

LE

# RÈGNE DE LA RELATIVITÉ

---

PAR

LE VICOMTE HALDANE

---

TRADUCTION FRANÇAISE

Par Henry de VARIGNY

DOCTEUR ÈS SCIENCES



PARIS

GAUTHIER-VILLARS ET C<sup>ie</sup>, EDITEURS

LIBRAIRES DU BUREAU DES LONGITUDES, DE L'ÉCOLE POLYTECHNIQUE

55, Quai des Grands-Augustins, 55

1922

LE

RÈGNE DE LA RELATIVITÉ



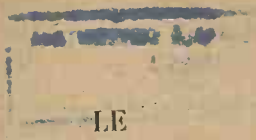
---

PARIS. — IMPRIMERIE GAUTHIER-VILLARS ET C<sup>ie</sup>.  
Quai des Grands-Augustins, 55.

65787-22

---

no. 50100  
no. A. 11422



LE

# RÈGNE DE LA RELATIVITÉ

PAR

LE VICOMTE HALDANE

TRADUCTION FRANÇAISE

Par Henry de VARIGNY

DOCTEUR ÈS SCIENCES

32849



PARIS

GAUTHIER-VILLARS ET C<sup>o</sup>, ÉDITEURS

LIBRAIRES DU BUREAU DES LONGITUDES, DE L'ÉCOLE POLYTECHNIQUE  
55, Quai des Grands-Augustins, 55

1922

CONTROL 1957

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITĂȚII  
BUCUREȘTI  
COTA 30 100

1956

1961

J

**B.C.U. Bucuresti**  
  
**C32849**

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés  
dans tous pays.

---

## PRÉFACE.

---

Le sujet de ce volume est la connaissance elle-même, et la relativité de la réalité par rapport au caractère de la Connaissance. Quelques-unes des questions envisagées dans ces pages ont plus de 2000 ans d'âge. Ceci ne doit pas nous troubler. Car il semble y avoir eu un progrès régulier dans les formes des réponses qui se sont graduellement élaborées. Si la substance de celles-ci se révèle plus apparentée aux doctrines originelles des Grecs que nous ne nous y attendions, ceci encore ne doit pas nous troubler. Nous n'en serions pas surpris s'il s'agissait de littérature et d'art, et il nous faut apprendre à étudier la philosophie, et même, dans une grande mesure, les sciences, comme nous étudions les premiers, en tenant bien présentes à l'esprit les circonstances de la langue de la période particulière considérée. Cela n'équivaut pas à dire que nous devons traiter légèrement la vérité elle-même, ou l'impérieuse nécessité de l'exactitude de l'énoncé de celle-ci. Mais cela signifie qu'il nous faut tenir présent à l'esprit que la vérité signifie qualité aussi bien que quantité, et par suite variété de type. Nous aurons vainement lu l'histoire de l'effort humain dans ses multiples aspects si nous n'avons pas appris ceci.

Le sujet en discussion implique des références à la métaphysique. Je le regrette, les discussions méta-



physiques n'ayant pas de popularité dans le monde tel qu'il est présentement. Mais l'univers cherche de tous côtés une base sur laquelle se construira graduellement une foi renouvelée. S'il continue sérieusement sa recherche, il découvrira, en fin de compte, me semble-t-il, qu'il lui est impossible de ne pas se trouver en présence de la philosophie sous une forme quelconque. Tout ce que je puis dire est que j'ai essayé d'aider le lecteur à comprendre le seul principe sur lequel ce livre repose et s'élève, en lui présentant ce principe sous plusieurs de ses formes. Je sais bien que pour les divers professionnels, il en résulte de la répétition. Mais le principe se manifeste de façon protéiforme, là où l'on s'y attend le moins, et ceci justifie le souci que j'ai eu de ne pas manquer, où que ce soit, à le tirer au jour pour le faire toucher du doigt une fois de plus.

Il y a quelque 16 ans, je fis à l'Université de Saint-Andrews, les *Gifford Lectures*, publiées en deux volumes intitulés : *The Pathway to Reality* (Le chemin vers la réalité). A travers ces deux volumes courait un fil conducteur qui subsiste dans les pages qui suivent : le principe d'après lequel il y a des degrés dans la connaissance, et aussi bien dans la réalité. Mais depuis leur publication, nos connaissances se sont beaucoup accrues, et la façon de traiter la question s'est complètement renouvelée. Les idées remarquables développées par Einstein, à la suite de ses recherches sur le sens de la mensuration physique, ont fourni des matériaux nouveaux dont la philosophie a le devoir de tenir compte. Ces idées et d'autres encore qui agissent profondément sur la perspective scientifique m'ont paru nécessiter de nouvelles voies d'accès vers un point de vue de la nature où

la réflexion philosophique tendait déjà. L'avantage des méthodes de la science est que, grâce à elles, il est possible d'obtenir et formuler les résultats avec une précision sans rivale, dans leur genre. Mais cet avantage se paie, et la science risque de se trouver en d'étranges régions si elle ne limite pas son propre cadre avec un renoncement véritable. Entre les mains d'Einstein, peut-être pour une raison du genre de celle-ci, l'enquête qu'il a ouverte s'est arrêtée net au problème général de la Relativité de toute Connaissance. Il s'agit de savoir si l'étude du problème peut être poussée plus loin, et si oui, si la méthode philosophique paraissant requise est telle qu'on puisse compter sur elle. La réponse que je propose de donner à la question est contenue dans les pages qui suivent.

Le sujet m'a occupé de nombreuses années, plus d'une quarantaine, ce semble. Pendant la plus grande partie de cette période, mon temps a été pris par d'autres occupations officielles et non officielles. Mais si j'ai dû souvent reléguer à l'arrière-plan la signification générale de la connaissance, celle-ci a pourtant sans cesse été dans ma pensée. Du jour où j'ai été libéré de ma fonction de Lord Chancelier, en 1915, j'ai formé le projet du présent Volume. Le voici achevé, quelle qu'en soit la valeur. Je le quitte comme un enfant que j'aurais surveillé et élevé, et qui aurait occupé une place de premier plan dans mes affections. Le volume, maintenant, entre dans le monde. Il reste à voir s'il y sera bien reçu et même s'il le sera du tout.

HALDANE.

Londres, avril 1921.

---

## PRÉFACE A LA TROISIÈME ÉDITION.

---

Dans cette édition j'ai, tout d'abord, introduit quelques corrections dans le texte, par elles-mêmes peu importantes. Mais en un endroit, j'ai introduit de la matière nouvelle de caractère plus important. Depuis que j'ai écrit mon livre, j'ai eu la bonne fortune de pouvoir converser à Londres avec le professeur Einstein. La doctrine philosophique de mon texte appartient naturellement à un domaine qui diffère de celui où il a voulu se tenir. Pourtant, sous l'influence de nos conversations, j'ai ajouté, au Chapitre Einstein, plusieurs paragraphes nouveaux qui développent, de façon plus définie que ce n'était le cas dans la première édition, l'interprétation que je donne d'un principe fondamental en physique mathématique moderne sur lequel, d'accord avec Minkowski, Einstein a, me semble-t-il, fait reposer son raisonnement relatif à la relativité. J'ai cru devoir faire cette addition parce que le point auquel elle se rapporte me paraît appartenir tout autant à la théorie de la connaissance qu'aux mathématiques. Je me suis exprimé en mes propres termes et non en ceux du professeur Einstein, qui n'est nullement responsable de mon mode de présentation. Mais je n'ai rien introduit de nouveau comme principe. J'ai seulement voulu élucider ce qui a pu paraître obscur à certains lecteurs, en des termes pouvant aider à rendre intelligible la réponse à une question qu'ils se sont posée.

HALDANE.

Londres, juillet 1921.

---



---

# TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

---

## PREMIÈRE PARTIE.

### Le problème de la relativité.

---

#### CHAPITRE I.

##### INTRODUCTION.

Le changement d'attitude à l'égard de la religion, de la politique et de la littérature. L'absence de convictions fixes dans l'esprit public est le résultat de la réflexion et ne peut être compensée que par la réflexion. Il ne semble pas y avoir de raison pour des doutes. Mais il n'en est pas moins important de chercher des fondations en lesquelles on puisse avoir foi. Ces fondations doivent en dernière analyse être principalement spirituelles, par leur caractère, au sens compréhensif du terme, et il importe en conséquence qu'il y ait coopération dans l'enquête entre les différentes classes de réformateurs spirituels. Le grand obstacle à pareille coopération est le sentiment qu'il y a peu d'harmonie entre les diverses phases de connaissance. Pareille harmonie peut-elle être établie? Une étude de l'histoire de la pensée réfléchie, si elle tient, plus que d'habitude, compte de la relativité dans les points de vue des différents ordres de penseurs, semble indiquer qu'il n'y a pas en réalité, autant de conflits entre les grands systèmes qu'on le pense couramment. L'histoire de la pensée philosophique n'est point une histoire de simples substitutions d'opinion. Elle montre plutôt les progrès d'idées qui ont été opposées les unes aux autres, principalement par leur unilatéralité d'expression. Si nous appliquons la méthode historique à des espaces de temps suffisants, nous constatons qu'il y a peu d'interruption dans la continuité du progrès, du moment où nous sommes présente à l'esprit l'influence de la relativité dans les points de vue successifs que révèle la narration. Il faut toujours



tenir compte de pareille relativité, car elle a son action sur la véritable signification de la vérité. La vérité implique quelque chose de plus que le simple accord d'une idée avec quelque chose qui est considéré comme ayant une existence indépendante en dehors d'elle. Il y faut plus encore : tenir compte du point de vue est nécessaire; et la valeur doit compter aussi bien que la mensuration.....

## CHAPITRE II.

### LE DOMAINE DE LA SCIENCE.

Il y a quelque analogie entre les méthodes de la science et celles de l'art; dans les deux cas il faut des symboles, encore que les points de vue soient totalement différents. La disposition actuelle dans le domaine scientifique est à rechercher et dépister des suppositions gratuites inconscientes. L'idée de réalité de l'ère Victorienne, considérée comme se présentant sous deux phases distinctes : l'une objective et existant en soi, l'autre seulement subjective et négligeable pour la science, est un exemple de cette sorte de supposition. La tendance du nouveau siècle est à reléguer cette idée au grenier et à considérer l'univers dans toutes ses phases comme un tout. L'idée Victorienne est un héritage de Locke, en réalité, bien que Kant l'ait en partie détruite. Mais on n'a pas compris. La science moderne considère la signification comme inséparable de l'expérience. Les insuffisances de Kant lui-même. Il a cherché, lui aussi, à atteindre le fait final de la connaissance, mais ceci n'est pas possible. Nous ne pouvons rien résoudre en autre chose que celle-ci même; nous ne pouvons qu'en observer et étudier le développement. Ce faisant, nous découvrons que nos embarras sont venus de ce que nous y avons vu simplement un attribut ou instrument d'une chose appelée *un soi*. Idée qui n'est admissible que relativement, et qui nous plongera dans des difficultés si nous l'employons sans restriction. Caractère réel de l'expérience. La distinction entre le connaissant et le connu est de celles qui se trouvent en réalité à l'intérieur de la connaissance. L'un est aussi réel que l'autre, dans le tout de la connaissance auquel tous deux appartiennent. La connaissance en tant que tout est elle-même le fait final que nous ne pouvons dépasser. Mais elle présente des formes et des phases caractérisées par leur relativité.....

## CHAPITRE III.

## LA RELATIVITÉ ET CE QU'ELLE SIGNIFIE.

Antiquité du principe de relativité. Son acceptation par la science moderne. Importance considérable de cette acceptation entraînant la rencontre dans ce principe de la science et de la philosophie. Significations diverses du terme. Sens où il est pris dans ce volume. Nature véritable de la connaissance. Comment Kant a abordé le sujet. Confusion latente dans la question relative à l'origine de la connaissance. Comment les physiciens formulent actuellement le principe de relativité. Entités et leurs relations. La méthode d'abstraction telle qu'employée dans les mathématiques. Pourquoi dans l'expérience notre connaissance apparaît comme conditionnée. Premières phases. Espace et temps. Newton et Einstein. Tout ce que le physicien peut observer actuellement est la variation et la coïncidence en situation de choses, relativement les unes aux autres. La physique ne peut se faire aucune idée de la force. Caractère relatif de l'espace et du temps. Coïncidences d'événements telles qu'étudiées par la physique. Les événements impliquent l'interprétation comme essentielle à leur nature véritable, et dans ce sens et à ce degré, sont d'un caractère mental. La relation du général au particulier dans la connaissance. Ce qui est réel renferme l'un et l'autre, et là est la clef de la nature de la connaissance et de son objet. L'explication s'applique à l'art et aux estimations de valeur aussi bien qu'en science. Caractère ultime de la connaissance elle-même...

Pages.

45

## CHAPITRE IV.

## LA RELATIVITÉ SOUS UNE FORME BRITANNIQUE.

Révolution opérée par Einstein dans les conceptions physiques. Mouvement et repos. Gravitation. Expédition astronomique britannique de 1919. Controverse fondamentale. Inertie et Énergie. Vues divergentes sur la principe de relativité. Moritz Schlick. Whitehead. Position de ce dernier en tant que logicien. Conclusions auxquelles il est parvenu. Analyse de sa théorie. Les « événements » et leur « passage ». Les « objets ». Méthode de l'« Abstraction Extensive ». Question plus générale soulevée par la nouvelle vue de la relativité exposée dans les ouvrages de Whitehead.....

70

## CHAPITRE V.

EINSTEIN.

Pages.

Comment Einstein a découvert les principes spéciaux et généraux de la relativité en physique. Élimination de la force, en tant que concept dans la physique. Action à distance. Relation des phénomènes tels qu'observés dans le continuum espace-temps. La « ligne mondiale » : inséparabilité, dans celle-ci, du spatial du temporel. Signification des théories physiques d'Einstein pour la philosophie. Métaphysique des Tenseurs. Espace euclidien. Idées d'Eddington sur les relations de l'esprit à la nature. Comparaison avec la théorie d'Hamilton de la perception représentative. Base physique ultime. Riemann, Freundlich et Schlick : opinions sur le sol ultime du continuum. Contraste avec celles de Whitehead. La controverse n'a plus lieu d'être si nous cessons de faire de la nature quelque chose de différent en caractère de l'esprit, et renonçons à insister pour disjoindre le particulier de l'universel dans notre expérience. La relation par rapport à l'esprit est essentielle pour l'existence de la nature, car sans elle la congruence serait inintelligible. Les méthodes logiques de Whitehead semblent le conduire à ce résultat. Ce dernier constitue une différence entre la vue de Whitehead et la théorie purement physique d'Einstein, et la question soulevée par le premier est inévitable. En fait, toutefois, elle appartient au domaine de la philosophie. La spatialisation du temps et la quatrième dimension, d'après Bergson. Gauss, Riemann et Minkowski à Göttingue. La doctrine de la relativité dans la mensuration physique laisse plusieurs questions à résoudre, dont une se rapportant au caractère de l'univers où nous sommes placés. Elle fait entrevoir les possibilités de connaissance d'une nouvelle sorte . . . . .

114

## CHAPITRE VI.

LA RELATIVITÉ DANS L'EXPÉRIENCE EN GÉNÉRAL.

Le principe d'Einstein de la relativité de la mensuration dans l'espace et le temps ne saurait être adopté isolément. Il a sa contrepartie dans les autres domaines de la nature et de la connaissance. De quelque façon que nous l'interprétions, en effet, il reste devant nous le principe fondamental que la connaissance pénètre partout la réalité avec un pouvoir transformateur. Exemples fournis par



la biologie. Ce que signifie le terme « cause »; sa relation avec le concept de « fin ». Contraste entre la fin et le but conscient chez l'organisme intelligent. Doctrine des degrés ou niveaux dans la réalité et la connaissance, et de leurs rapports réciproques. Toutes les sciences font partie d'un même tout et toutes leurs méthodes sont nécessaires à l'interprétation de l'expérience. Ce que la science doit à la philosophie. Il se trouve que l'observant et l'observé se montrent partout inséparables en fait aussi bien qu'en logique. La connaissance est de sortes différentes, et ce sont les *standards* employés qui déterminent ces sortes. Elles appartiennent à des ordres différents, comme nous le constatons par l'observation d'un esprit, ou d'un organisme vivant, par opposition à une machine. La conception employée prend la place chez le premier, des coordonnées de référence employées dans le cas de la dernière. L'esprit, en tenant compte des abstractions que nous faisons, comprend la totalité de celle-ci dans son tout. Tendance inhérente de la connaissance à se compléter. Exemples de celle-ci. L'explication intégrale a toujours, en fin de compte, à s'opérer du haut vers le bas. Caractère véritable de l'esprit, et façon dont la connaissance devient relative. Le soi fini et le monde-objet dont il se distingue. En fait, la perspective est plus étendue que celle par laquelle le réalisme se différencie de l'idéalisme. C'est par suite d'abstractions faites pour servir des fins pratiques que naissent les formes limitées de connaissance. Le sens de « vérité ». La connaissance est quelque chose de plus qu'un instrument appliqué *ab extra*, et ses diverses formes exigent des investigations détaillées, de caractère approprié. . . . . 171

---

## DEUXIÈME PARTIE.

### La fondation métaphysique de la relativité.

---

#### CHAPITRE VII.

##### LE SOI DANS LA CONNAISSANCE.

Ma connaissance de moi-même, en tant que faisant partie de mon monde-objet, est un fait aussi évident qu'extraordinaire. La difficulté à le comprendre vient de ce que j'ai considéré mon esprit comme étant chose dont ma connaissance est une propriété.

Ceci ne peut être vrai, car la distinction de mon esprit d'avec son objet semble, à l'analyse, être le résultat de réflexion d'un point de vue préconçu. Je me découvre être plus que ce qu'à première vue je me croyais. Dans mon expérience, jamais le sujet et l'objet ne sont séparés : partout ils s'impliquent mutuellement. Ce ne sont pas des entités indépendantes, mais le résultat de points de vue qui peuvent n'être que relativement vrais. Ceux-ci me fournissent différentes sortes d'objets et de concepts au moyen desquels ils sont interprétés. Quand je dis « Je », le concept employé est et doit être du caractère d'un universel, et d'application générale. Car les autres disent « Je » exactement au même sens. Leur corps, leur expérience, leur histoire diffèrent des miens, et à ce point de vue nous sommes des êtres indépendants. Mais nous pensons de façon correspondante dans une correspondance qui est basée sur l'identité dans les concepts. Ceux-ci ne constituent pas des occurrences dans le temps, mais sont exactement les mêmes pensées, malgré leurs différences de détail. La réalité elle-même et la distinction entre les rêves et la perception de ce qui est réel reposent sur ceci. Relation de la connaissance à mon organisme. Je sais ce que sentent les autres rien qu'à savoir ce qu'ils pensent. Interprétation par concepts. La monade de Leibnitz. Signification de l'identité du monde que nous percevons tous. Ame et corps représentent non des entités différentes, mais des ordres différents dans l'expérience. Irréel de l'universel et du particulier aussi bien, considérés isolément. Le réel est individuel, et n'est jamais statique. Relation de la personnalité à la vie organique. Le centre fini. L'étendue de la réflexion est illimitée bien que mon esprit soit conditionné par le fait qu'il est obligé de s'exprimer par mon organisme. Je ne suis pas un simple objet dans une nature extérieure. Le caractère du soi, et interprétation de son caractère fini. Tendance de l'expérience à se compléter elle-même. L'esprit rencontre l'esprit même dans les formes présentant des aspects appartenant à l'externalité.....

## CHAPITRE VIII.

### LA SIGNIFICATION, EN TANT QU'ENTRÉE DANS LA RÉALITÉ.

Le « moi », avec la référence de mon expérience à son égard, est la fondation de la congruence dans les diverses formes de cette

expérience. La difficulté éprouvée à accepter cette façon de voir vient de la tendance à séparer le moi du monde-objet, dans la connaissance de celui-ci. Nous sommes obligés de ce faire pour la pratique, mais l'interprétation ainsi obtenue n'est que relativement vraie. Différenciations opérées à l'intérieur de l'entiereté <sup>(1)</sup> de la connaissance. Signification du fini comme caractérisant le moi. Symbolisme. Où nous en sommes dans la discussion. Terminologie de la métaphysique. Comme quoi la signification est essentielle pour la réalité. Nécessité de concepts adéquats pour la perception du réel. Le principe des degrés. Comment doit être étudiée la connaissance elle-même. L'opinion émise n'a en réalité rien de neuf, et remonte à la philosophie grecque. Vérité et valeur. Différences entre individus. Imaginer qu'il peut y avoir des univers numériquement différents est imaginer ce qui est dénué de signification. La connaissance en effet dépend de l'identité des concepts dans lesquels un univers quelconque surgit. La connaissance n'est nullement une procédure arbitraire. Elle développe son propre caractère. Il n'y a pas de problème énonçable de la genèse de la connaissance, et la réalité est toujours conceptuelle et du caractère d'un universel concret impliquant une relation d'objet à sujet.....	239
--	-----

## CHAPITRE IX.

## APPARENCE ET RÉALITÉ.

C'est seulement par métaphore que nous pouvons dire la nature fermée à notre esprit. Notre intelligence est représentée comme finie et comme confrontée avec la nature, mais elle se trouve être plus qu'elle ne se croit, et la clef de ce fait se trouve dans le principe des degrés. Caractère de la connaissance finie. Implications de la conception de personnalité. Notre point de départ est le *ceci* où nous sommes ici et maintenant, mais ce n'est qu'un point de départ pour l'activité de la réflexion, bien que le monde soit là, indépendamment de nos esprits particuliers. Commencement, dans le temps, de la connaissance. Comment on traite la question de la pensée dans les livres de logique. Caractère complet de la pensée et sa tendance à chercher le tout. Critique des vues de F.-H. Bradley, Bo-

(1) L'auteur écrit non pas *totality*, mais *entierety*. Le néologisme *entiereté* me paraît préférable à *totalité*, et sera adopté. (Trad.)



sanquet et Pringle-Pattison, Cardinal Newman. La « Phénoménologie » hégélienne. Résumé du Chapitre. Signification de l'immanence divine. La relativité, à ce point de vue..... 267

## CHAPITRE X.

### ORDRES MULTIPLES DANS LA CONNAISSANCE.

Dans le même phénomène individuel existent divers degrés de connaissance. Nous pensons par images, impliquant des concepts multiples. Exemple de ceci dans la considération de ce que nous considérons comme étant simplement de la nature inorganique. Symboles. L'usage et l'abus de la métaphore. Difficulté de son emploi en philosophie, bien que cet emploi soit inévitable. L'exemple tiré de notre langage concernant la mort. La vue du soi nécessaire à la doctrine des degrés. Évolution. Absence, chez Darwin, de l'erreur caractéristique des Victoriens. Connaissance et Instinct. Tendances dialectiques dans l'explication. Goethe. Mysticisme. Ce que nous présumons dans notre connaissance. L'hypostatization de conceptions en images supposées fournir une description intégrale. Influence à longue portée de la relativité. Exemple tiré de la controverse relative au libre arbitre. La doctrine des degrés suppose plusieurs apparences spectrales. Toute explication adéquate se fait du concret à l'abstrait et de haut en bas..... 305

## TROISIÈME PARTIE.

### Autres vues sur la nature du réel.

## CHAPITRE XI.

### PHILOSOPHIE GRECQUE.

On est tenté de trouver trop de choses dans la philosophie grecque. Un de ses côtés attrayants est qu'elle est dégagée des obsessions modernes. Son caractère permanent. Elle ignore la difficulté qui a conduit, aux temps modernes, à séparer le connu du connu, et à l'idéalisme subjectif. Rapports entre Aristote et Platon. Forme et matière. Relation entre le principe du « Devenant » chez Aristote, et la doctrine des degrés. Les obscu-

rités dans sa présentation de son principe, et divergences qui en ont résulté parmi ses commentateurs. Mais Aristote a insisté sur ce que la relation entre le percipient et le perçu constitue la création de la connaissance elle-même. Il n'a pas été encombré par la tendance moderne à réduire toutes les conceptions à celles d'externalité, de cause et de substance. Le principe des degrés est impliqué par son système. Le *De anima* et la *Métaphysique*. Sa façon d'envisager l'esprit. Ce que nous avons dû payer pour dépasser Aristote, et les défauts de sa vue du monde. Caractère fondamental de la connaissance dans son système. Conflit de vues, dans celui-ci, en ce qui concerne la logique et la métaphysique. Comparaison entre les systèmes d'Aristote et de Plotin. Personnalité de ce dernier. Tous deux ont été incapables de se libérer d'une certaine tendance au dualisme. La grande valeur de la pensée grecque, pour nous, résulte de son insistance sur ce que nulle vue n'est suffisante qui exclut un point de vue important quelconque sous lequel la réalité, et la vérité correspondante, peuvent être présentées. Lacune éthique de l'Hellénisme.....

335

## CHAPITRE XII.

## LE NOUVEAU RÉALISME.

Effort tenté par le Nouveau Réalisme pour s'en tenir aux méthodes de la Science. Les diverses écoles du Nouveau Réalisme sont d'accord pour attribuer l'existence en soi, à part de la connaissance, à un monde non mental. Divergences de vues parmi ces Écoles. La dominance dans le Nouveau Réalisme, de la catégorie de substance. L'inclusion des universaux dans le monde non mental. Opinion sur la conscience. Barrière élevée sur le chemin de l'idéalisme subjectif. Alexander. Relations entre la logique et les mathématiques d'après Bertrand Russell. Le nombre. Relation possible du Nouveau Réalisme à la Biologie. Les Nouveaux Réalistes ne devraient-ils pas, logiquement, soutenir que la morale, la beauté, la religion aussi appartiennent toutes au monde non mental? La distinction entre ce monde et le monde mental n'est-elle pas de celles qui disparaissent et les Nouveaux Réalistes n'ont-ils pas trop prouvé? Ce qu'est réellement l'esprit.....

366



## CHAPITRE XIII.

## RÉALISME ET IDÉALISME.

Pages.

La modification de vues du Nouveau Réalisme au sujet de la réalité a son parallèle dans l'Idéalisme Subjectif, avec des points de vue résultants, par suite de l'introduction de la relativité dans la perspective. Comment Locke a été entraîné dans un piège par une métaphore. Sa façon de considérer l'esprit comme une chose et la connaissance comme un instrument. L'Épistémologie et la théorie des « deux substances ». Berkeley s'est en conséquence engagé sur une voie glissante, au bas de laquelle Hume a conduit la philosophie au précipice. Tous trois ont considéré l'âme comme « substance ». Grand service qu'a rendu Thomas Reid en rejetant la doctrine de la « perception représentative ». Le « sens commun » tel qu'il le concevait. Kant pousse plus loin la critique de la doctrine de la « substance ». Ce qu'il pense de la connaissance. Elle est présupposée dans toute expérience. Sa conception limitée des catégories et de l'espace et du temps. La *Critique du Jugement*. Révolution que Kant a effectuée dans la pensée. Les défauts de son système. Attitudes divergentes des écoles qui ont suivi. La possibilité d'atteindre la « chose en soi » par sentiment direct. Schopenhauer. Pourquoi il n'a pas fondé d'école. Sa personnalité. Son système. Sa relation au principe de Bergson. Ce par quoi ce dernier s'écarte véritablement de Kant. La véritable nature de la mobilité. C'est en réalité contre les limitations de la vue mécanistique de Kant en ce qui concerne les catégories que Bergson a mené le combat. Son originalité dans la défense de sa thèse. Il s'appuie en réalité sur l'intelligence et la tient pour présupposée dans sa vue de la réalité. Un critique américain de Bergson. « Finalisme créateur. » Le temps. Rapports entre Bergson et Bradley.....

403

## CHAPITRE XIV.

## UNE CRITIQUE AMÉRICAINE DE BERGSON.

Malgré son détachement sincère, Bergson ne s'affranchit pas de l'influence dominante de sa façon particulière d'envisager le caractère de la réalité. Il est difficile en le lisant de sentir que le réel, comme il le présente, a une signification en dehors de la connaissance. Sa façon d'envisager le temps. Ce qu'en pense

Watts Cunningham. Le temps d'après Hegel. Pour Cunningham la téléologie n'est pas une catégorie inadéquate, et elle implique le temps comme forme authentique de réalité, bien qu'il y ait un sens aussi où le temps est dépassé dans une entièresité plus pleine. La doctrine de la « cohérence » et l'exposé qu'en fait Bosanquet. Son attitude à cet égard, par rapport à Bradley.	
Le monde des fins.....	436

## CHAPITRE XV.

## LE PRINCIPE HÉGÉLIEN.

Schopenhauer et Bergson ont suivi un des sentiers s'écartant du point de la voie où Kant a fait halte. Ils ont cherché à atteindre la chose en soi par sentiment direct. La critique a toutefois tendu à déclarer que c'est ici seulement une nouvelle forme de connaissance. Hegel a nié la réalité de la chose en soi, et cherché à se débarrasser de l'interprétation limitée de la nature de la connaissance qui a forcé Kant à postuler cette notion. En discutant la méthode d'Hegel il faut commencer par indiquer ce qu'elle n'était pas, car la plupart des idées courantes s'y rapportant sont des mésinterprétations provenant en partie de ce que l'on accepte des informations de seconde main fournies par de prétendus interprètes. Si nous considérons Hegel lui-même, le premier fait qui nous apparaît est qu'il ne traite pas les choses comme étant créées par le fait que nous le pensons. Il n'a même pas proposé la constitution prussienne comme un idéal, ou comme étant plus qu'un fait à étudier. D'autres raisons qui ont contribué à la mésinterprétation commune d'Hegel sont le fait qu'après sa mort son école se réduisit en fragments, et aussi sa personnalité peu attrayante. Son caractère. Sa terminologie et son curieux pédantisme résultant de son effort systématique pour atteindre l'exactitude dans l'expression. La voie où il choisit de s'engager, différente de celle que prirent Schopenhauer et d'autres. Un effort résolu pour découvrir à la connaissance un sens plus large que celui que lui reconnaissait Kant. Il essaye d'expliquer le caractère de sa relativité en l'observant dans son autodéveloppement. Il donne le nom de *Begriff* à son activité dynamique, et le nom d'*Idee* à son système « autocomplétant ». L'individu était toujours concret, et pour être réel il fallait être concret, et individuel de forme.

Aucun système d'universaux, pris *per se*, ne pouvait être réel pour lui, pas plus qu'un monde simplement objectif de particuliers ne pouvait exister, dissocié de l'intelligence. L'expérience concrète était la véritable forme du réel, et ce qu'il y avait à étudier en ceci était le travail de l'esprit. La « Phénoménologie de l'Esprit »; son plan. L'antithèse entre « Logique » et « Nature » en tant que deux contre-abstractions dont chacune implique l'autre et n'est réelle que dans l'expérience. Ici le principe des degrés est partout apparent. Sa méthode historique et son vaste savoir. Mais sa tentative pour réduire l'univers entier en forme systématique était trop ambitieuse. C'est l'esprit plutôt que la lettre de l'Hégélianisme qui reste important encore. Son influence en Grande-Bretagne, en Amérique, et dans l'Inde est, présentement, plus vivante de beaucoup qu'en Allemagne. Exposition de son point de vue : la Connaissance est notre « cela » : c'est de là que nous partons sans jamais arriver au delà. Pensée et sentiment. Identité dans la différence. Pour Hegel la pensée est quelque chose de plus que purement relationnel. La nature du moi. L'idéal de la connaissance. Ressemblance entre sa façon de concevoir le monde-objet et celle d'Aristote. Substance, cause et effet. Les catégories sont des abstractions et forment le sujet de sa *Logique* qui est en réalité une Méta-physique. Aspects variés que présente l'esprit. Dieu est immanent et, pour Hegel, l'expérience correctement interprétée est la réalité se révélant elle-même. Aspects finis de l'esprit qu'il dérive grâce à la nature. La méthode d'Hegel est ce qui nous intéresse présentement, et il faut l'étudier..... 457

## QUATRIÈME PARTIE.

### L'individu et son environnement.

#### CHAPITRE XVI.

##### LA RELATION DE L'HOMME A LA SOCIÉTÉ.

La connaissance n'est pas simplement de la théorie : c'est de l'action au cours de laquelle nous sommes pareillement libres. Nous pouvons choisir entre les valeurs, qui ne dépen-



dent pas de nous individuellement. Celles-ci font aussi partie des fondations de l'esprit : entre elles, il y a des degrés. Nature du moment universel qu'elles révèlent. Faillite de l'Hédonisme. Le Bien appartient à la région de la personne libre. Conscience et loi, le contraste. Leurs caractères. Contraste entre tous deux est la *Sittlichkeit*, ou bienséance. Cette dernière est la source de liberté la plus importante dans une communauté civilisée. Elle dépend du point de vue et de l'intention généraux. Des antinomies peuvent se présenter entre la moralité et la loi d'un côté, et la bienséance de l'autre. Mais elles se dissipent à envisager les choses de plus haut. Et de ce point de vue l'homme apparaît non comme une entité statique, mais comme un sujet dynamique. Identité dans les fins comme dans la connaissance de façon générale. Le choix entre les fins est influencé par la distinction entre valeurs qui pourrait bien être finale. Leur qualité ne saurait être déterminée par rapport à des *Standards* subordonnés quelconques. Les niveaux moyens des groupes d'individus. La valeur de l'homme en tant qu'être rationnel dépend de son aptitude à s'élever au-dessus de ce qui est extérieur ou biologique et à devenir citoyen d'un royaume où les fins ne peuvent être mises en discussion. L'ombre du moi. Ce qu'enseigne Gœthe dans la seconde partie de Faust..... 479

## CHAPITRE XVII.

## L'INDIVIDU ET L'ÉTAT.

Nature réelle de la Volonté Générale. Ce qui rend difficile d'en admettre l'existence c'est qu'on part de l'opinion que le moi est atômique. La base de sa réalité est la correspondance résultant de l'identité de conception et d'intention. La Volonté Générale n'est donc pas une entité indépendante de la Volonté individuelle; c'est cette dernière à un niveau différent. Ce n'est pas la somme des volontés particulières. Ce qui importe est le point de vue dans l'intention sociale. Le caractère de souveraineté à l'intérieur de l'État. Controverse entre les Monistes et les Pluralistes. La simple question de légalité n'est pas décisive, ici. L'Église ou la *Trade-Union* peuvent se révéler trop fortes pour permettre au gouvernement d'agir librement là où théoriquement il est libre. La véritable source de la souveraineté

est dans la sanction de l'opinion générale. Caractère illusoire des décisions fournies par les urnes électorales. Difficultés qu'éprouvent en conséquence les ministres qui ont à interpréter leur propre mandat. Une véritable loi de majorité diffère de la loi de la foule. Position de la Couronne dans la Constitution Britannique. Bacon et Paley. Les juges coopèrent avec les membres du Parlement pour assurer le maintien de l'exercice du pouvoir théorique en deçà des limites du mandat national. Influence de la tradition et utilité de l'administration. La nature d'une nation et la nature véritable de la fondation de la souveraineté se trouvant derrière la légalité. En quel sens l'État lui-même est-il assujéti à des obligations envers les autres États? L'idée d'une Ligue des Nations. Il y a dans les buts humains des niveaux plus élevés que celui où les intérêts de l'État apparaissent comme fin finale. La réalité qui a plus d'étendue que l'État même..... 501

---

## CINQUIÈME PARTIE.

### L'Humain et le Divin.

---

#### CHAPITRE XVIII.

##### LA RELATION DE L'HOMME A DIEU.

La leçon que fournit l'étude de la relation de l'Homme à l'État. Le présent problème présente le même caractère. Dieu conçu comme une entité qui n'est pas séparée de nous. Ce ne peut être un Absolu lointain dont la nature est d'être un *totum simul*; ni une substance, ni même un sujet différencié de son objet. Ce doit être l'entiereté qu'indique le principe de relativité: l'Esprit, fondamental et dans sa plénitude. Nous sommes quelque chose de plus que ce que nous croyons être de nos points de vue particuliers. Pouvons-nous élaborer de façon adéquate pareille conception? Si nous considérons Dieu comme immanent, nous pouvons du moins y parvenir dans une certaine mesure. La connaissance de l'Homme et la connaissance de Dieu. Emploi, à ce propos, du principe des degrés. Le véritable caractère de la connaissance. Pourquoi Hegel a été trop ambi-

tieux en voulant élaborer un système complet. Témoinage de Goethe au sujet de la puissance de l'Art à ce propos. Le langage de Jésus. L'emploi de la religion. Lumière projetée sur la nature du moi. Le temps. Non pas *un* esprit, mais l'Esprit. Analogues. La nécessité de la connaissance en outre de l'émotion. « L'homme ne sait jamais à quel point il est anthropomorphe ». Nos métaphores. La pensée est quelque chose de plus que purement relationnel. Dans nos efforts pour atteindre la vérité nous éprouvons la véritable nature de celle-ci. . . . .

521

## CHAPITRE XIX.

## LA VIE ÉTERNELLE.

Signification de l'idéal d'autocomplétion impliqué dans notre connaissance de l'immanence de Dieu en nous. Même s'il n'est pas réalisé dans notre expérience particulière, cet idéal représente une fin formative. Il tient la place du tout à l'intérieur duquel doit tomber tout point de vue d'après lequel l'esprit se dirige lui-même. Analogies et exemples. Les relations entre êtres humains sont celles d'esprit à esprit. Portée de ceci pour le fait de la mort. Ce qui est réellement désiré dans la forme de la vie au delà de la tombe. Le spiritualisme ne le fournit pas. Sens plus profond où la mort perd sa réalité. Valeur des images et métaphores à ce propos. Art et religion; leurs rapports avec la philosophie. Application du principe de relativité. L'ensevelisseur et l'exécuteur. La véritable signification de l'idée de la vie comme étant au delà de la vague du temps qui sépare tout, et des symboles par où elle est exprimée. . . . .

549

## CHAPITRE XX.

## RÉFLEXIONS FINALES.

Résumé des résultats de l'enquête. Portée de ceux-ci pour la vie pratique. Nécessité de l'éducation de l'âme d'une nation, et de la variété essentielle en pareille éducation. Ce qu'il faut comme autorité pour guider les maîtres et donner de l'harmonie à leur œuvre. Démocratie. Le sérieux du but devenu réellement apparent depuis la guerre. Les avantages de l'habitude de réfléchir. La nature humaine d'après Burke. Progrès dans les *Stan-*

<i>dards</i> nationaux. L'esprit de l'État ne reste pas plus immobile que ne le fait l'esprit de l'individu. Son point de vue est régi par la relativité. Le principe de relativité nous enseigne qu'il y a différents ordres où notre connaissance, et la relativité qu'elle cherche, à la fois, ont des formes différentes. Il nous apprend aussi que nous devons nous envisager nous-mêmes avec un esprit critique quand nous essayons de faire intervenir les catégories. C'est là une leçon de grande importance pratique. Sa valeur pour l'élargissement de notre vue de la vie.....	571
TABLE ALPHABÉTIQUE.....	587





LE  
RÈGNE DE LA RELATIVITÉ

---

PREMIÈRE PARTIE.  
LE PROBLÈME DE LA RELATIVITÉ.

---

CHAPITRE I.

INTRODUCTION.

Préliminaires. — Le problème pratique. — Son étendue.  
Ambiguïté dans la signification du mot Vérité.

---

Un des résultats de la Grande Guerre a été une disposition plus prononcée à étudier l'opinion en ce qui concerne la religion. Ce qu'on appelle parfois l'*autorité* ne compte pas autant qu'auparavant. Avec une liberté toute nouvelle on soulève des questions sur les formules exprimant les différentes sortes de foi. Tous semblent aujourd'hui regarder plus à l'esprit qu'à la lettre. On ne tient plus pour très importante la précision dans les formules théologiques, et dans les confessions de foi, on ne donne pas une grande place aux principes abstraits. Même en ce qui concerne la vie au delà de la tombe, on ne se préoccupe pas à la façon ancienne. Les descriptions de cette vie deviennent grandement l'affaire d'autres que les ministres de la religion : des spirites, par exemple. Les classes instruites, y compris aussi la partie cultivée du clergé, s'absorbent davantage dans l'idée d'une vie



éternelle pouvant être vécue ici-même et maintenant, et soustraite à la vague du temps qui sépare toutes choses. Si pour elles le tombeau continue à ne plus remporter de victoire, c'est d'un point de vue nouveau que la mort a perdu son aiguillon. Ce qui semble agiter les humains est la qualité plutôt que la quantité. Si la question naguère fameuse « Sommes-nous encore chrétiens ? » que posait David Strauss, il y a quelque 50 ans dans *L'ancienne foi et la nouvelle*, était soulevée à nouveau, actuellement, il est très douteux qu'elle agitât beaucoup l'esprit des passants.

Dans les affaires publiques encore, on voit se produire des changements d'attitude notables. Non seulement en Angleterre, mais dans toute l'Europe des formes variées d'idéalisme politique exercent une influence à répercussions lointaines. Dans tout cet idéalisme il y a beaucoup d'imprécision de pensée. Beaucoup de ceux qui l'adoptent le font non par enthousiasme pour un programme, mais par le désir d'une inspiration qu'ils ne trouvent plus dans la politique de la génération qui s'en va. Ce que sera la base de leur nouvelle foi politique, ils ne peuvent le dire que de façon vague. L'âge présent est bien un âge de démocratie, mais non celui d'une démocratie concentrée sur un plan de réforme quelconque qui soit universellement ou même généralement accepté.

Et ce n'est pas seulement dans les sphères de la religion et de la vie politique que se manifeste un changement croissant dans l'opinion publique. En littérature et en art, de nouvelles tendances sont évidentes. Les jours semblent passés, au moins pour un temps, où l'on tenait à un niveau élevé, en matière de réflexion. Les noms des grands poètes penseurs sont associés à une période dont l'œuvre ne satisfait plus le goût cou-

rant. L'expression, en tant que fin en soi, plutôt que comme résultat de la pénétration, semble être maintenant ce qui compte le plus. La moyenne de la qualité dans l'expression est élevée, mais la limitation de sa signification a cette conséquence que l'on ne voit plus de pics ou de sommets. Les poètes ne sont plus nos conducteurs comme ils l'étaient.

Ces caractères, et d'autres encore, de la période où nous vivons, sont des exemples de changement de disposition se produisant peu à peu chez nos contemporains. Non seulement les convictions établies sont moins apparentes, mais l'énergie de mouvement qui généralement accompagne des convictions de ce genre ne se manifeste plus de l'ancienne façon. Mais il ne sert de rien de se lamenter, et il n'y a pas de voie aisée vers le remède. La brèche dans les fondations des croyances anciennes a été, à un haut degré, le résultat de la réflexion. Et ce n'est pas en stimulant l'émotion, mais en réfléchissant plus avant qu'on peut espérer la réparer. Nulle intensité de conviction purement personnelle ne peut, à cet effet, être substituée à des conclusions reposant sur une connaissance raisonnée. Car la certitude subjective sera toujours à l'avenir ce qu'elle a été dans le passé, c'est-à-dire individuelle et seulement imparfaitement communicable.

Il ne faudrait toutefois pas se hâter de croire que l'attitude du temps présent à l'égard de la religion, de la politique et de la littérature, par exemple, soit de celles que, du point de vue le plus élevé, nous devons regretter. Si elle est cause de pertes à certains égards, elle est cause de profits à d'autres. Il se sépare beaucoup de bon grain d'avec l'ivraie que nos devanciers acceptaient en grandes quantités avec leur bon grain. La science fait de grands progrès : le niveau littéraire

est élevé. Si l'on ne voit pas de prophètes surgissant au-dessus de la foule, du moins entre les enseignants et les enseignés il n'y a plus l'abîme qui existait aux temps passés. Les meilleurs disciples en savent si long qu'il n'est plus possible au maître de leur en imposer simplement par l'autorité de sa position. Ils reconnaîtront bien son autorité, mais pour d'autres raisons. Le niveau général de l'intelligence s'élève rapidement. Et si nous regardons dans une autre direction, et considérons les capacités des nations en tant que distinctes de celles des individus, nulle guerre n'a jamais été conduite avec la concentration de l'effort national que manifeste l'histoire de la Grande Guerre. Il a été déployé un courage, et il a été appliqué un savoir, et peut-être surtout dans les rangs mêmes du peuple, comme cela n'a probablement jamais eu lieu auparavant. Le niveau général d'intelligence s'est montré tel qu'il n'y avait guère lieu à inquiétude à ce sujet. Le fait le plus impressionnant peut-être a été que l'accroissement de connaissance et de civilisation semble n'avoir pas amené à sa suite, les influences paralysantes que prédisaient les critiques. Ce furent les peuples les plus élevés en éducation et en civilisation qui se battirent le mieux. Les terreurs formidables dues à l'accroissement de la science furent compensées par un accroissement de courage, et ceux-là surtout qui savaient le mieux ce dont la science pouvait les menacer.

Pourtant, même après qu'il a reconnu la bonne qualité du niveau moyen, il reste au spectateur le sentiment qu'il manque quelque chose. Sans une foi générale d'une sorte quelconque, une foi capable de contraindre en temps ordinaire comme en temps exceptionnel, un peuple ne peut guère conserver sa grandeur. La foi peut avoir à revêtir des formes différentes dans des



pays différents. Elle peut prendre celle d'une conviction religieuse définie, et ceci a été le cas, naturellement dans le passé pour les nations portées à croire avec ferveur à leur mission de convertir le monde à la vérité. A mesure que passe le temps et que s'éteignent les dogmes, cette forme de croyance populaire se montre moins fréquemment. Une forme plus commune, surtout aux temps modernes, a été la foi d'une nation en son droit accablant à la grandeur individuelle. Nous avons vu surgir cette foi il y a longtemps dans l'ancienne Rome. Elle s'est présentée plus tard dans la France de Louis XIV et de Napoléon. Plus récemment encore elle s'est montrée dans l'Allemagne moderne. Et peut-être quelque chose de ce genre, plus qu'il ne serait désirable, existe-t-il en Angleterre. Dans le cas de chaque nation, il y a eu un point de vue général, de forme et de mode d'influence variables. Pour chaque peuple, il y a une philosophie nationale qui tacitement s'est incarnée dans ses tendances. La vision de la vie servant de mobile dans chaque pays particulier diffère de celle qui a cours dans les pays voisins. La différence se manifeste non seulement dans la littérature nationale, mais aussi dans les propos des hommes d'État. Il faut bien que le ton soit conforme à l'humeur de ceux à qui l'on parle.

Par moments, humeur et ton se modifient. Ils peuvent beaucoup changer du fait de quelque grande convulsion. Une guerre d'importance suffisante transformera l'un et l'autre, comme le peut aussi quelque grosse convulsion politique, à répercussions lointaines, comme l'expulsion des Stuarts dans l'histoire de la Grande-Bretagne, et l'établissement défini d'une nouvelle relation entre souverain et sujet, du fait de la Révolution anglaise.

Mais de façon générale l'état de la connaissance, au

sens le plus étendu du terme, semble être, en définitive, le facteur principal. La pratique est toujours, à certains points de vue au moins, un reflet du principe, et elle est influencée par les objectifs reconnus, là où il y en a. Pour le développement de l'âme d'un peuple, il faut donc aller au delà de l'œuvre éphémère qui est tout ce que peut effectuer le simple homme d'affaires. Il reste fatalement toujours beaucoup qu'il ne peut pas donner, et pour l'inspiration plus profonde et durable nous devons regarder ailleurs que du côté des gouvernants. Les plus grands réformateurs, ceux dont l'influence a été la plus durable et la plus étendue, ont été des réformateurs de l'âme plutôt que du corps. C'est pourquoi il importe tant que nos ministres de la religion, nos écrivains, nos érudits, nos artistes, nos hommes de science et nos penseurs, en général, se rappellent avoir une responsabilité envers la société en général. Là où ils n'ont point réussi à comprendre ceci, la raison de leur insuffisance semble avoir été qu'il y avait quelque chose en eux, qui n'était pas droit.

Au jour présent, quelques-uns de ces réformateurs spirituels semblent réussir dans leur tâche, et d'autres, y échouer. Une des raisons est la difficulté qu'ils rencontrent à coopérer. Celle-ci tient au moins en partie à l'état actuel de la connaissance. Ceux qui ont des connaissances spéciales vivent dans des camps différents. Par exemple, parler aujourd'hui d'harmonie entre la religion et la science, c'est employer des mots qui ne signifient pas grand'chose. Si le clergé et le laïque scientifique sont portés à se combattre moins que par le passé, c'est qu'ils s'occupent moins les uns des autres qu'aux jours où une orthodoxie rigide était tenue en plus haute estime.

Bien évidemment il y aurait quelque progrès dans

l'œuvre de coopération visant quelque grande fin commune, s'il était possible de rendre les diverses formes de connaissance capables d'entrer en relation organique entre elles. En ce cas, les conducteurs, dans chaque domaine, rendraient plus de services dans la mesure où ils sauraient mieux ce qu'ils peuvent nous dire sur leurs rapports avec les conducteurs d'autres domaines, et les limites séparant ces derniers. Si un progrès est possible dans le développement d'une tendance à l'unification dans tout l'ensemble de la connaissance, il doit reposer sur l'étude du champ de connaissance général, faite conformément à des principes acceptables. Existe-t-il de tels principes ? C'est la question que je m'efforcerai d'examiner au cours des pages suivantes.

Je ne m'excuserai pas plus longuement sur la présomption dont je témoigne en entreprenant une tâche difficile. Ma raison de l'entreprendre n'est nullement l'idée que je puis faire la besogne mieux, ou même aussi bien que d'autres : c'est le sentiment que la tâche est essentielle. Il n'y a guère de chances de progrès si, auparavant, on ne s'efforce systématiquement de tirer de la profondeur ce qu'on peut considérer comme constituant de la vérité de prix, jusqu'ici enfouie. Ce qu'il y a lieu de ramener à la surface semble mériter le nom de *vérité*. Car l'examen semble révéler que l'évolution de la pensée, tant ancienne que moderne, a déjà amené plus d'harmonie de résultat qu'on ne le suppose communément. C'est la relativité des différents points de vue des historiens qui a le plus fait pour obscurcir cette harmonie. Nous en viendrons peut-être à croire que les grands systèmes, qui nous ont été transmis par le courant de réflexion dans notre propre génération et dans les précédentes, ont apporté



avec eux, plus que nous l'avons imaginé, une base durable sur laquelle édifier un point de vue d'ensemble. Interprétés à la lumière de certaines choses que nous avons maintenant apprises, les grands systèmes de pensée réfléchie indiquent la convergence vers des principes atteints en commun, et qui s'harmonisent par leurs principaux résultats, si différents qu'en puisse paraître l'expression. Sans doute, il y a eu des controverses intenses, où l'on mit au premier plan la négation directe de la vérité des idées antérieures. Mais en fin de compte il a semblé que, même dans ces cas, le négatif s'était, dans l'ensemble, incorporé à ce contre quoi il était dirigé, d'où, comme résultat, quelque chose de plus compréhensif, énoncé de façon nouvelle.

Nous sommes trop enclins à lire l'histoire de la connaissance philosophique comme si elle consistait en une énumération de simples corrections d'erreur, et de remplacements d'opinions défectueuses. En réalité, c'est l'histoire des progrès dans les idées, qui ont été révolutionnaires surtout par leurs expressions. Entre l'enseignement des grandes écoles de penseurs grecs, celles qui avaient pour chefs des Platon, des Aristote et des Plotin, et l'enseignement des grands idéalistes du monde moderne il n'y a pas de fossé infranchissable. Si nous enlevons à ces enseignements anciens la monture de l'époque, les concordances l'emportent sur les différences. Appliquant à la philosophie la méthode historique, nous pouvons expliquer les divergences caractérisant le point de vue moderne en grande partie par les influences mesurables de facteurs intercurrents. Par exemple, il y a une tendance moderne chez l'intelligence humaine à se concentrer sur la science exacte, et cette tendance est loin de diminuer. Le progrès des mathématiques et des conceptions de

la physique et de la biologie a eu beaucoup d'influence sur les méthodes formelles, y compris même celles des métaphysiciens. Puis il y a eu l'influence façonnante du Christianisme, et presque au même degré, de la Renaissance, et enfin il y a eu l'atmosphère littéraire changeante mais pénétrante dans laquelle devait s'opérer l'expression.

En lisant l'histoire de la philosophie nous devons donc la lire comme nous avons appris à étudier l'histoire de la religion, y compris la Bible, comme Matthew Arnold nous l'a il y a longtemps appris. On ne peut séparer le récit de son contexte, ni du milieu où il a été écrit. Mais il s'y trouve une continuité que la réflexion met en lumière. Pour saisir cette continuité il faut de la concentration et de la patience. Mais quand on en fait usage, en lisant l'ensemble, la continuité semble se révéler ininterrompue. Sans chercher nullement à écrire une histoire de la philosophie, je vais faire mon possible pour débrouiller l'écheveau. Car il y a beaucoup de choses qu'on a, en des temps divers, laissé passer inaperçues, il y en a beaucoup aussi qui semblent passer inaperçues même aujourd'hui.

Les formes successives d'activité intellectuelle et spirituelle dans la pensée philosophique ne semblent pas, quand on les considère à ce point de vue, avoir autant, en réalité, apporté de changement qu'on le pense communément, à la substance par elle remodelée. Elles ont eu beaucoup à faire à corriger le caractère abstrait, et, aussi le caractère lâche de beaucoup des anciens modes d'expression de la vérité. Elles ont donné naissance à de nouvelles expressions relatives au caractère de la connaissance et de la réalité à la fois, et engendré des écoles secondaires aussi éphémères que subordonnées. Mais si éphémères qu'aient été celles-ci



elles ont souvent, dans leur temps, été de grande valeur. Ainsi nous devons beaucoup à ce qu'on appelle le *Mentalisme* ou *Idéalisme Subjectif*. On peut aujourd'hui le rejeter en tant que théorie périmée et inadéquate de la réalité. Mais il a joué son rôle en exposant au grand jour beaucoup de choses auxquelles, jusque-là, on n'avait pas songé de façon adéquate. S'il a été de peu de valeur au point de vue constructif, il en a eu beaucoup au point de vue de la critique. Il s'est révélé forme précieuse du négatif, et comme d'autres formes du négatif il a été incorporé et absorbé sans avoir arrêté de façon durable le courant de tendance. Il n'est pas de penseur moderne qui ne doive quelque chose à des idéalistes subjectifs, tels que Berkeley et Hume. Mais bien peu en sont restés à la façon de penser de ceux-ci.

Pareillement, la tentative faite pour jeter la philosophie dans la forme qu'exigeait la science de la période a eu beaucoup d'influence, et elle a préparé à réfléchir sur la façon de pénétrer plus profondément que ne le peut la Science moderne elle-même. La doctrine de l'évolution et la doctrine plus étendue du développement; la théorie moderne de la relativité des relations dans l'espace et dans le temps; l'introduction dans la biologie de la notion de fin comme préférable en tant que guide de l'observation, à celle de cause; ces changements et beaucoup d'autres qui se sont manifestés en des sortes nouvelles de conception scientifique ont obligé à des façons nouvelles d'aborder le sujet, et d'énoncer, dans la philosophie elle-même. Il est vrai, ces idées nouvelles pourront, en fin de compte, se trouver n'avoir que la sorte de valeur qu'ont présenté, il y a 100 ou 200 ans, les modes qui étaient alors nouvelles. Elles ont été nécessaires en ce qu'elles ont mis en lumière des vues étroites

formulées à propos des questions envisagées, plutôt qu'en ce qu'elles ont donné un résultat quelconque, concluant en soi, quant au problème de savoir en quoi consiste la réalité. Plus nous étudions l'histoire de la pensée, et plus il devient apparent que l'avantage qu'ont les penseurs modernes sur Aristote ou d'autres réside principalement dans les matériaux extérieurs avec lesquels ils ont opéré. Le problème fondamental a été le même, et le progrès vers les solutions plus récentes a été plus considérable superficiellement qu'en substance.

Pourtant ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu progrès dans la recherche de la vérité. Si l'on parlait ainsi sans d'attentives réserves au sujet du progrès dans la découverte en science, il y aurait motif à inquiétude. C'est que la science reconnaît, comme requis par des types spéciaux de vérité, les résultats précis fournis par la balance et l'étalon de mesure. Le progrès, éprouvé par ces *Standards* (1) seuls doit consister principalement en résultats quantitatifs, bien plus qu'en une interprétation sous sa forme la plus pleine. Quand nous employons une autre méthode dans la recherche de la vérité, nous n'éprouvons pas d'alarme du fait que l'humanité n'aurait pas atteint en littérature et en art un niveau plus élevé que celui des jours de la Grèce antique. Cela tient à ce que nous faisons usage d'un code différent, et reconnaissons qu'ici nous avons affaire non à de la mensuration dans le temps et l'espace, mais à la valeur en qualité. Sans doute il y a bien progrès en valeur qualitative naturellement,

---

(1) Le mot *Standard*, en anglais, a des sens divers : ceux de type, étalon, code, idéal, etc. selon le cas. Là où tel des équivalents, approximatifs, français ne s'impose pas, je ferai comme beaucoup d'autres, et employerai le terme anglais.

mais c'est un progrès d'un genre différent de celui qui peut être exprimé par des chiffres, ou par des symboles de quantité ou de série.

On a dit de la poésie que c'est la langue la plus parfaite de l'homme, celle dans laquelle il se rapproche le plus de l'aptitude à énoncer la vérité. Mais pour que cette description soit suffisante il importe de s'expliquer clairement sur ce qu'on entend par perfection. Pour le mathématicien, il y a progrès vers la perfection dans le langage, quand on a jeté par-dessus bord les idées courantes relatives aux quantités infiniment petites, héritées de Newton et de Leibnitz, et que les limites des fonctions ont été exprimées comme dépendant simplement de l'ordre dans la série. Pour le mathématicien, il y a un véritable pas en avant quand il se débarrasse de l'idée de compter, comme base adéquate du nombre, et peut l'expliquer comme étant la désignation de classes de collections similaires, avec lesquelles il peut opérer dans sa science, bien qu'elles puissent comprendre non seulement ce qui peut être compté, mais les nombres transfinis qui, par leur nature même, ne peuvent être comptés de la façon qui est de règle en arithmétique.

Tout ceci peut être de la vérité d'une catégorie très élevée, mais ce n'est pas la vérité de la poésie. Pour les mathématiques, la valeur dépend de *Standards* différent de ceux qui ont cours dans le domaine de l'art. Pour le mathématicien, la vérité se rapporte à la structure de conceptions relatives à l'ordre dans l'externalité <sup>(1)</sup> au sens le plus étendu, où « plus grand que », et « plus petit que » signifient quelque chose qui, sans

---

(<sup>1</sup>) L'auteur écrit *externality* et non *exteriority* : le néologisme *externalité*, bien intelligible, paraît préférable (Trad.).



dépendre nécessairement de la numération arithmétique, dépend pourtant encore d'ordre en quantité basé sur un principe qui n'est pas totalement dissemblable. Mais la vérité, en poésie, dépend d'une valeur en qualité appartenant à un ordre différent dans la réflexion. Or la valeur, si subjective qu'elle puisse paraître à l'esprit non encore suffisamment développé pour la juger, est pourtant évaluée par des *Standards* qui sont finaux, en ce sens que nos esprits sont contraints, finalement à accepter les *Standards* tout comme dans le cas de ceux qui jouent dans nos jugements de quantité. L'histoire de l'art et de la littérature sont là pour établir qu'il en est bien ainsi, et que des jugements de valeur qualitative ont la signification de vérité fondamentale. C'est sans hésiter que nous avons toujours mis Wordsworth au-dessus d'Eliza Cook, et Homère, Danté, Shakespeare, et Goëthe au-dessus des poètes secondaires de tous pays. Il en va de même en peinture et en religion. Nous reconnaissons là des différences en valeurs considérables, aussi certainement que nous reconnaissons la différence entre la lumière et l'obscurité.

La prédominance de la valeur qui est qualitative distingue de la sorte certaines sortes de vérité de ce qui n'est pas tout à fait la pleine vérité. Les *Standards*, dans les premières, sont réellement finaux et fondamentaux, tout autant que dans les exemples de vérité d'un ordre scientifique, bien que les épreuves par lesquelles on les applique appartiennent à un mode de réflexion différant de celui auquel appartiennent les *Standards* scientifiques. Dans les deux cas les ordres comprennent des conceptions mais elles ne sont pas de la même sorte, ni appliquées de la même façon. Nous ne disposons pas en série les objets auxquels s'appliquent les *Standards* de



l'excellence éthique ou artistique. Nous parlons de Sophocle et de Shakespeare comme étant tous deux poètes dramatiques du plus haut génie. Et tout en reconnaissant les grandes différences caractérisant leur poésie, nous ne cherchons pas à déterminer arithmétiquement laquelle des deux œuvres était la meilleure. Au contraire, nous disons que chacune appartenait au plus haut niveau dans son genre, à un niveau qui, dans son genre, est le plus élevé que nous imaginions, évalué par des caractères qu'il nous faut accepter et au delà desquels l'imagination ne désigne rien.

De la sorte, il devient clair que la vérité a un sens qui se rapporte à des points de vue importants pour le sujet. Dans l'histoire de la littérature nous sommes, ce qui n'est pas le cas dans l'histoire de la science, préparés à voir que la vérité a été atteinte tout aussi complètement dans le passé qu'elle l'est dans le présent. La forme, le mode d'expression peuvent, en littérature, appartenir à ce qui est passé. Mais la substance, la qualité, appartiennent à ce qui est indépendant du temps, de l'espace et du changement : elle est d'un ordre qui, réellement, est en dehors du temps, car la séquence dans le temps et la continuité n'ont rien d'essentiel à y voir. Ici nous n'avons pas affaire à l'ordre en quantité.

Quand nous parlons de ce qui est vrai en littérature, musique ou art, nous signifions quelque chose qui diffère de ce que nous avons dans l'esprit en discutant une théorie scientifique. Pourtant, même en science, ce qui est reconnu comme vrai peut impliquer beaucoup de choses se rapportant à des variétés de niveau et n'ayant rien à voir avec la simple quantité. En biologie et en médecine nous voyons des sujets ayant d'autres aspects que la mécanique, et appartenant à un ordre différent. Les doctrines de l'évolution, de l'hérédité, de la crois-

sance semblent nécessiter la reconnaissance de fins, en opération, distinguées des causes externes : de fins dont l'opération est d'un caractère tel que les difficultés de l'action à distance disparaissent, et que les fins elles-mêmes prennent une forme extérieure dans le phénomène d'un tout qui n'a nulle existence en dehors de ses parties et des matériaux par lesquels il s'exprime et se conserve, maintenant ininterrompue l'identité de l'organisme à travers son cours, de la conception à la mort, malgré le métabolisme, et l'incessant changement de matière. Il n'est pas du tout clair qu'en médecine la nature de l'impulsion impartie par un remède à l'exécution de fonctions par l'organisme puisse s'exprimer en termes de physique ou de chimie. Le caractère de l'excitant appartient au domaine de la vie et il y a dans le mode d'opération des différences distinctives évidentes. Même dans la Science se rapportant à l'externalité en tant que telle, comme les mathématiques et la physique même, l'« adéquacité » (1) implique quelque chose de plus que la simple exactitude dans la mensuration ordinaire. Ceci est démontré par l'enseignement d'Einstein. Pourtant, en science de façon générale, la mensuration elle-même est de la plus haute importance. Même en physiologie, les conceptions et méthodes de la physique et de la chimie sont non seulement susceptibles d'application aux phénomènes de l'être vivant, à la mensuration de, par exemple, l'entrée et la sortie d'énergie, mais encore essentielles à la connaissance exacte de ces phénomènes. La Science s'occupe beaucoup du point de vue mécanique, duquel la vérité consiste en l'accord mesurable de la conception

---

(1) *Sib venia verbo*. Il a l'avantage d'éviter une périphrase.

(Trad.)

élaborée avec l'objet de celle-ci, considéré comme indépendant et extérieur. L'adaptation des termes en lesquels doivent s'exprimer ces conceptions doit donc dépendre largement de la balance et de l'étalon de mesure.

C'est à la lumière de l'expérience du genre de celle dont il a été parlé que nous prenons conscience qu'en parlant de vérité, nous avons parfois en tête un accord, dépendant de la comparaison des relations dans le temps et l'espace, d'images avec leurs objets, ou que nous pouvons signifier, comme en littérature, musique et art, généralement, ce qui est d'une sorte différente, dépendant de l'« adéquacité » de ce qui est exprimé par rapport à un idéal de valeur qui impose son autorité, pour ainsi dire, du dedans de l'esprit lui-même. La question qui se pose maintenant est de savoir ce que nous entendons par vérité en philosophie. A coup sûr, la philosophie est dépendante de la science, alors que l'art, par exemple, ne l'est pas. Pour l'excellence d'un tableau il est tout à fait immatériel que l'objet de celui-ci ait jamais existé ou que les détails s'en soient jamais présentés dans le temps et l'espace avec les proportions que leur a données l'artiste. La chaumière et la jeune fille qu'on voit à la porte peuvent n'avoir jamais existé. Ou bien si elles l'ont fait, et si ce que le peintre propose de donner est la valeur artistique et non la simple reproduction de détails, comme dans le cas de la photographie, l'exactitude est de peu d'importance. Ce qui importe est la qualité de l'idée qu'éveille le tableau. Voilà sa valeur en tant que vraie pour l'art. Mais si la philosophie, dont le problème est toujours le caractère final de réalité, doit expliquer et illuminer cette réalité, il importe qu'elle ne se trompe pas sur la vérité scientifique du fait qu'elle entreprend



d'interpréter. Ici l'exactitude est indispensable car autrement les faits supposés ne seront pas, en fin de compte, tenus pour des faits, et la confiance ne se commande pas. C'est pourquoi, malgré l'importante contribution des Grecs à l'interprétation de l'Univers tel qu'ils le concevaient, la foi en cette interprétation a été diminuée par suite du développement considérable de la connaissance scientifique qui s'est produit depuis l'époque de Bacon. Un supplément d'information en ce qui concerne les faits a entraîné des modifications dans une grande partie de l'interprétation fournie par les Grecs de ce qu'il y avait à interpréter.

Pourtant les Grecs ont beaucoup fait de choses qui ont accru notre compréhension du réel, beaucoup plus qu'on ne le reconnaît communément. Le caractère général de la relativité a été traité par eux d'une façon qui a dissipé beaucoup de notions imparfaites. Ceci est vrai, particulièrement, comme nous le verrons plus loin, de leur enseignement relatif à la relation générale de la connaissance au réel. Pour eux, la connaissance c'était la connaissance sans limitation de caractère, directe ou indirecte, esthétique aussi bien que scientifique. Ils avaient, en effet, compris que la vérité complète est dans le tout et que les différentes sortes de réflexion tombent, avec leurs objets, à l'intérieur d'une entiereté.

En somme, il semble que ce que nous entendons réellement par vérité puisse parfois avoir été imaginé comme s'étendant à quelque chose de plus que le simple accord de nos idées avec ce qui est conçu comme existant à part et en dehors d'elles. Peut-être, pour établir qu'il y a vérité, conviendra-t-il que l'accord soit plus pleinement adéquat, présentant une forme où il est tenu compte non seulement des résultats de la mensuration avec la balance et le mètre, mais de valeurs





ne pouvant être mesurées et dépendant d'autres ordres de pensée. Ce qui est la vérité à certain point de vue peut ne pas nécessairement l'être à un autre point de vue. La relativité, dépendant du *Standard* utilisé, peut s'insinuer sous des formes variables.

Pour être vraie, une conception doit être adéquate. Le fait qu'elle est adéquate dans un cas donné peut consister en ce qu'elle concorde avec les résultats fournis par la mensuration. Ou bien encore en ce qu'elle a une valeur spéciale pour nous élever au-dessus de ce qui semble être d'un ordre inférieur, par rapport à une qualité supérieure reconnue par des critères d'ordre fondamental. C'est ici la vérité que nous reconnaissons à une œuvre d'art quand elle nous donne le sentiment qu'au delà de ce qu'elle exprime, rien n'existe de plus élevé dont nous puissions nous faire une idée. Peut-être bien est-ce seulement dans l'art, sous l'une quelconque de ses formes, éveillant en nous le sentiment que nous sommes élevés au-dessus de la relativité et en présence de ce qui, dans son genre, est parfait et complet, que nous pouvons éprouver ce sentiment sans réserves. Mais quelque chose du même genre s'élève aussi dans nos âmes sous forme de conscience religieuse, dépendant comme il le fait d'un sentiment accepté du fini, et parce qu'accepté, dépassé. Ici nous voyons une autre forme se montrer adéquate en valeur. Dans l'un et l'autre cas, il n'y a pas séparation totale entre le sentiment et la réflexion. Et si l'on pouvait arriver à un niveau où disparaîtrait la séparation apparente entre la pensée et le sentiment, il n'y aurait plus de distinction franche entre la forme adéquate scientifique, et l'esthétique. On peut donc dire d'une façon générale qu'une idée est vraie quand elle est adéquate, et qu'elle n'est complètement adéquate que quand elle est à tous

les points de vue exacte. Il faut que dans la conception de la conformité parfaite, toute forme d'épreuve applicable soit satisfaite, car autrement on ne tient qu'une vérité relative, une vérité qui est telle à certains points de vue seulement.

Il fallait bien mettre en lumière cette proposition presque, mais pas tout à fait, évidente avant d'entreprendre de découvrir un principe par rapport auquel certaines formes importantes, où l'on considère couramment que la vérité est correctement présentée, puissent être traduites à la barre et examinées.



---

## CHAPITRE II.

### LE DOMAINE DE LA SCIENCE.

---

A la fin du Chapitre précédent, nous avons vu que le mot « vérité » n'est pas exempt d'ambiguïté. On y trouve, latentes, des implications dépendant des points de vue. La description véridique de la nature, fournie par le physicien, peut différer beaucoup de celle que donne le poète. Tous deux ont abordé la nature à des points de vue différents et ont fait jouer des conceptions de réalité appartenant à des ordres de pensée différents. Le poète n'a que faire de l'équation différentielle du physicien dont les critères n'ont rien à voir, par contre, avec l'émotion.

D'autre part, le physicien pourra trouver, au point de vue strictement scientifique, très propre à induire en erreur, l'imagerie avec laquelle le poète idéalise le coucher du soleil.

Mais, pour une critique véritablement adéquate, les deux points de vue sont nécessaires. Car la vérité est relative. Les deux points de vue se justifient par les différents ordres de réflexion auxquels ils appartiennent. En outre, quelque analogie existe entre la méthode de la science et celle du poète et de l'artiste. En mathématique, par exemple, la science construit des symboles figurés. Ce peuvent être des figures géométriques ou des nombres arithmétiques, ou bien des formes algébriques symbolisant des conceptions générales appli-

cables à des classes de nombres, tels que les symboles figurant dans une équation. Mais ce sont des images. Ce sont des objets qu'il faut considérer et avec lesquels il faut expérimenter en les faisant mouvoir sur le papier. Quand le mathématicien transforme l'équation  $x = y$  en  $x - y = 0$ , il peut interpréter de façon médiate ce qu'il a fait, en y réfléchissant. Mais point n'est besoin d'une réflexion abondante; d'un coup d'œil il voit que le résultat est correct. Il a expérimenté sur les objets dont il a changé la position relative sur le papier, et ses yeux l'informent que la redistribution était justifiée. Sans doute des concepts sont en jeu et pourraient exprimer en forme logique, pour la réflexion, le processus. Mais une réflexion nourrie n'a pas été nécessaire. Ce qu'il a fait, en recourant à des symboles en apparence purement extérieurs, a été d'effectuer, au moins, une grande économie de pensée, et il a abouti au second résultat, en apparence par perception immédiate. Par ce procédé il peut non seulement arriver à la vérité par des raccourcis, mais même faire des découvertes qui, autrement, eussent été très difficiles, si ce n'est impossible, à la logique abstraite. C'est de façons pas très différentes que le poète et l'artiste construisent des images qui semblent s'expliquer sans qu'il soit besoin d'aucun discours, et sont utilisées, dans la réflexion, comme nous utilisons des jetons ou des billets de banque. Elles représentent un sens que nous n'éprouvons pas le besoin d'exprimer bien qu'il se trouve là implicitement.

Poursuivons un peu dans cette voie, et faisons l'application au domaine de la science physique. Demandons-nous quelle est la façon de voir la nature que se fait le physicien.

Il est peu de traits de la vie intellectuelle du  $xx^e$  siècle offrant plus d'intérêt qu'une disposition nouvelle qui



s'affirme de plus en plus. C'est la tendance à rechercher et tirer au grand jour les présomptions faites inconsciemment. Combien l'esprit individuel de l'observateur n'a-t-il pas pu dévier les résultats véritables que lui a fournis l'observation ? Quels sont les faits, exactement, intégralement ?

La nécessité de poser de pareilles questions devient de plus en plus évidente. Au siècle dernier nombre d'hommes de science éminents de la période Victorienne avaient une théorie à laquelle Whitehead, auteur de deux livres auxquels je reviendrai plus loin, a donné le nom de *théorie de la bifurcation*. Pour ces Victoriens, le monde-objet de ce que nous appelons la *nature* peut être divisé en deux phases séparées. D'un côté, il y a la réalité objective authentique, consistant en un système de temps et d'espace permanent et uniforme, avec ses points et instants indépendants des événements s'y produisant. A l'intérieur de ce cadre et conformément à sa structure, il y a un assemblage mécanistique d'atomes et d'énergie consistant en, et opérant à l'intérieur de, certaine substance matérielle partout répandue, nommé l'*éther*, et présentant les atomes et l'énergie comme des attributs variables de la matière. De l'autre côté, phase tout à fait différente du monde de la nature. Elle n'est pas réelle au sens où l'est la première, comme quelque chose existant de façon tout à fait indépendante de toute relation par rapport à l'esprit, mais subjective en ce qu'elle ne surgit que par la perception et l'interprétation individuelle des résultats de causes appartenant au domaine objectif de la première phase, causes, disait-on, auxquelles on pouvait en référer comme explication des résultats mentaux. Ces derniers étaient, en effet, considérés comme secondaires par opposition aux qualités primaires. Ainsi la

couleur violette était un phénomène subjectif de sorte secondaire, mais pouvait être rattaché par l'intelligence d'un sujet ayant reçu une éducation suffisante, à des phénomènes primaires sous la forme de causes pouvant être observées dans la nature sous forme de mouvement dans certaines longueurs d'onde dans l'éther. L'explication n'était pas très facile à suivre, car elle ne pouvait montrer aucune identité entre cause et effet du genre de celle que cherche la Science. Mais elle avait généralement cours.

On ne saurait dire que tous les Victoriens eussent une égale quiétude à l'égard de cette doctrine de la bifurcation, car les philosophes critiques du temps, dont certains étaient bien préparés par l'étude des controverses des périodes passées, les accusaient d'être retombés dans une métaphysique désuète sans s'en apercevoir, et certains physiiciens, mêmes, étaient disposés à penser que la Science n'avait pas fourni de bonne réponse à la critique. Mais tant que prévalut la doctrine de la bifurcation et qu'il fut impossible de déclarer intelligiblement une racine commune aux deux phases dans la nature, la tendance à diviser la réalité en deux parties indépendantes resta maîtresse du terrain.

Mais l'opinion communément tenue pour vraie par la plupart des hommes de science de la période, même quand ils ne la proclamaient pas explicitement, souleva beaucoup de protestations chez le public profane. On a enregistré une anecdote concernant le Lord Chancelier, homme doué d'un esprit très pénétrant dans d'autres champs de la connaissance, mais qui ne connaissait ni la philosophie ni la science. Il revenait d'une réunion d'une société de l'époque, bien connue, qui avait été établie pour la discussion de sujets métaphysiques. Les membres avaient dîné ensemble hors

de Londres et quelques-uns, y compris le Lord Chancelier et divers hommes de science éminents, rentraient en ville par chemin de fer. La conversation vint à porter sur les différences entre les longueurs d'onde dans l'éther, en tant que causes extérieures, et les couleurs en tant qu'effets purement subjectifs, et sur les quelques phases, rares bien qu'importantes, dans la nature, constituant tout ce que la science du jour consentait à reconnaître comme réel, indépendamment de l'esprit de l'observateur. Le Lord Chancelier écouta avec attention quelque temps, puis il posa une question : « Mais entendez-vous véritablement me dire que le bleu de ce coussin n'existe que dans mon œil ? »

Quoi que la Science ait pu penser il y a 40 ans, assurément l'éminent juge, s'il vivait encore, trouverait le monde scientifique, en grande partie, de son côté. Car on en vient à considérer le bleu, généralement, comme n'étant pas simplement dans la tête de l'homme : pas plus que l'électron ou le point-événement du monde extérieur. On ne tente plus de bifurquer la nature à l'ancienne mode. Le monde extérieur, tel que je le vois de la fenêtre où j'écris, s'étend devant moi, et les richesses de chacune de ses phases lui appartiennent aussi authentiquement que celles de n'importe quelle autre. Il présente des traits mécanistiques, mais aussi des traits biologiques qui ne sont pas de moindre importance. Il manifeste les influences modelantes des fins, et présente la beauté, la couleur, et la valeur. De points de vue différents, tous ces éléments font partie de, et appartiennent à, l'entiereté du monde qui s'étale devant moi. Supprimez en partie, et le monde non seulement aura une signification différente, mais sera différent aussi. Moi-même qui l'observe, je suis un des nombreux objets que j'identifie comme en faisant



partie. Il y a un tout unique à l'intérieur duquel rentrent la matière et l'esprit. Aussi bien, nous pouvons l'expliquer comme il nous plaît, nous pouvons décrire en quoi il consiste, mais le fait final est qu'il est pour nous ce qu'il semble. L'école Victorienne dont il s'agit se représentait l'esprit comme une chose, et ce qu'il observe comme une autre. Elle appliquait à l'un et à l'autre, sans reprendre haleine, la catégorie d'entité ou substance. Et c'est là en réalité pourquoi le Lord Chancelier la tenait en suspicion. Aujourd'hui, on relègue rapidement au grenier la méthode des physiciens et biologistes de la période Victorienne. Et c'est la science elle-même, bien plus que la philosophie, qui s'en charge. Les hommes de science modernes ne se représentent pas le monde comme consistant en une partie objective, comprenant certaines entités séparables et permanentes, et ne suivent pas aveuglément le principe que John Locke a, il y a longtemps, rendu populaire parce qu'il semblait si simple. La batterie critique qui a été dirigée contre la spéculation scientifique de l'ère Victorienne par les mathématiciens, les physiciens et biologistes, aussi bien que par des hommes portant des noms bien connus en philosophie, et par d'autres qui croyaient à la réalité des universaux, dont certains sont les pères spirituels des Nouveaux Réalistes d'aujourd'hui, a fait son œuvre. La doctrine de la « bifurcation » est ruinée. La Science ne se préoccupe pas, à beaucoup près, de la distinction des entités, autant que de la distinction des points de vue, qu'il s'agisse des points de vue d'observateurs dans un espace que l'on commence à considérer comme n'étant que relativement indépendant de l'observateur, ou bien des points de vue où l'observation est généralement trouvée être limitée dans ses résultats par le caractère limité des conceptions



appliquées. La séparation dans les points de vue, ou dans l'ordre et le niveau en connaissance, tend donc à se substituer à la notion de séparation en existence.

Le changement se manifeste par l'importance maintenant attachée à l'interprétation ou signification, dans la constitution de l'expérience. La nature gît devant nous avec la signification que nous lui attribuons indissolublement liée à tout le reste de son caractère. Les tests et *Standards* de la vérité sont aussi inexorablement appliqués que jamais, mais ils sont exprimés de façon différente. Mon esprit individuel ne crée pas la nature. Plutôt il appartient à celle-ci et en fait partie. Mais comme nous le verrons ultérieurement, il faut définir attentivement la signification du fait qu'il en fait partie. A un point de vue, interprété en conceptions appropriées à ce point de vue, on peut y voir simplement une chose ou un événement à l'intérieur de la nature. Mais, comme nous le verrons aussi, ceci ne constitue pas une description complète ou adéquate du caractère de ce que nous impliquons en réalité en parlant de notre esprit. Ce n'est pas simplement pour *mon* esprit que la nature est ce qu'elle est. Sans doute, il y a toujours une certaine relativité par rapport à l'individu. Pour mon chien, autrement équipé que moi, mentalement, le monde tel qu'il existe est plus limité que pour moi. Pour lui, apparemment, la beauté n'existe pas dans le monde. Il en est ainsi, à un moindre degré, pour certains hommes. L'artiste et l'homme de science ont conscience de choses qui échappent à d'autres. Pourtant, comme les autres hommes, et le chien, ils semblent partis d'un même *cela*, dont le *quoi* est le contenu variable qui donne de la signification et, tout autant, de la réalité, à leurs expériences. Mais ce contenu est inséparable de l'interprétation. Même les mots imprimés

ne sont que d'insignifiantes éclaboussures d'encre si je ne sais les lire. L'idée d'autrefois était que le sens doit être quelque chose de tout à fait différent de ce dont c'est la signification. Mais une étude plus serrée a fait naître des doutes sur ce point.

Locke avait traité la signification comme séparable de l'expérience quand il distinguait des qualités primaires, comme l'extension dans l'espace, des qualités secondaires comme la couleur, et il avait insisté sur ce que les premières appartiennent à la chose perçue, les dernières appartenant seulement à quelque chose d'autre, à l'esprit percevant. Berkeley alla plus loin en refusant de distinguer le classement des deux sortes de qualité. Il déclara en effet que d'après toute notre expérience, notre esprit, sorte de substance spirituelle, est conscient de ses propres sensations et idées, et qu'il faut voir dans celle-ci les signes en soi par lesquels une divinité nous informe au sujet de la nature d'un monde ayant surgi parce qu'elle a ainsi ordonné ces idées. L'expérience réelle était donc isolée de sa signification. Comme les idées ainsi considérées en elles-mêmes ne pouvaient rien nous apprendre d'intelligible, soit sur la nature des substances spirituelles nommées *esprit*, soit sur la divinité qui agissait sur elles, la théorie de Berkeley fut aisément mise en pièces par Hume. Si les sensations et idées sont des entités autonomes, et si leurs relations sont seulement externes et accidentelles par rapport à leur caractère complet en soi, alors les relations ne peuvent avoir aucune validité nécessaire, et l'unité et le caractère en apparence obligatoire de la connaissance sont des illusions, les résultats d'habitudes et d'association d'idées, et il n'y a nul fond à faire sur le tout. Le précipice du scepticisme commença à menacer, très proche, et la seule question difficile était de savoir

comment, si notre connaissance ne peut en réalité être plus que cela, pareille prétention à la connaissance avait jamais pu engendrer en nous la moindre conscience de la réalité du précipice.

C'est de la question ainsi soulevée que s'empara Kant. Si je le cite, ce n'est pas dans l'intention de discuter son système sur ce point, mais seulement pour attirer l'attention sur ce que je crois être de la vérité, à savoir qu'il est le père de ce qui commence à être reconnu par la pensée scientifique contemporaine comme étant la vue impliquée par les méthodes de celle-ci.

Kant ne put trouver une solution du problème du réel dans la notion faisant de l'expérience une collection dans le temps et l'espace, d'entités isolées, existant indépendamment de leurs relations et à part d'un sertissage dans quelque cadre de signification qui rendrait ces relations essentielles à l'existence des entités. Pour lui, la besogne de la science était d'interpréter, c'est-à-dire, sans plus, de trouver le sens véritable. En quoi, donc, consistait la signification de notre expérience réelle ? Bien que la solution qu'a fournie Kant de ce problème soit seulement partielle, elle n'en est pas moins hautement instructive aujourd'hui. Il jeta par-dessus bord la supposition facile qu'il suffira de considérer l'esprit comme une chose complète en soi, confrontée dans l'expérience par une autre chose qui l'est aussi. Allant au delà de pareille « choséité » (1) il chercha une explication des relations en faisant entrer les deux éléments dans une conception totalement différente, indiquant un mode de réalité tout à fait différent. Quand nous percevons, dit Kant, nous sommes plus que ce que

---

(1) *Thinghood* : le plus simple est de répondre au néologisme anglais par un néologisme français.



nous croyons être. Ce qui est réellement constructif de notre monde-objet est l'intelligence, et celle-ci est quelque chose de plus que purement individuelle. L'intelligence qui introduit la signification dans son objet est exactement la condition qui implique la possibilité de l'expérience : ce doit donc être la connaissance identique de tous les individus, dans la mesure où ils ont de l'expérience. Dans deux formes pures de perception, ou de ce qu'il a appelé *intuition*, le temps et l'espace, son activité dispose en relations, ou schématise, les matériaux bruts de la sensation qui lui viennent des choses en elles-mêmes, en un monde ordonné, surgissant, ainsi indépendamment de notre participation individuelle. A l'intérieur de l'expérience ainsi constituée, l'esprit individuel rencontre un objet indépendant de lui-même comme, simplement, une personnalité particulière. L'objet est de la sorte indépendant de l'esprit, d'autant plus qu'il tombe à l'intérieur d'un processus plus étendu que celui de la connaissance purement individuelle. L'esprit individuel lui-même surgit comme résultat du processus, tandis qu'en même temps, bien qu'il soit lui-même un objet en expérience, il est quelque chose de plus parce qu'exprimant le processus dans lequel il s'apparaît à lui-même comme un résultat.

Telle fut la théorie de la nature, de Kant. Elle présentait sur celle de Berkeley un avantage considérable en se montrant apte à expliquer les faits de l'objectivité. Car, d'abord, comme toute expérience devait sa structure à l'esprit qui était la fondation de celle-ci, les lois de cette structure, y étant mises par l'esprit lui-même, devaient être universellement et nécessairement vraies. De la sorte il fut de la nature même de l'expérience que  $2$  et  $2$  fissent  $4$ , que le carré de l'hypoténuse d'un triangle rectangle fût égal aux carrés des



autres côtés, et que tout événement eût une cause. Ces choses pouvaient se déduire des conditions sous-jacentes à toute expérience possible, et à l'intérieur de celle-ci tout cela était nécessairement partout valide. D'autre part, elles étaient vraies non de ce qui n'entraîne pas dans notre expérience et, partant, n'était pas ainsi construit, mais de l'expérience seule et dans les limites de celle-ci. Nous ne pouvions arriver au caractère de Dieu, ni aux objets connus comme se trouvant au delà de l'expérience, au moyen de la perception : ceux-ci demeuraient des idéals dus à la réflexion; et leur réalité ne pouvait être saisie dans notre expérience possible. Ceci était vrai, aussi, des fins et des idéals artistiques. Car les formes dans lesquelles, pour Kant, l'activité de l'esprit collaborait à la constitution de son monde objectif, étaient de caractère mécanistique et ne comprenaient pas pareilles formes non mécanistiques de connaissance.

La méthode de Kant donna de nouvelles fondations au principe de l'objectivité dans la nature. Car il avait sauvé celui-ci du particularisme de Berkeley, et du divorce, par celui-ci, entre ce que seuls les sens nous apprennent, et leur signification étendue, que l'expérience révèle. Pour Kant, l'esprit trouvait là, comme dans la nature, ce qui était de son propre caractère, et contenu, sous forme objective. En quelque mesure, être intelligible, pour Kant, était être réel, et être réel, c'est être intelligible. Car partout la signification était incorporée dans la réalité. Mais on se demanda bientôt pourquoi Kant avait limité ses catégories à celles de l'ordre mécanique, et pourquoi le temps et l'espace étaient mis sur un pied différent des autres facteurs impliqués dans la connaissance, par leur transformation en simples formes d'intuition au lieu de recevoir un caractère

conceptuel comme le nombre et la causalité. On déclara bientôt que Kant avait commis une erreur capitale en s'efforçant réellement de dépasser le fait de connaissance et de le démontrer. On se demanda comment il se pouvait, si la connaissance était la seule façon d'approcher les faits, et étant elle-même présupposée dans toute tentative d'investigation, même de la connaissance, qu'on eût pu proprement mettre en doute sa validité dans cette philosophie critique. S'efforcer de mettre en suspicion l'instrument par lequel seul les questions peuvent être posées et résolues, c'est tomber dans l'erreur des sceptiques qui, s'ils étaient logiques, devraient, *in limine*, nier la possibilité d'un scepticisme ayant une base solide. Nous ne pouvons apprendre à nager qu'en entrant dans l'eau et nous y fiant. Nous devons nous fier à la connaissance simplement parce qu'il n'y a pas moyen de rien faire d'autre. La seule façon d'étudier la connaissance consiste donc à observer celle-ci dans son propre développement. Impossible de la démontrer en éléments, car il n'est rien au delà d'elle, de quoi ces éléments puissent être faits. Kant ne pouvait donc se justifier quand il s'efforçait de l'étendre sur la table de dissection pour en démembler les éléments. Les distinctions entre la pensée, le temps, l'espace, la sensation ne peuvent être fondamentales. Elles doivent faire partie d'un même tout, et c'est en tant qu'appartenant à ce tout comme phases de celui-ci, et non comme des entités séparées, qu'elles doivent être étudiées.

Pareille façon d'envisager le réel doit faire état du connaissant aussi bien que du connu, si ce doit être une philosophie complète. Mais quand nous distinguons, comme il nous faut le faire pour les besoins limités de la vie quotidienne, la nature telle que connue, du percipient

pour qui elle est là, nous formons une conception du monde se présentant à nous comme complet en lui-même et comme « fermé à l'esprit ». Pareille conception n'est légitime que si nous nous rappelons qu'elle dépend d'un point de vue qui se montrera n'être pas un point de vue final. Il peut devoir exister une conception encore plus pleine, appartenant à un point de vue différent dans la connaissance, une conception à l'intérieur de laquelle on peut démontrer que tombent à la fois l'esprit et la nature. Mais il est légitime, si nous tenons présent à l'esprit que le véritable point de vue est précisément celui d'un observateur face à face avec un monde qu'il considère provisoirement comme étant là, indépendamment de son observation, de nous en tenir à ce que nous considérons comme étant révélé dans la perception, bien que de façon seulement relative, à la présence de la nature en tant que système en apparence complet en soi. Or, en science, au sens strict du terme, nous observons et expérimentons en vue de déterminer les notions générales impliquées dans la description des choses ainsi prises.

Dans la nature ainsi conçue nous ne distinguons pas, par exemple, entre qualités secondaires et primaires. Nous la prenons comme une entiereté telle qu'elle se présente. Chaque phase appartient au tout et en est un facteur. L'interprétation et le point de vue sont donc inséparables de ce qui est interprété. Ceci se voit aisément quand nous considérons des objets dans la nature, tels qu'un coucher de soleil, qui doivent leur signification importante comme faits à la conscience artistique de l'observateur. Le spectacle, dans sa beauté, n'est pas moins réel parce que pour l'homme de science qui, d'un autre point de vue, lui donne une interprétation différente, sa réalité signifie quelque chose de tout



autre. De même, pour le tableau pendu au mur. A un certain point de vue, c'est simplement un mélange désordonné de couleurs étalé sur une toile. A un autre, il exprime une signification qui n'est pas moins réelle parce qu'elle exige, pour exister, un esprit d'un certain ordre. Les mots imprimés que nous interprétons comme exprimant une idée poétique sont dans le même cas. Les mots donnent un corps à un poème bien qu'à un autre point de vue ce soient simplement autant de taches d'encre, ou de taches tout court. Pour un chien c'est simplement quelque chose qui peut se ronger. Le monde devant moi perdrait la moitié de sa réalité s'il n'avait un sens pour l'esprit occupant le niveau qu'il faut pour saisir cette signification faisant partie des phases intégrales de l'existence du monde à ce niveau.

Quand nous passons des aspects tels que la beauté, et la fin exprimée, à ceux du simple mécanisme, nous nous trouvons en présence de la même vérité. Tout homme a en lui une certaine science grâce à laquelle le monde est présent par l'aspect mécanique ordonné qu'il présente. Mais l'animal qui distingue ce qui lui est utile de ce qui lui est nuisible semble utiliser la réflexion et la mémoire. Nous autres humains pensons abstraitement au moyen, par exemple de figures géométriques ou de nombres arithmétiques, et en appliquant à notre monde, soi-disant immédiat, ces conceptions, nous étendons sa signification et le cadre de nos conclusions au delà de ceux de l'animal. Il est vrai encore que le mathématicien, le physicien, le chimiste, le biologiste, l'artiste, le théologien, le métaphysicien, font abstraction de, ou en d'autres termes, ignorent, les phases du réel qui ne se rattachent pas à leurs buts respectifs, afin de se procurer une connaissance nette et distincte des aspects des



choses qui ont de l'importance pour eux, et de découvrir ce que signifie leur réalité. Dans chaque ordre d'approche de la signification dans ce qui est saisi par l'esprit, une vérité nouvelle émerge et la réalité revêt une nouvelle signification. La vérité qui émerge n'est pas, dans chaque cas, du même ordre. Ses *Standards*, comme nous l'avons déjà vu, varient avec l'ordre et le point de vue auxquels seuls ils sont appropriés. De ces points de vue, il se peut qu'il y en ait plus d'un utilisé dans la direction de l'activité de connaissance. Dans chacun il y aura ce qu'il y a de vérité et d'erreur inhérentes, et dans chacun le critère sera, selon le cas, de l'ordre impératif de la Science, ou du caractère de valeur indiscutable reconnu, ou même de quelque caractère différent. Ce ne sont pas des entités indépendantes que nous distinguons dans ces différentes phases du réel, mais des aspects résultant du point de vue que nous occupons. Il se peut que dans une phase réelle et individuelle de notre expérience, il y ait plusieurs aspects présents, et il se peut qu'il faille autant de sortes de connaissance qu'il y en a d'appropriées à chaque aspect. Dans certaines de ces sortes de connaissance, les méthodes scientifiques d'abstraction prédomineront. Dans d'autres, ce qui compte sera l'idée d'excellence en valeur. Dans ces derniers cas l'idée nous apparaît comme ne pouvant pas, dans la réflexion même, se distinguer de l'objet, et le jugement d'excellence sera d'un caractère si immédiat et simple qu'il paraîtra ne constituer rien de plus qu'un sentiment esthétique, éthique, ou religieux. Mais, en réalité, il n'en est pas ainsi, car un sentiment de ce genre n'est possible que si, par une qualité mentale de l'ordre réflexif comme celle qui distingue l'homme de l'animal, l'esprit est rendu capable du jugement d'excellence. La pensée et le sentiment ne sont

jamais séparables dans ce qui est réel. L'un peut sembler s'imposer plus vivement que l'autre, mais tous deux sont invariablement présents. Car la distinction établie entre l'un et l'autre est elle-même une créature de la réflexion. Ceci se voit à ce qui a été dit de l'homme qui, seul dans le règne animal, est capable de religion.

Le principe sépare en gros les vues de penseurs tels que Kant de celles de l'école de Berkeley et de Hume. Rien n'est réel, pour nous, en dehors de la signification, et la signification ne peut être séparée du « cela » que nous percevons. Nous pouvons naturellement attribuer des significations erronées à tout. L'esprit de l'homme est libre, libre d'errer et de pécher. Mais il y a des *Standards* de vérité de formes différentes, qui se développent avec le développement de la connaissance. A l'aide de ceux-ci nous libérons nos esprits d'interprétations qui sont des aberrations par rapport à la normale, dues simplement aux idiosyncrasies de l'individu, dans chaque ordre de vérité. Ils nous aident à distinguer ce qui est vrai pour tous les hommes de ce qui est la croyance subjective de quelques-uns seulement ou d'un seul. Ils nous aident même à passer au delà d'une opinion traditionnelle et à la reconnaître comme subjective et individuelle dans son origine et comme ne se conformant pas aux conditions qui seules rendent l'expérience possible. Ainsi, bien que la connaissance ne se tienne jamais au repos, et se développe sans cesse, il peut falloir beaucoup de temps et d'expériences réitérées pour discerner le caractère véritable de ce qui est tenu pour connaissance. Ceci n'implique pas que la vérité varie avec l'individu : si elle varie, c'est en accord avec des principes d'application universelle. Quand nous saisissons véritablement la nature de l'objet de la connaissance, nous

saisissons quelque chose qui est indépendant de notre point de vue particulier. Nulle difficulté à arriver à cette conclusion : la difficulté est de discerner ce qu'elle signifie.

Notre monde-objet n'est intelligible, avons-nous vu, qu'à la condition d'accepter la connaissance comme un fait ultime et final en termes desquels tout ce qui est en apparence subjectif, erreur aussi bien que vérité, doit être traduit, et à l'intérieur duquel doit se placer tout ce qui est, ou peut être, en un point ou un autre. Or c'est justement cette considération qui nous délivre de l'énigme qui surgit quand nous admettons hâtivement que la connaissance est simplement *notre* connaissance d'êtres individuels. Nous sommes aussitôt contraints de nous demander si la connaissance n'est pas quelque chose de plus. Comme nous l'avons fait observer, Kant niait que la connaissance fût un simple attribut du moi empirique qui appartient à son monde-objet. Pour lui, c'est celle qui se trouve à la base du moi, et de l'objet aussi, et de la relation de l'un à l'autre. Il semble impossible d'échapper à quelque conception de la connaissance, de ce genre, car, d'un côté, par là on échappe à la subjectivité, et de l'autre, on comprend que nous ayons conscience d'une objectivité indépendante du moi particulier qui perçoit. La façon de voir de Kant nous donne donc le « cela » que nous cherchons. La réalité gît dans le caractère fondamental de la connaissance, et dans les distinctions entre percevant et perçu, connaissant et connu, comme étant des distinctions se faisant à l'intérieur du tout de ce caractère, d'autant plus qu'elles sont l'œuvre de la connaissance même, réalisée à l'intérieur de celle-ci.

Ce point sera développé plus tard. Il présente de réelles difficultés. Mais aussi le problème de la réalité est très



difficile, peut-être le plus difficile de tous, et nous ne l'abordons que lorsque nous y sommes contraints. En ce moment, force nous est de l'envisager, car si nous n'en pouvons trouver la solution, à peine pouvons-nous espérer arriver à un principe tel qu'il puisse nous délivrer de la perplexité en ce qui concerne d'innombrables autres problèmes qui nous assaillent de façon inquiétante. La solution proposée consiste en ceci que notre connaissance, quand nous percevons un objet, est une relation qui s'établit de quelque façon entre lui et nous, comme si nous étions seulement des *choses* vivantes possédant un attribut spécial et individuel, l'aptitude à connaître. Mais si cette façon de voir est basée sur une hypothèse tenue pour vraie mais impossible à formuler intelligiblement, nous sommes contraints à nous demander si l'hypothèse est défendable. Elle peut n'être pas seulement plausible en apparence, mais utile, utile comme application quand nous n'avons pas besoin de plus que l'aspect de réalité qu'elle fournit. Mais elle peut tout autant être profondément fautive si elle prétend à être un principe au moyen duquel nous pouvons expliquer, si nous voulons pénétrer plus profondément dans la nature de l'existence.

Au point où nous en sommes, je ne puis faire plus qu'énoncer le principe alternatif. Il n'a rien de neuf. Il appartient à l'essence de la métaphysique à la fois des plus grands des penseurs grecs et des idéalistes les plus modernes. S'il est exact, c'est seulement à cause d'une incompréhension profonde que nous cherchons à résoudre la connaissance en une relation entre entités autonomes, ou même en quoi que ce soit d'autre qu'elle-même sous ses divers aspects et formes. Car, s'il était démontré que nous pouvons aller au delà du fait de la connaissance, et que toute critique de son exactitude



ou inexactitude tombe à l'intérieur d'elle-même, et doit être en totalité son propre acte, alors il est manifestement absurde de la traiter comme une activité d'un être particulier dans l'espace et le temps. A un point de vue large c'est le milieu à l'intérieur duquel gît toute connaissance, et le moi est son expression, mais jamais son expression complète. Car le moi est fini, bien que, précisément à cause de son caractère d'organe par lequel s'exprime la connaissance, ce soit à tout moment plus qu'il se croit être.

C'est de la façon indécise à laquelle j'ai fait allusion que la relation de l'être humain intelligent à l'objet par lui perçu est parfois regardée comme appartenant à l'ordre de pensée impliqué dans l'externalité. Cela tient à ce que son esprit, et l'objet de celui-ci, à la fois, sont pris pour des choses et substances, de façon légitime à certains points de vue, mais de façon légitime à ces seuls points de vue, et à la lumière de telles conceptions leur appartenant en propre. Mais si nous révisons l'idée ici tacitement admise, que nous, hommes individuels, ayant noms et positions dans l'espace, devons être considérés d'abord dans l'ordre correct de réflexion au sujet de la réalité, et que le fait que nous connaissons ne doit être considéré qu'en second lieu, une conclusion différente semble s'imposer à nous. Le sujet, en tant que distinct de l'objet, dans la connaissance, peut à peine être considéré comme une substance existant en soi : c'est, à coup sûr, simplement, une forme qui s'élève dans la connaissance. L'objet paraît, similairement, ne consister simplement qu'en une autre forme, résultat correspondant et corrélatif de la distinction. L'activité de la connaissance en faisant la distinction est donc, en fait, antérieure aux résultats qui sont distingués. Un de ces résultats est que la connaissance

revêt, pour elle-même, l'aspect d'un sujet ou soi, distingué en tant que tel, et pourtant exprimant l'activité de la connaissance elle-même. Elle est, dans le fait final de connaissance, rapportée à un objet qui appartient à la connaissance autant qu'y appartient le soi, et c'en est la réalité corrélative à l'intérieur du tout. De la sorte, un objet n'est pas seulement naturellement, mais essentiellement là pour le sujet, non seulement dans l'espace et le temps, mais dans la conscience. Impossible d'aller au delà du fait de conscience. C'est notre « cela » dont nous ne pouvons étudier que le « quoi », lequel se modifie sans cesse car la connaissance est dynamique et non statique. Quand même, sous une forme ou sous une autre, il nous occupe sans cesse. Ce qu'est la forme, dans le cas de l'objet et du sujet, à la fois, est une question dépendant de points de vue et d'ordres de conception résultant de ceux-ci, et de ces derniers le caractère de la connaissance révèle, dans son autodéveloppement, une variété illimitée. Le point à retenir est donc qu'à la base de ces points de vue, impliquée par eux et capable d'expression dans chacune des présentations multiples auxquelles ils donnent naissance et dans la totalité de celles-ci, se trouve la réalité cardinale et irrésoluble de la connaissance même, le moyen ultime en termes duquel tout le reste doit être exprimé, alors que lui-même ne peut être exprimé en aucuns termes au delà des siens.

C'est cette façon de concevoir la connaissance, différente de celle qui résulte du point de vue artificiel et subordonné duquel le psychologue a parfois à la traiter, qui rend intelligible non seulement la relativité de ses phases isolées, mais aussi la vérité purement relative de celles-ci. Si c'est là une façon de voir correcte, alors la question de savoir ce qui est sous-jacent à la connais-

sance et lui donne naissance est une question intelligible et absurde. Ni ce que nous appelons *esprit* ne connaît, ni les choses non plus. L'un et l'autre sont eux-mêmes des objets à l'intérieur de la connaissance qui a des aspects, lesquels, dans l'ordre de la réalité, les précèdent et les dépassent. Les choses sont donc là dehors exactement ce qu'elles semblent être, indépendamment de moi, connaissant individuel, bien qu'il leur ait été attribué des aspects dans la réalité d'un ordre relatif. Ces aspects sont les expressions inévitablement incomplètes de la connaissance fondamentale à l'intérieur de laquelle seuls surgissent ces aspects eux-mêmes.

S'il en est ainsi, nous avons expliqué le fait de l'existence d'un « cela » et sommes déjà bien loin du Mentalisme ou Idéalisme Subjectif. La question de la genèse de la connaissance en tant qu'apparentée à une autre réalité quelconque se révèle irrationnelle. Mais le « cela » a sa signification ou interprétation, en tant que partie de sa réalité. C'est ce que pensait Kant, à sa façon, et il semble avoir eu raison contre Berkeley et Hume, qui se sont efforcés d'effacer ce qu'il y a d'essentiel dans cette signification.

Avant de terminer ce Chapitre, et d'aborder ses principes à un niveau ultérieur, il vaut la peine d'en formuler à nouveau la conclusion sous une autre forme.

Le fait final et fondamental semble être que je connais. Car c'est en termes de connaissance que s'exprime toute existence. En dehors de la connaissance rien n'a de signification, et n'avoir pas de signification c'est ne pas exister.

Si évidente qu'elle semble, c'est pourtant une conclusion contre laquelle se dresse aussitôt une objection.



Le profane refuse de l'admettre sous prétexte que ce n'est pas le fait qu'il y pense qui donne de l'existence aux choses. Il a manifestement raison en parlant ainsi. Mais son objection atteint-elle la conclusion contre laquelle elle est dirigée ? Oui, dans un certain sens. Si le dernier mot, en ce qui concerne la connaissance, est que son objet doit être considéré comme la propriété d'un esprit particulier, en une place particulière dans l'espace et le temps, l'objection paraît dirimante. Mais Johnson a, il y a longtemps, répondu à cette façon de poser le problème quand, pour commenter Berkeley, il frappa le sol de son bâton. Le sol, naturellement, était tout autant un fait réel que l'était son esprit individuel.

La difficulté qu'éprouvait Johnson ne semble, du reste, pas diminuée par l'idée qu'émettait Berkeley, d'après laquelle il y a quelque sorte d'esprit autre que celle de l'investigateur, dans la connaissance duquel la réalité peut être cherchée. Car il n'est pas aisé de voir quelle relation peut exister entre l'esprit de l'investigateur, personne ayant une histoire et une situation dans la nature, et pareil autre esprit, si ce dernier est quelque chose en dehors du sien.

Le problème reste sans solution. C'est seulement en termes de connaissance que peut être exprimée la réalité, et la connaissance ne saurait être décrite en nuls termes dépassant les siens propres. Même la distinction entre la réalité et l'irréalité en est une existant à l'intérieur de la pensée même. La seule façon de sortir d'embarras semble donc être de revenir en arrière et de nous demander si, à quelque point, nous avons fait une supposition qui nous a précipités dans la difficulté. Or, il y en avait une d'évidente. Avec l'ancienne hypothèse nous considérons la connaissance comme étant



la propriété du moi particulier qui la soumet à l'examen. Sans doute à un point de vue, et à un point de vue à la fois légitime et nécessaire, il en est ainsi. Mais est-ce là le seul point de vue possible ? Assurément non. Car le moi est tout autant que n'importe quoi d'autre, un objet pour la connaissance. C'est-à-dire qu'il présuppose le fait ultime de connaissance s'il doit avoir une signification quelconque, et, en logique, en tout cas, la connaissance passe en premier. Avons-nous, alors, la liberté de prendre pour base l'idée que le moi est une notion ayant pris naissance dans la connaissance, et dérivée de celle-ci ? Si oui, la connaissance peut se révéler comme étant le fait ultime, et la fondation de l'univers que nous cherchons.

Il y a une façon possible de voir qui autorise pareille conclusion. C'est que la notion commune d'un moi auquel la connaissance est indubitablement, d'une façon ou d'une autre, rattachée, en qualité de propriété, est une conception n'étant que relativement adéquate.

Plusieurs exemples existent de conceptions n'étant que relativement adéquates. L'une des plus familières, est celle de l'organisme vivant. Nous pouvons le traiter, et nous le traitons tous les jours, comme tant en carbone, et tant en autres atomes et molécules, disposés conformément aux principes de la physique et de la chimie. Assurément, jusqu'ici, c'est là une vue exacte. La loi de la conservation de l'énergie s'applique à l'organisme vivant, mais cette conception n'est ni toute la vérité, ni une vérité adéquate. Car l'organisme est vivant et son caractère ne peut être pleinement exprimé qu'en termes de vie. Ainsi exprimé, il consiste en croissance, hérédité, en comportement en vue de l'accomplissement inconscient d'une fin, ressemblant à la pour-

suite d'un but réalisée par les parties composantes. La substance change sans cesse, mais le but persiste jusqu'au moment où sa fonction dans l'intérêt de l'organisme se termine par la mort. Le but n'est point une cause physique ou chimique agissant *ab extra*. C'est le comportement *quasi* intentionnel des organes constituants, comme les poumons et les reins, qui coordonnent leurs besognes en un concert apparent pour la conservation du tout qui, autant qu'il est ainsi maintenu, vit, et règle l'action de ses organes selon ses besoins.

Ainsi le point de vue physico-chimique n'est que relativement vrai, si utile et nécessaire soit-il à l'obtention d'une connaissance claire et étendue appartenant à un certain ordre dans la réflexion. Le point de vue biologique, avec les conceptions dont il fait état, n'est pas moins nécessaire, et est certainement non moins évident et naturel dans notre attitude quotidienne. Il n'y a pas conflit entre les deux points de vue parce qu'ils appartiennent à des ordres différents dans la pensée, employant des idées qui, en logique, sont d'espèces diverses. La réalité se présente à deux niveaux différents.

Peut-être bien découvrirons-nous que, de façon analogue, le moi se présente différemment à divers points de vue appartenant dans la réflexion à des ordres différents, et que c'est seulement de façon relative que le moi est apparu comme une sorte de substance dont la connaissance est un instrument, au moyen duquel l'esprit ainsi conçu arrive à des choses ainsi considérées comme existant au dehors, et de façon tout à fait indépendante de sa connaissance à leur égard. Nous aurons à examiner cette question dans le présent Volume, et d'autres aussi qui en découlent.

J'ai donc amené le lecteur — de façon précipitée pensera-t-il peut-être — à un commencement de discussion de ce qui constitue la question cardinale en philosophie. Mais je l'ai fait pour rendre intelligible ce qui suit et pour me permettre de passer au principe général de la relativité de la connaissance.

---

---

## CHAPITRE III.

### LA RELATIVITÉ ET CE QU'ELLE SIGNIFIE.

---

Si l'on en recherche l'origine, le principe de relativité remonte aux temps de la Grèce antique. Platon et Aristote le connaissaient, et aussi sa grande importance. Plus tard, Plotin s'en occupa. Il revient à des périodes plus récentes de l'histoire de la pensée concernant la réalité. Ce qui semble présentement nécessaire, ce n'est pas seulement de l'énoncer sous une forme adaptée au temps présent, c'est aussi de le tirer de l'obscurité provenant de suppositions inconscientes et de métaphores déformantes. Presque tout grand philosophe de tous les temps a porté son attention sur le principe, sous une forme ou une autre, mais c'est maintenant que pour la première fois se présente une chance d'obtenir de la Science elle-même toute latitude. Car il a enfin pénétré de façon définie dans le domaine de la Science. Leibnitz et Kant furent bien près d'aborder son application dans cette région, quoique de leur temps cette application eût été regardée, et non sans raison, comme un sujet pour la philosophie seule. Mais maintenant la Science a commencé à examiner ses propres fondations et à employer ses propres méthodes dans cet examen. C'est de la sorte qu'Einstein, par ses recherches, a donné une nouvelle importance au principe de relativité. Les *Standards* précis et le raisonnement exact des mathématiciens et physi-



ciens les plus modernes jettent une lumière nouvelle sur la signification du principe. Sans leur œuvre il est impossible, aujourd'hui, de le formuler adéquatement ou d'en évaluer la portée; l'homme de science, maintenant, avance d'un pas assuré dans un domaine où, pendant longtemps, il n'a pas songé à mettre les pieds. Ce n'est pas un domaine qui puisse n'appartenir qu'à lui seul, mais un territoire-limite où il ne peut manquer de se trouver face à face avec les métaphysiciens. Nul, d'ailleurs, ne peut prétendre au monopole de ce principe. Il ne s'applique pas seulement à la physique, ou à la philosophie dans ses rapports avec celle-ci. Comme nous le verrons, le principe est nécessaire dans tous les domaines, non seulement de la science mais de l'art, de la religion et de la connaissance en général.

Il convient donc, pour bien interpréter l'étendue du principe, d'en suivre les applications dans diverses régions. C'est ce que je me suis efforcé de faire autant que je m'en suis senti capable. C'est malgré moi que j'ai même touché à des sujets que des spécialistes experts seuls peuvent utilement traiter en détail. Je sais trop bien par mes propres expériences pratiques de juge à qui l'on présente des arguments légaux, combien les faiblesses de l'homme qui n'est pas du métier sont évidentes pour le spécialiste. Mais il faut voir que le principe de la relativité de la connaissance n'est pas, lui-même, limité à un domaine quelconque. Ce qu'Einstein enseigne est seulement un exemple de son application à un sujet spécial. Pour interpréter le principe lui-même il est nécessaire d'examiner le caractère de la connaissance dans son ensemble, et en ce faisant il n'est pas possible de ne pas considérer les diverses régions où ce grand principe dans la connaissance se dévoile.

J'ai cru bon d'expliquer ainsi pourquoi je me suis trouvé contraint à toucher à des sujets qui, proprement, n'auraient dû être abordés que par des spécialistes tout à fait éprouvés. J'ai évité, autant que possible, toute expression d'opinions empiétant sur leur domaine. Là où je puis paraître parler hardiment, c'est qu'il me paraît s'agir d'un point me paraissant n'être du ressort d'aucun spécialiste, et se rattachant à la théorie générale de la relativité, présentant simplement un exemple spécial de celle-ci.

La relativité, au sens large, est une idée ancienne et familière. Parfois, elle signifie seulement que notre vision des choses du monde varie avec nos conditions personnelles. Les collines, là-bas, semblent embrasées. Mais si je change de plan je vois que ce que j'ai pris pour du feu est simplement une apparence due à ma position, et produite par la lumière du soleil couchant. Un lieu semble obscur et ennuyeux : avec plus de connaissance le lecteur le trouve clair et captivant à la fois. Un voisin semble laisser à désirer. Mais je n'ai pas su comprendre son caractère. Quand je l'ai compris, la situation change et je l'envisage de façon toute différente.

« Pourquoi, si ce n'est par la foi, nous adorons ou nous abhorrons-nous les uns les autres ?

Foi en notre mal ou en notre bien, qui est, ou n'est pas compris exactement par ceux que nous aimons ou ceux que nous détestons, dès lors nommés « amis » ou « ennemis ».

En un autre sens, tout différent, la relativité signifie que notre connaissance directe n'est pas des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes mais de celles-ci telles qu'elles apparaissent relativement à notre esprit, donc phénoméalement. Kant et Sir William Hamilton, et ceux qui admettent le principe de la Perception

Représentative, ont employé le mot avec ce dernier sens. Mais il y en a aussi un troisième. On prétend que, si opposés que nous soyons à la spéculation relative au caractère métaphysique de la réalité, et à aller au delà de l'expérience réelle, cette expérience même dépend de conditions, d'autant plus que l'observateur emploie, et est, par la constitution de son esprit, obligé d'employer des étalons de conceptions qui ne lui laissent apercevoir que certains aspects de ce qui apparaît. Ces conceptions peuvent appartenir au domaine de la science physique, de la biologie, de l'éthique, de la religion. Ce que l'investigateur a à faire en chaque cas, c'est découvrir quelles elles sont, et définir leurs caractères et leurs relations entre elles. Car les conceptions mettent une empreinte sur l'expérience où elles sont employées, et elles sont aptes à engendrer l'opinion erronée que les phases par elles soumises à l'hypostase représentent des réalités à existence séparée et indépendante. Ainsi un organisme vivant en vient à être considéré comme une entité d'une sorte qui diffère d'un mécanisme, et l'esprit comme une entité ou sorte de chose subsistant à part de l'un et de l'autre. Il y a une autre alternative : c'est que par nos conceptions nous isolons seulement des aspects spéciaux de la réalité, et ne distinguons pas des réalités indépendantes comme subsistant séparément. Si le monde-objet est d'un caractère ne différant pas de celui de l'esprit, alors, à quelque point que son existence soit indépendante de l'esprit individuel de l'investigateur, il se peut bien que le processus de distribution des aspects, consistant à faire abstraction de tous les aspects qui ne nous occupent pas immédiatement, soit un processus où l'esprit trouve dans la nature quelque chose d'analogue à son propre caractère, au

point de vue de la généralité. Notre expérience peut en réalité indiquer des degrés ou niveaux qui ne sont intelligibles qu'autant que distingués dans l'esprit, bien que celui-ci ne les y mette pas, mais les y trouve. L'existence et sa *signification* seront ainsi inséparables, au sens où pensait Kant, en opposition avec Berkeley. Le monde de la nature sera un monde où entrent les concepts au sens que c'est seulement médiatement, par interprétation au moyen d'eux, et non par une simple perception passive, que nous atteignons la signification de sa réalité, et découvrons les lois auxquelles elle est soumise. De la sorte les méthodes de la Science amènent l'observateur dans des régions nouvelles, régions où il n'est plus possible d'admettre que la nature peut être tenue pour fermée à l'esprit, autrement qu'en un sens provisoire. Car le monde-objet se révèle un entier où les différences entre les qualités primaires et les secondaires, par exemple entre l'activité moléculaire et la couleur qui en résulte, ne nous apparaissent plus comme des différences entre entités réellement indépendantes, ni même comme dues à des causes et effets appartenant à des sections séparées du réel. Ce seront des différences résultant de distinctions de l'ordre, à la fois, de la connaissance et de l'existence, dans des phases à considérer comme faisant partie du même entier, et il suivra que nous arriverons à ces phases, ou non, selon les points de vue par lesquels nous aborderons la nature. En ce sens notre connaissance est relative : mais elle n'est pas seule à être telle. L'expérience à laquelle elle est appliquée est elle-même relative en ce que sa réalité implique la variété en niveau que présente la totalité de l'expérience. La distinction entre l'apparence et la réalité devient un des degrés vers la pleine compréhension.



Ce qui est devant nous est là, indépendant des spectateurs individuels qui se trouvent à côté. L'objet est découvrable pour nous seulement au moyen de l'observation et de l'expérience, non par raisonnement *a priori*. Les principes qui régissent la méthode scientifique depuis que Bacon en a établi les fondements, s'appliquent toujours, tels quels. Ce qu'il nous faut éviter est en dehors de ces principes. C'est la tentation, née de la négligence, ou du manque de connaissance, de passer inconsidérément des termes d'un ordre de pensée qui est approprié aux faits réels à des termes d'un ordre différent qui n'est pas aussi approprié. Il nous faut prendre garde à la lumière que jette le principe de relativité sur le problème de la recherche scientifique, pour ne pas employer nos conceptions générales au hasard et sans critique, et tomber ainsi dans l'erreur de la confusion des catégories. Autrement, à la fin nous trouverons inévitablement que nous avons été traîtres envers les seuls faits qui étaient devant nous, et à l'application des conceptions propres qui leur convenaient, conceptions faisant partie de l'ordre de connaissance qui était seul approprié. Si nous ne prenons pas les précautions nécessaires, nous ne ferons qu'apporter de nouveaux exemples de déformation dans la compréhension, et d'impuissance à atteindre le réel.

C'est comme nous le verrons, justement avec cette sorte de signification, que la réalité est dite aujourd'hui, en philosophie et en science aussi bien, dépendre du principe de relativité. La source de la relativité peut parfois dépendre, en ce sens nouveau, de conditions agissant sur des observateurs dont la connaissance est régie par une série de conditions communes, aussi longtemps que ces conditions restent pour eux les mêmes. La relativité peut être due à un pareil jeu de

conditions et même être le résultat de la nature de l'esprit lui-même, au point que la ligne de démarcation imaginaire entre le monde mental et le non-mental se révèle n'être, en fin de compte, que relativement vraie. C'est la relativité de cette sorte large, à portée plus étendue qu'on ne pense communément, que je propose de considérer sous ses divers aspects dans ce qui suit. Cette relativité n'est pas subjective en ce sens que les choses sont seulement pour chacun de nous ce qu'elles semblent être. L'homme individuel n'est pas, comme pour Protagoras, la mesure de toutes choses. D'autre part, la réalité semble être inintelligible en dehors de sa relation à la connaissance. Mais la connaissance individuelle elle-même peut bien se révéler comme inintelligible séparée d'une structure qui est fondamentale dans la connaissance de chaque connaissant individuel. Kant a fait largement comprendre cette façon de voir, qu'il ait eu tort ou raison dans sa présentation de celle-ci.

Le schématisme dans les formes d'espace et de temps dans l'activité de l'esprit, en connexion avec ses catégories, qu'expose Kant, est digne d'étude quand on n'y verrait qu'un moyen d'aborder les problèmes de la physique moderne. Kant ne distinguait pas, comme le font en effet les physiciens contemporains, les aspects intuitionnels des conceptuels de notre expérience dans le temps et l'espace. Une pure intuition, ou une pure sensation, la seule dont il crut avoir à s'occuper, ne se prête pas à la question de savoir si l'espace physique est euclidien ou non. La distinction, avec ses conséquences étendues, ne naît, comme nous le verrons, que dans l'espace et le temps où entrent des concepts dus à la réflexion, et Kant n'entrevoyait pas la possibilité que le temps et l'espace eussent une fondation d'ordre dérivé.

J'ai maintenant indiqué le sens plus étendu de la relativité de la façon générale représentant tout ce qui est possible au point où nous en sommes. Il importe peu que l'objet puisse être réduit au sujet ou que le sujet dépende de l'objet. Il importe peu, finalement, que nous ayons à demander si ceux-ci ne sont pas eux-mêmes des conceptions de nature secondaire, surgissant dans l'esprit ou la connaissance avec un caractère qui est fondamental pour l'un et l'autre. S'il en est ainsi, le principe de relativité peut se révéler comme étant un principe non seulement naturel mais essentiel, si l'Univers doit devenir intelligible. La question de savoir comment la connaissance en général a pris naissance devient une erreur. La véritable question doit être tout autre; il s'agit de savoir comment la connaissance est conditionnée dans l'individu qui, dans un cas particulier, connaît, et quelles conditions et suite de circonstances ont amené le conditionnement. Car sous la première forme la question, qui cherche à expliquer comment il se fait qu'il existe une connaissance quelconque, tient en réalité le fait de connaissance pour présupposé : le fait même qu'elle cherche à dépasser. Sous sa seconde forme, d'autre part, la question laisse la possibilité de traiter la connaissance comme le fait fondamental, et de limiter la recherche aux formes sous lesquelles elle se révèle.

La distinction entre ces deux questions est vitale. Elle a été très négligée, et cette négligence à en tenir compte a donné lieu non seulement à beaucoup de confusion de pensée, mais à différents systèmes métaphysiques de caractère transitoire fondés sur des suppositions plus que douteuses. L'effet de celles-ci a été que ceux qui les ont formulées ont travaillé à creuser un fossé entre le mental et le non-mental, fossé qu'il est



difficile de considérer comme final dans l'expérience, tant ordinaire que scientifique. L'obscurité qui entoure la réalité de ce fossé semble s'imposer à notre attention, même en Science, comme le font voir quelques-uns des plus récents développements de celle-ci. Les difficultés apparentes semblent dues, en partie, à ce qu'on ne tient pas compte du principe de relativité lui-même. J'en viens donc à celui-ci.

Je me propose d'envisager d'abord la manière dont le principe, sous son aspect moderne, a été récemment imposé à notre attention par les physiciens. L'exemple le plus remarquable de celle-ci est l'enseignement d'Einstein. Car s'il a raison, il a été l'initiateur d'idées plus révolutionnaires que celles de Copernic ou de Newton. Non seulement il prétend avoir enlevé à l'espace et au temps leurs caractères supposés d'existence en soi et de cadres uniformes de l'existence, appartenant à un monde entièrement non mental, mais Einstein et ceux qui pensent comme lui ont donné un sens nouveau aux lois générales de la nature. Un mathématicien anglais, Whitehead, a, comme je le montrerai plus loin, étudié la question d'une manière différente, dont l'importance me paraît être, jusqu'ici, à peine comprise.

Le langage d'Einstein est celui du mathématicien, et la mathématique est son principal instrument. Les expressions mathématiques possèdent une exactitude dépendant de l'abstraction portée dans certaines limites à un haut degré de perfection. Elles sont le résultat d'un dessein logique qui est de laisser de côté et éliminer tout ce qui ne se rapporte pas au but, qui est de présenter des relations d'ordre dans l'externalité sous la forme la plus précise et la plus générale qui soit possible. Comme elles se rapportent à ce qui peut être



visualisé dans l'espace, et peut symboliser des relations d'ordre de cette espèce, à l'exclusion de toutes autres, elles peuvent plus aisément être tenues libres d'ambiguïté et de métaphore que cela n'est possible pour les expressions de la métaphysique. Le langage mathématique peut donc, comme la poésie, être dépeint comme étant un langage parfait, mais il est parfait en un sens tout différent. Il s'écarte délibérément de la qualité, surtout celle que comporte, par exemple, l'imagerie poétique. Il ignore tous les aspects de l'univers autres que ceux qui peuvent être ramenés aux conceptions spéciales qu'il emploie. Or, dans de pareilles conceptions, nous avons affaire à des entités considérées comme ne pouvant être distinguées les unes des autres, sauf par des relations mesurables.

En dehors de ces relations elles ne sont pas reconnaissables sous une forme pure, comme il en faudrait, mais d'autre part les relations nécessitent les entités comme base. L'entité et ses relations sont de la sorte inséparables. Prises en elles-mêmes ce sont de simples abstractions. Mais prises ensemble nous trouvons en elles les caractères que nous reconnaissons et exprimons comme étant les racines les plus générales des lois physiques. Les entités et leurs relations, nous ne pouvons les percevoir immédiatement, que nous nous les représentions comme des points-événements, avec leurs intervalles, ou sous toute autre forme. Car la perception part d'un sentiment de contact avec notre organisme, et est en elle-même chaotique et amorphe. C'est seulement par l'interprétation que nous reconnaissons sa place dans un ordre d'universaux qui, pour nous, sont inséparables de sa réalité, et cet ordre et les distinctions dans celui-ci, d'où résultent la netteté et la précision, sont obtenus par interprétation opérée

médiatement, par les conceptions. L'aspect de réalité auquel le mathématicien a à faire, si final qu'il puisse paraître, et si indépendant qu'il soit de l'observateur particulier, est donc conceptuel bien que n'en tenant pas moins lieu du réel. Le mathématicien ne s'occupe pas de savoir si c'est l'esprit qui crée les choses, ou bien les choses l'esprit. Il est d'autant moins enclin à s'embarrasser de cette question qu'il n'a devant lui aucune distinction entre l'esprit et les choses qui soit claire, et qui se rapporte à sa besogne. Et son grand avantage consiste en ce qu'il a une multitude de symboles visuels qu'il peut non seulement manœuvrer, mais observer dans leurs relations mutuelles.

Il est aisé pour la mathématique, en raison de ses modes d'interprétation, et en faisant abstraction de ce qui ne concerne pas le but proposé, de faire apparaître nettement ainsi des formes générales de réalité que l'esprit individuel reconnaît comme le confrontant indépendamment de sa personnalité particulière. Ainsi se développent les conséquences, et arrive-t-on à une connaissance nouvelle. Quand on arrive au plus haut degré de généralité, un territoire frontière se révèle, entre les mathématiques d'un côté, et la logique et l'épistémologie de l'autre. A ce territoire on accède aisément des deux côtés : pas de fils barbelés séparant les domaines et les fermant. Peu de philosophes ont la témérité de chercher à pénétrer les côtés purement mathématiques de doctrines telles que celle d'Einstein. Les mathématiciens parlent une langue admirablement lucide qui n'appartient qu'à eux : mais elle ne suffit pas à décrire tout le terrain à examiner, et ce qui intéresse la philosophie, c'est seulement un territoire situé plus loin dans la zone en question. De ce territoire, il est possible de voir quelque chose des caractères du

reste du terrain environnant, en des directions diverses.

Comme j'aurai à l'indiquer de façon plus complète, ultérieurement, notre connaissance du monde qui semble nous confronter est profondément influencée par les conditions où nous connaissons. Dans l'expérience humaine, l'esprit s'exprime seulement sous certaines conditions organiques. L'organisme étant ce que la nature l'a fait, nous connaissons d'abord par l'intermédiaire de nos sens parmi lesquels la vision présente le plus d'étendue. Mais si tout ce que nous trouvons dans l'expérience consistait en sensations fournies par la vue, aucun monde objectif n'existerait pour nous.

C'est, nous l'avons vu, seulement par interprétation que pareil monde devient présent dans la conscience. De simples impressions isolées ne nous le fourniraient pas. C'est par la compréhension, et avec le secours de la mémoire où se relie le passé et le présent, que nous prenons sentiment du dispositif ordonné des coexistences et séquences sous-jacentes à notre monde réel. Que les relations essentielles à la genèse de ce sentiment existent loin de notre esprit, ou seulement à l'intérieur de celui-ci, ou bien dedans et dehors aussi, le résultat semble être le même. Mais quel est le caractère de ces relations ? Ce ne sont pas en elles-mêmes des sensations, mais bien le sertissage intelligible par lequel l'esprit découvre ce qui lui arrive par la sensation et existe au delà de celle-ci. Quand je recherche la cause de quelque événement qui est arrivé, c'est parce que je l'envisage comme impliquant une relation par rapport à quelque événement que je conçois comme l'ayant précédé. Quand je dis que 2 et 2 font 4, j'établis, ou, au moins, reconnais une relation qui n'est pas un simple détail de sensation particulière, mais d'application générale. Bref, je cherche toujours à découvrir ce qui dépasse



#### INTERPRÉTATION.

la sensation du moment, et, par suite, n'est pas immédiatement perçue, mais est connue par l'introduction de la réflexion à un degré quelconque, si faible soit-il. C'est à cette région « factuelle » de la réflexion qu'appartiennent les principes généraux entrant dans mon monde, et si j'y trouve des guides compétents pour le progrès de ma connaissance, d'application suffisamment étendue, je les appelle des *lois de nature*. Ce sont réellement des relations très générales qui se révèlent à tous les hommes qui réfléchissent dans les conditions qui sont pour eux tous les mêmes que dans mon propre cas. L'extension de l'observation au moyen de l'expérimentation et en détournant l'attention de ce qui ne compte pas nous met en état de généraliser inductivement, et, ainsi, d'arriver à des principes s'appliquant aux variations dans l'expérience réelle. Non seulement ces principes donnent à cette expérience une signification plus pleine que celle qu'elle possède, en dehors de l'implication qu'ils sous-entendent dans sa nature : ils nous mettent en état de prédire et de l'étendre. Ce ne sont pas moins, par leur accord avec l'expérience, des créatures de la réflexion. Ils ne signifient rien en dehors du fait d'être reconnus, et ils appartiennent à l'interprétation de l'expérience, ne naissant que dans une connaissance médiante de sorte générale, totalement différente du sentiment isolé d'impressions faites sur les extrémités des nerfs.

Toute notre connaissance de la nature est de cette sorte, mais une grande partie de celle-ci se rapporte à des relations de quantité qui dépendent d'expérience de choses reconnues comme séparées les unes des autres dans le temps ou dans l'espace, ou dans tous deux. En fait, l'espace et le temps semblent eux-mêmes ressortir de la généralisation due à la séparation des événements. Ce n'est pas à des différences en qualité





qu'ils doivent leur importance principale. Ils ont celle-ci par rapport à des différences de position ou d'ordre, en dehors de la couleur ou d'autres qualités caractéristiques et individuelles des choses elles-mêmes. Quand nous comparons ces dernières nous pouvons très bien ne pas nous occuper du tout de la position ou de l'ordre.

Voilà en deux mots, semble-t-il, comment nous arrivons à la nature de l'ordre quantitatif dans notre monde, et à l'espace et au temps comme étant les formes caractéristiques où se manifestent cet ordre. Mais ce ne sont là que des relations générales. Car pour arriver à en avoir une conception claire, nous sommes obligés de laisser de côté toutes considérations relatives aux particularités individuelles des objets qu'elles renferment. Nous pouvons même avoir à faire abstraction, dans notre attention, de la totalité des objets qui les remplissent. Notre connaissance du temps et de l'espace, simplement comme tels, est donc une connaissance abstraite, et par suite imparfaite. Nous ne percevons immédiatement et directement ni l'espace vide, ni le temps vide; pas plus que nous ne percevons les objets autrement que dans ceux-ci. Ils sont seulement conçus, non perçus, dans leur pureté abstraite. Ce sont des relations que la réflexion découvre et débrouille. Mais les ayant débrouillées, nous avons pris l'habitude de les prendre, non comme formant une partie de notre monde en tant qu'objets à existence indépendante, mais comme une sorte de cadre réel, permanent, où sont enchâssés les objets, et, par suite, comme appartenant au réel de la même façon pour tout observateur individuel, de quelque façon qu'il observe, et sans relation avec quelque condition que ce soit. En ce sens, le temps et l'espace sont communément cités comme absolument réels, comme étant là exactement comme ils semblent

être. Ce fut là le point de vue de Newton. Pareille généralisation acquiert une grande réputation de certitude. Le monde généralise souvent avec confiance avec des raisons moins fortes d'être convaincu. Il a fallu beaucoup de temps pour, au moyen d'observations étendues et exactes, arriver à se débarrasser de la conception ptolémaïque des cieux et de l'ancienne théorie corpusculaire de la lumière et de la chaleur. Il nous faut établir des inférences et ainsi généraliser jusqu'à une cause ou loi si nous voulons arriver à une explication rationnelle des faits, et si notre première explication rationnelle ne s'y adapte pas, nous cherchons une nouvelle généralisation. Cela est dû au caractère fini et relatif de notre connaissance, et cela explique aussi pourquoi nous sommes sujets à nous arrêter prématurément dans notre essai d'explication, et à nous laisser empêtrer dans ce qui n'est que conventionnellement vrai, au lieu de réfléchir et d'interpréter sur une base assez large et uniforme pour pouvoir expliquer tous les faits, et de formuler ce que nous pourrions appeler proprement une *loi de nature*.

Nos notions courantes relatives au temps et à l'espace sont des exemples de résultats de généralisations qui, si Einstein est dans le vrai, sont encore tout à fait inadéquates bien que reposant sur une base étendue. Bien loin que ce soient des cadres dans lesquels, en tant que perçues par nous, les choses existent de la même façon sous toutes les conditions, et qui sont toujours absolument uniformes, il dit que c'est en raison de la position de l'observateur qu'ils se présentent avec les formes et mesures que nous leur attribuons comme faisant partie de leur essence. C'est seulement de façon relative que les idées courantes des relations, en eux, des objets sont véritables, ou qu'ils existent eux-mêmes tels qu'ils

sont. Car le temps et l'espace que nous observons peuvent dériver leurs formes des conditions affectant les observateurs, et ainsi se révéler en définitive des systèmes non pas absolus mais variables. Le résultat de la doctrine d'Einstein est une nouvelle série, plus serrée, de généralisations relatives au temps et à l'espace, et aux objets contenus dans ceux-ci. Pourquoi un changement de point de vue est-il nécessaire, demandera-t-on ? C'est que l'ancienne théorie ne s'adapte plus aux faits, du jour où, par une observation plus complète, on a mieux élucidé la nature de ceux-ci. Si Einstein est bien fondé en ce qu'il dit, il nous faut maintenant accepter certaines conséquences du principe d'après lequel nous ne pouvons décrire exactement les positions des objets dans la nature que si nous tenons présent à l'esprit que leurs relations dans l'espace et le temps sont relatives par rapport aux coordonnées, ou systèmes de référence, de l'observateur, et par conséquent varient. Newton pensait que l'espace et le temps présentent des cadres de référence ayant leur existence autonome en dehors de l'observateur, et que, si nous arrivions à nous façonner adéquatement, pour eux, un jeu de coordonnées invariables, celui-ci pourrait servir de *Standard* pour une vérité, en mensuration, non pas simplement relative, mais universelle. Il peut, sans doute, y avoir un grand nombre d'observateurs, chacun se fiant pratiquement à un cadre de référence similaire, et dans la mesure où tous s'y rapportent tous auront corrélativement un point de vue général, et non simplement subjectif ou individuel. Toutefois, leur *Standard* collectif est purement relatif, d'autant qu'il dépend de coordonnées que tout l'ensemble de ces observateurs emploie en commun, coordonnées pouvant, par leur nature, n'être que relatives. La physique



mathématique a donc à creuser plus profondément pour chercher des fondements universellement vrais à la mensuration et à la connaissance quantitative généralement. Celui qui entreprend cette tâche doit purger son esprit non seulement des préjugés en faveur du caractère absolu de l'espace et du temps, mais d'autres préjugés aussi. Nous parlons de la force comme si nous savions de quoi nous parlons. Si, comme les disciples de Schopenhauer ou Bergson, nous avons affaire à ce qui est pour eux la perception directe ou intuitionnelle de la puissance de volonté ou de l'énergie créatrice, nous pourrions attacher une signification définie au mot « force ». Mais en tant que physiciens, ayant affaire seulement à l'observation de changement quantitatif, et de changement de position, nous ne pourrions faire ceci. Tout ce que nous observons réellement est la variation dans la position que les choses occupent les unes par rapport aux autres, et même les phénomènes que nous avons accoutumé de mettre à l'actif de quelque force agissant à distance peuvent, généralement, être aussi complètement énoncés en termes de simple variation de situation résultant des positions relatives de l'observateur. Si une femme laisse tomber son parasol, et si celui-ci lui paraît être attiré vers le pavé boueux par la gravitation, il n'est pas difficile, si nous faisons l'effort de nous libérer de suppositions inconscientes, de représenter les choses adéquatement en se mettant à quelque autre point de vue concevable. Pour un observateur muni d'un télescope suffisant, et placé lui-même à une distance telle qu'il ne pourrait rien savoir de l'attraction gravitationnelle exercée par la Terre, il pourrait sembler que la dame et son parasol se meuvent vers le haut avec une vitesse croissante ou accélérée, et que du moment où le parasol a échappé à



la main, il a perdu son accélération et n'a plus présenté qu'un mouvement uniforme et sans accélération. En conséquence, évidemment, pour l'observateur éloigné, le parasol aurait été rattrapé par le pavé et la boue accélérés, au lieu que ce fût le parasol qui fût tombé vers ceux-ci. Le rapprochement en position, pour l'observateur éloigné, avec des coordonnées de référence autres que celles de la dame sur le pavé, serait un rapprochement de la Terre relativement au parasol, tandis que pour la dame le changement de position serait, d'après ses coordonnées mondaines, un changement du parasol par rapport au pavé. Dans les deux cas le phénomène aurait été décrit tel qu'étant réellement arrivé, et présenter l'apparence qu'il présente, à cause de la situation spéciale de l'observateur. Les rapports décrits dans le temps, ou l'espace, en distance et direction, ou bien en espacement entre le début et la fin du voyage du parasol, dépendraient, pour leur réalité, des *Standards* de l'observateur, et ne seraient donc que relatifs. Ce qu'Einstein a tenté a été de purger les conceptions les plus fondamentales de la science physique de conventions et préjugés qui nous empêchent d'arriver à un point de vue qui expliquera tous les faits, et pas seulement certains de ceux-ci. C'est parce que l'ancien système ne pouvait expliquer ce qu'on observe dans certains faits d'observation, tels que l'excentricité du périhélie de Mercure, la déviation, depuis reconnue, des rayons des étoiles passant au voisinage du Soleil, le principe régissant réellement l'activité électrodynamique des électrons, et la vitesse apparemment constante de la lumière, que l'école d'Einstein a jugé essentiel de chercher à pénétrer plus avant afin de découvrir des fondements assurés sur lesquels asseoir notre connaissance scientifique de la nature.

Ce qui trouble tant de personnes parmi celles qui, maintenant, se renseignent sur la relativité, c'est surtout ce qui concerne le temps. Il est difficile de saisir que le temps, non moins que l'espace, est, quand on le prend isolément, une simple abstraction. Il est malaisé de comprendre que l'espace et le temps s'impliquent réellement l'un l'autre, et dépendent l'un de l'autre, en idée comme en fait. L'idée qu'il y a un cadre absolu de temps et un cadre absolu, tout à fait indépendant, d'espace n'est pas facile à écarter. Nous avons été élevés dans cette idée, et celle-ci rend des services dans la vie quotidienne du globe. Mais si l'espace et le temps sont dépouillés de ce qui n'est pas essentiel, et présentés dans leur nudité, ils ont une tout autre apparence. S'il n'y avait pas de succession dans le temps et si tout apparaissait comme à un instant, un peu de réflexion montre que nous ne pourrions pas saisir les positions de points dans l'espace.

Leur réalité dépend pour nous de leur séparation, qui elle-même dépend de la transition, et celle-ci de la succession dans le temps. D'autre part, si en l'absence de toute séparation dans l'espace il n'existait qu'un point spatial où se centralisait l'existence à mesure que passait le temps, il est également clair que des intervalles de temps ne signifieraient rien. La durée ne pourrait être mesurée, car c'est en spatialisant, comme avec le cadran d'une montre, que nous le mesurons. L'espace et le temps sont réellement des abstractions d'une réalité qui les comprend tous deux, où chacun implique l'autre.

Il semble donc que le nouveau système que nous considérons n'est pas celui d'un temps et d'un espace simplement psychologiques ou intuitionnels, donnés directement et complètement dans la sensation directe,

car ceci ne saurait être résolu de la façon que requièrent les faits, mais seulement celui d'un temps et d'un espace interprétés dans lesquels nos perceptions sont en corrélation. Les données psychologiques ne sont que le commencement. Nous interprétons celles-ci en un multiple espace-temps objectif, non pas simplement pour les besoins de la Science, mais comme nécessité de notre vie journalière. Notre espace et notre temps peuvent bien être réels, mais « réalité » a maintenant un sens relatif. Sans interprétation, il ne pourrait y avoir de monde sous nos yeux. Nous avons donné de l'importance à nos impressions visuelles et tactiles en les interprétant comme étant en relations qui sont conceptuelles de caractère, en ce sens qu'elles impliquent la réflexion et non la simple sensation. Ce n'est pas en tant que cadres subsistant comme phénomènes complets en soi, indépendamment des objets qu'ils renferment, comme l'espace et le temps indépendants que se représentait Newton, mais en tant que ce qui n'acquiert une signification que dans notre pensée à leur égard, que nous découvrons réellement l'espace et le temps dans notre expérience. réelle. La physique ne s'occupe pas de sensations pures, mais surtout de coïncidences d'événements, coïncidences qui ne se présentent pas immédiatement dans l'expérience. La preuve est qu'elle a si souvent à décrire la nature de coïncidences de ce genre au moyen d'équations différentielles, se rapportant aux aspects notionnels de la réalité. Le plus souvent ses grandeurs et ses lois sont d'ordre totalement non sensitif. Ceci ne signifie pas qu'elles ne sont pas réelles, toutefois. La conception de l'électron peut être, ou n'être pas, finale, mais elle indique ce qui est reconnu comme une connexion réelle, ou un réel complexe de facteurs objectifs réels. L'image du monde, telle que la



présentent les physiciens modernes peut être, ou ne pas être, finale, mais telle qu'elle est, elle explique mieux les faits que ne fait l'image esquissée par un profane. Elle est abstraite naturellement, en ce sens qu'il y a beaucoup de choses dans notre monde riche et varié dont elle ne tient aucun compte, mais elle nous munit d'un système de symboles au moyen desquels nous pouvons interpréter, prédire, et, indirectement, étendre notre expérience. Il n'y a donc pas de raison pour que nous ne traitions pas les objets scientifiques que le physicien découvre par interprétation, comme étant au moins aussi réels que les prétendus éléments intuitionnels, nus et instables d'où l'on imagine communément que part notre expérience. Si un système de jugements tel que celui du physicien nous fournit une théorie qui soit la seule à couvrir et expliquer les faits, et nous permet de passer au delà de l'immédiat, et de prédire exactement l'avenir, nous sommes autorisés à le considérer comme vraisemblablement exact en ce qui concerne la réalité.

Avant de terminer ce Chapitre il convient de dire un mot de la signification de certains vocables déjà employés et qui le seront encore. On a fait remarquer que les faits réels que nous connaissons sont toujours individuels ou singuliers, et pourtant impliquent un aspect général aussi bien que de la particularité. La vache que je regarde de la fenêtre où j'écris, je sais qu'elle est ce qu'elle est en raison de son caractère général d'appartenir à une classe d'animaux. Je la connais aussi comme étant telle vache particulière, ici, en ce moment. Mais bien que je les sépare dans la réflexion, je n'ai pas connaissance de ces aspects en tant qu'entités existant en soi dans ma perception de l'animal individuel. « Vache de Jersey » constitue une description générale,



dépendant d'une définition pour son application. Mais je ne sais rien de la Vache de Jersey *in abstracto*. Ce que je sais est que je puis reconnaître un animal individuel comme appartenant à cette classe. Je n'ai non plus nulle expérience d'une vache n'appartenant à aucune classe, car, tout au moins, je reconnais l'animal pour une vache.

De ce qui est général ou universel *per se* je n'ai donc nulle expérience. Je n'en ai pas plus de ce qui est purement particulier. Quand je regarde la vache, ou la désigne, je dis que c'est cette vache, ici et maintenant présente devant moi. Mais *cette, ici, maintenant* deviennent *celle-là, là* et *alors* quand je me détourne. Ce sont aussi des universaux. La sensation la plus élémentaire renferme des universaux. Sans cela je ne pourrais les distinguer, ni en prendre conscience.

Tout dépend donc de l'aspect sur lequel je concentre mon attention. Le général et le particulier sont des idéals dans ma connaissance, sans existence en soi en dehors de ma réflexion, mais l'un, ou l'autre, peut être ce dont il importe de s'occuper. Le facteur particulier ne fait jamais défaut, mais je puis en écarter la réflexion, s'il est sans importance pour mon dessein. Prenons un symbole algébrique, comme  $x$ . C'est une variable. Cela ne symbolise aucun nombre arithmétique à part, mais tout nombre possible appartenant à une classe en vertu de certaines propriétés. Pourtant, je me le représente comme un  $x$ , une marque à l'encre sur un bout de papier. Cela m'aide beaucoup. La marque sert de remplacement pour un grand nombre de processus de pensée qui sont implicites, mais n'ayant pas de rapports avec mon but immédiat, qui est d'étendre mes connaissances en ce qui concerne les propriétés de la classe à laquelle appartient  $x$ . J'accrois mes con-

naissances de la sorte. Si  $x = y$ , alors  $x^2 - y^2 = 0$ . C'est là un exemple très simple de la manière dont, en mathématique, le progrès est réalisé par distraction de l'attention, d'où non seulement économie de pensée, mais extension de celle-ci à de nouvelles propriétés de classe qui sont vraies quels que soient les nombres particuliers faisant partie des classes. Le symbole s'applique à tous les nombres appartenant à cette classe. Il est en lui-même un singulier, mais il est symbolique d'un universel et peut être traité comme prenant la place de cet universel dans une multitude d'opérations visualisées sur le papier ou dans l'imagination à la place de la vue. Ce qui est dominant est l'aspect général qui est séparé par abstraction comme important pour le dessein du moment.

Il en va de même quand ce qui m'occupe appartient à la connaissance éthique ou esthétique. Si je dis de ce que je regarde que c'est bon ou beau, j'y reconnais une valeur. Or, comme nous le verrons, certaines valeurs sont fondamentales dans la connaissance au sens où la connaissance même l'est. Elles ne peuvent se résoudre en des sensations particulières de plaisir. Car ces sensations ne sont reconnues comme telles que lorsqu'elles sont classées d'une manière ou d'une autre comme donnant du plaisir, ou son contraire. Dans cette reconnaissance une valeur de quelque sorte leur est attribuée, d'un ordre élevé ou inférieur, d'ailleurs. Mais c'est une valeur, et à ce titre elle signifie ce qui est général bien que, ici non plus, nous ne puissions jamais éliminer dans notre expérience un facteur qui désigne ce qui est particulier et passager. Nous le voyons bien quand nous essayons de nous représenter ce que signifie « avoir de la valeur ». C'est toujours *quelque chose* ayant de la valeur, dont nous pouvons former une image

quand nous y réfléchissons. Même la bonté de Dieu est de cette nature. Le langage des Écritures et de la poésie fournit un exemple de ce fait.

Tout ceci résulte du caractère de la connaissance. Tout est, dans son essence, individuel. La différence entre ce que nous appelons le *savoir général* et le *savoir de détail* est de degré. Le degré se trouve dans l'importance que nous accordons à l'aspect sur lequel nous nous concentrons, et ceci dépend du dessein de l'instant. C'est la liberté qui est caractéristique de la pensée qui lui permet de donner de l'importance maintenant à un aspect, et à un autre moment, à l'autre. Mais la pensée part toujours de ce qui est individuel et jamais elle ne s'en détache.

Ce qui est vrai du fait de connaître l'est aussi du connu. Ce sont des corrélatifs possédant le même caractère. C'est seulement par l'abstraction que nous distinguons en eux le général du particulier, et que nous suggérons qu'ils ont de l'existence indépendamment l'un de l'autre. C'est ce que voulait dire Aristote en affirmant qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens. Il aurait pu tout aussi bien renverser la proposition. Mais la faculté de distinguer au moyen de l'abstraction peut devenir très importante. La méthode du mathématicien le fait voir. Celle de l'artiste tout autant. On dit communément que l'art s'adresse au sentiment. C'est tout à fait vrai. La forme et la couleur sont ses matériaux, mais ceux-ci n'importent qu'autant qu'ils sont rendus symboliques de valeur, et la valeur, comme nous venons de le voir, possède tout autant le caractère de l'universel que le font les conceptions abstraites du mathématicien. Les valeurs varient en qualité, et c'est l'affaire du poète et de l'artiste, du critique littéraire ou artistique, de le

savoir, et d'être capable de distinguer entre valeurs, et de les placer à leur rang. La réflexion est toujours présente explicitement ou implicitement. Elle nous fait saisir que la vérité, la beauté, la bonté, ont une valeur finale et fondamentale, et que nous ne pouvons pas les dépasser, ni les exprimer en termes dépassant ceux qui leur sont propres. Il y a d'autres valeurs, mais elles sont pour la plupart dérivées et simplement relatives; elles sont parfois fausses aussi par contraste avec la valeur qui est finale. Il convient d'ajouter que les valeurs s'expriment non comme des principes abstraits, en règle générale, mais comme des fins. Elles n'en possèdent pas moins le moment de l'universel comme leur étant essentiel. C'est parce qu'elles appartiennent à la connaissance au sens le plus large du terme.

---



---

## CHAPITRE IV.

### LA RELATIVITÉ SOUS UNE FORME ANGLAISE.

---

L'année 1919 fut témoin d'un changement remarquable dans l'attitude des physiciens britanniques à l'égard des vieilles idées Victoriennes de temps et d'espace. Quatre ans auparavant Einstein avait développé son principe de relativité et l'avait présenté sous sa forme complète au public des mathématiciens. Sa thèse était révolutionnaire. Il sera nécessaire d'y revenir plus tard; pour le présent, il suffit de dire que si elle est exacte, elle implique le renversement des idées conventionnelles relatives à la signification de la mensuration. Jusque-là l'espace et le temps avaient été généralement acceptés comme étant ce que Newton les croyait être. Ils étaient considérés comme semblables à des cadres indépendants partout uniformes et inchangeables, où se produisaient les événements. Bien peu avaient seulement suggéré que les mensurations opérées à l'intérieur de ceux-ci pouvaient être du tout affectées par ces conditions.

Mais Einstein avait insisté sur la relativité des unités mesurées par rapport à la position et aux étalons de référence de l'observateur, et sur le fait qu'en conséquence la géométrie requise pour expliquer l'univers se trouverait n'être pas limitée à celle d'Euclide, mais consisterait en une diversité de systèmes alternatifs variant avec des circonstances dont il importe de tenir

pleinement compte. Pour lui, il n'existe nulle part une position de repos absolue pour servir de point de départ au calcul : « repos » n'est en soi qu'un terme relatif. Un homme dans un express peut, à un autre, debout sur le bord de la voie, sembler être en mouvement rapide, mais en ce qui concerne sa façon d'estimer la forme il n'y a pas de raison véritable pour que le premier ne se considère pas comme étant au repos, tandis que la ligne qu'il regarde de la fenêtre de son compartiment fuit sous les roues et emporte avec elle le spectateur. Pareille façon de voir offense ce que nous sommes pratiquement justifiés à appeler le *sens commun*, mais le désaccord naît d'habitudes générales de pensée et d'expression adoptées pour rendre possible la conformité avec les exigences des rapports sociaux, et celles-ci ne sont pas finales au point de vue de l'analyse. La raison de mettre en doute pareilles pensées et expressions à un point de vue plus étendu paraît moins extravagante si l'on prend un autre exemple. Un observateur du ciel, posé sur notre Terre se considère comme observant le Soleil d'un point stationnaire sur Terre, et comme étant, par suite, au repos. En fait, nous savons que la Terre se meut autour du Soleil à une grande vitesse, et doit apparaître comme se déplaçant à un observateur placé sur le Soleil. Les points de vue des deux observateurs seront donc si différents, et de façon si constante qu'il est facile de démontrer qu'ils doivent être caractérisés par de grandes différences dans les résultats de l'observation.

Appliquant le même principe à l'interprétation des phénomènes de gravitation, et faisant usage d'un puissant calcul, Einstein avait réussi à évaluer de façon précise ce que devrait être la déviation des rayons venant d'étoiles lointaines, fixes, sous l'influence de l'action gravitationnelle du Soleil sur ces mêmes rayons

passant à proximité de ce dernier. L'idée de cette déviation n'était pas neuve : d'autres l'avaient calculée sur la donnée que l'espace et les voies de la lumière, dans celui-ci, sont, dans toutes les conditions, du même caractère. La déviation véritable ne pouvait être observée que durant une éclipse, et le 29 mai 1919, une éclipse devait se produire. Einstein prédisait que, par suite de la relativité, la déviation, si on l'observait, se montrerait être d'une certaine proportion supérieure à ce qu'elle devrait être si la théorie newtonienne de l'espace absolu était exacte. L'astronome royal britannique releva le défi en 1917, quand, malgré la guerre, les détails des calculs parvinrent en Angleterre. En 1919, deux expéditions anglaises furent envoyées au Brésil et dans l'Afrique occidentale. Les observations réussirent, et en novembre l'astronome royal annonçait les résultats à la Société Royale. Le calcul d'Einstein s'était révélé exact et le résultat fut une sorte de révolution dans un grand domaine de la pensée scientifique.

J'examinerai plus loin quelques-unes des conséquences importantes de la nouvelle vue pour la philosophie. Pour le présent, je m'en tiendrai à son influence sur l'ancienne idée Victorienne de la Nature héritée, au moins en ce qui concerne l'espace et le temps, de Newton. De plus en plus on est d'accord pour reconnaître qu'elle n'est plus tenable, mais à propos de son rejet on discute déjà beaucoup sur ce qui devra prendre sa place. Une école de physique mathématique semble tendre vers une sorte ou une autre de mentalisme, dans la façon d'envisager l'espace et le temps. Une autre école tend à regarder ce que nous appelons la *relativité* comme un phénomène objectif, appartenant à la nature, et pouvant y être aisément reconnu si nous

voulons sérieusement rejeter la doctrine de bifurcation des anciens physiciens. Ce rejet doit naturellement entraîner avec lui la négation de tout cadre de temps, espace, points, instants, et autres relations à l'intérieur de celui-ci, si celui-ci est considéré comme existant, absolument complet en soi, en forme invariable et indépendamment de qualités secondaires.

On peut prédire à coup sûr que la question ainsi soulevée provoquera beaucoup de discussions. Déjà les mathématiciens ont franchi le territoire limite et opèrent dans ce qui était considéré comme le domaine du métaphysicien. Peut-être, du reste, le titre de propriété de ce dernier ne se trouvera-t-il pas absolument périmé, mais pour le présent au moins il semble disposé à considérer son frère le mathématicien non comme un intrus, mais plutôt comme un invité bienvenu et depuis longtemps attendu.

Le problème au sujet duquel il y a controverse entre les diverses écoles de physique mathématique semble résulter de certaines suppositions faites inconsciemment. Si l'esprit constitue un tout complet en soi, confronté avec un tout similaire nommé *nature*, il est difficile de s'expliquer notre connaissance de l'espace et du temps relatifs, et toute autre connaissance aussi bien. Car d'après cette vue la connaissance consiste seulement en nos impressions particulières ou conceptions générales, considérées comme appartenant à ce que nous appelons l'*esprit*, en tant que propriétés ou instruments. Une question surgit alors : impressions ou conceptions de quoi ? En outre, si la réalité que nous connaissons consiste en quelque chose de différent de l'esprit, et d'indépendant de la façon dont celui-ci la conçoit, une autre question surgit : qu'est-ce donc que ce quelque chose peut être ou signifier ? Le Nouveau



Réalisme, comme on le verra plus loin, a compris la difficulté et a traité le monde non mental de la nature comme comprenant non seulement des particuliers, mais des universaux qui nous paraissent être présents et avec lesquels nous faisons connaissance. Mais une autre école a indiqué des difficultés se mettant en travers de cette réponse, laquelle résulte du fait de tenir l'esprit pour une chose. Cette dernière, depuis 2000 ans, en des termes qui ont varié, mais ont toujours incorporé le même principe, déclare que c'est une erreur de traiter l'esprit comme une chose. Ce qu'il est pour nous est plutôt une forme faisant partie de la connaissance même, et s'il en est ainsi, c'est dans le fait ultime de connaissance seul qu'il faut chercher la nature et l'origine de ce que nous appelons *esprit*, avec les particuliers et les universaux aussi appartenant à sa nature. En ce cas, impressions et conceptions ne peuvent être séparées que par des abstractions faites en dedans de la connaissance. Les formes individuelles surgissant pour celle-ci, aussi bien en tant qu'exprimées dans le caractère d'un monde extérieur à l'esprit, ou dans celui d'un esprit en tant que conditionné par son autoprésention comme entité individuelle confrontant le monde, doivent elles-mêmes chercher leur explication à l'intérieur de la connaissance interprétée de telle façon qu'il n'y ait pas de sens à chercher à la dépasser. La relativité du physicien aboutit à n'être qu'un cas spécial d'une relativité d'ordre plus large. Ce n'est plus une question intéressant spécialement l'homme de science de savoir quelle relation existe entre l'esprit et la nature, et quelle est la proportion des contributions de l'un et de l'autre à l'objet dans notre connaissance. Impossible au physicien de s'engager dans la discussion de ce problème sans faire acte de métaphysicien. Sa tâche consiste à

rechercher et dépister les suppositions métaphysiques tacites.

Peut-être aussi peut-il, même sans aller bien loin dans la philosophie, et même s'il répudie la métaphysique comme hautement douteuse, arriver à se bien mettre d'accord avec lui-même au sujet du vrai caractère de sa méthode et de ses résultats. C'est ce que ne faisaient pas les anciens physiciens, et les suppositions qu'ils ont faites, inconsciemment, en conséquence, les firent échouer dans le dogmatisme. Je ferai bientôt avec quelle netteté ce dogmatisme a été mis en lumière par un physicien britannique distingué de ce temps, qui me paraît avoir débarrassé la question de la relativité physique de beaucoup des difficultés qui l'ont entourée. Mais il me faut d'abord en dire plus long en ce qui concerne Einstein lui-même. Je dois ajouter avoir pleine conscience que le présent Chapitre peut paraître difficile à comprendre au lecteur moyen. Il se place ici, au début, parce qu'il est essentiel, presque, qu'il en soit ainsi pour l'explication du principe général. Mais la matière paraîtra moins rébarbative, peut-être, si le lecteur commence par la lecture du Chapitre suivant qui cherche à expliquer, autant que cela est nécessaire pour la philosophie, la façon dont la doctrine de la relativité dans la mensuration a été développée par Einstein et son école. Pour le présent, je cherche à montrer comment notre connaissance de la nature, prise telle que donnée par la Science même sans déformation ni parti pris dû à des suppositions *a priori*, nous indique la direction du principe de relativité large. L'avantage qu'il y a à envisager d'abord au point de vue général le principe tel que compris par Einstein est de faire voir les limites à l'intérieur desquelles, si grandes soient-elles, a été confinée l'œuvre d'Einstein. Le but de

ce qui suit immédiatement, c'est d'arriver à l'explication non seulement de la forme qu'il a donnée au principe, mais du mode d'introduction de celui-ci dans les sciences de la nature physique. Mais d'abord il faut que nous ayons au moins une notion générale de la doctrine. Tout d'abord voyons quels en sont les grands traits, pour Einstein lui-même : les détails viendront plus tard.

Ce que dit Einstein est que le repos et le mouvement absolus sont sans signification pour la physique, et que le mouvement ne peut signifier que les changements de position des corps les uns par rapport aux autres. C'est là la seule sorte de changement physique dont nous ayons l'expérience, et l'idée d'un mouvement absolu est une invention métaphysique de l'école de mécanique classique à laquelle se rattache le grand nom de Newton. Ce dernier, comme nous l'avons déjà remarqué, considérait le temps et l'espace comme étant des entités indépendantes en elles-mêmes, comme des cadres immuables à l'intérieur desquels chaque phénomène de la nature avait sa position spéciale. C'est à cette façon de voir que s'attaque Einstein. Ce qui fait sa force est non seulement la logique de son raisonnement, mais aussi le fait qu'il peut ce que ne pouvait pas la vieille école, c'est-à-dire, donner de certaines choses de la nature, une explication claire qui autrement manque totalement. A la base de son explication il y a ceci, que toutes les mensurations des distances spatiales se font, non par rapport à un étalon spatial absolu quelconque, comme pourrait en fournir un éther imaginaire (car rien ne démontre l'existence de celui-ci), mais en comparant les conditions relatives des corps telles qu'observées. Il suit de là que pour obtenir de la comparaison une *mensuration* sur laquelle on puisse



compter, les phénomènes comparés doivent être *interprétés* par rapport à la situation relative et aux autres conditions touchant l'observateur et les coordonnées employées par lui dans la mensuration. Comme l'espace n'est pas complet en soi, on ne peut lui attribuer une conformité nécessaire aux principes d'Euclide ni à ceux d'aucune géométrie particulière, autre. De tels principes ne peuvent régir la constitution de ces variations d'apparence sous des conditions d'observation différentes, car ils ne peuvent pas s'appliquer aux faits.

Appliquant ce principe, Einstein put démontrer sans peine pourquoi la vitesse de la lumière doit toujours paraître la même, qu'elle soit mesurée d'un corps au repos ou bien se dirigeant rapidement vers la source lumineuse. Dans le cas où l'on observait ces deux positions dont l'une se déplaçait de façon rectilinéaire uniforme relativement à l'autre, il fut établi que la vitesse de la lumière arrivant à l'observateur était la même dans les deux cas, de 186330 milles à la seconde. Ce fait bien connu, Einstein montra qu'il s'explique de façon adéquate sans recours à aucune hypothèse improbable, telle que quelque propriété conjecturale de l'éther qui contracterait les étalons de mesure employés par la personne, passant à travers lui, en se mouvant vers la source. Tout s'expliqua du moment où l'on vit qu'en opérant la mensuration l'étalon de référence dépend de la position de l'observateur, et que celui-ci, en conséquence, interprétait des unités possédant un sens différant de celui des unités mesurées par un autre observateur en repos relativement à lui.

Les conclusions impressionnantes de la doctrine d'Einstein ne s'arrêtent pas là. La mécanique classique considérait la masse inertielle d'un corps comme



une quantité caractéristique, absolue et invariable. Mais d'après les déductions de son principe de la relativité du repos et du mouvement, l'inertie de la matière c'est simplement l'énergie emmagasinée et retenue dans celle-ci. Comme résultat de ceci, tout ce que nous savons de l'inertie de l'énergie reste vrai, sans exception, de l'inertie et de la matière. Mais le principe général de la relativité de tout mouvement avait conduit Einstein à une autre conclusion, encore, de conséquences étendues. Il est bien connu que les corps qui se meuvent sous la seule influence de ce que nous nommons la *gravitation* se meuvent sans que la nature de ceux-ci y change quoi que ce soit. Par exemple, un morceau de plomb et un morceau de liège tombent avec la même vitesse, dans le vide et à l'abri des courants d'air. L'accélération est indépendante de la différence de matière. Einstein en tira la conclusion que la masse gravitationnelle ne se distingue pas, en réalité, de la masse inertielle. La même qualité se manifeste donc à l'observateur comme poids ou bien comme énergie inertielle, selon les conditions où se fait l'observation. Ceci conduit à la définition d'un nouveau principe, à savoir que tout changement qu'un observateur perçoit dans le mouvement d'un corps comme dû à la gravitation, serait perçu exactement de la même façon s'il n'y avait pas de gravitation, à condition que le système d'où se fait l'observation se meuve avec une accélération appropriée à la gravitation supposée, telle qu'elle apparaîtrait du point d'observation.

Le physicien ne sait rien de la force. Ce qu'il en connaît par l'expérience est seulement le changement de position relative. Si donc il est une fois établi que l'énergie de gravitation et l'énergie d'inertie sont une même chose, considérée de points de vue différents;

si l'inertie de la matière n'est que l'inertie d'énergie latente; que l'étalon de mesure, tant de l'espace que du temps, varie selon les conditions de l'observateur et pour l'interprétation qu'il en faut donner, beaucoup de conséquences s'imposent. Certaines sont insignifiantes. La physique newtonienne reste approximativement vraie pour les petites évaluations de distance qui nous sont nécessaires dans la vie quotidienne, sur terre. Mais la situation devient très différente en ce qui concerne les distances entre corps célestes. Et même pour les habitants de la Terre, il peut y avoir des conséquences formidables. Il se peut qu'elles ne se manifestent pas pratiquement avant longtemps, mais nous ne sommes pas assurés que le nouveau point de vue n'entraînera pas soudain quelque transformation pratique inattendue. Le monde des affaires commence à envisager la question. Je traduis ici un passage d'un article récent d'un ingénieur berlinois averti. La question qu'il soulève est maintenant familière. Rien de neuf ne s'y trouve, mais elle soulève des problèmes pouvant avoir une répercussion pratique. ✕

D'après la nouvelle lumière que la Science projette sur la constitution de la matière nous pouvons être assurés que la provision énorme d'énergie, révélée, ne peut être cherchée que dans l'énergie atomique. Même ce que nous savons déjà de sa désintégration, à propos des substances radioactives, nous a indiqué des faits non moins confondants. Un gramme de radium, dans sa complète transformation spontanée en plomb, manifeste le dixième de la quantité d'énergie qui, d'après la théorie de la relativité, doit être développée par sa désintégration en rien, et au cours de pareille conversion il paraît perdre le dixième de sa masse. Les phénomènes de la radioactivité fournissent donc une forte confirmation du résultat de la théorie de la relativité. Si, aujourd'hui, nous restons impuissants devant la désintégration atomique des substances radioactives, comme le faisait l'homme primitif devant un incendie de forêt, la théorie de la relativité nous enseigne qu'il doit être possible de désintégrer

les atomes de toute masse que nous rencontrons, et d'en tirer les quantités gigantesques d'énergie qui y sont latentes. De la sorte, la théorie qui s'est présentée au monde sous une forme aussi abstraite et mathématique nous fournit un guide pour l'œuvre technique pratique des siècles à venir. Elle pose si nettement le problème de l'obtention de nouvelles sources d'énergie, de façon si claire, et si précise pour le calcul, qu'il sera surprenant si en pratique nous n'arrivons pas assez vite à accomplir la tâche.

L'écrivain estime qu'il y a autant d'énergie calorifique latente dans un dé à coudre de matière ordinaire qu'on en peut tirer de 3000 tonnes de charbon. Pour le moment nous savons par des méthodes très onéreuses convertir un faible pourcentage seulement de l'énergie latente des 3000 tonnes en énergie calorifique cinétique, Quand apparaîtra le grand inventeur qui nous montrera comment tirer la même quantité d'un dé à coudre de terre ? Dans longtemps, peut-être : mais nous ne savons pas. Le génie, quand il se montre, a des ailes avec lesquelles il s'élève d'une façon qui confond. Newton et Einstein sont des exemples dont il faut tenir compte. Ce sera agir sagement, si, en nation pratique, nous prêtons attention aux nouveaux avertissements que nous donne la Science, si généraux que soient les termes en lesquels elle s'exprime. Nous ne pouvons prédire quels nouveaux développements la Science pourra fournir à l'industrie. Il faut veiller, étudier, et expérimenter. Autrement, nous pourrions nous trouver dans la situation de ces vierges folles que minuit vint surprendre, n'ayant pas encore préparé leurs lampes.

Pour le présent, tout ce que j'essaye est d'indiquer à grands traits le caractère général de la découverte révolutionnaire d'Einstein. C'est un triomphe du génie mathématique, et de la puissance de l'imagination scientifique dans l'adaptation des idées de ses grands pré-



décèsseurs, comme Gauss et Riemann, à la solution de problèmes auxquels ils avaient à peine pensé. J'ai voulu faire comprendre que le principe de la relativité, en physique, tel qu'Einstein l'a conçu, a des conséquences si étendues qu'il a de l'importance pour toute théorie du caractère ultime de réalité. Ce côté de la question, Einstein lui-même, mathématicien et physicien, n'y a guère touché. Mais il y a de ses disciples, en Allemagne et en Angleterre, qui y ont prêté attention. La tendance semble avoir été à traiter l'espace et le temps comme signifiant des choses différentes selon qu'ils sont considérés au point de vue de l'analyse ultime par des mathématiciens et physiciens, ou bien au point de vue intuitif et psychologique de l'observateur. Les deux espèces de temps et d'espace sont, d'après Moritz Schlick, de Rostock, professeur de philosophie aussi bien que mathématicien <sup>(1)</sup>, « essentiellement dissemblables sans comparaison possible entre eux; mais comme notre expérience nous l'apprend, il y a de l'un à l'autre une relation fonctionnelle uniforme et parfaitement définie ». L'espace et le temps, tels que régis par le principe de relativité, semblent être considérés par M. Schlick comme n'étant pas l'espace et le temps directement perçus dans l'expérience intuitive, mais comme étant d'un caractère non intuitif ou conceptuel qui a sa base dans un tout à quatre dimensions, dont nous n'arrivons à concevoir l'existence que par inférence. Mais ceci entraîne une décomposition de l'expérience en sensations et conceptions, qui semble peu probable d'après le caractère réel de celle-ci. Il semble y avoir là une tentative influencée par une superstition héritée de Kant, qui chercha à traiter l'espace et le temps comme si ce pouvaient être

---

(1) *Space and Time in Contemporary Physics*, p. 89 (édition anglaise).



des formes pures, complètes en soi, indépendantes des concepts. C'est là une opinion qui surgit d'elle-même seulement si l'esprit est considéré comme une sorte de chose ayant la connaissance, y compris les formes d'intuition, comme son instrument, et si l'objet est considéré comme, en quelque mesure, existant en soi. Mais un Kantien peut s'efforcer de la conserver sous une forme prudente; et d'autres aussi le peuvent faire qui vont plus loin que Kant dans la même voie. Ce que Kant a dit du temps et de l'espace en tant que pures formes de l'intuition, et ayant par conséquent un caractère d'existence en soi et d'indépendance, a été ultérieurement examiné par Hegel dans une critique qui n'a guère été étudiée, en Angleterre ou en Allemagne (1). Pour ce dernier, la forme pure de l'espace n'était exactement qu'une abstraction. Son véritable caractère est celui de l'*angeschaute werden*, du devenir en tant que directement saisi, et d'être, par là, inséparable de l'espace. Ce dernier pris en lui-même était pour Hegel la forme la plus abstraite et générale de l'externalité, consistant en exclusion mutuelle sans différenciation interne définie. Mais le temps d'autre part était pour lui quelque chose de plus que le temps spatialisé et déformé à laquelle la mathématique a à faire. « C'est seulement sous une forme arrêtée, paralysée, sous celle d'une unité quantitative » qu'elle figure en mathématique, afin, pour les besoins de celle-ci, d'obtenir un « contenu sans vie, externe, indifférent ». Ici Hegel et Bergson se rapprochent beaucoup l'un de l'autre (2).

Or, cette façon de voir diffère beaucoup de celle de Kant, mais aussi de celle de Schlick. Ce dernier reconnaît

---

(1) WERKE, t. VII, paragr. 254 et 258.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 35 : Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*.

un monde existant dans une seconde sorte de temps et d'espace, s'harmonisant en apparence tout en en restant indépendante avec les deux formes figurant dans la *Critique de la Raison Pure*, la première conditionnant toute l'externalité, la seconde l'expérience interne aussi bien. Certains Kantiens, en Allemagne, voyant là une hérésie, ont témoigné peu de reconnaissance à Schlick. Ewald Sellien, par exemple, a écrit à ce sujet un essai pénétrant et compréhensif, *Die Erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie* (Berlin, 1919). C'est un essai méritant l'examen des mathématiciens et des philosophes aussi, car les défauts des uns et des autres y sont mis en lumière avec quelque précision. L'auteur discute la base philosophique du principe de relativité physique, prenant le positivisme de Mach comme cas extrême, et mettant en contraste avec celui-ci ce qui est pour lui la véritable vue kantienne dont il se fait le défenseur. Quant à Schlick, qui ne va pas aussi loin que les soi-disant « positivistes », mais croit qu'un relativiste peut rester un bon Kantien, Sellien considère que, bien que ceci puisse être vrai, Schlick a mésinterprété l'enseignement de Kant en distinguant l'espace et le temps en deux sortes : l'une « physiologico-psychologique » ; l'autre « physico-logique ». Mais pour Sellien les formes pures d'intuition sont tout à fait libres de tout élément physiologique ou psychologique, et sont des formes d'une intuition pure n'ayant rien à faire, du tout, avec le matériel qui, à la vérité, ne présuppose ces formes que pour certains aspects de son ordre et arrangement.

Quand Kant parle de relations à l'intérieur de pareille intuition pure, il ne songe tout au plus qu'aux règles pour la construction. Nous ne pouvons former une image de deux lignes droites égales, mais nous pouvons

invoquer une règle pour leur construction dans l'espace, et de la sorte obtenir un principe permettant « de tirer des conclusions justes de chiffres faux ». La géométrie d'Euclide est pour Sellien le système approprié à la forme de l'espace de Kant. Mais ce n'est pas pour Kant une nécessité de la pensée, et l'on peut concevoir d'autres géométries qui, tout en se rapportant à ce qu'il y a d'Euclidien comme leur présupposition, peuvent être employées à représenter « des systèmes d'espace perceptuels et objectifs », concevables, avec « mêmes validités mathématique et logique ». Le fait qu'ils sont tout d'abord conceptuels ne les empêche pas de prétendre à être vrais du réel ultime. Ainsi, d'après Sellien, la théorie de la relativité peut être acceptée logiquement avec la philosophie de Kant. Car, après tout, la relativité se rapporte non au caractère purement général et abstrait de l'espace, mais aux relations entre objets existant dans celui-ci. Il approuve Max Planck de rejeter l'opinion « positiviste » et de déclarer que bien que la science physique parte d'impressions des sens, son principe est d'arriver de celles-ci à ce qui est indépendant de la subjectivité (pourvu de simples formes tout au plus) et possède la vérité universelle et objective. Celle-ci doit se trouver dans une réalité indépendante du physicien individuel. Planck, dont il sera parlé au Chapitre suivant, semble, pour des raisons se rattachant à la théorie des « quanta », comme l'appellent les physiciens, rester sceptique en ce qui concerne le principe général, ou plus large d'Einstein, en ce qui concerne le mouvement.

Mais ni Planck, ni Sellien lui-même naturellement, ne veulent du « positivisme » purement empirique. Sa façon de comprendre les objets de la science physique les réduit à la coïncidence dans l'espace-temps d'élé-



ments en aperception passive. Seuls les éléments immédiatement et indirectement éprouvés sont pour les positivistes comme Mach la seule réalité. Quand, en physique, nous parlons comme si les coïncidences de nature moins immédiate étaient réelles, nous ne faisons qu'employer des formes de langage abrégées. Par exemple la conception du monde physique basée sur une réalité à quatre dimensions, un continuum espace-temps, n'est autre chose que l'énoncé abrégé de la correspondance des expériences temps-espace subjectives à travers les divers sens.

D'après Sellien, ce principe de « positivisme » a influencé de façon exagérée non seulement Einstein, mais aussi ceux qui l'ont précédé dans le même domaine. Pour eux, la mathématique n'a été qu'une branche de la physique. Il cite un passage de Gauss, que voici : « J'en viens de plus en plus à la conclusion que le caractère nécessaire de notre géométrie ne peut pas être prouvé... Il faut assigner à la géométrie le même rang qu'à la physique. » Sellien déclare que Riemann et Helmholtz pensaient comme Gauss, et que Minkowski, Freundlich, Einstein leur ont emboîté le pas. Peut-être n'est-ce pas aussi certain en ce qui concerne Minkowski, car celui-ci, dans sa célèbre conférence sur l'Espace dans le Temps dont il est parlé au Chapitre suivant, a exprimé l'opinion que la géométrie ordinaire tri-dimensionnelle n'est qu'un chapitre de la physique quadri-dimensionnelle, et qu'elle pourrait être déduite de cette dernière si la coordonnée temps était toujours traitée comme zéro. Pour lui, et ceux qui avec lui restent Kantiens, Sellien résume comme suit ses conclusions. « Ce qui nous occupe dans le problème de l'espace-temps, ce sont des questions de mesure et non des questions relatives au temps et à l'espace comme formes d'intui-



tion. » La doctrine de Kant n'est pas, croit-il, incompatible avec celle d'Einstein, mais celle de Newton l'est tout à fait. Le problème de Kant différerait totalement en nature de celui d'Einstein, mais partout où il y a contact, il n'y a nul obstacle réel à l'harmonie.

Il m'a paru utile de dire quelques mots de la controverse, en Allemagne, relative aux principes fondamentaux sur lesquels repose la relativité, pour montrer que la tendance à la « bifurcation » a eu son analogue en Allemagne bien que sous une forme différente de celle qui se présente en Grande-Bretagne. J'ajouterai seulement que le Kantien lui-même ne peut être considéré comme affranchi de la tendance à disjoindre les caractères variés manifestés dans l'expérience.

Or, il se fait une sérieuse opposition à cette disjonction ou bifurcation supposée, au moins en Angleterre, et elle repose sur le point de vue scientifique. Il est intéressant de constater qu'une explication a été fournie avec insistance, en Angleterre, de toute la doctrine de la relativité, qui non seulement nie la disjonction, mais est plus pénétrante en ce qui concerne l'étude logique, que tout ce que j'ai pu rencontrer jusqu'ici, soit chez Einstein même, soit chez ses disciples allemands.

L'auteur de cette explication est A.-N. Whitehead, qui l'a donnée en détail en deux Ouvrages récents, *The Principles of Natural Knowledge* et *The Concept of Nature*, livres qu'il faut étudier ensemble, si l'on veut les comprendre complètement. L'auteur n'est pas seulement un mathématicien éminent. Il s'est également distingué dans une voie nouvelle, celle de la logique mathématique, voie où il a été parmi les pionniers, avec Bertrand Russell et un petit groupe, fort distingué au reste, de savants bien connus, en France, en Allemagne, en Italie, en Amérique, qui ont étudié des sujets tels que

le nombre. Si les questions traitées étaient purement mathématiques je ne me permettrai pas de commentaires ou d'argumentation : ceux-ci ne seraient permis qu'à des personnalités familières avec les plus hautes mathématiques. Mais, en fait, la question est autant d'ordre logique que de mathématique, et, en outre, elle conduit à une région qui est évidemment du domaine de la métaphysique, et ce fait a pu être méconnu. Non par Whitehead lui-même, car il en est bien conscient, mais il prend grand soin en même temps de ne point émettre de prétentions à la philosophie. Pourtant il pousse sa méthode d'analyse logique si loin qu'il me semble avoir franchi la frontière, pour des raisons que j'indiquerai plus loin. Ce qu'il s'agit de montrer, en ce moment, en ce qui concerne son enseignement, c'est combien il a cherché à établir la doctrine de la relativité sur une base différente de celle qu'ont adoptée Einstein et ses élèves.

Whitehead ne conteste pas les résultats pratiques, et accepte pleinement la grandeur de la découverte d'Einstein et de ses conséquences. Ce qu'il fait, c'est d'en montrer une nouvelle signification. J'ajouterai que dans le territoire frontière où se rencontrent mathématicien, logicien et métaphysicien, les conceptions employées par le premier ont ce caractère presque paradoxal de paraître moins étranges aux derniers qu'à beaucoup de mathématiciens éprouvés. De même qu'un négociant pourrait n'être pas capable de faire son compte de banque aussi correctement que les employés de banque — et ceci, à ma connaissance, arrive même à des mathématiciens de tête de concours — mais sait pourtant à un point de vue différent de celui de l'expert, une signification particulière que le résultat a pour lui-même, de même les coordonnées et les tenseurs de Gauss ont pour la logique et la métaphysique une signification dépas-

sant celle qu'ils ont pour le simple mathématicien. C'est cette signification additionnelle, qui donne toujours naissance à de nouveaux problèmes se trouvant au delà du domaine du mathématicien pur, qui rend ces conceptions exceptionnellement obscures pour lui. Naturellement, les philosophes ont beaucoup de peine à les suivre. Mais la signification du point de vue atteint peut paraître moins étrange au philosophe pour les études duquel elle a une portée considérable, bien que celui-ci trouve une grande difficulté à suivre la route par laquelle le mathématicien pur a pu y accéder. On rencontre, ce me semble, des faits analogues dans des sciences spéciales, telles que la biologie et la sociologie. Toutes ces sciences tendent de plus en plus à montrer que la connaissance est réellement un tout dont on ne peut séparer les points de vue que provisoirement.

Comme je l'ai dit plus haut, Whitehead est résolument opposé à l'ancienne division Victorienne de la nature en ce qui n'existerait que subjectivement, les qualités secondaires qui n'apparaissent que dans la perception sensitive, comme la couleur et l'impression tactile, et ce qui d'autre part existerait en soi dans le temps et l'espace absolus, les entités primaires supposées de la géométrie et de la physique. Il n'admet nullement la supposition servant de base à cette division. Il se propose de prendre la nature telle qu'elle semble être, et de déterminer par une analyse adéquate les sortes d'entités et de relations entre elles qui sont dévoilées dans notre perception de la nature. Il ne cherche pas à découvrir la totalité de ce que révèle celle-ci. Les phénomènes sociaux, éthiques, esthétiques, par exemple, sont en dehors de la Science physique à laquelle est limitée sa méthode, et il en va de même, en grande partie, de la vie elle-même, bien que certains côtés de



la biologie présentent des relations rythmiques auxquelles il touche. Il s'en tient principalement aux phénomènes intéressant la physique, et sa façon de les envisager consiste à considérer la nature, à ce point de vue, comme « fermée à l'esprit », c'est-à-dire existant indépendamment de celui-ci. Pour des raisons qui apparaîtront plus tard, je ne crois pas qu'il réussisse à séparer la nature de l'esprit. En fait, il a soin de déclarer qu'il ne prend aucun parti métaphysique à cet égard. Son but est d'opérer de la seule façon qu'il considère comme légitime pour la physique mathématique. Mais, même en cela, il ne peut totalement dépouiller un vêtement philosophique. Car il lui faut déclarer que l'expérience est « significative ». Pour Berkeley, « significatif » voudrait dire que Dieu nous indique un sens, celui d'un monde ordonné, au moyen d'une série de signes constituant un tout, reçus, puis interprétés par l'esprit. Les signes ou idées avaient leur existence propre détachable de la signification. C'est pourquoi sa doctrine devint la proie du scepticisme de Hume, mais Kant ne voulut rien avoir à faire avec l'opinion de Berkeley. Pour lui, signification et expérience étaient une même chose : donc impossible de les séparer l'une de l'autre, même en théorie, comme l'avait tenté Hume.

Tout ceci, Whitehead l'explique avec clarté et originalité dès le début de ses *Principles*. Il déclare la nature de la signification une question fondamentale pour la philosophie de la connaissance naturelle. « Dire que la signification est l'expérience, c'est affirmer que la connaissance perceptuelle n'est rien de plus que la perception de la relation entre les choses. » Nous n'avons pas, dit-il, à chercher une connaissance des choses, puis à chercher leurs relations que, dans ce cas, nous ne trouverons pas. « La connaissance naturelle est une connais-



sance d'en dedans de la nature, une connaissance *ici* dans la nature, et *maintenant* dans la nature, et c'est une conscience des relations naturelles d'un élément dans la nature » (l'« événement percipient », ou une conscience corporelle des relations simultanées de toute nature, par rapport à cette conscience), « au reste de la nature ». Il semble, ici, accepter « l'internalité » des relations par rapport à leur *relata*, d'une manière qui ne s'accorde pas avec les doctrines des Nouveaux Réalistes qui traitent les *relata* comme des entités séparées de relations qui leur sont extérieures et existant en soi.

La caractéristique fondamentale de la nature est le « passage » de ses événements. La nature est toujours en mouvement, et la perception sensitive s'empare toujours des événements qui passent, à mesure qu'ils s'étendent les uns sur les autres. Pour la perception sensitive c'est là un fait présent, et l'unité exprimée en elle nous l'appelons *simultanéité*. C'est là ce qui est perçu. Whitehead appelle le phénomène *duration* ou *durée*. Mais ceci ne signifie pas une étendue de temps abstraite. Nous n'en sommes encore pas au temps. Ce n'est qu'une section de la nature en ce qui concerne la perception, limitée par la simultanéité apparente de ce qu'elle renferme. Ce n'est toutefois pas une simultanéité parfaite, ou un moment. Car, pour la définir, le concept de temps serait nécessaire et nous ne l'avons pas encore atteint. C'est ce qu'on a appelé le *présent précieux* qui, pour une perception plus délicate, pourrait avoir des « durations » plus petites en lesquelles il se diviserait. La nature est donc un processus auquel appartient chaque durée. Dans cette façon d'envisager le caractère fondamental de la nature comme étant le passage, l'auteur se rapproche de Bergson, mais il ne laisse pas identifier le passage avec le temps, même dans la mesure où le fait

celui-ci. Le passage est plutôt le trait fondamental de nature aux dépens duquel temps et espace sont construits par nos abstractions. Il est aisé de voir combien il se rapproche du continuum espace-temps auquel Einstein, avec Minkowski, donne tant d'importance. Car la base physique de ce continuum est exactement la qualité du passage dans les événements. Ceux-ci, tandis qu'ils se présentent dans une durée, s'étendent les uns sur les autres, de sorte que nous avons une base sur laquelle nous édifions nos conceptions d'espace et de temps à la fois, de sorte que celles-ci sont de caractère simplement dérivé.

Mais les événements, en tant que tels, ne pourraient être identifiés. Ils passent et ne peuvent être reconnus. Car la reconnaissance, c'est la perception de similitude, et tout événement est par sa nature totalement et essentiellement distinct de tout autre. Ce que nous reconnaissons comme continuant le même doit donc être quelque chose qui ne passe pas. Whitehead appelle cela un *objet*. Cela ne participe pas au passage de la nature et est le résultat d'un acte de comparaison. Il dit toutefois qu'il peut exister une relation non-intellectuelle de perception sensitive qui rattache l'esprit à un facteur de nature sans passage. Or, il y a clairement des objets dans la nature telle qu'elle se présente à nous. Autrement l'expérience serait dénuée de signification, et il ne pourrait y avoir ni connaissance ni science. Comment ceci est-il possible? La réponse qu'il fait est que les événements ont des caractères conformément auxquels ils se façonnent. Les objets sont « ingrédients » dans ces caractères et les font ce qu'il les font. C'est en vertu de l'ingression des objets dans les événements que ceux-ci donnent corps à des permanences en vertu desquelles ils peuvent être comparés. La nature telle que nous la trouvons est

telle qu'il ne peut y avoir ni événements ni objets sans l'ingression d'objets en événements.

A ce point de l'analyse de Whitehead le métaphysicien tendra les bras aux cieux. Le portail de la nature devait être clos et verrouillé contre l'esprit, mais ce dernier semble avoir passé par derrière, être entré par une porte dérobée, et avoir pris possession de l'édifice.

« Événements », « reconnaissance », « objets », vraiment ! Mais ici nous sommes en présence de la connaissance avec tout ce qu'elle implique, et de la connaissance en laquelle consiste la réalité de notre expérience de la nature, pour Whitehead. Je suis bien loin de me plaindre. Je suis d'accord avec l'auteur. Mais j'éprouve la sensation d'avoir été conduit par lui dans un territoire qui ne me paraît pas nouveau et m'est quelque peu familier. En allant un peu plus loin nous pourrions, et non sans raison, nous attendre à voir que la ligne frontière entre l'esprit et la nature, et la distinction qui les sépare, tombent à l'intérieur de la connaissance comme n'ayant été établies que par la réflexion.

Mais ceci n'enlève rien à l'intérêt de la méthode de traitement. Elle est plus pénétrante qu'aucune des autres méthodes scientifiques ayant été utilisées. L'auteur ne craint pas de dire que les objets, dans notre connaissance de la nature, peuvent bien n'être rien de plus que des abstractions logiques. Ils peuvent bien être situés par la perception sensitive, mais même quand ils ne sont pas ainsi situés, ils peuvent appartenir à la nature. Il attire l'attention sur la manière dont la langue cultivée, en ce qui concerne le temps et l'espace, a été contrainte à se conformer à la vue newtonienne orthodoxe qui fait de ceux-ci des cadres absolus, avec des points à l'intérieur de ceux-ci, comme entités. S'il n'y a pas de position absolue mais seulement une relative, un point ne saurait



être une entité de ce genre. « Ce qui est un point pour un aéronaute dans un ballon, tenant ses yeux fixés sur un instrument, est une ligne de points pour un observateur terrestre suivant le ballon au télescope, et une autre ligne de points pour l'observateur dans le Soleil qui, lui aussi, suit de l'œil le ballon avec un instrument approprié (1). »... « Si vous admettez la relativité de l'espace, vous devez admettre aussi que les points sont des entités complexes, des constructions logiques impliquant d'autres entités et leurs relations. »... « Du moment où l'on admet que les points sont des entités radicalement différentes pour des suppositions de repos différentes, alors les formules orthodoxes perdent toute leur évidence. Elles ne possédaient celle-ci que parce qu'en réalité on pensait à quelque chose d'autre. Dans la discussion du sujet, on ne peut éviter le paradoxe qu'en se réfugiant dans l'arche confortable de la non-signification. » Les événements, d'après Whitehead, sont nommés d'après les objets plus saillants situés dans ceux-ci, et ainsi, tant dans le langage que dans la pensée, l'événement disparaît derrière l'objet et devient le simple jeu de ses relations. La théorie de l'espace est ainsi convertie en une théorie des relations des objets au lieu d'être une théorie des relations des événements. Mais les objets n'ont pas le caractère passager des événements. En conséquence, l'espace considéré comme une relation entre les objets est séparé de sa relation avec le temps. C'est l'espace à un instant, sans relations déterminées entre les espaces aux instants successifs. Ce ne peut être véritablement un espace sans temps parce que les relations entre les objets changent. En d'autres termes c'est une conception de la réflexion obtenue au moyen d'une abstraction.

---

(1) *Concept of Nature*, p. 135.



Il convient de voir à quel résultat arrive, en guise de conclusion, ce critique pénétrant de la physique orthodoxe, avant d'en venir à la position qu'il occupe à l'égard de la doctrine d'Einstein. A la page 167 de *Concept of Nature* il résume le contraste entre ce qu'il eût fallu dire et ce qui se dit communément. Voici le texte même.

« Les faits concrets de la nature sont des événements présentant une certaine structure dans leurs relations mutuelles, et certains caractères qui leur sont propres. Le but de la Science est d'exprimer les relations entre leurs caractères en termes des relations structurales mutuelles entre les événements ainsi caractérisés. Ces relations entre événements sont à la fois spatiales et temporelles. Si vous vous les représentez comme purement spatiales, vous omettez l'élément temps, et si vous vous les représentez comme appartenant purement au temps, vous omettez l'élément d'espace. Quand donc on pense à l'espace seul ou au temps seul on traite d'abstractions, c'est-à-dire qu'on omet un élément essentiel dans la vie de la nature telle qu'elle se fait connaître dans l'expérience des sens. En outre, il y a différentes façons de produire ces abstractions que nous représentons comme espace ou temps; et dans telles circonstances nous adoptons une méthode, et, dans d'autres, une autre. Ce n'est point un paradoxe de dire que ce que nous entendons par espace en telles circonstances n'est pas ce que nous entendons par ce mot dans d'autres. Et il en va de même pour le temps. En disant que l'espace et le temps sont des abstractions, je n'entends pas dire qu'ils n'expriment pas pour nous des faits réels en ce qui concerne la nature. Ce que je veux dire est qu'il n'y a pas de faits spatiaux ou temporels séparés de la

nature physique : temps et espace sont simplement des façons d'exprimer certaines vérités relatives aux relations entre les événements. Et aussi que sous des conditions différentes il y a des groupes différents de vérités relatives à l'univers qui nous sont mutuellement présentés comme des énoncés relatifs à l'espace. En pareil cas, ce qu'un être soumis à un des groupes de circonstances entend par espace sera différent de ce qu'entend un autre sous un autre groupe de circonstances. En conséquence, quand nous comparons deux observations faites dans des conditions différentes, nous avons le devoir de demander si les deux observateurs entendent la même chose par espace, et la même par temps. La théorie moderne de la relativité provient de ce que certaines perplexités relatives à la concordance de certaines observations délicates telles que le mouvement de la Terre à travers l'éther, le périhélie de Mercure, et les positions des étoiles vues au voisinage du Soleil, ont été résolues en les rapportant à cette signification purement relative de l'espace et du temps. »

La citation qui précède indique l'attitude de Whitehead à l'égard de l'opinion de l'école d'Einstein au sujet du temps et de l'espace. Pour cette école, les relations dans le temps et l'espace sont des constructions de l'esprit de l'observateur, dont les mesures dépendent de son système de référence. Comme je l'ai déjà indiqué elles sont, dans une grande mesure, purement subjectives, et tout à fait distinctes des relations dans le continuum espace-temps qui est le fait sous-jacent, dans ce que nous percevons. Pour Whitehead, d'autre part, l'espace et le temps sont des objets sans doute construits par des méthodes en réalité abstraites, mais ils sont basés sur les événements dans le passage de nature

auquel appartient le continuum. Ils représentent ce qui est réellement présent pour nous, bien qu'observé indirectement, et sous des conditions différentes pouvant produire des variations dans le caractère de ce qui est ainsi observé. Pour lui, il y a ainsi une seule réalité, tandis que pour l'école d'Einstein il y en a deux en apparence : l'une intuitionnelle ou perçue passivement et directement, et l'autre, conceptuelle. L'espace et le temps existent réellement dans la nature pour l'auteur de *Concept of Nature*, mais ils présentent plusieurs variétés.

Que Whitehead ait ou non raison dans ses conclusions, il est en tout cas arrivé à celles-ci par une méthode d'un ordre strict. Comme je l'ai dit, c'est un des représentants les plus en vue de l'école moderne qui cherche les bases de la mathématique dans la logique, et a produit de nouvelles méthodes de recherche. Une de celles-ci a été inventée par Whitehead lui-même, et c'est en s'en tenant autant que possible, à ce qui est en harmonie avec cette méthode, qu'il arrive aux résultats décrits en détail dans ses deux livres, résultats dont j'ai indiqué maintenant le caractère général. Cette méthode est celle de « l'abstraction extensive ». Son but, dans la question présente, est d'exprimer en termes d'objets physiques les divers rôles des événements en tant que conditions actives dans l'ingression des objets des sens dans la nature. On se rappellera que bien que les objets soient les produits de la reconnaissance d'identité, et par conséquent de la réflexion abstraite dans laquelle ils perdent la qualité de passage qui est inhérente aux événements, pourtant ils appartiennent à la nature en tant que partie essentielle de la signification de celle-ci, et par conséquent non pas comme purement subjectifs, mais comme réels. Et ceci reste vrai, même s'ils sont



perçus comme variant avec la situation de l'observateur. Dans le progrès de l'investigation de la nature, il surgit des objets scientifiques qui incarnent ces aspects du caractère de la situation d'objets physiques qui sont très permanents et peuvent être exprimés sans intervention d'une relation multiple comprenant l'événement de perception de notre sentiment corporel. Les relations, entre eux, des objets scientifiques, se caractériseraient ainsi, par une certaine uniformité et simplicité, de sorte que les caractères des objets physiques observés peuvent être exprimés en termes d'objets scientifiques. Ce ne sont pas là de simples formules de calcul, parce que les formules doivent se rapporter à des objets dans la nature, et les objets scientifiques, les électrons par exemple, sont les objets, dans la nature, auxquels se rapportent les formules.

Prenons, par exemple, le temps et l'espace. La détermination de la signification de la nature a beaucoup à voir avec les caractères du temps et de l'espace en tant qu'objets. Ils sont abstraits des événements et quand nous en poursuivons l'étude, nous découvrons qu'ils sont inséparables et que leurs mesures impliquent l'un et l'autre, comme dans les théories modernes de la relativité électromagnétique, résultant des recherches de Clerk Maxwell et d'autres encore. Si nous envisageons le temps comme objet *per se*, nous y trouvons une succession ordonnée d'instantants sans durée qui ne nous sont connus que comme *relata* dans la série temps dans lequel la relation ne nous est connue que comme l'ordre unidimensionnel dans lequel les instantants se suivent l'un l'autre. Ainsi l'instant et la relation s'impliquent mutuellement. S'il existait en lui-même le temps nous apparaîtrait comme un système absolu. Mais nulle part dans la nature ce temps tout nu ne se



rencontrera. Ce que nous appelons *temps*, ce dont nous faisons un objet dans la perception réfléchie, dérive de notre sentiment du passage d'événements. Ce sont ce passage concret, et « factuel », et le fait cardinal que les événements qui passent ne sont pas des entités isolées, mais s'étendent les uns sur les autres dans notre sentiment de ceux-ci, qui forment les matériaux avec lesquels nous construisons nos notions de temps et d'espace.

La méthode d'abstraction extensive est celle qu'emploie Whitehead pour développer cette conclusion avec les motifs de celles-ci. C'est une méthode qui, dans sa sphère, atteint le but qu'atteint le calcul différentiel dans la région du calcul numérique, car elle convertit un processus d'approximation en un instrument de pensée exacte. En même temps, dit-il, c'est simplement la systématisation de notre tendance habituelle et instinctive dans la vie pratique, à chercher la simplicité dans les relations entre les événements en excluant tout, sauf ce qui est assez petit et simple pour être formulé de façon définie. Le principe d'abstraction extensive fournit des règles par lesquelles on atteint ce but, et ses résultats peuvent être indéfiniment prolongés. De la sorte on arrive à une « route d'approximation » précise, et par elle on arrive à des résultats de réflexion comme les « parcelles d'événements », points dans l'espace instantané, et moments de temps, dans chacun desquels toute la nature est là instantanément avec le volume propre à de tels moments. Des éléments de ce genre forment les concepts exactement déterminés sur lesquels repose la trame de la Science.

Un exemple que donne l'auteur peut être utile en ce qu'il indique la façon dont le rapprochement avec la simplicité est opéré par la convergence de la série infinie formée par un groupe abstraitif vers le caractère limi-

tant de la relation mutuelle recherchée. Cette dernière est ce qu'on appelle son *caractère intrinsèque*, tandis que les propriétés appartenant à la relation du tout à la partie sont nommées son *caractère extrinsèque*. Ces propriétés nous mènent au caractère intrinsèque qui naît de la convergence et en forme la limite. « Nous voyons approcher un train durant une minute. L'événement qui est la vie de la nature durant la minute est d'une complexité considérable, et l'expression de ses relations et des ingrédients de son caractère nous déconcerte. Si nous prenons une seconde de cette minute, l'événement plus limité ainsi obtenu est plus simple, en ce qui concerne ses ingrédients, et des temps de plus en plus courts, le  $\frac{1}{10}$ , le  $\frac{1}{100}$ , le  $\frac{1}{1000}$ , de cette seconde — aussi longtemps que nous possédons une règle définie donnant une succession définie d'événements diminuants — fournissent des événements dont les caractères constitutifs convergent vers la simplicité idéale du caractère du train à un instant donné. En outre, il y a différents types de pareille convergence vers la simplicité. Par exemple, elle peut se faire comme ci-dessus, vers le caractère limite exprimant la nature à un instant à l'intérieur du volume du train entier à ce moment, ou à la nature à un instant dans quelque portion de ce volume — la chaudière ou la machine par exemple — ou à la nature à un instant sur quelque portion de surface, ou bien en quelque point du train. Dans le dernier cas les caractères limitants simples auxquels on arrivera s'exprimeront en densités, poids spécifiques, types de matériel. En outre, il n'est pas inévitable que la convergence se produise vers une abstraction qui comprenne la nature à un instant. Elle peut se faire vers les ingrédients physiques d'un certain point-trajet durant la minute entière. En conséquence, il y a différents types de caractère extrinsèque de con-

vergence qui mènent à l'approximation vers différents types de caractère intrinsèque comme limites <sup>(1)</sup>. »

Ce qui précède suffit à donner quelque idée de la méthode qu'applique Whitehead dans son investigation. L'application de celle-ci à ses problèmes exige pour son application des détails techniques, logiques et mathématiques qui seraient hors de place, ici : le lecteur les trouvera dans les deux Ouvrages. Ce que je puis est d'ajouter à ce qui a été dit de l'instrument quelques renseignements sur les résultats qu'en obtient l'auteur.

Le continuum espace-temps qui est sous-jacent à nos expériences perceptuelles d'espace et de temps tels que communément conçus est lui-même, sans doute, un objet construit par reconnaissance. Si fondamental soit-il, par conséquent, il est « conceptuel ». En m'exprimant ainsi, je n'attaque nullement le caractère factuel que lui ont attribué Whitehead aussi bien qu'Einstein. Car notre expérience est toujours « significative » et cette conception peut bien être essentielle dans cette signification.

Mais si le continuum espace-temps est réel, malgré son caractère conceptuel, peut-on en dire autant d'instantants ou moments du temps et de simples points dans l'espace ? Whitehead répondrait certainement par l'affirmative. Pour lui, ils ne peuvent être moins que des « objets scientifiques » nécessaires à l'interprétation de la nature, et en conséquence ils font partie de sa signification et par suite de sa réalité. Ils nous donnent la réalité, mais sous des formes façonnées par l'interprétation. Ce ne sont pas des « événements », mais ce sont des objets entrant dans le caractère que, dans notre expérience, revêtent les événements. Ils peuvent donc

---

(1) *Concept of Nature*, p. 82.



être de la plus grande importance pour la Science, et doivent être étroitement définis. C'est ce que cherche Whitehead. Considérons la position dans l'espace à un instant. Toute la nature doit être traitée comme limitée par cet instant. Avec la méthode d'abstraction son espace instantané devient l'assemblage d'éléments abstraits couverts par l'instant. Comment ceux-ci se situent-ils ? Par l'intersection, due à la réflexion, de deux moments, le lieu de pareille intersection étant l'assemblage des éléments abstraits couverts par tous deux. Deux moments successifs et par suite s'excluant mutuellement ne peuvent être représentés dans l'esprit comme s'entrecoupant, et par suite les éléments abstraits qu'ils couvrent ne sont pas conçus comme ce faisant. Les lignes correspondantes de l'un et de l'autre ne présentent donc pas d'intersection et ne peuvent le faire. En suivant cette voie nous atteignons le parallélisme. Si les moments ne sont pas successifs, mais appartiennent à des séries temporelles indépendantes et différentes, il peut y avoir intersection des contenus. C'est-à-dire qu'il peut y avoir un commun assemblage d'éléments abstraits à qui nous reconnaissons le caractère de déborder, bien qu'ils appartiennent à plus d'un seul moment. L'application de la méthode au train de chemin de fer dans le passage cité plus haut montre comment il peut en être ainsi. Pareille intersection d'éléments géométriques en l'espace d'un instant, par les éléments géométriques de l'espace d'un autre instant, engendre plans, lignes et points. De façon générale la situation est la qualité qu'un élément abstrait possède en vertu des moments d'intersection où il se trouve. Quand il parle de ces éléments comme strictement limités à l'espace instantané, Whitehead les désigne par les noms de *niveaux*, *rects* et *puncts*. C'était



déjà dur pour les physiciens qu'Einstein les contraignit à imaginer le continuum espace-temps, et à se figurer les relations entre points-événements ou parcelles d'événements, en « tenseurs », le résultat d'un calcul si perfectionné qu'il peut exprimer les intervalles de séparation en termes de fonctions de variables qui sont indépendantes de toute forme particulière dans le temps et l'espace. Quand Einstein fit ceci, il mena les physiciens au fouet; Whitehead, lui, livre les mathématiciens aux scorpions. Il leur faut, comme résultat de sa logique, imaginer les relations d'espace comme dépouillées de tout vêtement pour leur nudité résultant de la succession. « Mais quoi, dira l'homme moyen, qu'est-ce qu'un instant de temps sans relation avec un instant successif, qu'est-ce qu'un assemblage de points de telle façon isolés que vous ne pouvez les comparer en les regardant successivement ? » Il commence à penser avec modération à ceux qui, un jour, lui demandèrent s'il y a réellement une différence entre le simple être en général et le simple non-être en général. Il les considérait comme affirmant cette sottise que d'avoir de l'argent est aussi avantageux que de ne pas en avoir. Mais il en vient à croire que ceux à qui il attribuait pareilles énormités ont pu être injustement transformés en boucs émissaires, quand il considère les outrages faits aux idées courantes que se permettent les nouveaux logiciens de la mathématique et de la physique modernes.

La vérité, toutefois, est que l'homme moyen a tort. S'il s'abstient de spéculations faciles au sujet de questions touchant le caractère ultime de la réalité, il ne sera troublé par aucune de ces apparitions, et échappera à la banqueroute intellectuelle et spirituelle qu'il redoute. Mais il en va autrement pour les mathématiciens et physiciens. Leurs sciences ne peuvent rester immobiles.

Des chefs hardis, comme Einstein et Whitehead, leur font signe de s'évader d'un terrain traître vers un sol qui sera peut-être solide. Il est vrai que sur ce dernier ils se trouveront fraterniser d'abord avec les logiciens, puis avec les métaphysiciens. Il ne peut en être autrement. La connaissance est un tout, et ceux qui la poursuivent ne sont pas seulement des congénères en humanité, mais des frères dans la poursuite.

Ces idées nouvelles ne sont pas aussi éloignées de l'expérience ordinaire qu'elles peuvent le sembler. Les réalités positives auxquelles elles se rapportent dépendent des degrés où peut être poussée la réflexion.

Mon chien réfléchit mais seulement jusqu'à un point au delà duquel il ne façonne pas de concepts capables de le porter. Il ne sait rien, autant que je puis le voir, du parallélisme ou même de la différenciation définie du temps et de l'espace. Mais il a conscience de la continuité des événements, et même il en évalue le cours par des coïncidences, par exemple la sensation de faim à l'heure du repas. Il y associe aussi un lieu de satisfaction par une coïncidence analogue dans ses expériences à la porte de la cuisine. Il a donc conscience de quelque chose qui par son caractère ressemble à ce que Minkowski a appelé la *ligne d'univers*, un flot continu où se distinguent des événements, même en l'absence de mensuration. Mais les relations géométriques existent non pour lui, mais seulement pour ceux qui peuvent réfléchir au plan voulu.

Jusqu'ici, Whitehead a montré le chemin vers une pluralité de systèmes de temps et d'espace. Ceux-ci contiennent des objets basés sur des événements dont l'observateur a conscience, et dans lesquels, dans la perception pleine, il discerne des objets, et les relations qui les unissent. Les objets sont en ce sens des choses, non

simplement des pensées. Mais avec l'intrusion de la reconnaissance qui est requise, les objets sont reconnus comme en relation avec la perception : avec ce qui a nom *événement percipient*, et comme tel rentrant dans la durée de sa perception. Ils sont donc perçus avec des variations dépendant des circonstances où l'observation se produit. C'est ainsi que les systèmes d'espace et de temps prennent naissance, et comme ils naissent de relations entre les objets, les systèmes peuvent varier, et le temps et l'espace peuvent être relatifs, de forme et de mesure. Les « distances » entre parcelles d'événement, ce qu'Einstein appelle les « points-événements », peuvent être la base, selon les différences dans les positions des observateurs, d'un espace dont les coordonnées sont curvilignes au lieu d'être rectilignes, ou d'un temps dont les unités impliquent des mesures différentes dans des systèmes de temps différents.

Mais comment les systèmes de temps d'observateurs différents, ou du même observateur dans des conditions différentes, sont-ils coordonnés ? Ils le sont certainement à quelque degré, car, dans notre expérience courante, la nature nous apparaît comme un tout. C'est là une des questions les plus intéressantes de celles que discutent les deux ouvrages de Whitehead, et la solution a une signification considérable. Si l'on posait la question à un métaphysicien, il pourrait y répondre sans grande peine. Il pourrait répondre que la pensée n'existe pas séparée de la série d'objets présentés dans l'espace et le temps, sauf dans la mesure où elle est décrite sous forme déformée, d'après des points de vue, tels que ceux qu'adopte par moments le psychologue, qui n'en donnent qu'un compte relativement vrai. Il dirait encore qu'en pareils cas la relativité provient de l'adoption d'une vue qui ne serait permise que pour un but spécial



et limité. Puis il ferait ressortir, ce que nous aurons à discuter en détail plus tard, que le caractère de notre pensée implique la reconnaissance d'une identité réelle dans la différence. Les observateurs pourraient ainsi être occupés à reconnaître une nature dont leur connaissance conceptuelle était identique aux différences respectives, de sorte que tous nous voyons le Soleil, la Lune, les étoiles comme étant identiquement à la même place, malgré les différences dans nos positions. Comme la distinction entre le concept et son objet se trouve à l'intérieur de la connaissance, et n'a aucun sens en dehors, ou séparé, de celle-ci, il ne se préoccuperait pas du problème de savoir comment les pensées et les objets se fondent en un dans la signification de l'expérience.

Mais il eût été difficile à Whitehead de prendre cette attitude dans la discussion. Il ne se prononce pas contre cette sorte d'idéalisme objectif qui est un développement de l'interprétation kantienne de signification comme impliquée dans l'expérience, qu'il considère avec quelque faveur. Mais il a entrepris d'essayer d'expliquer la nature sur cette base que celle-ci est fermée à l'esprit. Il est en conséquence aussi logique avec lui-même qu'il peut l'être, et c'est un penseur qui ne se fait guère illusion quant aux difficultés où le met sa logique. Son point de vue, en réalité, implique que l'esprit est surtout quelque chose qui considère la nature comme lui étant extérieure. Même son « événement percipient » a une apparence biologique. Il est tout naturel d'aller plus loin en regardant les concepts de la pensée comme distincts de la réalité par rapport à laquelle ce sont des concepts. La pensée elle-même peut les placer ainsi, de façon très justifiée pour certains buts. Elle le fait souvent. Mais quand elle le fait, c'est en vertu de distinctions qui sont ses propres créations. A un autre point



de vue, où aucune distinction de ce genre n'est considérée comme finale, les universaux de la pensée sont présents dans l'objet particulier qui tient d'eux seuls sa réalité, et est en même temps ce qui donne la réalité à ces universaux. Ceci semble la véritable explication de la façon dont signification et expérience peuvent vouloir dire la même chose. La forme est du caractère que les métaphysiciens appellent *universel concret*, l'individualité qui est tout autant générale que particulière, et dans laquelle ces deux phases, si elles sont aptes à être distinguées, ne le sont que dans la réflexion, et non comme des entités séparées dans le réel auquel nous réfléchissons. De tels universels concrets ne sont intelligibles que si l'esprit et son objet appartiennent à un même entier, et sont en dernière analyse inséparables l'un de l'autre.

La nécessité de reconnaître quelque principe de ce genre, caractérisant la réalité, apparaît dans l'explication que donne Whitehead de la Congruence. S'il y a des systèmes de temps et d'espace différents, comment les comparons-nous ? Pas simplement par mensuration : ceci présupposerait en effet la congruence. Un mètre mesuré dans un système peut avoir une signification différente de celle d'un mètre mesuré dans un autre. Pour comparer nous devons être assurés que l'unité signifiée est identique dans les deux systèmes. Einstein a montré ceci très clairement, comme nous le verrons plus loin, de même que les désaccords par rapport aux calculs newtoniens que l'astronomie a révélés, et les idées nouvelles se rattachant à la question de savoir comment la vitesse de la lumière semble être toujours constante.

Nous savons maintenant comment Whitehead a réussi à déblayer le terrain jusqu'à un certain point. Il a expliqué comment les points, lignes et plans qui sont des constructions de la réflexion nous venant non dans la

sensation nue, mais à travers la reconnaissance, naissent de l'inséparabilité du temps et de l'espace; de sorte que tous les systèmes espace-temps, dans lesquels ceux-ci surgissent, présentent des objets conceptuels de structure jusque-là identique. La possibilité de mensuration reste à expliquer, bien que la coïncidence en position ait été jusqu'à un certain point expliquée en termes s'appliquant également à tous systèmes de ce genre. Le mouvement présuppose le repos, pour sa signification. Or, le repos dépend de la position. Il ne suit pas de l'acceptation du principe de relativité qu'il n'existe aucune position qui soit absolue en un sens quelconque. Il y a dans le cas de chaque système un sens où nous pouvons attribuer quelque chose qui ressemble à une position absolue. La série d'espaces instantanés dans les moments d'une série temporelle à laquelle nous arrivons par abstraction des événements, et que nous regardons comme parallèle parce que ces moments sont successifs et par conséquent indépendants les uns des autres, peut définir des positions comme étant absolues à l'intérieur des systèmes appartenant à cette série-temps. Ces positions peuvent être celles de parcelles d'événement dans des espaces successifs, en telle corrélation dans leurs groupes respectifs que chacune possède la même position dans une série d'espaces. « Pareil groupe de parcelles d'événement formera un point dans l'espace, dépourvu de temps, de ce système de temps. Ainsi un point est réellement une position absolue dans l'espace, sans temps, d'un système de temps donné. » Mais d'autres systèmes de temps sont possibles : il faut donc que chacun de ceux-ci ait sa propre définition de position absolue. Si nous examinons un de ces systèmes de temps et le considérons comme possédant divers espaces instantanés, nous voyons que le mouvement, un fait d'observation,

est dénué de sens si nous nous le représentons comme limité à un seul espace instantané. Il exprime la comparaison entre la position dans un espace instantané donné, et les positions dans d'autres espaces instantanés du même système de temps. Comme le mouvement, le repos est un fait d'observation. L'événement percipient est « ici » et sa durée est « maintenant ». La relation entre l'événement percipient et sa durée est ce que Whitehead appelle *cogrédience*. Elle donne le sens de repos et facilite l'intégration de la durée en un présent prolongé. La conservation de cette relation particulière par rapport à une durée est une condition nécessaire pour que cette durée fonctionne comme durée présente pour la perception sensitive. La cogrédience est la conservation d'une qualité ininterrompue de point de vue à l'intérieur de la durée. C'est la continuation de l'identité de station à l'intérieur du tout de la nature qui a son aboutissement dans notre perception sensitive. Ainsi la perception est toujours « ici », et une durée ne peut être posée comme présente pour la perception sensitive qu'à condition qu'elle fournisse une signification ininterrompue « d'ici » dans sa relation avec l'événement percipient. C'est seulement dans le passé qu'on peut avoir été « là », avec un point de vue différent de celui de l'« ici » présent. L'événement percipient détermine le système de temps immédiatement présent dans la nature. Comme l'esprit percipient dans son passage se met en corrélation avec le passage de l'événement percipient en un autre, le système de temps en corrélation avec la percipiencie de cet esprit changera.

De ces principes, Whitehead déduit la signification de la perpendicularité dans l'espace. Elle résulte de l'intersection des moments de différents systèmes de temps possédant leurs espaces instantanés respectifs. Les direc-



tions seront différentes, et par suite il y aura intersection des niveaux dans les deux espaces. La symétrie de perpendicularité est un cas particulier de la symétrie des relations mutuelles entre les deux systèmes de temps. Elle est tenue pour une propriété unique et définie dans la nature. Mais la cogrédience ne nous a pas encore avancés aussi loin que la congruence, et une explication adéquate de la congruence est essentielle pour rendre intelligibles la comparaison et la mensuration dans l'espace et le temps. La cogrédience explique la perpendicularité, et quand elle est considérée en conjonction avec la symétrie réciproque entre les relations de deux systèmes de temps quelconques, la congruence résulte de la conjonction. Les constructions de la Science sont simplement des expositions des caractères des choses perçues. Pour comprendre la nature de la congruence nous nous tournons vers ce que nous avons déjà trouvé dans le fait du mouvement. Ce dernier exprime une connexion possible entre la congruence spatiale et la congruence de temps. Une parcelle d'événement, pour prendre un cas élémentaire, a sa position définie par l'agrégat de moments (pas deux de la même famille) dans lequel elle se trouve. Elle reçoit sa position dans l'espace d'un moment en vertu des intersections par rapport à l'agrégat total d'autres moments où elle se trouve aussi. La différenciation de l'espace du premier moment en une géométrie comparable à celle des autres points instantanés occupés par la parcelle d'événement exprime les intersections avec les espaces des autres systèmes de temps. De cette façon les plans, lignes droites et points trouveront leur explication et sont susceptibles de comparaison par reconnaissance. D'autre part, parallélisme et correspondance naissent du parallélisme des moments successifs, sans intersection, du même système de temps,



avec les contenus, obtenus par abstraction, du premier moment. Similairement l'ordre des plans parallèles et des parcelles d'événement en lignes droites naît de l'ordre dans le temps de moments à intersection. Ce sont là les sources d'où la géométrie tire son explication physique. Si Whitehead est dans le vrai, il a donné la réponse à une question depuis longtemps posée par Riemann, et à laquelle je reviendrai dans un Chapitre ultérieur.

Les qualités que doivent présenter en commun tous les systèmes de temps et d'espace, si différents que puissent être les résultats, dus à la position de l'observateur, de mensurations opérées à l'intérieur de ceux-ci, sont donc la base de la congruence, d'après la doctrine exposée par Whitehead. C'est cette identité dans les principes de la structure fondamentale de ces systèmes, qui permet de comparer les mensurations faites à leur intérieur, et est la base de leur congruence. Ceux qui ont étudié la théorie mathématique de la relativité sous sa forme primitive ou « spéciale » se rappelleront la façon dont Einstein applique la formule de transformation de Lorentz. Les coordonnées d'espace et de temps d'un système en mouvement dans une ligne droite vers une source de lumière sont, par cette formule, rendues comparables aux coordonnées d'un autre système considéré comme au repos. L'exemple constitue simplement un cas particulier rentrant sous un principe beaucoup plus général, et c'est un cas facile à suivre parce que les équations comparées ont une constante commune de nature très simple, celle de la vitesse de la lumière. Mais un principe plus large est nécessaire, permettant de traduire la mensuration dans un certain système temps-espace en termes de mensuration dans un autre système différent, si nous voulons atteindre la base sur laquelle repose le

système appliqué de façon compliquée dans les transformations employées dans la théorie générale de la relativité, et ce principe semble être précisément celui qu'envisage ici Whitehead.

Je sens que dans les brèves références qui précèdent, je n'ai donné qu'une indication de l'analyse élaborée et pénétrante que donne Whitehead de la congruence : le lecteur qui veut aller plus avant devra se reporter aux deux Ouvrages cités. J'espère seulement que, dans ce qui précède je n'ai pas trop trahi le caractère de son exposé.

Ce que je tiens à ajouter, toutefois, est que, si hardie que soit sa tentative, l'auteur de *Concept of Nature* ne peut guère prétendre avoir réussi à soustraire la nature à l'accusation de l'ingression de l'esprit dans sa constitution. La congruence, par exemple, comme beaucoup d'autres choses dans son système, est la création de la reconnaissance d'objets, et pareille reconnaissance me paraît dénuée de sens si elle n'est elle-même une pure création de l'esprit. Dans un Chapitre ultérieur j'aurai à en venir aux mains avec les Néo-Réalistes sur ce point. Il n'est pas nécessaire d'aller aussi loin que l'a fait un savant distingué, ayant étudié la relativité, Eddington, pour établir que l'esprit et le monde-objet, comme les interprète la doctrine de relativité, sont inséparables. Les faits sur lesquels il attire l'attention à ce propos sont remarquables, mais ne paraissent pas impliquer nécessairement le principe de perception représentative qu'il y introduit à mon avis.

Whitehead, répudiant la métaphysique, a cherché à se tenir de l'autre côté de la limite. Je doute qu'il y ait réussi. Mais du moins il a fait ceci : il a montré que la philosophie ne peut espérer faire des progrès sans tenir pleinement compte d'une analyse du monde-objet de la réa-

lité telle qu'on n'en peut réaliser que par les méthodes scientifiques du genre de celle qu'il emploie. Son étude logique est entièrement neuve, et quelque lumière qu'elle ait projetée sur le caractère ultime de la réalité, elle a, en tout cas, ouvert une région nouvelle avec laquelle les chercheurs de l'avenir devront se familiariser. Seul un investigateur, possédant un équipement mathématique et logique, de premier ordre, comme cela est le cas pour Whitehead, pouvait explorer un territoire jusqu'ici inconnu, de façon aussi complète et originale.

---

---

## CHAPITRE V.

EINSTEIN.

---

Venons-en maintenant à la doctrine de la relativité dans la mensuration sous la forme que lui donne l'école d'Einstein. Je m'efforcerai de faire ressortir la connexion de la doctrine, sous cette forme, avec la signification plus étendue du principe, dépassant la mathématique et la physique. Tout d'abord, il convient de donner quelques explications au sujet de cette doctrine, en tant qu'appliquée par Einstein aux formes d'espace et de temps.

Bien avant 1905 on avait découvert par expérimentation que la vitesse de la lumière semble être toujours de (sensiblement)  $300\ 000\text{km}$  à la seconde, que les rayons se dirigent vers nous tandis que nous sommes au repos par rapport à la source lumineuse, ou que nous nous dirigeons nous-mêmes vers celle-ci. Dans le second cas, la vitesse véritable d'approche entre l'observateur et les rayons doit, logiquement, avoir été en réalité plus grande que dans le premier, exactement pour la raison qui fait que la vitesse combinée de deux trains allant l'un vers l'autre est plus considérable que celle de l'un ou l'autre train, considérée isolément. Mais dans le cas de la lumière, les vitesses combinées semblent, après les calculs les plus minutieux, ne pas se conformer à la logique et, en conséquence, certains physiciens, présumant que l'éther consiste en une substance réelle et à



existence indépendante où voyagent les ondes lumineuses, avaient eu recours, pour expliquer les faits, à l'idée que tous les corps en mouvement vers la source des ondes dans l'éther, subissent, par suite de quelque action, sur eux, de ce même éther, une contraction en longueur dans la direction de leur mouvement. Ceci aurait expliqué la constance apparente de la vitesse de la lumière, car la contraction se serait étendue non seulement aux autres éléments dans le système, en mouvement, de l'observateur, mais aussi aux étalons de longueur et aux horloges servant dans ce système à mesurer le temps et l'espace. Ces derniers auraient été mesurés en unités contractées. Mais la supposition avait ceci de peu satisfaisant qu'il n'y avait pas la moindre preuve directe à l'appui de l'hypothèse de pareille contraction.

En 1905, Einstein introduisit une explication totalement différente du fait que la vitesse de la lumière semble être la même, que l'observateur soit au repos, ou bien qu'il se meuve avec une vitesse propre vers la source lumineuse. Son explication, c'est que le système de mensuration est démontrablement relatif au mouvement, ou repos de l'observateur, et qu'on n'avait pas remarqué cette relativité. Il fit observer que l'on présumait tacitement de l'éther que c'est une substance physique indépendante, dans laquelle les *Standards* de relations ne varient jamais, et rien n'autorisait à admettre ceci. Aucun système de mensuration, aucun emploi de coordonnées de signification nécessairement absolue et invariable ne pouvaient être établis sur cette base. Car en observant le mouvement, nous observons, en réalité, seulement les relations des choses en tant que changeant de position les unes par rapport aux autres : par exemple, le changement de notre position par rapport à une source lumineuse. Si nous tenons ceci présent à

l'esprit, dit Einstein, la conséquence est claire. La base de mensuration et l'apparence de réalité en dépendant, et par suite le résultat et la signification des unités employées, doivent varier avec tout changement dans la situation de l'observateur. C'est chose simple de considérer un corps se mouvant à la surface de notre sol. Pour les besoins ordinaires de la pratique, nos changements de position sur terre ne sont pas assez rapides pour agir appréciablement sur la mensuration, et la base de celle-ci ne varie pas matériellement dans l'observation des objets sur terre. Mais supposons qu'au lieu d'observer des objets sur terre nous observions une étoile distante. En pareil cas, l'observateur peut se trouver se mouvoir très rapidement relativement à l'étoile.

Pour comprendre le principe d'Einstein, et son application dans le cas dont il s'agit, il est nécessaire de nous débarrasser de cette supposition persistante que lorsque nous considérons l'univers d'espace et de temps, nous considérons quelque chose qui existe en soi. Pour lui, les relations de temps et d'espace, dans cet univers, dépendent des situations et conditions des observateurs. Le caractère d'espace et de temps est donc purement relatif, et il en va de même de leur *réalité*.

Si un observateur approche l'objet observé à grande vitesse tandis que par rapport à cet objet l'autre observateur est au repos, alors, si Einstein est dans le vrai, ce qu'éprouvera le premier observateur sera réellement différent de ce qu'éprouvera le second. Car, pour que la vitesse de la lumière soit restée la même pour les deux, il faut que les unités définissant ce qui est observé, en tant qu'employées par eux respectivement, aient été différentes. Ce qui engendre la différence, c'est que, comme nous l'avons vu dans un Chapitre précédent,

l'espace et le temps n'existent pas séparés l'un de l'autre, sauf dans la mesure où nous les abstrayons et séparons, dans l'idée, en mesurant le changement ou le mouvement. Ceci, nous le faisons en employant pour la mensuration des coordonnées ou axes de référence qui doivent être applicables en ce qui concerne à la fois le temps et l'espace. Or nos observateurs sont en mouvement l'un par rapport à l'autre. Ceci implique logiquement que, comme chacun obtient le même résultat dans sa mesure de la vitesse de la lumière, les coordonnées par rapport auxquelles ils ont dissocié l'union de l'espace et du temps ont été différentes. Les proportions entre les coordonnées employées par les observateurs dans les deux cas peuvent s'exprimer mathématiquement en groupes d'équations. Dans chaque cas, l'unité de combinaison de l'espace avec le temps est en apparence la même; mais, néanmoins, lorsqu'on réduit aux facteurs composants, on constate que ces facteurs existent en proportions différentes. Ceci explique pourquoi malgré les repos et mouvement relatifs de deux observateurs, comme le mouvement de l'un d'eux doit être ajouté pour estimer la vitesse relative des ondes approchantes, la vitesse de la lumière reste la même pour les deux.

Au risque de me répéter, il y a peut-être lieu d'exposer plus complètement pourquoi, d'après le principe de la relativité spéciale ou restreinte tel que formulé originellement par Einstein, la vitesse de la lumière ressort comme étant une constante, et est la même pour tout observateur, qu'il soit en mouvement ou bien au repos, à condition toutefois que dans le premier cas le mouvement de l'observateur ne varie pas, et se fasse en ligne droite.

L'analogie de deux trains se rapprochant l'un de l'autre donne à penser qu'il ne doit pas en être ainsi. Car



il faut ajouter les vitesses des deux trains pour obtenir la véritable vitesse de rapprochement. Il semble en conséquence que la vitesse d'un observateur se mouvant vers une source lointaine de lumière doit, pareillement, figurer dans le résultat du calcul. Mais l'analogie des trains n'est en réalité que d'une application limitée. Dans notre vie journalière sur terre nous sommes fondés à admettre que nous sommes tous relativement au repos quand nous observons, et que les conditions sous lesquelles nous mesurons sont donc toujours les mêmes. Mais cela n'est pas du tout le cas lorsque nous observons une étoile, car il se peut, en fait, que nous nous en éloignons ou rapprochions avec une grande vitesse, et nous ne pouvons considérer l'observateur que comme situé dans un système dont la position, relativement à l'étoile, change à grande vitesse. Les conditions où opère pareil observateur sont donc, au point de vue pratique, tout à fait différentes de celles que l'on présume se présenter dans le cas de l'observation de trains. Son mouvement et le changement continu de situation relative font toute la différence dans le principe qui donne un sens à des mensurations ayant à s'adapter à des *Standards* qui changent.

Pour apercevoir les conséquences logiques de ceci, il nous faut refaire le chemin que l'analogie des trains nous a fait prendre, et nous demander si nous étions fondés dans notre observation astronomique, à supposer que l'espace et le temps, avec unités calculées en kilomètres et secondes, peuvent avoir une réalité qui ne dépende pas de quelque façonnement dans le processus d'observation qui a pu faire varier leur réalité dans son caractère. Existe-t-il, en fait, des relations dans l'espace et le temps, entre objets qui devraient être considérés comme fournissant la fondation de mesures et de formes



absolues? Existe-t-il des mesures et formes pouvant être considérées sous toutes les conditions, comme primitives et fondamentales, comme l'a supposé Newton? Ou bien celles-ci sont-elles toutes relatives, par rapport à la situation, et aux conditions de l'observateur?

Il se peut qu'avant d'atteindre les formes et mensurations sous lesquelles nous apparaissent les objets, nous soyons partis de quelque fait fondamental qui soit indépendant d'elles, et sur lesquelles nous les ayons édifiées par interprétation. Il se peut que les relations dans l'espace et le temps soient simplement le résultat d'une construction intellectuelle; autrement dit, des relations dans lesquelles l'observateur, dans ses tentatives de découverte, est obligé de *sertir* ce fait fondamental dans sa relation vis-à-vis de lui-même, de sorte qu'à la fin la signification et la réalité des relations dépendent de cette relation à l'observateur, et doivent varier selon qu'il observe d'un système qui est au repos ou d'un système présentant un mouvement quelconque. Il peut avoir façonné ses mesures de façon différente selon les coordonnées, ou étalons de référence, qu'il a dû établir pour les établir.

Or, il n'est pas du tout clair que Newton fût fondé à supposer qu'un caractère absolu dans le mouvement est chose que nous percevions directement. Si je traverse un compartiment de chemin de fer, je ne me déplace par rapport au train que d'une fraction insignifiante de mille en une minute. Mais individuellement, pour un observateur, à la station que le train traverse, je me meus à 60 milles par heure, plus cette petite fraction. Mais la relativité de l'étalon ne s'arrête pas là. Car les vitesses combinées du train et de moi-même doivent être ajoutées à la vitesse considérable, peut-être plus de 18 milles à la seconde, à laquelle la terre, et le train

qui est dessus, se déplacent par rapport à telle position dans le Soleil. En outre le système solaire se meut, peut-être, dans le firmament, et ainsi de suite à l'infini. Bref, la vitesse ne peut jamais être exprimée comme absolue, ni autrement que par rapport à quelque système qui, lui, à son tour, se meut probablement, par rapport à d'autres systèmes plus éloignés. Nous ne sommes pas fondés à présumer l'existence dans la nature de quelque vitesse complète en soi, ou absolue, à mesurer. Pourquoi donc, les unités au moyen desquelles nous traduisons pour nous-mêmes la vitesse des trains où celle de la lumière, seraient-elles considérées comme signifiant ce qu'elles signifient autrement que simplement par rapport à la situation de l'observateur, et à son repos ou mouvement? Rien de plus ne semble avoir réellement été signifié dans les kilomètres et secondes auxquels la vitesse est évaluée sous des conditions différentes, ou dans la réalité que nous leur attribuons. Ma vitesse de passage, quand j'ai traversé le compartiment, a été exprimée en termes qui ne sont définitifs que dans le train : la Terre et le Soleil aussi étaient présumés au repos. Évidemment, au point de vue scientifique, cette supposition n'aurait pas dû être envisagée comme étant absolument vraie. Il en va de même quand je me dirige vers la source du rayon lumineux qui vient à moi. La signification du fait directement perçu qui est le changement de situation relativement à moi-même, et est appelé *vitesse*, a à être estimée, et j'y parviens en découvrant analytiquement quelle relation ont entre eux, dans ce fait, l'espace et le temps, les kilomètres et les secondes. C'est ainsi que, en réalité, on mesure et compare les vitesses. Elles sont toujours calculées en termes des coordonnées particulières employées, et sont relatives à celles-ci. Pour des observateurs qui sont tous dans le

même état de repos ou de mouvement, les résultats seront uniformes, car les coordonnées auront été les mêmes. Mais si la position de l'observateur est mobile, la vitesse qui est mesurée seulement par rapport à sa position change aussi tandis qu'il la mesure. Notre expérience directe et primitive est simplement le fait brut du changement en position lui-même, celui du rayon avec un mouvement relativement à nous, accru de notre propre vitesse si nous allons dans la direction de l'étoile distante. Ce fait brut d'observation ne présente pas par lui-même des kilomètres et secondes, en tant qu'unités par lesquelles nous l'exprimions. Nous avons à estimer la signification de la présentation immédiate de la position changeante des ondes lumineuses dans leur avance vers nous et la nôtre vers elles. Nous le faisons au moyen d'une estimation relativement aux étalons de référence que nous adoptons comme coordonnées, représentant des lignes hypothétiquement supposées que nous choisissons comme appropriées, en termes desquelles nous mesurons les résultats de notre observation. Une de ces coordonnées est choisie de façon à nous fournir une mesure de longueur, l'autre fournit une représentation spatialisée de la durée occupée. La proportion dans laquelle les mensurations résultent de leur emploi apparaît, quand nous estimons la vitesse en rapportant l'espace au temps, tous deux étant ainsi représentés, et nous donne la mesure de la vitesse. Or si les différents observateurs changent eux-mêmes de position, les uns à l'égard des autres, les résultats obtenus de cette façon doivent varier proportionnellement. Ces résultats sont analysés en termes de coordonnées qui, elles-mêmes, varient avec les changements de position de l'observateur par rapport à ce qu'il observe, faisant ressortir, par exemple, une plus grande longueur par seconde, ou la même longueur en une



seconde qui en réalité ressort plus courte. Ce que les observateurs ont cru être indiqués par leurs mètres et chronomètres respectifs, quelle que soit leur ressemblance, ce sont des faits à significations différentes. Sans doute on aura obtenu les unités de vitesse de la même façon. Mais en fait elles différeront par leur signification, et par suite, par le caractère de leur réalité, car les relations d'espace et de temps ainsi atteintes par l'abstraction et l'inférence auront été construites dans le processus d'observation, et combinées en proportions qui varient. Comme il n'y a ni temps, ni espace, absolus, et que les relations donnant une mesure et une signification à tous deux sont toujours relatives à des étalons qui changent, la vitesse apparente doit rester une constante, un fait invariable, en apparence fondamental dans notre perception, mais elle aura, en réalité, été estimée de façon différente dans les mesures que nous opérons. Il est donc clair que pour arriver à la vérité nous n'aurions pas dû prendre d'abord l'idée d'une mesure dans un espace et un temps présumés exister de façon indépendante de nous, car ceux-ci consistent en relations qui sont simplement dérivées et qui pour leur réalité, comme pour nos observations s'y rapportant, dépendent de la façon dont l'observateur a résolu le fait antérieur et originel de la position changeante du rayon à son égard; celui-ci aurait dû partir du véritable fait primitif, de sa perception du changement dans un simple multiplex, ou continuum, avant de songer du tout à le mesurer.

Il apparaît mathématiquement, quand nous posons les équations appropriées, que la variation dans les résultats de la mesure ainsi obtenue s'opère automatiquement, comme conséquence du principe de relativité spéciale. Le résultat, dans les unités familières, kilomètres et secondes, est toujours le même, mais il a été nécessaire-



ment rendu tel par l'application, au point de départ, d'étalons ou coordonnées de mesure qui changeaient proportionnellement aux variations de situation et de conditions relatives de l'observateur. Notre mesure a donc changé proportionnellement, non seulement la signification de ces unités, mais leur réalité pour nous, et la constance de la vitesse de la lumière se révèle non comme un antécédent du processus, mais comme une conséquence du caractère de celui-ci.

Les équations mathématiques exprimant le processus lui-même, avec les méthodes d'adaptation permettant de réduire les significations des résultats à un commun *Standard*, portent le nom d'*équations de transformation lorentziennes*. On trouvera ces équations présentées et expliquées de façon qui sera peut-être, maintenant, un peu plus intelligible pour quiconque voudra se donner quelque peine, au Chapitre XI et dans le premier Appendice de la *Théorie de la Relativité* d'Einstein (1).

La base de notre mensuration change donc perpétuellement. Et quand nous mesurons les distances relatives à notre Terre en mouvement, nos horloges et nos unités de mesure de longueur, bien que, dans tous les cas, elles enregistrent en termes extérieurement les mêmes, n'enregistrent pas dans ces termes le même résultat réel. Car l'espace et le temps, aussi bien, ne sont pas des entités fixes : ils signifient seulement des relations entre les objets. Rien n'autorise à admettre l'existence du repos, ou du mouvement, absolus. La longueur et la correspondance que nous appelons *simultanéité*, entendant par

---

(1) *La Théorie de la Relativité restreinte et généralisée, mise à la portée de tout le monde* (traduction J. Rouvière). Paris, Gauthier-Villars).

là que les temps enregistrés comme étant ceux où se passent deux événements, en deux situations, sont enregistrés comme identiques, se trouvent être, en fait, des conceptions relatives, dépendant des véritables situations de nos étalons de mesure. Deux événements paraissant être d'égale durée, d'après la mesure à l'intérieur d'un système, peuvent occuper des temps différents, quand on les mesure à l'intérieur d'un autre système. Ainsi l'espace et le temps étant en réalité interdépendants, l'hypothèse d'une contraction des unités de mesure et des horloges est éliminée comme tout à fait inutile. Ce qui apparaît est simplement le résultat de la relativité de notre méthode de mensuration des longueurs et temps. Même la coïncidence, sous la forme de la simultanéité ou correspondance en tant que déterminée par la mensuration du temps par les horloges, peut n'être qu'apparente. Car son apparition dépend finalement de ce que peuvent être les mensurations dans des systèmes espace-temps différents, c'est-à-dire des étalons spatiaux de référence fournis par les cadrans des horloges employées, et celles-ci peuvent impliquer des unités en réalité différentes. Les systèmes d'espace et les systèmes de temps aussi bien dépendent, pour les étalons d'où ils résultent, de la situation de l'observateur par rapport à l'observé, et du fait qu'il est en mouvement ou en repos. Deux systèmes éloignés l'un de l'autre, se mouvant en directions différentes à vitesses différentes, peuvent, pour des observateurs situés dans les deux systèmes, observant un objet commun, produire des résultats signifiant des vérités différentes, sous les espèces de formes et de mensurations d'espace et de temps en tant que réellement et correctement observés. Naturellement, on suppose les observateurs observant séparément, et dans des systèmes complets en soi, sans

aucun rapport entre eux. Même sur la terre nous trouvons des exemples de cette sorte de relativité. De la ligne, le train semble se mouvoir, et du train, la ligne semble en mouvement aussi. La présentation de ce qui se passe d'après un système de référence se mouvant avec le train diffère de celle qui se fait d'après un système de référence sur la voie. Ce qui nous dit qu'en pareil cas la seule observation à laquelle on doit se fier est celle qui se fait de la voie même, c'est que l'image formée dans le train ne cadre ni avec le contexte de l'expérience générale de tous, sur terre, ni avec notre propre expérience usuelle. C'est le désaccord par rapport à nos étalons conventionnels, et non une perception absolue de l'espace et du temps en tant qu'existant en eux-mêmes, qui nous montre que notre système de référence passager se trouve, en pareil cas, hors d'état de nous fournir la manière dont les choses se présentent sous des conditions plus en harmonie avec notre existence que celles d'une expérience manifestement éphémère. Mais en d'autres cas, celui d'un observateur sur Mars, par exemple, nul contexte pareil d'expérience générale ne peut exister, et dans les cas de ce genre, l'appréciation, sous un groupe de conditions de référence donné, doit être acceptée comme fournissant une vérité et une réalité non moins réelles que ce que fournit l'observation sous un système différent.

Pour expliquer ceci plus clairement, je prendrai un exemple où il n'y a nulle raison de préférer un groupe de coordonnées de référence à un autre système rival. J'adapte d'après le brillant Ouvrage d'Eddington, intitulé *Espace, Temps et Gravitation*. L'horloge *Big Ben* sonne 1<sup>h</sup>, et, une heure après, 2<sup>h</sup>. Pour moi, tout à côté, à la porte de la Reine Anne, les coups semblent frappés au même lieu, avec espacement d'une heure. Ceci cadre



avec ce que me dit ma montre. Mais pour un observateur situé sur le Soleil les coups auraient été frappés en des situations différentes dans l'espace, car *Big Ben*, avec la Terre se serait, en une heure, déplacé de quelque 70000 milles selon l'orbite autour du Soleil, d'où se ferait l'observation. En résolvant le résultat de son observation selon l'élément espace de la position, il arrive à un résultat autre que moi-même pour qui, *Big Ben* étant en repos par rapport à moi, le changement spatial est nul. S'il résout l'espace par un *Standard* de référence différent, il lui faut aussi résoudre différemment l'élément temps, car le temps et l'espace, comme nous l'avons vu, s'impliquent mutuellement. La montre de l'observateur sur le Soleil peut être construite sur le même principe que la mienne, mais la mesure du temps par les unités marquées sur le cadran, bien qu'analogue en apparence, aura un sens différent. L'accord apparent avec la mienne ne sera pas réel, car les espaces sur le cadran auxquels il faut se reporter pour la mesure, dans la recherche de simultanités appartenant à la correspondance dans le temps, en tant qu'indiquées sur les espaces du cadran, ne seront pas en réalité des espaces correspondants, la mesure se faisant d'après une base de référence différente. Il y aura donc ainsi deux systèmes différents de temps local, tout comme il y en a deux d'espace local, et l'observateur, dans chacun de ceux-ci, mesurera uniquement par rapport aux coordonnées de son propre système.

Rien de surprenant à ce que les mesures de temps de l'observateur solaire varient avec son système d'espace. Car en dehors du point de vue d'après lequel espace et temps sont des abstractions différemment façonnées d'un continuum espace-temps où ils sont nés d'une racine commune, en dehors aussi d'autres diffi-



cultés, mathématiques et physiques, dans le processus de leur dissociation, il y a une manière plus générale d'exprimer la raison. Quiconque a étudié Bergson se rappelle son principe, que le temps que nous observons est toujours du temps spatialisé, et présente un caractère distinctif, en tant que tel, pour l'observateur qui cherche à en faire un objet d'expérience scientifique. C'est cette spatialisation du temps qui donne à la coïncidence et à la correspondance dans le temps leurs mesures. Nous mesurons le temps en l'envisageant comme en relation avec l'espace, et c'est seulement en termes d'espace que nous pouvons le mesurer. Avec la pure durée, la mensuration n'a rien du tout à voir dans l'exposition de Bergson. La mesure du temps calculé doit donc varier avec le caractère de chaque système d'espace particulier.

Ainsi la position de l'observateur, et ce qu'il observe, se trouvent s'impliquer mutuellement de façon indissoluble, et la théorie de la relativité, même sous la forme limitée sous laquelle Einstein la présenta en 1905, balaye la conception traditionnelle des relations inaltérées dans l'espace et le temps qu'admettait Newton, et bannit la notion de l'éther en tant que substance existant en soi, avec un jeu unique de coordonnées auquel se rapportent finalement toutes les lois générales. Aucun système unique ou final, de ce genre, si l'on réfléchit à tout ce qu'il implique, ne peut se concilier avec le caractère en apparence constant de la vitesse de la lumière; aucun n'est possible, avec le principe d'Einstein.

D'après les principes posés par Newton, les coordonnées par rapport auxquelles les observateurs à positions et mouvements différents font leur estimation ne pouvaient pas être réellement équivalentes. Cela était

démontré par le fait que la vitesse de la lumière paraissait, sous toutes circonstances, être la même pour tous les systèmes, qu'ils fussent en mouvement vers la source lumineuse ou en repos par rapport à elle. Cette vitesse ne pouvait pas être véritablement la même, si la vitesse était absolue dans un espace et un temps indépendants. Mais si l'estimation dépendait de mesures opérées dans des systèmes de temps et d'espace variant, dans la signification de leurs unités, avec la position et le mouvement de l'observateur, alors la constance de la vitesse mesurée de la lumière serait la conséquence de la nature auto-adaptive des *Standards* par rapport auxquels elle était mesurée. Sur cette base, les signaux lumineux ne pourraient plus être considérés comme dépendant, pour leurs coïncidences, simplement de la condition d'une substance à existence indépendante dans laquelle ils se propageraient, parce que pareille substance serait, en ce cas, au repos pour tous les systèmes et dès lors les faits seraient inexplicables. Pareillement, le champ électromagnétique qui s'étend indéfiniment dans l'espace ne pourrait pas, en conséquence de ce que la recherche et l'expérience ont révélé, constituer un « véhicule » indépendant.

Dix ans plus tard, en 1915, Einstein fit connaître au monde la théorie plus générale de la relativité qui est maintenant associée à son nom. Ce n'était point qu'il abandonnât son point de vue originel, mais celui-ci devenait un cas spécial d'un principe plus étendu qui prétendait supprimer beaucoup de choses embarrassantes pour les observateurs. La première théorie avait déjà éliminé la nécessité d'invoquer une contraction physique des instruments de mesure. La contraction apparente cessa d'être considérée comme un raccourcissement physique de l'appareil. On établissait que c'était la conséquence

naturelle de la relativité complète de la mensuration, le résultat de changements dans la position de l'observateur avec ses coordonnées ou *Standards*. Mais la portée de la doctrine de 1905 avait été limitée à ce que l'on trouvait en comparant des mouvements de direction rectiligne et de vitesse proportionnelle constante. Si les systèmes comparés ne se meuvent pas de cette manière, il faut tenir compte d'autres phénomènes. C'est là une conséquence du principe complet de relativité, développement du principe originel de 1905, avec étude complète du temps et de l'espace en tant que simples relations variables, généralisées selon les positions et mouvements des objets.

Ces considérations conduisirent Einstein à insister en 1915 sur le principe étendu que le mouvement de tous les corps n'est rien de plus que leur changement apparent de situation, les uns par rapport aux autres. Les objets qui constituent notre univers présenteront des apparences différant en chaque cas selon la position et la sorte de mouvement des observateurs et de leurs systèmes de mesure. Ces apparences constituent la réalité véritable. La position, la forme et la mesure absolues : tout cela est dépourvu de sens. L'espace et le temps disparaissent en tant qu'existant en soi, et à leur place nous avons une pluralité de systèmes relatifs.

Nous arrivons ainsi à un nouveau point de vue rendu possible par le principe général de relativité. Nous avons vu comment la notion de force avait perdu son sens pour les physiciens modernes. Mais il subsistait une sorte de mouvement qui semblait ne pouvoir s'expliquer que comme manifestation de quelque chose de la nature d'une traction réelle. La gravitation semble nous fournir un cas où les corps s'attirent mutuellement, de façon authentique. Ce qu'on nomme *inertie*, le fait qu'un corps



reste au repos, ou bien continue selon la route qu'il suit, sans se déranger de son mouvement, n'implique pas cette sorte d'explication. Mais il y a un caractère, des plus importants, que la gravitation et la force d'inertie manifestent en commun : elles varient avec la masse du corps qui se meut. Jusque-là les deux forces sont analogues, et si l'on applique le principe général que tout ce que l'on observe dans le mouvement est un changement de position, il semble qu'il doit y avoir impossibilité à les distinguer, au moins en ce qui concerne la mensuration. L'accélération observée de tout corps abandonné à lui-même peut, à cette lumière, être considérée comme due ou bien à la gravitation ou bien à l'inertie. C'est simple question d'interprétation. Il nous est loisible ou bien d'imaginer l'événement comme se produisant dans un champ où opère une force authentique nommée *gravitation*, ou bien, si nous ne pouvons attacher de signification à pareille force, d'imaginer le système de référence d'où nous observons comme étant, en fait, lui-même, en mouvement accéléré équivalent à celui du corps observé, et imaginé comme se mouvant sous l'influence de la gravitation (1). Sur ce pied, les apparences seront exactement les mêmes pour l'observateur. Les phénomènes sembleront obéir à la même loi, de la même façon, quelle que soit l'alternative adoptée. Nous ne percevons en réalité aucune force, mais seulement un changement relatif de position. Ce résultat est en fait ce qu'Einstein a nommé le *principe d'équivalence*.

Le physicien observe des changements relatifs dans les positions des objets : rien de plus. Ces changements lient pour nous si uniformément les objets qui changent que nous en parlons comme agissant l'un sur l'autre.

---

(1) Voir plus haut, Chapitre IV.



Mais en parlant ainsi nous rencontrons une nouvelle difficulté. Comment rendre intelligible l'action à distance ? A un point de vue différent, celui auquel nous observons l'organisme vivant où ce qui est manifeste est le contrôle de soi et le comportement sous la direction continue d'une fin inhérente à l'objet, et non une cause extérieure de son activité, l'embarras ne se produit pas. Une fin est opérante tout comme la conduite de soi de l'organisme vivant. Mais dès que nous sommes dans la région où la cause est extérieure à l'effet, la difficulté est inévitable. Là il faut présumer la forme de causation *ab extra*, et comment pareille cause peut-elle opérer à distance ? L'école de physiciens dont je parle prétend satisfaire à tout ce qui est demandé d'elle en montrant que les forces dites de *gravitation* et d'*inertie* sont les expressions d'un principe fondamental unique, basé en totalité sur ce qui est observé comme changement de position, conformément aux principes de relativité et d'équivalence. Ces physiciens ne se posent pas de question métémpirique de savoir si nous pouvons dépasser le simple fait du comportement, à l'égard l'un de l'autre, des corps se conformant aux lois du mouvement relatif. Pour eux, le problème de savoir comment une action à distance sous l'influence d'une attraction gravitationnelle est possible, ne surgit pas, en ce qui les concerne : elle est surrogatoire pour la physique. Le principe d'explication s'applique également, que les corps soient des planètes très éloignées les unes des autres dans le système solaire, ou bien des points de fuite séparés les uns des autres par des distances pouvant diminuer indéfiniment. Ici Einstein se trouve confronté avec un nouveau problème. Il est en quête de lois physiques qui seront vraies de toute sorte de système espace-temps. Les termes dans les équations fon-

damentales dans lesquelles de telles lois physiques peuvent s'exprimer, si l'espace et le temps peuvent revêtir n'importe quelle forme et être non euclidiens, doivent pouvoir être appliqués, quelques substitutions de coordonnées variables qu'on y introduise. Ils doivent donc, pour autant qu'ils se rapportent à l'espace et au temps, en assurer la relativité complète, de façon à en exclure « le dernier vestige d'objectivité physique ». Einstein élabore en conséquence une méthode de traitement du monde qui apparaît à l'observation, comme capable d'analyse en mouvement exprimé comme étant celui d'une parcelle à travers des points-événements ou points mondiaux ultimes, séparés seulement par des distances qui s'évanouissent indéfiniment. Ces distances qui lui donnent des éléments de ligne dans ce qu'Hermann Minkowski appelait une *ligne d'univers* ne sont pas ce que nous appellerons des *relations* dans l'espace et le temps, car elles dépendent d'une combinaison des caractères ultimes de quantité à la fois spatiale et temporelle. C'est parce que le monde que nous observons change continuellement, de sorte que les éléments requis pour son explication doivent être motionnels, avec quatre dimensions, et peuvent comprendre les caractéristiques fondamentales du temps et de l'espace à la fois. Les distances ou intervalles infinitésimaux entre ses points-événements ont donc pour Einstein ce degré de signification physique. Ils concordent avec les implications de toutes les expériences possibles de l'externalité. Il leur applique un calcul très raffiné qui, tout d'abord, lui permet d'interpréter sa ligne mondiale comme indiquant le mouvement d'un point matériel, de façon rectiligne et uniforme, comme dans la première théorie, celle de la relativité spéciale. Celui-ci est symbolisé par une voie droite dans les quatre dimen-

sions, la quatrième étant la dimension temps qui est impliquée par le mouvement, et nécessaire pour l'explication du changement. Mais au moyen d'un développement ultérieur qui étend beaucoup la portée de son calcul, basé sur des transformations dans les équations différentielles fondées sur les coordonnées du point-événement, tel que ces équations deviennent applicables au cas de toute sorte de système se mouvant même à vitesse avec accélération, il obtient comme résultat un principe qui reste valable quand il s'agit d'un domaine où il est nécessaire de reconnaître l'aspect plus étendu de la relativité. Les intervalles entre ses points-événements peuvent présenter des caractéristiques qu'il faut décrire en symboles analogues à ceux de la courbure. Il en sera ainsi partout où il y aura à tenir compte des résultats de l'observation des déflexions variables et apparentes en position relative, et vitesse, dues à ce qu'on appelait la *gravitation*. La vieille loi de Newton était qu'une parcelle, non influencée par des forces extérieures, se meut de façon uniforme et rectiligne. La nouvelle loi fondamentale qui, pour Einstein l'a remplacée, est que la ligne mondiale d'une parcelle infinitésimale est une voie « géodésique ». Que faut-il entendre par là ? Je comprends qu'Einstein entend la voie appropriée à tout ce qui est le caractère réel du continuum espace-temps. A pareille voie les idées ordinaires de distance dans l'espace et d'intervalle dans le temps ne s'appliquent pas. Car nous n'en sommes pas encore arrivés à celles-ci.

L'interprétation mathématique de la loi de gravitation, comme je la comprends, est qu'elle définit explicitement l'accomplissement par une parcelle du principe de sa voie géodésique. Cette voie est unique et limitante. Mais jusqu'ici sa nature ne présente nulles caracté-



ristiques ressemblant à ce qui dépend de la mesure dans l'espace et le temps. Si cette formule semble constituer un guide très abstrait dans la vérification du comportement de la matière, nous devons nous rappeler que le but est de dépasser les idées purement relatives d'après lesquelles, dans la vie quotidienne, nous mesurons les rapports entre corps extérieurs. Ce sont ces idées qu'Einstein trouve s'être effondrées, et il est à la recherche d'un terrain solide.

Au point où nous sommes, il peut être utile de chercher à débrouiller ce qui peut paraître embarrassant au philosophe dans quelques-uns des énoncés de résultats physiques. Une difficulté réelle à suivre les discussions dans le monde mathématique de la fondation épistémologique des formes d'espace et de temps, provient du langage qui est employé, presque sans restrictions. Les mathématiciens sont à tel point habitués aux expressions techniques basées sur l'espace et le temps, comme couramment admises, que lorsqu'ils passent aux relations dans le continuum, ils adoptent ces expressions comme s'ils étaient libres de les employer. Mais dans la conception du continuum, l'espace et le temps n'ont pas encore été différenciés l'un de l'autre, et le caractère de celui-ci n'est pas tel qu'on soit en droit de l'envisager comme si l'espace et le temps contenaient des quantités mesurables comme plus grandes ou plus petites l'une que l'autre. La tendance à employer un langage qui méconnaît cette circonstance est de nature à embarrasser les philosophes tout autant que les mathématiciens. Certains mathématiciens le voient bien et tâchent de serrer le frein. Mais il est difficile de réprimer l'emploi d'expressions qui ne sont appropriées qu'au temps et à l'espace conventionnels. Ainsi, un écrivain aussi attentif qu'Eddington (Chapitre III de son livre) nous dit que



la voie unique ou réelle dans le continuum espace-temps n'est pas « la plus courte », mais « la plus longue ». Le profane reste embarrassé jusqu'au moment où il se rappelle que « la plus longue » n'implique pas ce que nous entendons communément par l'expression, appliqué à la mensuration de la longueur dans l'espace. Ce que dit Eddington est parfaitement intelligible, si l'on se rappelle que ce dont il parle, en réalité, est le résultat technique d'équations dont il est parlé à la page suivante, et la géométrie spéciale qu'exige le signe *moins* de temps. Mais je ne puis m'empêcher de penser que les choses seraient beaucoup plus claires pour le profane et même pour les mathématiciens eux-mêmes si l'on avait toujours en vue la nécessité de faire la distinction.

Ici il semble y avoir beaucoup à faire pour les logiciens de la mathématique, et ils n'en sont qu'au commencement.

Einstein lui-même emploie un langage où il semble traiter le continuum comme si celui-ci pouvait être décrit en termes non pas sans doute de relations de temps et d'espace euclidiennes, mais de relations quelconques dans l'espace et le temps : de coordonnées de Gauss, par exemple. L'énoncé suivant correspond à l'idée fondamentale du principe général de relativité : « Tous les systèmes de coordonnées de Gauss sont essentiellement équivalents quand il s'agit de formuler les lois générales de la nature » (*Théorie de la Relativité*, Chapitre XXVIII). Mais au temps de Gauss, le continuum n'avait pas été conçu tel qu'il le fut plus tard par Minkowski, et l'on réalisait à peine que la question du caractère de ses coordonnées n'était pas une question de perception directe. Il n'est nullement clair, en conséquence, qu'il soit légitime d'exprimer les relations dans le continuum en pareils termes, sauf comme artifice ma-

thématique utile ne pouvant jeter aucune lumière sur le caractère ultime du sujet. De tels artifices sont souvent très utiles. La tâche du physicien, par exemple, est très simplifiée par le fait de multiplier les coordonnées du temps dans ses équations par la racine carrée de moins un. Mais c'est ici un expédient pour donner aux équations une forme maniable. Sans doute les éléments espace et temps dans la mesure où ils ont un analogue dans le continuum doivent être décrits comme en rapport avec ce qui constitue des signes opposés. Mais même en envisageant de la façon la plus large les processus mathématiques que présentent les équations, on ne peut se défendre de penser que lorsque les mathématiciens emploient dans leurs équations absolues les symboles de l'arithmétique, ce dont il s'agit est considéré comme mesurable par un procédé que son caractère même interdit d'employer.

On dira sans doute que ce sont là des questions réservées aux mathématiciens experts, que ne peuvent résoudre de simples philosophes. Cela est vrai, dans un sens. Mais le philosophe a à marcher par moments coude à coude avec le mathématicien, et à rappeler à celui-ci certaines choses dont il doit tenir compte quand il cherche à expliquer en quoi consiste le réel. Nous avons déjà vu combien différent des idées lâches communément associées à l'expérience quotidienne, les significations précises qu'il faut attacher au temps sans espace, et à l'espace sans temps. Ni l'un ni l'autre ne peuvent être rien de plus qu'une abstraction de la réflexion, et pourtant les deux concepts sont nécessaires pour expliquer l'harmonie de l'expérience. Nous avons à tenir présente à l'esprit leur signification, à un point de vue totalement différent, dans notre analyse de la relation dans la ligne mondiale. Ces conceptions abstraites sont

en antithèse complète par rapport au caractère de cette relation. Nous sommes en quête d'une loi de nature concernant ce qui est fondamental dans l'expérience, et non de créations variables de la réflexion quotidienne comme le temps et l'espace ordinaires. Quel doit être le caractère de pareille loi, et comment peut-on la rechercher de façon qui soit logiquement admissible ? Voilà ce que les mathématiciens doivent nous faire voir clairement.

Autant que je puis le comprendre, ce qu'ils ont dit jusqu'ici revient à ce qui suit. Ils partent du cas simple de points-événements dans le continuum présumés séparés seulement par des intervalles indéfiniment atténués. Ces intervalles, nous pouvons les appeler, si nous tenons soigneusement à l'écart les images de l'espace et du temps existant par eux-mêmes, les *voies les plus courtes*. Il nous faut, pour les définir, des coordonnées qui ne feront penser à rien qui implique une forme ni des mesures particulières. Ces coordonnées doivent être applicables en termes généraux à la base de tout système espace-temps possible.

Pour décrire pareil intervalle une équation différentielle est nécessaire, comme étant le seul moyen efficace d'éliminer ce qui est sans rapports, et en même temps de fournir la précision. La voie d'une parcelle dans l'intervalle doit, si les conditions de son caractère limitant doivent être remplies, être géodésiquement le plus direct de tous les chemins naturels, au seul sens pouvant s'attacher à ce qui combine les analogues spatiaux et temporels, leurs proportions inverses nonobstant. Par « naturel » j'entends ce qui est approprié à la sorte de réalité à laquelle appartient la voie. En formulant cet intervalle, l'équation correspondante ne doit naturellement pas être limitée à des variables dépendant d'aucun



système particulier de mensuration. Ces équations et les coordonnées employées doivent donc, si possible, être rendues covariantes de manière à pouvoir s'appliquer à tout système espace-temps possible. Sur cette base nous pouvons partir de nos perceptions ordinaires, et en disséquer le contenu par abstraction. Nous avons, naturellement, à être assurés que les perceptions d'où nous partons appartiennent toutes à un même système espace-temps. La raison est évidente. Nous voulons, d'un bout à l'autre, être assurés de pouvoir vérifier des coïncidences. L'observation, pour avoir une valeur quelconque, dépend principalement de notre aptitude à vérifier que deux points sur lesquels nous avons fixé notre attention ont entre eux quelque relation de coïncidence au même moment dans le même système de temps.

Mais ici surgit autre chose. La coïncidence de ce genre ne nécessite pas la mensuration. Si les intervalles ne sont pas rectilignes au sens euclidien, mais présentent quelque caractère curviligne, il peut encore y avoir coïncidence, tout autant que si l'intervalle était une ligne droite. Les coordonnées se rapportant à la grandeur peuvent donc exprimer *n'importe quelle* forme de grandeur, pourvu qu'elles définissent la coïncidence en termes qui les expriment, en dehors de toute forme particulière dans la mensuration. Si l'on peut trouver une formule décrivant mathématiquement l'intervalle, qui sera vraie quelle que soit la nature des autres coordonnées introduites, pourvu qu'on puisse les décrire comme fonctions des coordonnées originelles, on aura mis la main sur un moyen de déterminer exactement la nature de l'intervalle dans le continuum moyen, qui restera applicable si, plus tard, on introduit des valeurs nouvelles basées sur des observations particulières du genre ordi-



naire. Quand, en introduisant ainsi des résultats particuliers d'observation, des corps célestes par exemple, nous donnons aux coordonnées nouvelles des significations numériques spéciales, nous aurons encore conservé la relation générale, et nous pourrons en faire la base d'une loi de mouvement se trouvant à la fois de la plus haute généralité dans l'application, et indépendante de tous systèmes d'observation particuliers.

Des recherches mathématiques d'ordre supérieur ont conduit à la découverte d'équations exprimant cette base. « L'intervalle » peut maintenant être défini en termes admettant une variation indéfinie, dans le détail, tout en conservant les relations nécessaires à la détermination. Les équations sont « covariantes » pour toutes substitutions de valeurs coordonnées.

On obtient ainsi une description exacte du continuum, et de l'activité en laquelle il consiste. L'espace et le temps en tant qu'entités physiques *per se* sont bannis des fondations ultimes de la physique.

On donne le nom de *théorie des tenseurs* à la théorie permettant de trouver des expressions mathématiques d'un caractère si général qu'on peut les employer dans les équations décrivant les intervalles, de telle façon que les équations restent vraies, quelle que puisse être la variabilité en détail des coordonnées auxquelles elles se rapportent. Les tenseurs sont des expressions semblant inclure des qualités intrinsèques du continuum, et peuvent être appliqués sous la forme de groupes vérifiés par rapport à lui. Ils représentent plutôt des qualités que des quantités définies, et pourtant restent applicables aux résultats d'observations de toute sorte, faites dans le temps et l'espace empiriques, comme les potentiels de gravitation. Ils sont appliqués ainsi par l'introduction des résultats de mesures spatio-temporelles réelles,

et pourtant ils sont tels que l'on obtient des valeurs de même caractère pour les relations ultimes dans le continuum, quelque système de mesure de temps ou d'espace que l'on adopte. Parlant des tenseurs, Whitehead a observé sarcastiquement que « l'annonce que les physiciens auraient, à l'avenir, à étudier la théorie des tenseurs, engendra parmi eux une véritable panique quand fut annoncée la vérification de la prédiction d'Einstein (1) ».

Il n'est pas aisé de décrire en langue ordinaire ce qui ne peut être caractérisé librement que par les méthodes mathématiques. Pourtant, on peut s'y efforcer, d'autant que l'effort est nécessaire pour l'interprétation philosophique de la véritable nature du continuum se trouvant à la base de notre monde dans l'espace et le temps.

Si nous fixons notre esprit sur la conception d'une phase indéfiniment fuyante dans notre expérience de ce monde, et si par abstraction nous excluons les notions de mesure et forme qui naissent dans la réflexion, nous nous trouvons en présence de la simple conscience de changement. C'est un changement où l'espace et le temps ne sont pas séparés l'un de l'autre, mais c'est exactement l'activité hors de laquelle nous construisons nos conceptions de ceux-ci. Cette activité nous fournit les voies des points-événements jamais statiques vers lesquels notre expérience réelle tend comme étant

---

(1) Le lecteur voulant s'efforcer d'explorer les éléments de la mathématique impliquée trouvera de l'aide dans *Space and Time in Contemporary Physics* de Moritz Schlick (*Clarendon Press*). Il lira aussi avec profit *Espace, Temps et Gravitation* d'Eddington (Hermann et fils). Et s'il veut serrer de près le côté mathématique, il devra lire le *Report on the Relativity Theory of Gravitation* d'Eddington (*Fleetway Press, 1920*), formant la partie théorique annexée à *Espace, Temps et Gravitation*.

ses limites. Nous nous rapprochons de ces voies que Minkowski a appelées les *lignes mondiales* des points-événements, et des *intervalles* qui les séparent. Ces intervalles ne sont ni spatiaux ni temporels, mais ils expriment ce qui se trouve à la base sur laquelle nous édifions nos idées de temps et d'espace en tant que relations. Pourtant on peut les décrire car nous percevons, même dans cette région abstraite, des coïncidences. Les intervalles se croisent et sont en rapport les uns avec les autres parce que nous reconnaissons comme des positions dans les activités qui sont antécédentes aux espaces et temps définis. Nous pouvons donc décrire nos lignes mondiales avec leurs intervalles. Les mathématiciens font ceci en définissant des coordonnées de position pour les coïncidences observées, des coordonnées nues auxquelles ne s'appliquent ni l'idée de forme, ni celle de mesure, mais qui pourtant peuvent encore assez être décrites pour que leur caractère soit suffisamment déterminé en termes généraux. En employant des équations différentielles de façon à obtenir des notions purement limitantes, on élimine ce qui est inutile et la conception dominante devient celle de points infiniment rapprochés les uns des autres.

Les équations qui décrivent ainsi les relations de ce qui fuit indéfiniment dans notre expérience réelle ont donc, à leur droite, des coordonnées se rapportant à des infinitésimaux d'observation, mais ces coordonnées n'expriment que de simples fonctions de position dépendant de la simple coïncidence dans le résultat, et, à cette phase, n'ont rien à voir soit avec la forme, soit avec la mesure. Pourtant les équations définissent des relations définies, des relations qui subsisteront quelles que puissent être la forme et la mesure ultérieurement ajoutées comme résultat de l'observation et de l'expé-



rience. Les équations, qui sont des chefs-d'œuvre de génie mathématique, et de caractère si raffiné qu'elles sont très compliquées, contiennent à leur droite les symboles d'un groupe de fonctions de ce qu'on peut appeler, en faisant toutes les réserves nécessaires quant au sens des mots, les *fondations* du continuum espace-temps, s'étendant à des traits d'où peuvent sortir à la fois l'espace et le temps. La forme et la durée sont exclues comme la mesure. Les expressions employées sont formulées de manière à être applicables, que les coordonnées soient ultérieurement développées en ce qui convient au temps et à l'espace tels que Newton les concevait — et en ce cas elles sont rectangulaires — ou qu'elles soient polaires, ou obliques, ou d'une nature différente ou courbe. Quoi que doive devenir le caractère de ce qui sera observé plus tard, la relation linéaire dans les équations des expressions définissant les intervalles tiendra bon. Le nom donné par les mathématiciens aux expressions de cette sorte est celui de *tenseurs*. Le principe des tenseurs peut être étendu quand notre expérience est telle qu'il faille tenir compte de quelque matière présente dans le continuum, et il fournit alors des équations de caractère encore plus complexe, basées sur certaines caractéristiques très générales de pareille matière, mais encore indépendantes de l'espace et du temps.

Notre connaissance devient à une phase ultérieure, particulière, par l'observation et l'expérience, et ceci implique l'application, non seulement de mesure d'espace et de temps, mais de quelque géométrie particulière. D'après la théorie générale de la relativité d'Einstein, il n'y a pas une géométrie unique de l'univers. Les caractères des relations que nous appelons *temps* et *espace* naissent des mouvements variables de corps changeant de situa-

tion par rapport les uns aux autres, et aussi à l'observateur. La nouvelle méthode fournit une loi de pareil changement, indépendante de pareille relativité. Nous avons vu comment la gravitation peut être exprimée simplement comme un exemple de mouvement, et comment la loi de gravitation de Newton présumait une hypothèse particulière en ce qui concerne l'espace et le temps. Einstein substitue donc une loi plus fondamentale s'appliquant primordialement aux relations dans le continuum, exclusivement comme tel, et aux relations changeantes des objets, indépendamment de tout système espace-temps quelconque. Elle est nécessairement formulée comme une loi d'activité à l'intérieur du continuum même, qui est présupposé avant que nous arrivions à la forme et à la mesure. La voie décrite est indépendante de formes particulières. Elle dépend du caractère du continuum sous-jacent lui-même et est appelée une *ligne géodésique*. La loi de mouvement de Newton était qu'un point non perturbé par des forces extérieures se meut de façon uniforme et rectiligne. La loi d'Einstein qui s'étend aux effets d'inertie et de gravitation, par suite de leur équivalence, d'après son principe, affirme qu'un point en mouvement dans un champ de gravitation possède pour ligne mondiale la voie la plus courte dans le continuum. « Plus courte » signifie simplement plus directe, eu égard au caractère pouvant être l'analogie dans le continuum de ce que nous appelons *courbure* dans la langue usuelle. En un autre sens, la voie peut se trouver être mathématiquement la plus longue, ou bien un maximum. La relation fondamentalement inverse des caractères spatiaux et temporels peut nécessiter pareille description comme résultat de la seule forme appropriée des équations employées.

Quand les physiciens ont à appliquer la méthode

d'Einstein, s'ils ont à tenir compte des faits concrets observés, ils mesurent de la façon usuelle, puis font entrer les quantités ainsi obtenues dans les équations tensorielles. De cette façon les lois basiques exprimées dans ces dernières permettent aux événements dans les systèmes d'espace et de temps rencontrés d'être correctement représentés sous leurs vrais caractères. La spécification requise est opérée en s'assurant de valeurs mesurées, par exemple, mesures de la distribution et du mouvement de corps en gravitation. Les fonctions exprimées dans les tenseurs reçoivent ainsi une application particulière, mais les relations fondamentales et les lois qui en résultent subsistent. De la sorte sont corrigées les inférences erronées reposant sur ce qui paraît ce qu'il paraît simplement par le fait de la situation de l'observateur particulier. C'est en divisant ainsi la recherche en les deux phases que requiert la doctrine de la relativité physique qu'Einstein a pu corriger des calculs basés sur des présomptions newtoniennes quant au caractère objectif et uniforme de relations dans l'espace et le temps, et prédire que la déviation des rayons des étoiles fixes, observée lors de l'éclipse de mai 1919, se trouverait être ce qu'a démontré l'observation, plutôt  $1",74$  que  $0",87$ . C'est par la même méthode qu'il est arrivé à l'explication de l'excentricité supposée dans le périhélie de Mercure.

Craignant que cet exposé de la méthode puisse sembler manquer de clarté technique, je vais essayer, non sans hésitation, de l'exprimer en d'autres termes plus familiers à ceux qui s'intéressent au sujet spécial en discussion dans le présent Chapitre. Le caractère général du continuum peut, me semble-t-il, être décrit ainsi qu'il suit. Les intervalles entre n'importe quel point-événement P et l'assemblage des points-événements voisins



ont certains caractères. Ceux-ci peuvent tous s'exprimer en termes d'un groupe de fonctions de coordonnées de P, de sorte que si Q est un point-événement voisin, la relation entre Q et P dépend : 1<sup>o</sup> des petites différences des coordonnées correspondantes de Q et P ; et, 2<sup>o</sup> des groupes susdits de fonctions. Si ces dernières sont considérées comme les fonctions caractéristiques en P, alors la relation de P à Q est définie par les différences de coordonnées et par les fonctions caractéristiques.

Mais on peut adopter différents systèmes de coordonnées pour le continuum. Chaque système différent de coordonnées nécessite un système différent de fonctions caractéristiques. Mais la relation est telle que les fonctions caractéristiques en tout point P d'un système de coordonnées peuvent être exprimées linéairement en termes des fonctions caractéristiques de l'autre groupe de coordonnées. Cette propriété se nomme la *propriété tensorielle* des groupes de fonctions caractéristiques.

Ce que je me suis hasardé à dire doit être pris comme ne visant à rien dire de plus qu'il n'est dit : ce sont les impressions d'un non-mathématicien au sujet de ce que se disent entre eux des mathématiciens pénétrant à travers les frontières de la philosophie, et qui en parlent entre eux. L'impression est celle d'un étranger devant qui ils s'entretiennent, mais qui, bien que très soucieux de s'instruire auprès d'eux, n'a qu'une connaissance imparfaite d'une langue qui, pour eux, est une langue de seconde nature. Ils ont donc le devoir d'être tolérants à son égard si son accent paraît étrange, et s'il paraît hors d'état de bien saisir les termes qu'ils employent. Ce n'est pas sans raison qu'il écoute et qu'à son tour il commente. Tous se trouvent sur un territoire occupé en commun, et des deux côtés la tolérance est nécessaire ; par conséquent. Je ne crois pas les conceptions fonda-

mentales aussi obscures que l'imaginent certains des mathématiciens. La raison pour qu'elles le semblent est qu'elles se rapportent à des sujets nécessitant la considération d'un caractère qui est plus que simplement mathématique. Au surplus, je ne manque pas d'admiration pour la splendide puissance des instruments possédés par les mathématiciens, et les étonnants résultats obtenus avec ceux-ci : instruments qui ne m'impressionnent pas moins parce qu'il est hors de mon pouvoir de les manier.

On aura pu observer combien sont étendues les conséquences de la nouvelle interprétation de ce qui se trouve à la base de notre perception de mouvement. Nous sommes amenés à la nécessité de lui donner un sens très différent de celui qu'il présentait pour Newton. Jetons un coup d'œil sur le contraste entre ces significations. Pour Newton, par exemple, c'est une proposition d'application universelle que deux corps matériels s'attirent mutuellement avec une force proportionnelle au produit de leurs masses, et inversement proportionnelle au carré de leur distance. Mais si la théorie générale de la relativité est exacte, c'est là un énoncé qui, s'il prétend à l'exactitude, est tout à fait inadéquat. Pour commencer, il présume un seul espace défini et un seul temps défini dans lesquels les deux corps sont considérés comme en positions simultanées. Mais comme Einstein, et Eddington, et aussi Whitehead à un autre point de vue, l'ont dit : ce qui est simultanément dans un système de temps peut ne pas l'être dans un autre, et la distance entre deux corps, aussi bien que des coïncidences apparentes, peuvent aussi avoir des significations différentes dans des systèmes d'espace différents. La loi est donc incomplète. C'est seulement en allant plus profond que nous pouvons espérer trouver une loi

de mouvement fondamentale et universellement vraie.

La masse d'inertie et celle de gravitation, pour la théorie générale de la relativité, ne se distinguent pas par leur caractère. Elles n'ont nulle signification absolue. La masse trouve sa signification dans la présence et les positions relatives de corps. La Mécanique semble maintenant devenir une théorie générale de mouvement relatif, en ce qui concerne l'observation directe. Toute loi fondamentale de mécanique doit, si l'on arrive à éliminer les difficultés relatives à la conception d'une action à distance, constituer une loi différentielle, contenant seulement la description d'un intervalle sans distance finie entre les points-événements qu'il sépare. Dans la théorie spéciale de la relativité, la vitesse de la lumière était traitée comme une constante absolue, et il le fallait ainsi. On peut se demander s'il le faut vraiment, à la lumière projetée par la théorie générale.

Il n'y a pas de géométrie invariable de la distance ou de la mesure. Parce que, dans la relativité générale la relation ultime, dans le continuum sous-jacent à toutes les observations particulières, conserve sa forme, de quelque façon que l'on estime en forme et quantité les variables formant les coordonnées dans ses équations, pour cette raison la relation ne présente pas d'application complète en soi, directe, dans nos interprétations courantes de la nature, et n'exprime pas, prise par elle-même, le temps et l'espace de notre expérience individuelle. Mais la relation est fondamentale pour toutes formes et variétés de pareille expérience. La loi de mouvement fondamentale doit donc avoir un caractère tout différent de celle de gravitation, telle que formulée par Newton. Comme l'indique Eddington, ce n'est pas tant une loi qu'une définition, exprimant la façon dont les points-événements, dans le continuum, sont en relation.



Elle remplace non seulement la loi de gravitation de Newton, mais aussi son principe d'inertie, dans la mesure où celui-ci implique qu'une parcelle non détournée par des forces ambiantes se meut de façon uniforme et rectiligne. La nouvelle loi est une expression mathématique qui décrit le caractère de l'activité d'une parcelle dans la « ligne d'univers » du continuum comme étant une ligne géodésique dans ce continuum.

Dans les équations différentielles par où s'exprime la relation fondamentale sont introduits les « tenseurs » qui permettent de tirer, de l'observation particulière, les relations entre les qualités intrinsèques du continuum et d'autres éléments qui varient. Les tenseurs semblent, comme je l'ai déjà fait observer, représenter des caractéristiques qualitatives plutôt que des quantités ordinaires, et exprimer les relations du point-événement dans le champ auquel elles appartiennent dans le continuum. Ces facteurs apparaissent dans les équations, sous leurs formes plus avancées en groupes, mais les mathématiciens du passé, qui en anticipèrent la forme, ne virent guère dans ces éléments fondamentaux que leur nature de quantités géométriques, par lesquelles devaient être déterminées les propriétés métriques de l'espace. Non seulement ces tenseurs se prêtent à une interprétation physique dans la doctrine d'Einstein, mais pareille interprétation est nécessaire pour fournir une expression du mouvement dans les formes indéfiniment variables du champ de gravitation. Le développement des formules originelles est nécessaire pour définir la façon dont elles servent les besoins de la description physique. Les formules originelles, elles-mêmes, sont essentielles si notre connaissance doit être quelque chose de plus que simplement relative à notre position comme observateurs. Car, pour citer Einstein lui-même

dans le chapitre sur le continuum espace-temps de son livre sur la *Théorie de la relativité* : « Toute description physique se ramène à un certain nombre d'énoncés dont chacun se rapporte à la coïncidence en espace-temps de deux événements A et B. »

En appliquant son développement du calcul sous cette forme plus étendue, Einstein arrive à déterminer la nature exacte de la distribution et du mouvement de toute sorte de corps gravitant. C'est un triomphe pour les méthodes mathématiques. Mais ce n'est pas seulement ce que nous appelons *matière* qui est soumis à la déviation par la gravité. Au point de vue de la relativité, l'énergie, intégrée par l'opération dans le temps en action durable, doit manifestement se montrer, partout où cette opération peut être observée, comme étant, autant que ce qu'on appelle *matière*, sujette à la déviation apparente par la gravité. En outre, cette énergie devient impossible à distinguer, en caractère, de la masse inertielle. Ceci résulte du principe fondamental sous-jacent à la théorie de relativité générale.

Les résultats de cette théorie et des lois dont j'ai parlé plus haut ne s'arrêtent pas ici. Ils ont été développés par Einstein en conséquences mathématiques fournissant des explications de ce qui restait inexplicable avec les principes newtoniens ne tenant pas compte de la relativité. Quelles que puissent être les critiques futures de sa doctrine, celle-ci a du moins permis plusieurs grands progrès. Elle a rendu plus intelligible à la Science l'image physique présentée par l'univers; elle a banni de la physique la nécessité d'attribuer un caractère objectif à la gravitation, à cette force qui a toujours été suspecte en ce qu'elle semblait nécessiter l'hypothèse d'une action à distance; enfin elle a permis de réduire à des équations différentielles toutes les lois

sous-jacentes aux événements physiques : avantage très réel quand bien même le mathématicien est seul à pouvoir en tirer du bonheur.

Encore un mot sur l'espace. On a souvent dit qu'Einstein a cherché à abolir l'espace et la géométrie d'Euclide, ensemble. Ceci n'est pas exact. Sa méthode est une méthode de relativité complète, en ce qui concerne l'expérience directe. Elle s'applique à toute sorte d'espace, et permet la géométrie euclidienne, aussi bien que la non-euclidienne, partout où elle est applicable. Ceci tient à ce que, dans sa théorie, l'espace, et sa forme et sa mesure, sont ce qu'ils semblent être uniquement par suite de la position de l'observateur et du système sous lequel il observe.

Des vitesses et déviations accélérantes relativement au mouvement rectiligne par rapport, entre eux, à des systèmes d'observation, peuvent donner à l'espace qui apparaît n'importe quelle forme. Celui-ci ne saurait avoir aucune forme type ou absolue, indépendante du système sous lequel on observe, conformément au principe de relativité. En conséquence, l'univers spatial peut aussi bien être non euclidien, qu'euclidien, et ses lignes et plans peuvent aussi bien être courbes que droits. D'où il suit que nous pouvons avoir besoin de plusieurs géométries différentes. Il est naturel autant que nécessaire qu'il en soit ainsi, et le calcul d'Einstein a été façonné de manière à le permettre. Mais l'espace euclidien reste évidemment comme étant l'une d'une infinité de variétés dont sa méthode peut tenir compte. C'est un aspect de la nature qui n'était pas inévitable en ce qui concerne la logique, bien qu'en pratique nous agissions comme s'il était présenté, et en fait la présomption est suffisamment exacte pour la plupart des besoins pratiques. Mais, des points de vue de la Science, et de la



philosophie aussi bien, nous avons à distinguer la sorte de réalité qui appartient à des aspects spéciaux et particuliers de l'espace du caractère permanent appartenant à ces relations ultimes sous-jacentes, vérifiées analytiquement seulement, mais qui n'en appartiennent pas moins à la réalité, relations qui sont la base des lois physico-mathématiques relatives à la disposition des points-événements, et ainsi à ce qu'Einstein croit être omniprésent dans la nature.

Dans un article remarquable, dans *Mind* (numéro d'avril 1920), dont on retrouve la substance, sur ce point, mais peut-être avec moins d'accent sur le côté philosophique, dans son Ouvrage *Espace, Temps et Gravitation*, Eddington a indiqué que l'équation d'Einstein, où il exprime le principe fondamental de ce qu'on appelait *gravitation*, n'est pas, au sens usuel, une loi de nature, mais, en réalité une définition, grosse de conséquences, de telle simple altération de position pouvant se produire dans un vide. Les équations dont il s'agit ne visent tout d'abord que les entités abstraites nommées *points-événements*. La théorie de la relativité nous dit que dans la définition première nous n'avons pas encore affaire à la matière, mais seulement au mouvement envisagé de façon si générale que nous avons éliminé l'idée fallacieuse de parcelles particulières de matière restant identiques de façon permanente, et aussi toutes mesures particulières d'espace et de temps. Nous n'en sommes pas encore à envisager ce que notre perception directe révélera sur les détails du monde extérieur. Il ne s'agit encore que des conceptions fondamentales sans lesquelles ce monde n'aurait pas pour nous de signification ordonnée. C'est seulement après avoir appliqué ces conceptions que nous apprenons ce que la densité et l'état de mouvement de la matière

signifient réellement pour l'homme de science. Nous avons alors à nous occuper d'autres éléments appartenant à un moindre degré aux fondements de l'expérience, mais se conformant aux principes qui se trouvent à ces fondements ultimes, parce que, autrement, ces éléments ne pourraient pas du tout se présenter dans l'expérience. Ceux qui connaissent la *Critique de la Raison Pure* de Kant, aperçoivent ici une sorte d'analogie. Eddington poursuit en disant qu'en réalité la matière ne produit pas d'inégalité dans le champ de gravitation, car l'inégalité du champ est précisément ce que nous entendons par matière. Il émet l'opinion que « l'intervention de l'esprit dans les lois de la nature va plus loin que ne le supposent communément les physiciens ». Il est même « presque enclin à attribuer toute la responsabilité des lois de la Mécanique, et la gravitation, à l'esprit, et refuser au monde extérieur toute part à celle-ci ». En terminant il dit : « Les théories physiques constituant les bases de cet argument sont encore en jugement, et je suis loin d'affirmer que cette philosophie de la matière soit une conséquence nécessaire des découvertes de la physique. Il suffit que nous ayons trouvé un mode de pensée tendant à faire considérer la matière comme une propriété du monde qui a été particulièrement retenue par l'esprit à cause de sa permanence, tout comme l'œil promené sur la mer retient la vague en raison de sa permanence parmi les flots mouvants; il suffit que les soi-disantes lois de nature définitivement formulées par les physiciens soient implicitement contenues dans cette identification, et soient dès lors indirectement imposées par l'esprit, tandis que les lois que nous avons jusqu'ici été incapables d'agencer en un plan rationnel sont les véritables lois naturelles inhérentes au monde extérieur, et que l'esprit n'a eu nulle

opportunité de les façonner conformément à son propre point de vue. »

En parlant ainsi, Eddington se place dans le territoire formant frontière entre la métaphysique et la mathématique. L'esprit dont il suggère l'influence façonnante ne se présente pas à lui comme fait l'esprit dans l'interprétation fondamentale qu'Aristote, par exemple, en donna. Ce serait plutôt un esprit humain particulier, ou au moins un esprit constituant un soi, en quelque sens séparé d'un système de nature indépendant qui se dresse devant lui, façonnant l'apparence de système à la forme qu'il impose. S'il en est ainsi, ce qui importe est plutôt la forme ainsi imposée *ab extra* que l'existence objective purement résiduaire. Cette existence peut expliquer certains éléments naturels que l'esprit ne peut façonner conformément à son propre point de vue. Elle peut même fournir, comme le suggère Eddington dans son article de *Mind*, l'agrégat quadridimensionnel de points-événements. Mais Eddington ne pense pas qu'elle puisse expliquer les lois de la gravitation et de la mécanique en général. S'il doute avec raison sur ce point, sa position se rapproche plus de celle des adeptes du principe de la « Perception représentative » — de l'école à laquelle appartenait Sir William Hamilton — que de celle de Kant, bien qu'il soit plus près de Kant que d'Aristote, à un point de vue signalé plus haut. Einstein lui-même ne paraît pas s'être prononcé en faveur d'une opinion philosophique quelconque bien qu'apparemment, comme son commentateur de Cambridge, il incline par moments vers la subjectivité dans son interprétation de notre expérience de la relativité. Pas tout à fait pourtant. Car ses disciples allemands, Freundlich et Schlick, dans leurs livres sur la théorie, ont tous deux attiré l'attention sur ses rapports avec une obser-



vation faite par Riemann, portant sur la nécessité de trouver aux mesures de temps et d'espace, sous quelque forme générale qu'elles soient exprimées, quelque base physique ultime. Ce dernier mathématicien s'exprime de la façon suivante : « La question de la validité des hypothèses de la géométrie dans l'infiniment petit est liée à la question de la base des relations métriques d'espace. Dans cette question, que nous pouvons encore considérer comme appartenant à la doctrine de l'espace, nous trouvons une application de la remarque faite plus haut, à savoir que dans une pluralité discrète, le principe ou caractère des relations métriques est déjà fourni dans la notion de pluralité » (parce que nous pouvons mesurer par simple numération en l'absence de transition continue d'aucun élément isolé à un autre, et chacun constituant une entité isolée dans un agrégat arithmétique) « au lieu que dans une pluralité continue, cette base doit être cherchée ailleurs; elle doit venir du dehors. Par conséquent, ou bien la réalité sous-jacente à l'espace doit former une pluralité discrète, ou bien il nous faut chercher la base de ses relations métriques (conditions de mesure) hors d'elle, dans des forces de rattachement qui agissent sur elle. » Ces « forces de rattachement ou de liaison », Freundlich et Schlick semblent les trouver dans les relations entre les intervalles des points en mouvement, et l'influence d'un champ de gravitation. Les équations absolues qu'Einstein a empruntées à Riemann donnent une ligne mondiale où un point se meut, comme il est dit, en termes des nouvelles coordonnées dans les équations, sous l'influence gravitationnelle, c'est-à-dire dans l'espace et le temps de n'importe quelle forme. Les facteurs correspondant aux forces gravitationnelles représentent donc la base intérieure ou objective des relations de mesure

de la pluralité temps-espace. Freundlich, toutefois, dans la Note 6 de son livre sur les fondations de la théorie de la gravitation d'Einstein, émet un doute. Il rappelle que jusqu'à il y a peu de temps l'énergie qu'émet un corps par radiation était considérée comme une quantité variant de façon continue. Mais il fait observer que les recherches de Max Planck ont conduit à l'opinion que cette énergie est émise en « quanta » et qu'en conséquence la mensuration de cette quantité doit se faire en comptant ces quanta. La réalité sous-jacente à l'énergie radiante est, dans ce cas, une pluralité discrète et non continue. « Si, dit-il, nous supposons, maintenant, que le point de vue devenait graduellement que, d'une part, toutes les mesures dans l'espace ne se rapportent qu'aux distances entre atomes d'éther, et que, d'autre part, les distances entre ces atomes ne peuvent présenter que certaines valeurs définies, toutes les distances dans l'espace seraient obtenues en « comptant » ces valeurs, et nous devrions considérer l'espace comme un multiplex discret. »

Je ne me sens pas la compétence pour aborder les questions physiques ainsi soulevées à propos de la théorie des quanta, et je me contenterai d'en signaler l'existence, ne les citant que parce qu'elles me semblent attirer l'attention sur des considérations qui dépassent la mathématique et la physique, et appartenir, en partie au moins, au domaine de la philosophie. J'ai fait allusion à celles-ci au Chapitre précédent. Il ne semble pas très clair que, si les « forces de rattachement » de Riemann sont nécessaires, on se les explique suffisamment en suggérant l'équivalence gravitationnelle, ou même que la nécessité d'une pluralité continue, comme leur fondation physique indépendante, soit suffisante, d'après les seuls principes dont s'occupe Einstein. Car l'espace et le temps, et leur mesure, appartiennent

exclusivement à une phase plus tardive, phase qui n'avait pas encore été différenciée du temps de Riemann, et à laquelle il se peut qu'en fin de compte appartienne la théorie des quanta, se rapportant, comme elle le fait, à l'énergie physique.

Mais, même ainsi, dans son inconscience apparente du peu qu'il présume, d'une nature épistémologique, Einstein est en conflit avec les vues exprimées par Whitehead. Dans son *Concept of Nature*, ce dernier s'attache fermement à l'hypothèse que la nature peut être étudiée comme complète en soi, en dehors et indépendamment des opérations mentales de l'observateur. Les significations qui sont de son essence représentent nos interprétations d'un caractère réel et objectivement réel dans ce que nous percevons dans ces significations. Il déclare ne point parler ainsi pour trancher des questions plus étendues se rapportant à n'importe quel système pouvant expliquer l'esprit et ses objets dans leurs rapports entre eux. Pour lui, les mathématiques et la physique ne se rapportent qu'à un monde-objet naturel conçu comme existant en soi. Jusque-là il ne diffère pas, sur les choses fondamentales, de ce qu'aurait pu dire Kant. Mais il n'en fait nul état.

Néanmoins Whitehead déclare nettement que la théorie de la relativité, dont il accepte les résultats généraux, est en réalité tout à fait en accord avec cette vue et n'a rien à voir avec aucune interprétation simplement subjective. Si les relations entre parcelles d'événements sont considérées comme de simples formules où nous exprimons les caractères de l'espace et du temps que notre esprit a adoptés, elles sont de caractère subjectif. Pour lui il est donc impossible d'attacher aucune conception claire à l'explication einsteinienne du temps et de l'espace, bien qu'en somme il en accepte les résultats.



D'après sa propre façon de voir il y a un nombre indéfini de séries de temps, réelles et discordantes, et un nombre indéfini d'espaces distincts, et n'importe quelle paire de ceux-ci, ayant de la corrélation, suffit comme cadre à nos descriptions de l'univers physique. Naturellement quand nous mesurons nous n'employons qu'une série de temps, mais nous devons nous rappeler que « l'avance créatrice » de la nature implique comme réelle toute une diversité de séries de ce genre. Il y a lieu de tenir compte de tout le faisceau de celles-ci, avec la variation en coordonnées, si nous voulons mesurer cette avance factuelle de la nature. Les différences, quand nous omettons les distinctions nécessaires, sont habituellement très petites, et nous ne les remarquons pas; mais à les négliger, on en est venu finalement à l'effondrement de la méthode newtonienne. Dans cette méthode, par exemple, la loi exprimée pour la gravitation ne présume qu'un seul temps défini, et un seul espace défini, et les masses s'attirant mutuellement sont présumées être en des positions réellement simultanées, alors que la simultanéité peut signifier ce qui diffère pour des observateurs à systèmes de temps différents. « Les paradoxes apparents de la relativité viennent de ce qu'on néglige le fait que les différentes présomptions relatives au repos impliquent l'expression des faits de la science physique en termes d'espace et temps radicalement différents, où les points et moments ont des significations différentes <sup>(1)</sup>. Le mouvement observé d'un objet étendu est la relation de ses diverses positions à la stratification de la nature exprimée par le système de temps fondamental pour l'observation. Ce mouvement exprime une relation réelle de l'objet au reste de

---

(1) *Concept of Nature*, p. 192.

la nature. L'expression quantitative de cette relation variera selon le système de temps choisi par son expression (1). » En conséquence, bien qu'étant des abstractions, le temps et l'espace signifient des faits réels de la nature, bien que ce qu'un observateur entende par eux, diffère de ce qu'entend un autre observateur situé de façon différente. Nos mesures, lorsque exprimées en termes d'une exactitude idéale, sont des mesures exprimant des propriétés du multiplex temps-espace, où l'espace et le temps ont leurs fondations dans les dimensions inséparables caractérisant son passage, et sont représentées par les coordonnées générales dont les équations absolues expriment les fonctions. Ainsi l'espace et le temps remontent pour leur origine au double caractère du continuum en tant que fait réel d'existence indépendante de nous, et n'ont pas le caractère subjectif qui, d'après Whitehead, leur est assigné par les Einsteinien.

Peut-être peut-on exprimer la différence radicale de la façon suivante. Pour Whitehead, ce que nous percevons, ce sont des événements au passage en tant que définis par le caractère d'un continuum ou multiplex où le temps et l'espace n'ont pas encore été différenciés. Nous nous présentons à nous-mêmes ces événements par réflexion, et pourtant, comme une partie de leur réalité, comme objets, et par un processus ultérieur d'abstraction, nous arrivons à des relations entre ces objets, que nous déterminons comme relations dans le temps et l'espace. Mais le fait à la base, dans notre perception, est le continuum sur lequel nos idées des objets, et aussi du temps et de l'espace, sont édifiées par nous. C'est donc au caractère réel du continuum que la Science

---

(1) *Concept of Nature*, p. 195.

doit se reporter dans la poursuite de la vérité finale. Nos systèmes d'espace et de temps sont le produit variable de l'interprétation des contenus de durées dans nos perceptions, et nous employons des étalons variables de référence dans ces interprétations, selon nos positions. Sur ce dernier point, je ne vois pas que Whitehead diffère matériellement d'Einstein. Le conflit d'opinion s'élève au sujet de ce dont nous faisons l'interprétation. Pour Einstein, ce semble être un monde d'objets qui sont déjà là dans l'espace et le temps, mais dans un espace et un temps rendus en différentes formes et mesures dépendant de la situation de l'observateur. Einstein semble penser que ce que nous percevons, ce sont des objets et non des événements, et des relations dans le temps et l'espace dont ne varient que les mesures et les formes. Il semble que, pour lui, on arrive au continuum indirectement par déduction; ce n'est pas la base réelle de la nature en tant que directement connue. Quoi qu'en dise Einstein, je crois Whitehead plus rapproché de la position formulée par Minkowski même que ne l'est Einstein. La question est de grande importance pour la théorie de la connaissance, et l'incertitude à ce sujet a déjà engendré de l'ambiguïté dans le langage de certains physiciens de premier ordre qui parlent du continuum comme si les relations à l'intérieur de celui-ci pouvaient se formuler en termes qui ne sont appropriés qu'à la mensuration, comme « plus long » et « plus court ». Sans doute l'application des tenseurs a aidé ceux-ci à éviter des difficultés pratiques, mais l'obscurité sur le fait du principe semble subsister.

Au point de vue purement philosophique du présent Ouvrage, il semble que Whitehead se trouve sur un terrain solide dans la mesure où il ne présume pas la vérité



exclusive d'une théorie philosophique quelconque. La grande difficulté, toutefois, est toujours de se tenir à distance de la métaphysique, et je ne suis pas assuré qu'il le fasse toujours.

C'est très bien, quand quelque chose, mettons *ds*, a été décrit comme « conceptuel », de demander, comme il le fait, conceptuel de quoi ? Les mathématiciens font leurs expériences commodément avec *ds*, et le décrivent en équations comme s'ils décrivaient une « chose ». Mais la « chose » a à être traitée comme étant ce qu'on appelle *infinitésimale* et le profane même a appris que l'infinitésimal est maintenant banni de la mathématique, sauf comme symbole de relations limitantes d'ordre en quantité. Mais si ce qui est ainsi symbolisé est seulement une relation, c'est certainement notionnel, ou bien une conception ou interprétation générale. Ce qu'on décrit est ce qui a un caractère universel; en d'autres termes, un concept. Ceci n'entraîne pas la conséquence que les universaux doivent être considérés comme flottant dans la nature, désincarnés des particuliers, ou — seule autre alternative possible — qu'ils sont irréels. Ils peuvent avoir une existence, en union avec un particulier, phase où ils ne sont détachables que par abstraction. On peut très bien avoir le droit de parler d'un infinitésimal si l'on se rappelle que c'est seulement par abstraction qu'il est licite de ce faire, et que toute phase d'existence pour les sens est par là exclue de la description. Si la réalité a pour sa forme l'universalité concrète où l'objet de connaissance peut se présenter comme particulier pour le sens (soit réellement, soit en image) aussi bien que comme généralité pour la pensée, et ne peut en aucun cas se séparer du sujet dans la connaissance, alors l'énigme disparaît. C'est sous cette forme que nous paraissons sentir et connaître. Il n'y a nul sentiment

séparé de quelque facteur de réflexion en lui, et nulle réflexion sans images avec un facteur pictural. Pourquoi hésitons-nous à accepter ceci qui nous est fourni par notre propre expérience comme un fait cardinal de la réalité ?

La réponse est que cela tient à ce que nous avons hypostatisé la méthode si précieuse pour la physique, consistant à traiter la nature comme complète en elle-même, et ainsi fermée à l'esprit, en un principe d'application absolue, et non simplement relative. Si ce que l'esprit trouve dans la nature, dans son expérience de celle-ci, est ce qui est du même caractère que lui-même, il n'y a nulle raison de rejeter la méthode simplement parce que c'en est une qui dépend exclusivement d'un point de vue qui a été choisi pour sa commodité, et n'est adéquate que relativement au dessein qui l'a fait adopter. Ce qui a soulevé la difficulté a été la présomption que nous pouvons dépasser le fait que nous connaissons, et expliquer la connaissance elle-même, au lieu de limiter notre étude aux formes qu'elle revêt. Une de ces formes est la connaissance humaine ou expérience, et évidemment ce n'est pas là une forme finale. Il y a beaucoup à apprendre sur les raisons pour lesquelles elle est ce qu'elle semble être, par l'étude de la nature elle-même, et des manières dont des êtres intelligents apparaissent au cours de cette nature.

Mais pareille étude présume la connaissance comme condition de sa possibilité, et même de sa signification. Sur ce qu'est la connaissance, en tant que distinguée de la genèse des formes particulières sous lesquelles elle se manifeste, nulle lueur n'est projetée, nulle ne peut l'être. Entreprendre pareille étude, c'est se tromper soi-même comme font les sceptiques. Le caractère de la pensée est de s'étendre toujours au delà d'elle-même. Ceci tient

à ce qu'on a appelé dès les temps anciens sa *qualité dialectique*. Elle n'est jamais statique. Elle s'étend toujours au delà de ses propres distinctions. C'est sur ce point qu'à mon avis les Nouveaux Réalistes n'ont pas rendu justice aux faits.

Abordons-nous la question d'un autre côté, le résultat est le même. Comme l'indique Whitehead, la notion d'espace et de temps uniformes n'est obtenue que par abstraction des objets, opposée aux événements dans la nature. C'est une construction intellectuelle ne correspondant pas aux faits. Car les systèmes d'espace et de temps sont relatifs et, par leur caractère, différents et indépendants les uns des autres. Pourtant il faut quelque congruence des uns aux autres, de quelque façon, sans quoi nous ne saurions les comparer entre eux, et, de la sorte, posséder la connaissance que nous avons du monde de la nature comme un tout. Ceci, dit-il, est possible parce qu'il y a un facteur fondamental qui est partout et toujours constant, la relation que tout événement et toute relation entre événements possède et doit posséder à l'égard de notre perception directe de celle-ci. En d'autres termes, la relation par rapport à l'esprit est essentielle dans la nature, qui ne serait pas la nature sans cette relation. La nature n'est donc fermée à l'esprit que relativement, et non de façon absolue, et est très loin d'en être indépendante, bien que pour nos buts pratiques limités il soit utile, en vue d'une concentration sur un point de vue, de laisser de côté la dépendance. Mais nous cessons, semble-t-il, de faire ceci quand, comme nous le devons, nous traitons la nature comme congruente. Nous ne pouvons la rendre telle, si je comprends bien Whitehead, qu'en introduisant ce qui est mental : appelez cela *perception par les sens*, ou *fait de connaissance*, comme il vous plaira. Nous sommes, de la



sorte, ramenés à la façon d'envisager la connaissance qui est fondamentale pour l'argument du présent Ouvrage. La distinction entre le monde mental et le non-mental cesse d'être finale, même pour la physique.

A la page 32 de son *Concept of Nature*, Whitehead dit : « En considérant la connaissance nous devrions balayer toutes ces métaphores spatiales telles que « dans l'esprit » et « hors de l'esprit ». La connaissance est ultime. Il ne peut y avoir nulle explication du « pourquoi » de la connaissance : nous ne pouvons décrire que le « quoi » de celle-ci. Nommément, nous pouvons analyser le contenu et ses relations intérieures, mais nous ne pouvons expliquer pourquoi il y a connaissance. Ainsi, la nature causale est une chimère métaphysique, bien qu'il soit besoin d'une métaphysique dont la portée dépasse la limitation à la nature. L'objet de pareille science métaphysique n'est pas d'expliquer la connaissance, mais de manifester sous sa forme la plus complète notre concept de réalité. »

J'y souscris, et pense que Whitehead a montré, plus qu'aucun autre de ceux qui ont traité de la physique mathématique, à ma connaissance, à quel point le principe de relativité nous guide, bon gré mal gré, vers des régions plus étendues que celles qui sont assignées à la sorte de science où l'opinion générale le considérait jusqu'ici comme limité. La question qui se pose dépend-elle de considérations appartenant authentiquement au domaine de la science physique ? J'en doute. Il semble qu'à sa base se trouve une présomption inhérente. C'est que l'esprit est une chose ayant des rapports d'externalité avec une autre chose appelée *nature* qui produit sur lui un résultat causal appelé *connaissance*. La théorie sous-jacente à la présomption est que nous pouvons dépasser la connaissance et l'expliquer. Mais, supposons un moment qu'il nous soit impossible d'opérer cette

présomption sous forme intelligible. Il est sans doute parfaitement vrai que nous l'opérons dans la vie quotidienne. Il était donc parfaitement vrai que les physiciens newtoniens présumèrent avec succès que pour la vie quotidienne, le temps et l'espace étaient des entités existant en soi et uniformes. Mais la sanction du succès dans la vie pratique, bien que suffisante à divers points de vue, ne s'est pas révélée comme suffisante en fin de compte à la Science. Cette sanction suffit-elle à justifier pour les hommes de science la présomption tacite de l'hypothèse générale concernant la nature de la connaissance ? Car non seulement ils semblent s'engager dans une impasse, mais ils le font par négligence d'avertissements qui leur ont été donnés, comme je l'ai déjà indiqué, par diverses écoles de penseurs depuis la Grèce antique. Il ne suffit pas pour les hommes de science de dire qu'ils ne veulent rien avoir à faire avec la métaphysique, s'ils ne démontrent pas s'en être tenus hors, entièrement, et n'avoir pas tacitement présumé un principe métaphysique pouvant se révéler tout à fait erroné.

Mais je ne m'attarderai pas davantage, ici, à la signification de pareil point de vue. Car cette signification est le principe sous-jacent au présent Ouvrage, sa « pensée unique », et dans les Chapitres ultérieurs le principe sera développé.

Quelques-uns des jugements sur lesquels s'accordent les diverses écoles de physiciens contemporains nous mettent très près de ce territoire où la science et la philosophie se rapprochent, et l'on a l'impression que la lumière projetée par la doctrine de relativité, sous la forme plus ample que lui donne la philosophie, contribue à l'accord, et éclaire le problème de la nature de la connaissance. Bergson fait bien voir comment l'enseignement du philosophe et celui du physicien peuvent, sur ce point, se

rapprocher. On sait, comme je l'ai déjà rappelé, que Bergson insiste sur la différence entre le temps mathématique, et sa propre « durée ». Il fait observer que dans la réflexion nous spatialisons toujours le temps en intervalles discrets construits sous forme spatiale. Nous nous donnons ainsi l'impression de pouvoir compter des intervalles de temps égaux, et aussi des coïncidences dans celui-ci que nous appelons des *simultanéités*. La relation temps-espace ainsi créée dans notre esprit devient de la sorte une quatrième dimension que, parce qu'elle est essentielle, nous introduisons tacitement et ajoutons aux trois relations dimensionnelles ordinaires de l'espace. C'est ainsi que la durée arrive pour Bergson à prendre la forme, en réalité illusoire, d'un milieu homogène, et que le trait reliant l'espace au temps, que nous nommons *simultanéité* est introduit comme si c'était un fait réel directement observé. De la sorte, l'esprit construit un multiplex espace-temps. Et en conséquence des questions se présentent concernant la relativité par rapport à l'observateur, naissant du caractère artificiel de simultanéité apparente.

Mais le nom de Bergson n'est pas le seul qui revienne à la mémoire en lisant Einstein.

Le long de la promenade sur la vénérable fortification entourant la vieille ville universitaire de Göttingue, on rencontre une curieuse statue de deux hommes. L'un est un physicien agenouillé à côté d'une cuve où sont représentées des vagues liquides, dont évidemment il cherche à s'expliquer le mouvement, et à l'interpréter comme cas particulier de quelque loi générale. Mais il semble embarrassé, et tourne son regard vers un autre personnage qui se penche vers lui, semblant proposer une solution de la difficulté. Ce personnage attire particulièrement les regards. Le visage est empreint d'une



grande intellectualité, et l'expression, quoique renfrognée, donne l'impression d'une grande puissance d'esprit. Le groupe représente Gauss debout à côté de son collègue Weber à qui il semble fournir la solution de quelque difficulté mathématique qui embarrasse ce dernier. Il est impressionnant, pour ceux qui croient non seulement à l'étendue indéfinie de la science abstraite, mais au développement continu des grands principes une fois établis, de constater que des méthodes imaginées par la pénétration de Gauss, il y a 70 ans, servent encore à des hommes tels qu'Einstein aujourd'hui, dans un domaine nouveau. Car Gauss a découvert un procédé mathématique qui reste approprié aujourd'hui, pour exprimer, dans la généralité sans rivale de la langue mathématique, la relation qu'ont, entre eux, les points de toute sorte d'espace qu'il y a à définir et mesurer. A chaque point sont attribuées autant de coordonnées, pouvant être droites ou courbes selon la nécessité, que le continuum présente de dimensions. La méthode de Gauss a été imaginée de façon à pouvoir s'appliquer à la géométrie non euclidienne, comme à l'euclidienne, et elle pouvait être adaptée de manière à comprendre, parmi ses coordonnées, une coordonnée représentant le temps. Les lois générales de la nouvelle version de la Physique, proposée par Einstein, trouvent donc un moyen commode d'expression dans la méthode proposée par Gauss pour traiter l'espace dans ses caractères et possibilités les plus généraux, bien des années avant que l'idée de la version d'Einstein se soit présentée.

Il est intéressant de voir comment la voie fut ainsi, il y a près de trois quarts de siècle, préparée aux penseurs comme Einstein et aux interprètes de la doctrine de relativité quantitative. Gauss doit avoir possédé une des intelligences mathématiques les plus extraordinaires qui

aient apparu depuis Newton. Son génie lui a permis de formuler par anticipation des idées qui ne devaient mûrir que longtemps après son époque. Il avait le don de vaincre les difficultés mathématiques qui semblaient insurmontables à ses contemporains. Et c'était un homme résolu dans l'exécution de ses idées. On rapporte que, quand il voulut soumettre à l'expérience ses doutes sur la question de savoir si la géométrie a plus qu'un caractère empirique, il insista pour mesurer au théodolite les angles que faisaient entre eux trois rayons lumineux émis de trois sommets, le Brocken, le Hoher Hagen et l'Inselberg. Il se proposait de déterminer expérimentalement si les angles d'un très grand triangle faisaient bien en tout deux angles droits. La chaire de mathématiques qu'il occupait à Göttingue, université renommée, comme Cambridge, en Angleterre, par sa série de grands mathématiciens, passa, peu après lui, à Riemann. Ce dernier mourut jeune. Mais comme génie, il n'avait de supérieur que Gauss, si encore il avait un supérieur. A eux deux, ils élaborèrent une grande partie des fondations des méthodes mathématiques compliquées qu'Einstein devait développer encore, plus tard, méthodes d'autant plus difficiles qu'elles conduisent ceux qui en font usage dans ce territoire frontière dont j'ai déjà parlé.

Mais Gauss et Riemann ne furent pas les seuls maîtres à Göttingue à jouer le rôle de pionniers dans l'établissement des fondations mathématiques du principe de relativité. Hermann Minkowski y professa de 1902 à 1909. Il fut celui qui vit plus clairement qu'aucun autre de ses devanciers combien le temps et l'espace sont inséparables, et, pris, en eux-mêmes, peuvent être regardés comme de simples abstractions d'un continuum possédant, en union indissoluble, les caractéristiques

tères fondamentaux de l'un et de l'autre. Il donna le nom de *ligne d'univers* ou *mondiale* à la forme d'activité dans ce continuum.

Comme Riemann, Minkowski fut un homme de génie qui mourut jeune. Il était né en 1864. Ses premières publications attirèrent très vite l'attention, et une chaire fut fondée pour lui à Göttingue.

Son travail le plus célèbre concernant la relativité fut le discours intitulé *Raum und Zeit* (Espace et Temps) qu'il prononça à Cologne le 21 septembre 1908 devant un congrès scientifique. Dans ce discours il annonça sa conviction qu'à la base de l'expérience se trouve non l'espace, mais une infinité de systèmes d'espace, et que la réalité fondamentale pour la physique est une « ligne mondiale » où la vérité du monde phénoménal doit être cherchée sous forme d'un monde à quatre dimensions où l'espace et le temps doivent être tenus pour des constructions arbitraires et dérivées. Tout dépend de ce que nous entendons par repos, et ceci dépend de la façon dont nous déterminons arbitrairement notre espace et temps dans l'observation. La géométrie à trois dimensions n'est plus qu'un chapitre dans le livre de la physique à quatre dimensions. L'espace et le temps, comme les concevait Newton, tombent à un rang inférieur, comme de simples ombres de l'unique monde quadridimensionnel.

C'est ce caractère purement dérivé de l'espace et du temps en physique courante, et l'impropriété qu'il y a, par suite, à appliquer au multiplex ultime le langage convenant à leur description, que Whitehead me paraît avoir fait ressortir dans son étude de la relativité, plus complètement que ne l'ont fait Einstein ou même Minkowski. J'ai essayé de donner quelque idée de ce que la relativité dans la mesure semble signifier pour la phi-



losophie. Ce n'est qu'une simple esquisse, mais elle servira d'introduction à des applications du principe sous des formes plus générales que la forme mathématique ou la physique, dans la discussion qui suit.

La relativité physique doit être considérée, aujourd'hui, comme n'étant rien de plus que le commencement d'une perspective nouvelle pour les mathématiciens et physiciens. Il y a beaucoup dans les apparences de la doctrine pour la recommander. Mais elle n'en est encore, sans doute, qu'à une phase encore incomplète. Non seulement des principes fondamentaux sont ébranlés, mais il reste des problèmes spéciaux à résoudre. Par exemple, quelle lumière la nouvelle doctrine projette-t-elle sur la rotation ? Un corps en rotation se renfle sous ce que nous appelons *l'action de la force centrifuge* qui n'est pas adéquatement limitée et compensée par l'attraction gravitationnelle. Newton tenait naturellement la rotation pour un fait absolu. Elle ne dépend pas de la position relative de la même manière que le mouvement de translation, et les faits d'observation comme ceux que fournissent le pendule de Foucault et le gyroscope viennent à l'appui de l'opinion qu'elle est indépendante de tout ce qui est hors d'elle. Alors quel est le sens de la force centrifuge apparente engendrant le renflement du corps en rotation. Le principe de relativité de mesure de position et de mouvement dans la translation laisse-t-il la porte ouverte à la possibilité de quelque cadre d'inertie universelle, existant indépendamment des systèmes relatifs de temps et d'espace ? C'est ce que pensent quelques mathématiciens. D'autres, avec Whitehead, font ressortir que les lois de mouvement de Newton ne sont vraies que si les axes auxquels elles se rapportent appartiennent à un corps qui n'est pas en rotation et ne présente pas d'accélération de


vitesse. Si l'on oublie ceci, des exemples se présenteront où l'action et la réaction ne seront pas égales et opposées, et les forces non compensées se manifesteront comme dans les corps en rotation. Cette explication est-elle suffisante en elle-même ? Aux mathématiciens à se mettre d'accord sur ces points, et d'autres, analogues, et à nous expliquer, à nous profanes.

Autre chose : quel est le caractère de l'univers ? S'agit-il d'un univers fini, et pourtant sans limites ? Einstein lui-même émet cette idée et donne des raisons pour le croire peut-être cylindrique. Si, pour simplifier, nous commençons par nous représenter comme existant dans l'espace à deux dimensions seulement, au lieu de trois, c'est-à-dire dans « l'infiniment plat », tant que ces dimensions sont planes, certaines difficultés ne surgissent pas. Mais supposons la surface bidimensionnelle non plane, et imaginons que nous vivons sur une courbe. Nous n'en saurons rien, n'ayant nulle expérience d'une sorte différente pour nous guider. Nous découvrirons alors que nos lignes de mesure, que nous imaginons droites, reviennent à leur point de départ en courbes circulaires ou autres.

Le monde courbe sera donc fini, bien que l'expérience ne fasse voir aucune limite à celui-ci. Or on peut imaginer un monde à trois dimensions courbes, au lieu de droites, aussi facilement qu'un monde à deux dimensions. Riemann, Helmholtz et Poincaré ont depuis longtemps rendu cette idée intelligible sous forme populaire. Il ne faut naturellement pas se représenter pareil espace curviligne comme découpé dans un espace plus considérable du caractère communément imaginé. Il faut le considérer comme étant tout ce que l'espace peut signifier, et peut être. Et si l'espace lui-même est vraiment de nature courbe, alors nous vivons dans un univers

qui, s'il n'a pas de limites, n'en est pas moins fini.

Nous ne savons pas encore ce qui est la forme de l'ordre de choses en pareil univers. Einstein et ses élèves n'ont fait que commencer la recherche relative aux réponses que peut fournir la Science aux questions soulevées. Jusqu'ici, ils ne peuvent guère que nous révéler les possibilités illimitées de vérité auxquelles peut arriver la réflexion. Mais, au moins, ils ont aidé à nous émanciper l'esprit de l'effet émoussant des idées conventionnelles.





---

## CHAPITRE VI.

### LA RELATIVITÉ DANS L'EXPÉRIENCE EN GÉNÉRAL.

---

Le principe einsteinien de la relativité de nos mesures dans l'espace et le temps ne peut être pris isolément. Si l'on en considère le sens, on s'aperçoit qu'il a sa contre-partie dans d'autres domaines de la nature et de la connaissance en général. Avant d'aborder ce point, toutefois, voyons clairement ce que nous apporte le principe de relativité en physique. Nous pouvons le définir comme l'a fait Einstein lui-même, ou bien de façon plus libre comme cela a lieu dans le livre d'Eddington ou dans les œuvres allemandes, celle de Schlick par exemple. Ou bien nous pouvons donner du principe l'interprétation plus objective à laquelle arrive Whitehead qui insiste très nettement pour rejeter toute tendance à diviser l'externalité en deux phases, l'une du continuum espace-temps, et l'autre, des systèmes d'espace et de temps tels qu'ils se présentent réellement au cours d'une expérience indépendante. Il est un grand trait que présentent toutes les façons de voir. Dans les résultats en apparence fournis par la perception sensitive directe, des concepts ont non seulement pénétré, mais ont pénétré avec un pouvoir de transformation.

Notre notion biologique de nos organismes en tant que percipients fait qu'en pratique nous avons peine à visualiser ceci. Nous nous représentons nos sensations comme naissant au contact des extrémités afférentes

de nos nerfs avec quelque chose de l'ambiance, indépendant de l'organisme. Et ainsi notre connaissance du monde extérieur semble avoir la réalité et l'indépendance. Il est donc, d'après cette hypothèse, quelque peu inintelligible de supposer que des concepts peuvent entrer dans cette réalité et cette indépendance. Car les concepts semblent être essentiellement des créatures de la simple réflexion, toujours générales et applicables à une infinité de singuliers indifféremment. Ce ne sont pas des choses arrivant dans le temps et l'espace, mais des identités dans le mode de perception. Si la façon biologique d'envisager la connaissance est finale, elles ne peuvent réellement entrer dans le particularisme de la réalité dans la perception sensitive.

Mais la façon de voir biologique, montrant l'organisme comme une chose recevant des impressions de son milieu, présuppose à vrai dire la vision d'un monde entier à l'intérieur duquel le recevant et le reçu occupent déjà les positions présupposées par les nécessités du processus. Une épistémologie biologique ne peut donc posséder qu'une vérité relative. Elle ne peut pas plus expliquer notre connaissance de ce monde qu'elle a déjà, dans son explication, présumé être là, que la notion classique d'espace et de temps comme absolus ne peut expliquer des faits d'observation que la physique moderne a mis hors de doute, et qui pourtant semblent inconciliables avec cette notion. Son cas est même pire encore; elle ne peut pas s'expliquer elle-même. Nous sommes de la sorte contraints à reviser notre idée populaire de la relation entre l'objet biologique et son milieu comme explication de la connaissance. Comme nous le verrons plus en détail plus loin, la connaissance ne peut s'expliquer de la sorte. Elle est elle-même présupposée, même quand nous distinguons une sensation particu-

lière d'un concept. La distinction entre les deux tombe à l'intérieur de la connaissance elle-même et la présuppose. Ce n'est que pour la commodité que nous traitons des sensations comme séparées des concepts, ou des concepts comme séparés des sensations. Quand nous agissons ainsi, c'est pour une raison analogue à celle pour laquelle le mathématicien se permet de parler d'infinitésimaux, et de les utiliser dans ses calculs comme s'ils exprimaient quelque chose de plus que de simples relations. Il n'est donc pas surprenant que la théorie de la relativité soit considérée comme ayant montré que la réalité d'un monde d'espace et de temps ne peut être énoncée qu'en termes de concepts. Car ce que nous appelons *nature* se trouve avoir été imprégné de l'activité de réflexion. Il est intéressant de noter comme cette conclusion se présente à l'esprit des hommes de science eux-mêmes. Eddington, qui est un penseur perspicace et courageux, écrit le remarquable passage qui suit (*Espace, Temps et Gravitation*, p. 241-242; trad. Rossignol) : « Toute notre théorie n'a été en réalité qu'une discussion de la manière la plus générale dont nous puissions édifier une substance permanente sur de simples relations : c'est la raison qui, ne voulant considérer que ce qui est permanent, a, en réalité, imposé toutes ces lois à un univers complètement indifférent. La nature n'a eu que fort peu de rapports avec la matière : son rôle unique a été de nous fournir une base, les points-événements ; mais, pratiquement, cette base aurait pu être quelconque ; seul aurait varié le degré de complexité des relations. La théorie de la relativité ramène tout, en physique, à des relations ; autrement dit, c'est la structure, non la substance qui compte. La substance est indispensable à la structure, mais sa nature n'a aucune importance. »



Whitehead ne consentirait guère à accepter cette interprétation de la doctrine de relativité, mais nous avons vu qu'il y a des raisons pour le considérer comme tendant vers la même direction par une autre voie. Quoi qu'il en soit, et de quelque façon que nous l'envisagions, la théorie de la relativité dans la mesure physique signifie que nos mesures sont ce qu'elles sont en raison des concepts par lesquels la connaissance les effectue. Que ces concepts revêtent la forme de coordonnées comme celles qui sont harmonisées par les équations de transformation de Lorentz utilisées pour le principe de relativité initial, ou spécial, ou que ce soient les tenseurs qu'Einstein a adaptés à la mesure du continuum dans sa relation avec les formes de tout ordre dans l'espace et le temps réels de notre expérience, le résultat obtenu est le même. C'est par des principes généraux, et non par une aperception immédiate dans sa simplicité que nous obtenons notre connaissance de la nature physique, et la réalité que nous découvrons est, en caractère, de même ordre que celui de notre connaissance s'y rapportant.

Il est particulièrement important que ceci soit ressorti si clairement en physique, dans la science s'occupant de la nature sous l'aspect où se présentent des externalités s'excluant mutuellement de façon absolue. Et il n'est pas moins important que dans d'autres domaines de la science une conclusion similaire se montre aussi inévitable.

En biologie, l'idée qui nous occupe avant tout est non pas celle de cause comme en physique, mais celle de fin. Il est essentiel pour le progrès dans l'exacitude de l'interprétation, de distinguer nettement ces idées l'une de l'autre. Elles appartiennent à des ordres différents dans la pensée, et beaucoup de confusion est venue

de ce qu'on n'en a pas distingué les caractères respectifs.

L'expression « cause » est très indéfinie. Un caractère essentiel de celle-ci est qu'elle est extérieure par rapport à l'effet, mais sa signification dans tous les cas est relative au sujet. Pour la domestique, la cause du feu est l'allumette qu'elle allume et approche du combustible. Pour le physicien, c'est la conversion d'énergie potentielle en cinétique par la combinaison des atomes de carbone avec les atomes d'oxygène, et la formation d'oxydes sous forme de gaz qui sont progressivement oxydés. Pour le juge devant qui comparait l'incendiaire, c'est la mauvaise action du prévenu. Dans chaque cas, il y a un champ d'enquête différent, déterminé par un point de vue différent. Mais aucun des champs n'est même approximativement complet. La cause complète, si l'on pouvait la découvrir, s'étendrait à toute la base du phénomène à expliquer, et cette base s'étendrait jusqu'à la totalité non pas seulement du monde, mais de l'univers tout entier. Bien plus : si l'on pouvait saisir la totalité de la base, celle-ci ne pourrait être distinguée de l'effet lui-même, comprenant comme il le ferait, la totalité des conditions d'existence. Nous voyons donc qu'en parlant de la cause d'un événement nous ne faisons que retenir ce qui se rapporte au point de vue d'une recherche spéciale, et ce que nous retenons est déterminé comme étendue par le concept particulier que notre dessein particulier nous fait tenir devant l'esprit. Le physicien qui étudie l'abstraction appelée *nature physique* exclut de son attention maintes formes d'activité que d'autres observent et qui appartiennent à un domaine différent.

La fin, qui, pour le biologiste, détermine l'activité de l'organisme vivant, est un phénomène de l'ordre duquel les méthodes spéciales du physicien ne peuvent nulle-

ment tenir compte. Cette sorte de phénomène, aussi, ne peut être atteinte qu'au moyen de concepts adéquats, mais les concepts relèvent d'un ordre de pensée différent. En observant des fins en tant que guidant le comportement du simple organisme vivant, nous n'avons pas encore à faire au dessein conscient, appartenant lui-même à un ordre tout différent, à l'ordre mental et non plus purement biologique. La fin est chose tout à fait différente d'une cause. Tout événement que nous séparons des autres, pour le baptiser du nom de *cause*, nous le trions et nommons en le concevant comme extérieur à l'effet qui en est la suite. Si nous ne le faisons pas nous serions incapables d'établir aucune distinction en tant que physiciens. Nous avons affaire à ce qui est apparenté à l'externalité entre les divers symboles sur lesquels se concentre l'attention du mathématicien. Mais, dans le cas des fins, il en est autrement. La fin est immédiatement présente. Elle opère *ab intra* plutôt qu'*ab extra*. A ce point de vue elle se rapproche plus de l'action consciemment intentionnelle que de la causale. L'organisme vit en continuant à réaliser une fin menée à travers une altération progressive et complète dans une substance constamment changeante. Il prend à son ambiance et lui donne, d'une manière faisant que la continuité reste ininterrompue, et que la forme est modifiée par l'accomplissement non de quelque loi extérieure, mais d'une loi qu'il semble s'imposer à lui-même. Son changement de forme s'opère conformément aux caractéristiques qu'il hérite, et qui ne peuvent être adéquatement exprimées en termes mathématiques ou physiques, et son existence tout entière est autodéterminée dans un développement ou comportement se produisant dans les intérêts de l'espèce à laquelle il appartient, et servir les fins en vue desquelles il prend existence, et, après avoir fourni sa



course, meurt. C'est seulement en termes de la vie elle-même que la vie peut être exprimée, et ces termes se trouvent en dehors du vocabulaire que le physicien a à employer. Naturellement les conceptions physiques et chimiques sont de grande valeur dans l'observation de l'organisme. Elles sont nécessaires pour interpréter certains aspects de l'acquisition et de la dépense d'énergie, aspects qu'il présente en commun avec les autres objets de la nature extérieure. Mais de tels aspects ne sont jamais adéquats à la pleine réalité. Ce ne sont que des abstractions sous lesquelles on ne peut convenablement considérer cette réalité qu'en se rappelant que jamais il n'y est donné un compte complet ou même suffisant de la vie. Une fin opère de façon très différente d'une cause. Son activité est une activité présente, du *comportement*, non de la causation. Notre connaissance, en ce qui la concerne, est déterminée par un groupe tout différent de conceptions.

Mais si la relativité est la caractéristique des conceptions du physicien, c'est aussi la caractéristique de celles du biologiste. Quand nous passons à l'ordre des phénomènes qui sont mentaux, tels que ceux de l'animal qui réfléchit consciemment et exécute un dessein défini, nous sommes en présence de quelque chose qui est d'un ordre de pensée différent, en logique et en fait à la fois. Dans l'organisme, la fin n'est jamais parfaitement réalisée. La contingence qui constitue un trait si marqué de la nature semble se dresser contre elle. Même chez l'humain, la maladie et la faiblesse physique troublent le cours de la vie. Elles entravent les grands comme les petits :

Quand jamais la main et le cerveau firent-ils la paire;  
Quand le cœur jamais conçut-il, et osa-t-il, à la fois?

Mais néanmoins la qualité distinctive de l'esprit est

d'être libre et de se déterminer de lui-même. Nous aurons à revenir là-dessus plus tard, en considérant comment l'esprit s'exprime en forme extérieure. Pour le présent il suffit de dire que la pensée en tant que telle, non seulement ne saurait être contrainte que par elle-même, mais n'est pas entravée par les limites physiques qui limitent l'organisme à la sensation. Il est de la nature de l'esprit que le tout soit implicitement présent dans tout détail de son activité. Le tout est dans la partie, et la partie dans le tout, d'une manière qui n'a rien d'exactly semblable dans les phénomènes appartenant au domaine de la biologie. Toute pensée, si banale soit-elle, implique réellement la totalité du contenu mental.

Nous verrons en son temps en quel sens l'esprit doit être considéré comme relatif dans la connaissance. Pour le moment, je dirai seulement que la connaissance se révèle comme étant de degrés, et à des niveaux qui sont déterminés par le caractère des concepts qu'elle emploie. Mais ces degrés et niveaux s'impliquent les uns les autres. Ce ne sont pas des entités distinctes, séparées. Toutes sont requises pour l'interprétation du caractère complet de la réalité. On peut leur appliquer une observation relative à la nature, faite par Eddington (p. 102 de la traduction française) :

« Nous n'avons ni le vocabulaire ni l'imagination nécessaire pour faire une description de propriétés absolues en tant que telles. Toute science physique est relative à des divisions déterminées de l'espace et du temps, et pour arriver à l'absolu, il faut passer par le relatif. L'absolu peut être défini comme un relatif qui serait toujours le même quel que soit l'objet auquel il se rapporte. Nous sommes convaincus que l'absolu

existe, mais nous ne pouvons lui assigner une place dans notre connaissance sans imaginer quelque « mannequin » qui nous serve à le supporter. »

De la même façon, si nous voulons arriver au caractère ultime de la connaissance qui serve de fondation à la réalité, il nous faut faire état de tous les degrés et niveaux où elle se montre, et les interpréter selon leur place dans le tout.

Nous pouvons en venir maintenant au champ général de connaissance pour voir s'il accorde avec le principe de relativité auquel est ainsi donnée une signification étendue. Il suffira, pour le présent, que nous découvriions que les caractéristiques de notre expérience sont telles qu'elles nécessitent une investigation du point de vue qui vient d'être esquissé.

Il est regrettable que le titre *Théorie de la relativité* ait été approprié au point où il l'a été par la doctrine d'Einstein, comme si vraiment il appartenait à celle-ci de façon spéciale. Ce qui occupe Einstein est la relativité dans la mesure dans l'espace et le temps seulement, et la relativité s'étend à d'autres formes de connaissance autant qu'à celle qui n'a trait qu'à l'ordre quantitatif. Les différents ordres dans l'expérience semblent impliquer, comme déterminant leurs significations, des conceptions de caractères logiquement divers, comme ceux de mécanisme, de vie, d'instinct, et d'intelligence consciente. Le principe de relativité s'applique à tous les points de vue déterminés par des conceptions appropriées en fait aux ordres particuliers de connaissance mais présentant par là un caractère limitant. Il semble donc correct de considérer la relativité quantitative comme étant seulement un cas spécial d'un principe plus étendu.



J'ai cru préférable de commencer par la théorie einsteinienne dans ses traits généraux, parce que celle-ci nous rappelle de façon admirable combien profondément, tous, nous avons sans y prendre garde accepté la règle de ce qui n'est que relativement vrai. Il est d'ailleurs possible, même si Einstein a raison, que nous continuions longtemps à parler du poids et de la gravitation, influencés par les vieilles conventionalités. Il se peut que le quidam qui passe ne cesse guère de protester contre la notion que quand son parapluie tombe de ses mains dans la boue, ce qui est arrivé, en réalité, est tel que lui-même et le pavé peuvent être considérés comme mus avec une énergie accélérée vers le zénith, tandis que le parapluie à qui nulle poussée accélérante n'a été imprimée, reste non accéléré jusqu'au moment où le pavé vient le heurter. Il pourra se cramponner fermement à ses coordonnées et systèmes de référence accoutumés. Mais la Science ne peut s'arrêter à écouter ses remontrances, et en ce qui concerne la physique un jour pourra venir où même le bon vieux mot *gravitation* ne figurera dans aucun manuel respectable. La Science a pu mettre à son actif, dans le passé, des victoires révolutionnaires non moins embarrassantes. Après tout, Galilée et Einstein ont été les auteurs de commotions presque également impressionnantes, et actuellement tout enfant des écoles pense facilement en coordonnées galiléennes d'une façon qui eût confondu les sages mêmes de l'époque ptolémaïque antérieure.

Tout ceci montre quelle étroite relation existe entre les mathématiques, la physique, et la recherche du caractère ultime de la réalité qui a nom *métaphysique*. Beaucoup du progrès récent dans la connaissance a consisté à mettre en lumière et à éliminer des présomptions inconscientes, et pour que ce progrès dans la déter-

mination du caractère véritable de la réalité ait été possible, il a fallu, de toute nécessité, que l'on vérifiât les limites des diverses formes de cette connaissance qui est ultimement une et indivisible. La capacité d'imagination compte pour beaucoup, et à l'art et à la poésie la Science doit beaucoup de leur effet stimulant à cet égard. Elle a une dette de gratitude envers la Renaissance, et sans des esprits visualisateurs comme celui de Léonard de Vinci, elle n'en serait peut-être pas aujourd'hui là où elle en est. Mais si la Science doit quelque chose à l'art, elle n'est pas moins redevable envers les recherches des grands métaphysiciens comme Leibnitz, Berkeley et Kant (1). Car ce sont les hommes tels que ceux-ci, qui ont le plus fait pour commencer à mettre en lumière les présomptions inconscientes qui ont fait dévier l'observation même attentive. Ainsi, aujourd'hui, c'est en grande partie à l'influence de l'idéalisme en métaphysique que l'on doit de voir les biologistes rompre avec les dogmes d'un point de vue exclusivement mécanique, et prétendre hardiment interpréter et exprimer la vie en termes de conceptions n'appartenant qu'à l'ordre de la vie. Il y a des processus analogues en art et en religion. La vérité de leurs idées dépend, pour l'esprit qui s'y intéresse, de ce qui appartient à des ordres et niveaux en réflexion, différents de ceux qui dominent en Science. La foi peut bien être la substance de choses que la Science ne peut voir, si ses catégories implicites sont des catégories appartenant véritablement à d'autres

---

(1) Inutile d'entreprendre l'histoire des contributions de la philosophie aux fondations de la Science, en tant qu'affectée par la relativité. Car la besogne a été très bien faite par le Professeur Wildon Carr dans l'essai pénétrant sur *The Philosophical Principle of Relativity* qu'il a récemment publié.

ordres, en connaissance et réalité. Le principe de relativité s'applique ici aussi, et de façon plus radicale encore. La démonstration de l'importance du principe présenté par les mathématiciens et physiciens du temps présent est secourable, mais elle ne couvre qu'une partie du champ. Pleinement opérant, le principe nous enseigne que l'observant et l'observé sont toujours et partout en relations qui sont inséparables en logique comme en fait. La conception et le conçu font tous deux partie d'une réalité plus étendue et fondamentale. Nous ne pouvons, dans notre recherche de la réalité, dépasser la connaissance. Mais la connaissance n'est pas toujours de la même espèce. Partout en elle il y a l'analogie des cadres de référence différents du physicien. Les degrés ou phases en connaissance généralement, distingués de la connaissance de la mesure, sont encore moins que ces « cadres » réductibles aux termes l'un de l'autre, car il n'est pas possible d'exprimer toute forme de ces derniers en termes d'un calcul. Mais la vie ne peut pas, comme nous le verrons, s'exprimer en termes de mécanisme, ou l'intelligence en termes de vie. Les ordres, en pensée, sont de sortes logiques différentes, et ne présentent aucune relation analogue à l'équivalence dans l'ordre quantitatif.

L'importance qu'il y a à commencer l'étude du sujet tout entier par le principe de relativité consistait en ceci, que dans la physique mathématique nous avons une démonstration qui est convaincante par sa justification provenant de l'emploi d'étalons extérieurs. Dans ce cas nous avons affaire à ce que nous pouvons voir et toucher, à ce point que nous partons dans tous les cas de résultats fournis par l'horloge ou la balance, et le mètre, et pour finir nous en revenons à eux comme moyen de contrôle. Les coordonnées de nos systèmes



de référence dépendent de ce qui se présente comme expérience directe de relations dans le temps et l'espace.

Mais, dans le cas de la connaissance sous d'autres formes, la comparaison primitive est avec des étalons d'un ordre tout à fait différent. Dans notre expérience de l'organisme vivant elle se fait par rapport à un tout qui n'a pas d'existence en dehors ou à part des individus dans lesquels il se réalise, et en se réalisant ainsi, il les contrôle. Ils n'ont d'existence comme membres vivants que dans et par lui. Les moyens et la fin ne sont pas séparés; il n'y a pas de caractère ressemblant à l'action à distance, et le tout dans la conservation duquel consiste la vie n'est pas une cause quelconque pouvant être distinguée, en tant qu'événement à part dans l'espace ou le temps, des résultats de sa propre conservation dans ses organes. Être organique signifie l'accomplissement d'une fin. Cette fin, dans la simple vie, n'est pas un dessein conscient. C'est une forme finale, complète en soi, de réalité. Mais c'est à la lumière de ceci que l'organisme vivant est reconnu comme tel, et interprété. En ce sens, il appartient à la réalité, et sans ce sens pareille réalité n'existerait pas. L'esprit lui trouve un sens sous une forme et à un niveau qui peut se décrire exactement ainsi, et de nulle autre façon. Car c'est une forme ultime. Elle appartient au réel et ne peut être résolue en les conceptions se trouvant à la base de formes moins concrètes de notre expérience. Comme les coordonnées du physicien c'est une conception de réflexion, et une conception fondamentale, mais seulement pour ce qui est connu à travers elle, et comme le manifestant en existence réelle.

A ce point de vue, il y a une réelle analogie entre le système de référence du physicien et celui du biologiste.

Mais ce dernier ne se rapporte pas à un étalon extérieur, comme le premier, bien que dans les deux cas la référence soit conceptuelle. La différence consiste en ce que les conceptions appartiennent à des phases différentes dans les formes où l'esprit reconnaît son propre caractère dans son objet.

L'esprit, dans son sens le plus plein, celui où il est fondamental pour la réalité, se révèle donc à des niveaux divers qu'il nous faudra envisager à mesure que nous avancerons. A coup sûr, il a une signification plus étendue qu'on ne peut l'exprimer en termes de n'importe quel jeu de conceptions approprié à un seul de ces niveaux. C'est ce en termes de quoi peuvent être exprimées toutes les formes de réalité, mais qui, lui-même, ne saurait être exprimé en nuls termes au delà de lui-même. A l'intérieur de sa totalité, il y a diverses formes conceptuelles qui se montrent être des formes d'application générale. Comme telles elles sont révélées, comme les systèmes d'espace et de temps d'Einstein, comme appartenant aux faits de la réalité et à ceux de la connaissance pareillement. Elles représentent des niveaux ou degrés de connaissance qui ont des rapports entre eux, mais ne sont pas réductibles les uns aux autres. Car elles sont ultimes, aussi bien de conception qu'exprimées en faits concrets et réels qui ne sont pas des faits en dehors d'elles.

Revenons un moment à la question de savoir ce qu'on entend par vérité. Évidemment, cela peut impliquer quelque chose de plus qu'une vue simplement fragmentaire quelconque du réel. Sous toutes ses formes la connaissance cherche toujours à se compléter elle-même, et n'accepte pas de rester en deçà de l'idéal que la nature lui impose dans chacune de ces formes pareillement. La vérité doit impliquer le tout, et rien de moins que

celui-ci, que le tout puisse réellement et pleinement être atteint par l'esprit humain, ou non.

Ceci, nous l'avons vu, a été le cas en physique. La doctrine de la relativité a fait apparaître l'idéal, comme il n'avait jamais apparu jusque-là. Nous savons maintenant que les coordonnées au moyen desquelles nous mesurons habituellement sont toujours relatives, jamais absolues. Les calculs de l'astronome ont à tenir compte de plus de facteurs qu'on n'avait coutume d'imaginer. Il en va de même en mathématique pure pour le nombre qui se révèle maintenant signifier plus que ce qui peut être compté, simplement. De même pour la série, qui, aujourd'hui, dépend non d'une quantité définie, mais de l'ordre logique en externalité. Les vieux concepts courants de la Science se révèlent partout rester en dessous de leur rôle dans l'interprétation du réel, et nous commençons à reconnaître que ce que nous avons considéré comme des faits réellement assurés consistait simplement en notre hypothèse pratique suffisamment façonnée pour le but immédiat, mais tout à fait insuffisante pour la pleine présentation de la vérité complète. Toute forme particulière de connaissance est relative et est destinée, en fin de compte, à reconnaître les limites de son propre ordre apparent, et à exiger que nous passions à des conceptions d'un nouveau caractère.

Ce qui est déjà impressionnant même dans le cas des mathématiques et des sciences physiques, qui toutes deux se rapportent à l'externalité et à la quantité, se manifeste de façon plus frappante encore quand nous considérons les sciences de la vie, physiologie, botanique, et biologie en général. Ici les méthodes de mesure exacte, en provenance de la physique et de la chimie, sont sans doute utiles, indispensables même. Car nous avons encore à faire à des phénomènes appartenant à



un monde extérieur, en ce sens qu'ils présentent des relations nécessitant pour leur étude des méthodes de ce genre. Mais ces méthodes ne sont pas les seules dont nous ayons besoin dans cette région de phénomènes; et elles ne sont pas en elles-mêmes adéquates, non plus. Les faits dont nous nous occupons semblent appartenir à un ordre différent en genre de celui des conceptions de la physique et de la chimie, tant en ce qui concerne notre connaissance qu'en ce qui concerne la réalité. C'est seulement par abstraction, en détournant l'attention de certains aspects de ce que nous observons, que nous pouvons employer ces conceptions. Leur emploi est nécessaire, mais il ne nous fournit rien de plus qu'une vérité relative et partielle.

Nous voyons donc que si nous voulons décrire de façon intelligible les faits de l'hérédité, de la transmission de modes de comportement, et de développement et de la croissance d'un organisme en passant par un cours de vie défini, à partir de l'union d'un spermatozoïde avec un œuf, nécessaire à la formation d'un organisme nouveau et graduellement indépendant, il nous faut employer d'autres termes que ceux qu'expriment des causes agissant *ab extra* sur des matériaux qui leur sont extérieurs. Si nous observons sans parti pris nous passons naturellement à la notion considérant la vie comme la réalisation par soi de ce que nous pouvons appeler une *fin*, par opposition à une cause extérieure, une fin constituant une influence façonnante immédiatement présentée, et non agissant à distance; une fin qui se conserve elle-même et reste continue et identique malgré le constant changement dans les matériaux par lesquels elle s'exprime. L'organisme humain élimine sans cesse du carbone, de l'oxygène et d'autres éléments chimiques. Sans cesse il absorbe de nouveaux matériaux pour en

tirer de l'énergie, après quoi il élimine les déchets une fois la fonction remplie. Mais il se comporte comme un tout vivant, se conservant à travers le métabolisme et le changement de matière, et il suit un cours défini, de croissance d'abord, puis de décadence, depuis la conception, à travers la naissance, jusqu'à la maturité et la mort finale. L'individu hérite des caractéristiques distinctives de l'espèce, et les maintient, et quand il a rempli la fonction consistant à donner la vie à des descendants à qui il transmet ses propres aptitudes et qualités, il disparaît, dans l'intérêt d'un tout plus étendu, qui est cette espèce dont il sert les propres fins et la propre continuation. Durant la vie il se comporte non comme une machine, mais de façon beaucoup plus délicate. La besogne accomplie par les globules sanguins absorbant juste ce qu'il faut d'oxygène, sans plus; par le rein choisissant et éliminant les substances nuisibles dont il se débarrasse dans l'urine; par les tissus, dans le métabolisme par où les hydrocarbonés sont convertis en glycogène; ces phases et bien d'autres dans les activités des organismes vivants ne sont pas de simples exemples de causation mécanique ou externe. Il y a plus d'analogie avec ce qui se produit naturellement dans un bataillon bien discipliné où les hommes s'entendent presque instinctivement pour accomplir l'œuvre commune, commandée par un mot de commandement, et auquel il est répondu comme il ne peut l'être que par une collectivité qui n'est pas une simple collection d'individus, et forme en fait une unité sociale ayant de la cohésion et de la pratique.

Pourtant le simple organisme vivant n'agit pas, comme fait le bataillon, dans un but déterminé, ni même instinctivement. Il agit seulement *comme s'il* avait un dessein. Ce qui le régit n'est pas un dessein conscient,

choisi avec réflexion, mais quelque chose d'un ordre qui est plus que mécanique, mais n'atteint pas l'ordre intellectuel. Quand nous considérons le monde vivant, nous l'envisageons au niveau de la fin, opposé aux causes d'une part, et de l'autre au dessein conscient, et nos conceptions sont celles d'un ordre défini et spécial.

Il y a naturellement beaucoup de caractères par lesquels la fin se distingue du dessein proprement dit. La simple fin n'est pas moins réelle parce qu'elle est opérante tout à fait en dehors de la conscience. Elle choisit, mais son activité sélective n'est pas libre pour elle et ne dépend pas de la connaissance. Elle agit comme si elle choisissait, mais son choix est simplement analogue au choix, rien de plus. Les reins maintiennent constante la pureté du sang, en le débarrassant des substances nuisibles avec une remarquable exactitude dans l'adaptation aux circonstances, et avec une précision et une délicatesse pouvant faire croire à un choix dû à une intelligence autonome, bien plus qu'à des processus chimiques, mais en réalité ils effectuent cette régulation parce que, bien que n'exécutant aucun dessein conscient, ce sont des membres vivants d'un organisme pour lequel vivent les reins, occupés sans cesse à servir la fin de celui-ci, et ayant pour fonction de la servir. Retirés de leur plan dans ce tout, ils ne continuent pas à vivre. Ils ont une place spéciale et définie à occuper dans une communauté d'organes, et ne sont des reins qu'en occupant cette place. C'est dans la fin particulière qu'ils remplissent que consistent leur vie et leur identité, et c'est cette fin qui nécessite un changement constant dans leur substance.

La conception de fin, telle que nous la voyons représentée dans la vie, est, comme je l'ai fait observer,



*sui generis*. Nous ne pouvons la réduire à un mécanisme, ni y voir un choix intelligent non plus. La vie appartient à un ordre de phénomènes qui ne peuvent être observés, interprétés et exprimés qu'en termes des conceptions de leur propre ordre, de la vie. C'est ici que s'introduit le principe de relativité. Le réel, là où nous le trouvons vivant, appartient à un niveau tout aussi véritablement vrai que celui de la machine. L'organisme vivant doit ce qu'il est non au contrôle de causes mécaniques opérant, et le façonnant, du dehors, mais aux quasi-desseins dont il est l'incarnation, et qui sont partout et toujours présents dans son existence. L'action à distance, en pareil cas, ne présente aucune énigme, car le contrôle est inhérent et a sa place en tant qu'appartenant au caractère présent d'existence. L'organisme donne l'impression que ses membres remplissent une fin immédiate qui n'est pas moins actuelle maintenant, et immédiate dans son influence, simplement parce que son accomplissement peut exiger un certain temps pour aboutir au plein développement.

Quand nous considérons les formes supérieures d'organismes, qui incarnent plus que la vie, en ce qu'elles manifestent un choix conscient et intelligent et la liberté de choix, nous sommes, dans notre monde-objet, en présence d'un ordre de réalité encore plus concret, celui qui appartient à l'esprit quand il considère nos propres esprits dans le monde devant nous. L'animal intelligent, le cheval, le chien, l'homme, sont tous chacun, à son niveau, la manifestation de l'esprit exprimé et se dirigeant lui-même dans l'action d'un organisme qui est donc quelque chose de plus que l'organisme simplement vivant. Nous avons dépassé la phase des simples fins en voie de réalisation pour en atteindre une où des différences, en niveau, d'un ordre

nouveau, deviennent apparentes. L'ordre est encore, en logique et en qualité, un ordre nouveau et distinct. L'organisme intelligent peut à certains égards être considéré comme une machine, mais il présente d'autres aspects certainement tout aussi réels sous lesquels il est plus qu'une simple machine. Même quand nous le décrivons comme vivant, il nous faut le décrire comme beaucoup plus que vivant. Car en tant que réel il incorpore l'esprit, et, par conséquent, non seulement il contrôle, mais choisit conformément à des desseins manifestant des valeurs de caractère variable, avec des qualités appartenant à l'intelligence consciente seule.

Nous sommes donc en présence d'un nouveau et vaste problème au sujet de la nature de la réalité. Comment devons-nous expliquer le fait que le réel se manifeste dans des ordres qui sont irréductibles des uns aux autres. Le fait est là, bien en face de nous, et les récents progrès dans la recherche scientifique semblent le rendre de plus en plus net et important. La vieille idée s'éloigne de plus en plus, d'après laquelle la Science devait finir par montrer que toute différence est d'ordre purement quantitatif. Le principe de relativité dans les ordres d'existence prend rapidement une signification nouvelle et très étendue, allant bien au delà de ce qui se rapporte simplement à l'ordre en quantité, et aux concepts de cet ordre.

Il semble que ce soit tâche désespérée de tâcher de construire l'explication à partir du bas. La moralité ne saurait se réduire à la mathématique, ni la vie ne peut se résoudre en mécanisme, ou la raison en simple instinct. Il est plus sûr d'accepter ce qui paraît être le fait évident d'observation, et si quelque lumière doit être projetée sur celui-ci, de la chercher dans ce qui est plus près de la réalité, comme étant plus complet par la

façon dont il se prête à l'explication, plutôt que dans ce qui présente un caractère fragmentaire.

Mais comment justifier ceci ? Quelques Nouveaux Réalistes, sentant bien les difficultés, ont proposé une réponse à la question. Ce qui distingue leur position de celle des formes anciennes de réalisme est qu'ils projettent les universaux dans le monde non mental. Nous verrons plus loin comment ils s'y prennent. Pour le moment il suffit d'indiquer le fait. Ils traitent le monde non mental qui pour eux se présente devant l'esprit comme quelque chose dont ce dernier est réceptif, et réceptif non seulement de ce qui est dans la nature du particulier, mais aussi des universaux et des relations qui trouvent leur signification grâce à nos réflexions, mais ne sont pas moins traités par eux comme étant réellement là. Ceux-ci sont considérés comme des objets indépendants et non mentaux et pourtant d'un caractère général par rapport à l'applicabilité. Mais s'il en est ainsi, que reste-t-il de l'esprit qui perçoit ? Il devient comme une substance sur laquelle des impressions sont causalement effectuées par d'autres substances en dehors d'elle dans le temps et l'espace. C'est seulement parmi les causes produisant ainsi la conscience et la perception que semblent être les universaux mêmes que nous avons jusqu'ici considérés comme ne pouvant avoir de signification que comme appartenant à la nature de l'esprit lui-même et non de l'externalité. Les causes physiques sont ainsi étendues de telle façon qu'elles comprennent des entités analogues aux idées telles que Platon les concevait.

Mais pourquoi traiterions-nous les phénomènes de l'esprit comme étant les effets d'une cause ? Si l'on prétend que nous arrivons à pareille conclusion parce que c'est la seule qui soit adaptée aux méthodes de traite-



ment scientifiques, la réponse est que ceci est dû à une présomption dont on s'est longtemps plaint, et que les méthodes scientifiques modernes n'imposent pas. Le principe, même purement physique, de relativité semble, en fait, nous pousser vers un point de vue différent. Il n'y a pour lui ni bifurcation, ni cadre fixe et rigide, comme l'imaginaient les Newtoniens. Il y a plutôt un univers qui n'est ce qu'il est pour nous, qu'en vertu de variété d'interprétation. Sa réalité et sa signification ne sont pas séparables. Les conceptions générales dans l'observation pénètrent partout. Ce sont l'esprit et les significations qu'il trouve qui font l'univers ce que nous le croyons être, et les relations des objets à l'intérieur de celui-ci ne sont pas fixes ou indépendantes de ceux-ci, mais sont les résultats de nos interprétations. La doctrine des relations indépendantes et extérieures à ce qu'elles semblent mettre en relation semble donc rencontrer des difficultés.

Au point où nous en sommes je désire mettre en garde contre une erreur de compréhension. Les équations dont j'ai parlé plus haut, et la relativité qui en naît, ne sont pas pour la nouvelle école de physique des équations purement individuelles. Elles sont inhérentes à toute expérience, et sont des conditions se trouvant à la base de celle-ci. Le mieux, pour rappeler ceci au lecteur, est de le renvoyer à l'enseignement de Kant dans sa *Critique de la Raison Pure*, encore que ce qu'il y a dit puisse n'être en définitive qu'un pas vers une explication adéquate de la véritable relation de la connaissance à l'univers.

Ce que Kant a fait a été d'insister sur ce que l'expérience n'est pas une réalité séparée de sa signification. Il distingue le soi particulier, le soi qui apparaît seulement comme un objet particulier dans l'expérience et

dans le temps, de l'activité fondamentale en connaissance rendant cette expérience possible. Examinant cette dernière, il dit qu'elle n'est intelligible qu'en partant du point de vue que la connaissance est quelque chose de plus que purement individuelle ou qu'un instrument employé par l'individu. Le monde-objet à l'intérieur duquel l'individu lui-même surgissait n'était intelligible dans sa réalité que si l'individu connaissait par l'expression, en lui, de ce que Kant appelait l'*unité synthétique d'aperception*, opérant selon divers modes d'activité appelés *catégories*, et schématisant son activité en formes d'espace et de temps qui furent imposées au monde-objet comme étant les conditions sous lesquelles seules il pouvait surgir. En ce sens elles étaient transcendantales par rapport à l'expérience dans la mesure où elles jouaient le rôle de conditions limites, mais non pas transcendantes au sens permettant d'aller au delà. L'activité de l'esprit n'était donc pas une activité qui pût être considérée comme un instrument manié par l'individu, que nous ne connaissons qu'empiriquement comme un objet dans la connaissance. Car c'était seulement grâce à pareille activité que lui-même était là en tant qu'objet.

De la sorte, avec la nouvelle école de physique, la relativité appartient à la nature même de l'objet en connaissance, et ne gît pas dans le simple emploi de la connaissance par un individu particulier. Sans doute toute connaissance est, en un sens, relative. Comme individus nous sommes partout déviés par ce qui nous distingue comme individus. Nos habitudes personnelles d'esprit et même de corps, nos desseins sociaux, la limitation de nos facultés individuelles de perception sensitive, notre défaut d'entraînement mental, ces idiosyncrasies, et bien d'autres, nous entravent tous de

façon analogue, et nous détournent de prêter attention aux aspects de ce qui est réel, mais ne sert pas nos buts immédiats. Nous pouvons toutefois souffrir en commun de pareilles déféctuosités sans qu'elles fassent partie des conditions de la connaissance elle-même. La théorie et la pratique, la réflexion, la volition sont étroitement en rapport dans le façonnement de l'expérience individuelle. Mais ces aspects personnels de la relativité ne sont pas ceux qu'ont envisagés Kant, ou Einstein. Ce qui les occupe, ce sont les conditions de l'expérience en général, non des conventionalités purement personnelles. Si les conceptions fondamentales de points-fins d'Einstein, et de leurs relations, et la description kantienne du caractère transcendantal de la connaissance en général sont telles qu'il devient permis de dire que même à celle-ci s'étend le principe de relativité, c'est en un sens plus profond que celui où nous déclarons le point de vue de l'individu relatif par rapport à ses particularités individuelles.

La question qui est sans cesse soulevée est de savoir comment on doit expliquer le grand fait fondamental de la connaissance. Mais en soi c'est une question irrationnelle car le fait de connaissance est présupposé comme ultime, sous quelque forme que la question soit posée. Quand nous soulevons des difficultés sur la question de savoir comment est assemblée la connaissance, nous soulevons des difficultés qui ne sont possibles qu'en présupposant la base que concernent nos questions. Naturellement nous sommes autorisés à étudier la croissance des facultés chez l'individu, et la genèse de ses formes psychologiques. Ceci est partie de notre étude de la nature prise abstraitement. Mais la connaissance psychologique est toujours relative. Elle est le résultat de l'emploi d'un point de vue particulier et d'un jeu



de conceptions qui ne peuvent présenter ce qui est observé que comme il apparaît, vu de ce point de vue.

Ceci est vrai de notre connaissance du soi particulier qui connaît, vu à distance, comme un objet faisant partie du monde de l'expérience et y ayant une histoire. Mais c'est également vrai de la connaissance en général. Même les points-événements d'Einstein avec leurs intervalles et les équations en apparence absolues dépendant de la covariance pour les coordonnées de toute courbe ne se présentent pas comme étant nécessairement finales. Et errant plus au large que ne l'a fait Einstein dans son étude des conceptions sous lesquelles nous mesurons, nous arrivons à la nature partielle de ces autres conceptions au moyen desquelles nous déterminons les ordres de réalité à des niveaux de genre totalement différent. Là encore la vérité où nous atteignons n'est pas le tout, car au delà gît une totalité de connaissance où chaque ordre avec ses propres formes a sa place, mais rien de plus que sa place. Nous aurons à revenir plus loin sur ce point. En attendant, il suffit de remarquer que la relativité semble régner partout. Ceci tient à ce que nous sommes humains et finis, et ne pouvons visualiser le tout ni même le saisir abstraitement autrement qu'en opérant des distinctions abstraites dans notre réflexion. Mais ce tout reste un étalon idéal pour notre pensée. Nous verrons comment l'art et la religion semblent nous mettre en sa présence. Mais pour la pensée avec sa puissance, qui n'est pas moins étonnante parce que nous pensons en conceptions générales seulement, l'achèvement idéal n'en est pas moins présent, bien qu'il semble toujours se trouver au delà. Nous conquérons et conservons notre liberté et notre science dans la lutte que nous menons constamment pour être fidèles au principe qu'il nous impose, finis comme nous sommes.

Il est à peine surprenant qu'il subsiste un point d'approche d'où l'univers objectif puisse continuer à être regardé comme étant ce qui existe indépendamment du percipient individuel, bien que le principe de relativité puisse y être appliqué sous sa forme la plus large. On a accoutumé de considérer la connaissance comme un instrument dont l'esprit fait usage dans la conception. Mais n'y a-t-il pas une façon plus large d'envisager la connaissance, où celle-ci devient le fondement à la fois de la conception et de ce qui est conçu? D'un tel point de vue la signification ultime de la réalité serait l'inclusion de ses « universaux concrets » à l'intérieur d'un tout en dehors duquel nul sens n'existerait pour le mot *existence*. La distinction entre sujet et objet signifierait non une relation entre deux entités indépendantes, mais une distinction établie par la connaissance elle-même à l'intérieur de son propre domaine. Ainsi considérée, la connaissance signifie, non une forme spéciale d'activité individuelle, le sujet d'une science spéciale d'épistémologie, mais le fait ultime, final, à l'intérieur duquel se trouvent à la fois l'objet et le sujet. Le Mentalisme échoue parce qu'il hypostatise un aspect à l'intérieur de l'entièreté de ce fait; le Réalisme, parce qu'il exalte en une existence indépendante un autre aspect. Aucun des deux n'a de signification intelligible, séparé de l'autre. Ce sont des corrélatifs, résultat nécessaire du caractère essentiel de l'esprit, substance toujours active, jamais inerte. La substance, en fait, ne peut être elle-même rien de plus qu'une catégorie particulière qu'emploie l'intelligence en donnant à partie du champ de ses objets une signification qui est de l'essence de leur réalité. La différence entre l'idéalisme et le réalisme disparaît donc dans le point de vue plus large embrassant la différence elle-même.



Sans doute on dira que la connaissance est toujours pour nous la connaissance d'un individu fini. Cela est vrai, mais il est également vrai qu'en même temps c'est toujours quelque chose de plus. Par sa propre nature même, pareille connaissance tend à pénétrer à chaque tournant dans un tout plus considérable, et c'est seulement autant que cela se produit que sa connaissance est possible à l'individu fini. Si sa portée paraît courte, ce n'est pas parce que la connaissance est courte de sa nature, mais en raison des obstacles dus à la forme organique sous laquelle s'exprime l'expérience humaine.

La connaissance de pareil humain étant conditionnée par ses conditions organiques que nous appelons son *expérience*, il est évident que ce qui est ainsi décrit, à quelque point qu'il indique au delà de lui-même, est une forme finie de connaissance. Ce qui est évident est qu'il n'y a rien dans aucune expérience particulière, rien non plus, conçu comme se trouvant au delà, qui ait une signification sauf en termes de connaissance. Et si l'existence est seulement une de ces significations, alors, être connu sous quelque forme est la seule façon d'être réel. Être connu, je le répète, non comme à travers la fenêtre, par un esprit qui est *simplement* conditionné de façon organique, mais comme connu par un esprit qui signifie le système auquel l'intelligence finie, et son monde-objet, aussi, appartiennent pareillement.

La connexion de cette façon de voir la connaissance et la réalité, avec la doctrine des ordres et degrés dont j'ai parlé, est évidente. C'est seulement un monde incorporant le principe de réalité, sous la forme qu'exige la doctrine, qui peut être dit présenter le caractère de l'esprit avec son exclusion de fragments disjoints et de relations éparses. La doctrine des degrés s'oppose à ce que l'on attribue ce caractère fragmentaire à l'univers, et fait



voir celui-ci comme incorporant dans une totalité complète en elle-même, une pluralité d'ordres en existence aussi bien que de connaissance de celle-ci. Tout ce qui est réel présente des aspects multiples. L'organisme vivant existe de telle façon qu'il peut légitimement être considéré comme un système de matière et d'énergie se conformant aux conditions physiques et chimiques. Il existe ainsi si abstraction est faite de ses autres phases dominantes sous l'empire de conceptions d'ordre mécaniste. Et une concentration exagérée de l'attention dans l'application de pareilles conceptions donne naissance à la vue abstraite appelée *matérialisme*. Mais le matérialisme ne rend nullement compte des faits de la vie ou de la conscience. Ceux-ci appartiennent à d'autres ordres que tout ce qui vit et connaît présente à la fois dans la réalité et pour la connaissance adéquate. C'est seulement en termes de conceptions appartenant à ces autres ordres que ce qui est vivant, et conscient, peut même être décrit.

Toutefois il est vrai que pour le progrès de la connaissance d'autres sortes relative à l'organisme vivant, les abstractions de la physique et de la chimie sont de haute valeur, indispensables même. Elles servent le biologiste comme les mathématiques servent le physicien. Plus abstraite est la conception, plus complètement sont éliminés les détails qui n'ont rien à voir avec les desseins du moment. C'est par cette sorte de concentration, avec ses exclusions résultantes des autres aspects, que l'exactitude dans le raisonnement et la mensuration est rendue possible pour nous qui ne pouvons tout faire à la fois. Et le processus est légitime jusqu'aux limites où il s'étend; car le réel présente toujours plus d'un aspect. Mais jamais il ne donne toute la vérité, ou même la vérité adéquate. Le principe de relativité, en

un sens plus étendu que celui qu'on y attache communément, joue dans toute l'expérience. Ce n'est pas que tout objet présente pour ce que nous appelons la *perception directe*, tout aspect possible. Un morceau de fer ne vit pas. Il possède une réalité semblant purement physique et tout à fait indépendante de notre connaissance s'y rapportant. Et pourtant c'est là seulement un point de vue empirique grossier, qui suffit en fait pour la pratique, mais non pour la Science. Nous ne pouvons atteindre les atomes ultimes de fer dont il est composé; au reste, le pourrions-nous, ils n'auraient rien de ce qui, pour la Science, se rapproche de la finalité. La question se poserait, en effet, de savoir comment ils sont en relation avec ce qui semble se trouver au delà dans la structure de la réalité, avec les électrons idéaux par l'énergie desquels dans le champ magnétique nous abordons la constitution de la matière. De la sorte notre fragment de fer se montre, tel qu'il se présente dans ce que nous appelons le *monde réel*, un phénomène appartenant bien à la connaissance sans doute, mais à une phase seulement de celle-ci.

À un autre point de vue encore la relativité de notre expérience relative au fer n'est pas moins apparente. Sa couleur, son poids, sa saveur, ses dimensions, son apparence générale pourraient se présenter de façon toute différente à des êtres d'une autre espèce, avec des sens autres que les nôtres, ou dans un monde différent où les limites de visibilité dans le temps et l'espace seraient autres. La relativité intervient ici aussi. La connaissance est, en fait, considérée comme étant du réel : mais voici que le réel se révèle profondément dépendant du caractère de la connaissance elle-même. Le pragmatisme, d'après lequel est vraie la doctrine qui est opérante, dans la mesure où elle s'harmonise avec le contexte de l'expé-

rience, est souvent mis en avant sous des formes extrêmes et exagérées. Pourtant il se justifie dans une certaine mesure. Car c'est seulement quand nous adoptons comme étalon final un idéal qui, en lui-même, ne peut jamais être complètement atteint par nous, l'idéal de la connaissance dans son entièreté, que nous possédons par opposition au pragmatisme une conception défendable d'un étalon final de vérité.

Ainsi la connaissance et la réalité, on le voit, ne peuvent être distinguées que par une abstraction opérée dans un but pratique. Elles ne sont pas séparables, de la manière qui est communément imaginée, pour la connaissance scientifique dans sa plénitude, et le cas de la nature du fer n'est qu'un exemple d'une forme plus étendue de ce principe de relativité dont la doctrine rendue célèbre par Einstein est un exemple d'une sorte autre et différente.

S'il en est ainsi, la question qui surgit à nouveau est de savoir en quoi consiste la vérité. Comme cela a été déjà indiqué, l'accord d'une idée avec quelque chose d'extérieur et d'indépendant est trop limité comme *Standard* pour couvrir tous les faits. L'essence de la vérité paraît résider plutôt dans le caractère adéquat de l'idée au fait, au point de vue de la qualité aussi bien que de la quantité. Puisque tout ce qui existe semble occuper une relation avec tout ce qui existe d'autre, une idée parfaite devrait comprendre l'univers entier. Or, nulle idée pareille n'est possible pour l'esprit humain, lequel est conditionné en ce qu'il est contraint d'opérer par l'intermédiaire des sens et du cerveau. Notre *Standard* de vérité comme êtres humains doit donc tomber en deça de cet idéal, et ne constituer qu'un instrument de travail au moyen duquel nous cherchons à nous rapprocher de l'interprétation complète. Mais l'ancienne idée



que la conception, et son objet, aussi, sont de caractère statique s'est dissipée devant l'analyse. La connaissance est dynamique. C'est un effort pour dépasser ce qui est donné en apparence. C'est toujours chercher à se dépasser. Et avec le progrès continu vers une compréhension plus pleine, l'objet lui-même perd son caractère en apparence donné. Lui aussi, il est de nature dynamique. Là est le principe de relativité sous-jacent, sous sa forme plus étendue.

A l'intérieur de leurs propres ordres en connaissance et en réalité, et sous la condition de reconnaître que nous avons à faire seulement à la vérité appartenant à ces ordres, il y a des méthodes qui sont essentielles, appropriées respectivement à chaque forme de science. Les relations de quantité nécessitent l'horloge, le mètre et la balance pour leur détermination exacte. Sans ces instruments la Science ne pourrait progresser. Mais, comme nous l'apprenons maintenant, ils ne peuvent nous fournir que ce qui est en définitive la vérité relative. Quand nous avons affaire à des problèmes dont la solution dépasse l'expérience de tous les jours, comme la constance de la vitesse de la lumière, ou la relation, dans l'univers, entre la gravitation et l'inertie, nous nous heurtons à la relativité démontrée des *Standards* de mesure quotidiens, même sous leurs formes les plus exactes. La mathématique, capable de parler un langage plus compréhensif que celui avec lequel le simple observateur décrit ce qu'il voit, nous met en état d'exprimer les limitations que la subjectivité de ce dernier lui impose. Mais malgré cela le physicien doit employer l'horloge, le mètre et la balance, et ne saurait s'en passer. Car son but est d'acquérir des idées cadrant avec le contexte de l'expérience, la sienne et celle des autres, et ses mesures lui permettent d'arriver à ce

résultat parce que, bien que les résultats soient limités par les conditions d'observation générales, ces conditions s'appliquent aux autres, autour de lui, ayant une expérience analogue à la sienne. Mais il doit veiller attentivement à se rappeler que son expérience, et la leur, dans son entièreté, renferme des aspects appartenant à des ordres et conceptions différents, et que ce qui s'applique à sa réalité sous une rubrique ne s'applique pas à sa réalité sous une autre. Le chimiste et le poète peuvent très bien s'aider l'un l'autre, mais très souvent, c'est plutôt le contraire.

Ceci est intelligible si la conception et son objet sont considérés non comme des entités indépendantes, mais comme des phases séparables seulement à l'intérieur du domaine de l'esprit, et comme des distinctions opérées par lui dans son entièreté, une entièreté qui renferme comme lui appartenant, l'objet non moins que le sujet. C'est là ce que l'on entend en parlant de l'esprit ou de la connaissance comme fondamentaux. La connaissance n'est sous aucun de ses aspects, qu'il s'agisse de la réflexion la plus discursive ou de la plus élémentaire perception, un processus de causation se produisant entre deux entités indépendantes. L'objet et le sujet qui connaît font partie ensemble d'un même système, et n'ont de réalité qu'en termes de celui-ci. En dehors, et séparés, ils n'ont pas de signification. Les faits ne sont pas des fragments isolés et indépendants. Que nous considérons les phases scientifiques des principes de relativité, ou l'application plus étendue au contenu de l'expérience du principe tel que l'applique l'historien, ou le moraliste, le fait est apparent. Beaucoup de la confusion de pensée qui a envahi l'investigation philosophique provient de la présomption que la connaissance constitue un instrument à existence indépendante, destiné à être

manié et appliqué *ab extra*. Il n'en est pas ainsi, même pour le physicien. Encore moins pour l'historien qui, pour reproduire un passé qui vit dans le présent, a toujours à l'interpréter à nouveau, et à s'abstenir de chercher simplement à photographier des occurrences imaginées fragmentaires qui ne sont pas, dans leur vérité, fragmentaires ou complètes en soi, mais ne deviennent intelligibles et réelles que dans le contexte et la signification résultant du travail de l'intelligence. La vérité, ici comme ailleurs, est toujours plus qu'elle ne semble être à première vue. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y a pas une distinction très vitale et authentique entre la vérité et l'erreur, ou entre le fait et la fiction. Mais ceci veut dire que c'est seulement par l'abstraction que nous fixons nos conceptions des choses en formes qui ne leur permettent pas de passer, en vertu du caractère dynamique de ce qui rend ces choses ce qu'elles sont, au delà des idées du réel qui sont effectives en pratique uniquement parce qu'elles sont adéquates, au niveau qui est tout ce que demande la pratique immédiate. La vérité entière se trouve au delà de ces conceptions d'ordre instrumental, mais seulement à la lumière de *Standards* et ordres appartenant aux niveaux supérieurs dans la connaissance par rapport auxquels évidemment il importe que des réserves soient faites sur nos conceptions instrumentales, et leur caractère relatif.

Nous voici parvenus à un point où nous ne devons plus nous arrêter aux principes généraux, mais entrer plus avant dans le détail. Il sera plus commode de commencer par l'examen de ce que nous trouvons dans le soi individuel, et de chercher à déterminer la relation existant entre celui-ci, et ce qu'il perçoit.

---



---

## DEUXIÈME PARTIE.

FONDATION MÉTAPHYSIQUE DE LA RELATIVITÉ.

---

### CHAPITRE VII.

LE SOI DANS LA CONNAISSANCE.

---

C'est un fait évident, et pourtant extraordinaire, que j'aie conscience d'un monde qui m'entoure, d'un monde me contentant moi-même. Il est si évident que sa signification n'entre que rarement dans la conscience à un degré suffisant pour faire diriger sur lui l'attention. Il est bien rare que le fait que je connais soulève une question quelconque à l'égard de ce que cela implique. Pourtant, si j'y réfléchis, la chose est étrange. Car en me représentant regardant le monde autour de moi, je prends conscience de moi-même en tant qu'organisme physique, une sorte de chose qui s'assied sur une chaise, mais qui semble aussi posséder une propriété extraordinaire, celle d'exercer une activité connotée par le mot *connaître*. Cette activité, en outre, paraît présenter des brisures. Si je ferme mes yeux je cesse de voir, et ceci me confirme dans l'impression de premier jet que je me fais de la connaissance comme processus se produisant à l'intérieur du monde. Et pourtant le monde n'a nulle signification sauf pour la connaissance même et en termes de celle-ci.

Mais ici surgissent des difficultés. Car lorsque je pense à ce qui s'assied sur la chaise et ouvre et ferme ses yeux, j'observe que c'est un organisme vivant, avec nerfs et cerveau. Et il semble que ce soit la stimulation de ces nerfs par des influences qui leur viennent du dehors, par les yeux et autres organes sensitifs, qui cause les sensations se produisant sous la forme de réponses faites par le cerveau. Ce doit donc être au moyen de ces réponses que je construis réellement ma connaissance du monde qui m'est extérieur, aussi bien que celle du corps lui-même dont dépend cette connaissance.

Toutefois cette explication ne fait qu'ajouter à mes perplexités. Car mon expérience m'assure que le monde extérieur, et mon corps aussi, sont là, que je les perçoive ou non. Je suis dépendant du monde pour ma propre existence, et dépendant, en même temps, de mes nerfs et mon cerveau pour la signification de ce monde dont je suis ainsi dépendant. Ce que je perçois doit avoir une existence en dehors de mon activité dans la perception, surtout si cette dernière n'est que l'activité réponsive du vivant qui a conscience d'être vivant. L'activité et son objet ne peuvent être identiques. Mais, d'autre part, je ne suis pas plus près d'une explication quand je me jette à l'eau, en me disant que ma réponse à l'excitation quand je perçois est seulement l'effet d'un processus causal où le milieu agit sur mon système nerveux et indirectement sur mes hémisphères cérébraux. Car c'est précisément en termes et par le moyen de la connaissance même que de pareilles causes ont même, pour moi, la moindre signification. Si elles n'avaient pas du tout de signification pour moi cela équivaldrait à dire qu'elles ne sont rien et ne sont pas. Il me faut donc revenir sur mes pas dans mon rai-

sonnement précipité et tâcher de découvrir où ont commencé mes difficultés.

Celles-ci paraissent avoir surgi dès le moment où je me suis attaché à l'idée que mon esprit est une sorte de chose et que la connaissance est une propriété de cette chose. Il semblait plausible de m'imaginer regardant par une fenêtre, pour ainsi dire. Mais avais-je raison de former pareille idée? Mon esprit est-il réellement quelque chose du tout? N'est-il pas, de sa nature, plus rapproché d'un système d'interprétation continue à l'intérieur duquel tombe tout ce qui a été, est, et peut être, et la connaissance n'est-elle pas précisément un système de ce genre, et en tant que telle, le fait final? Si oui, la connaissance diffère totalement de toutes propriétés des choses. Elle est plutôt de la nature d'un milieu auquel il faut rapporter toute forme d'existence. En particulier il n'apparaît pas clairement que la réalité puisse être séparée de la signification. La connaissance apparaît comme n'étant pas chose statique, mais n'ayant de réalité qu'en qualité de processus dynamique, différant totalement en caractère de tous les objets extérieurs. Car elle crée ses propres distinctions en dedans d'elle-même, et sauf à travers elle et en ses termes nulle signification intelligible ne peut être trouvée, soit au soi qui connaît, soit aux objets avec lesquels il est en rapport. La connaissance peut de la sorte se trouver être le *prius* de la réalité, et comme l'*Élan* de Bergson, ou la *Volonté* de Schopenhauer, se trouver être la réalité ultime, ne pouvant être exprimée en nuls termes autres que les siens, d'autant plus que la création, hors de son influence, est sans signification. Les choses et les réflexions qu'elles nous suggèrent doivent également lui appartenir. Si vraiment l'*Élan* ou la *Volonté* est intelligible, cela ne peut être, selon cette vue, que comme



résultat de distinctions faites à l'intérieur d'une connaissance d'une sorte quelconque, et il doit tomber à l'intérieur de celle-ci comme étant simplement sa propre forme, et non en réalité, comme indépendante de celle-ci. Il peut donc devenir visible à la fin que c'est seulement par ce qu'on appelle une *abstraction*, par une séparation opérée dans la réflexion pour des fins et points de vue limités, et de nature secondaire et provisoire, que la connaissance a jamais pu paraître être autre chose qu'un fait fondamental, le réel ultime qui ne peut être rendu qu'en ses propres termes. S'il en est ainsi, nous devons interpréter la connaissance de façon fort large. Elle devra être étendue non seulement aux idées, mais aux sentiments, dans la mesure où ces derniers constituent des formes réellement distinctes à son intérieur. La connaissance n'est pas un objet qui est pour moi, pas plus que je ne suis simplement un objet qui est pour la connaissance. Sans doute je puis regarder à l'intérieur de ce que j'appelle mon *esprit* et le représenter comme quelque chose qui s'offre à l'investigation. Mais en ce faisant, la distinction que j'ai faite semble l'avoir déformé : j'ai omis de remarquer le fait fondamental que sa propre activité est elle-même la condition préliminaire de ce processus. Un être vivant qui connaît semble appartenir à un ordre de nature tout différent de celui auquel appartient un être qui vit simplement sans connaître. Car le premier, bien que limité par des conditions physiques, donne une signification au monde où le second ne fait qu'occuper une place, et se le présente.

Peut-être pourrai-je me rendre à moi-même plus clairement ce qui s'impose à moi en analysant ce qui se passe réellement en moi en ce moment. Je suis assis à une table près d'une fenêtre donnant sur un parc à

Londres. Devant moi, quantité d'objets de caractère très différent. Il y a les barreaux de fer de la grille. Devant eux une route, de construction mécanique, mais répondant, comme la grille, à des desseins humains. Les modèles ont été imposés, du dehors, par des hommes de l'art. Sur la route roulent des automobiles façonnées elles aussi par des mécaniciens en vue de buts donnés. Puis, il y a des chevaux, vivants, donc très différents de celles-ci, bien que tirant, eux aussi, des charges, besogne à laquelle ils ont été dressés au service de l'homme. En deçà de la grille il y a des arbres et plantes, organismes vivants d'une certaine sorte, et des oiseaux et chiens, organismes vivants d'une nature différente. Les oiseaux, qui vont quérir leur nourriture, et les chiens qui surveillent et suivent leurs propriétaires manifestent quelque chose qu'on ne voit pas aux végétaux, quelque chose d'analogue à l'intelligence dont j'ai conscience en moi-même. Si je me considère ensuite, des aspects et degrés divers m'apparaissent. Mes mains et pieds, mes habitudes d'existence, mes habits même, appartiennent à ma personnalité et semblent en quelque mesure faire partie de moi. Et pourtant je suis évidemment plus que ne fait l'addition de tous ces éléments. Car je me représente moi-même comme « Je », et c'est à « Je » qu'ils appartiennent, et ce que j'indique en parlant ainsi n'est manifestement ni une chose ni un événement, car mes apparences, auxquelles je réfléchis comme à des faits, se trouvent toutes à l'intérieur d'une expérience qui est unique et indivisible, sauf distinctions surgissant dans ma propre réflexion. Celle-ci a donc le caractère d'une entièreseté. Mais elle est entièrement limitée et conditionnée par un fait d'importance spéciale, le fait que je suis le centre où cette expérience a son foyer et d'où, pour ainsi dire, elle rayonne. Et je re-

marque aussitôt que le rayon d'action et l'activité dans mon esprit rayonnent bien au delà de ce qui est en contact avec moi, ou voisin de mon corps vivant. Mon expérience passe son temps à s'élargir par l'activité pensante du soi. Je donne à cette expérience la forme d'un système défini et je la rationalise au moyen de pensées qui ne sont pas comme des émotions qui passent, mais sont d'application générale et durable. Je reconnais ce qui est interprété ainsi, une chaise par exemple, comme s'harmonisant avec mes pensées et incarnant les principes qu'elles me donnent. Je me fie au caractère rationnel de ce que je me représente comme réel, en n'hésitant pas, dans la réflexion, à porter des jugements sur ce qui est de l'avenir et du passé, et à formuler des croyances relativement à un monde qui ne saurait actuellement être vu, entendu, ou senti. Il est midi et il y a une heure les aiguilles de la grande horloge présentement posées sur midi étaient posées sur 11<sup>h</sup>. J'en suis certain, car je présume, d'après ce que j'ai toujours trouvé être vrai, que la nature suit un cours défini et continu du passé au futur à travers le présent. L'aspect momentané de l'horloge, je l'interprète donc par rapport à un passé dont je me suis fait une image dans mon esprit, basée sur cette conception. Ce passé m'a appris que les événements que j'appelle *causes* donnent naissance à des effets définis. S'il s'agit d'expliquer le mouvement des automobiles, pour rendre compte de leur passage, il est expliqué, en conformité avec l'expérience tant passée que présente, par la présence du pétrole qui est consumé pour en transformer l'énergie potentielle en énergie cinétique de mouvement. Je conclus pareillement que les chevaux ont du être nourris ce matin; parce que autrement je le sais, par ce que j'ai appris à d'autres occasions, ils seraient trop faibles pour tirer les véhicules.



Au delà du parc il y a des maisons, des cheminées dont s'échappe de la fumée, et je juge qu'il doit y avoir de la vie sociale et industrielle là, bien je ne puisse la percevoir par les sens. Car j'interprète toujours mes perceptions réelles comme ne me révélant qu'un fragment d'un tout plus considérable que je me construis dans la réflexion, au moyen d'idées d'application générale, et la connaissance relative à ce tout plus étendu peut, avec plus ou moins de certitude, être étendue de façon illimitée dans des régions à la fois plus étendues et plus éloignées.

Si je fais porter ma réflexion sur mon moi propre, je trouve quelque chose d'analogue. Car mon expérience de moi-même contient beaucoup plus qu'aucun simple sentiment particulier de soi. La mémoire par exemple y pénètre copieusement. Je suis ce que j'étais. L'avenir presse sur moi non moins que le passé. Je serai ce que je suis et les desseins auxquels s'applique ma volonté sont maintenant même occupés à façonner et changer ce que je suis au moment. Ce que je suis maintenant n'est pas permanent. Pourtant dans l'expérience changeante de moi-même je demeure identique. Si je suis dans le temps, le temps n'en semble pas moins être exactement ce qu'il est pour moi. En dehors de l'expérience dans le temps où je m'apparais à moi-même comme objet, et suis conscient de ce moi comme étant dans le temps, je ne suis pas. Pourtant c'est seulement quand elle est rapportée à son centre en moi-même, que la succession dans l'expérience-temps est raccordée en une succession unique et continue. En dehors du soi, en tant que sujet dans lequel elle est agrégée, elle semble n'avoir ni signification ni expérience. Le temps, en conséquence, ne semble pas être le dernier mot en ce qui concerne la réalité. Il se rapporte en fait

non à moi comme simple soi, ou sujet particulier, mais à un monde-objet qui est là *pour moi*.

Il est bien évident que par moi-même je signifie en réalité plus que mes vêtements, mes apparences, mes habitudes, ou le contenu particulier emmagasiné dans mon esprit, ou sa durée. La clef de ma nature distinctive me paraît se trouver plutôt dans ma pensée et ses interprétations. En outre, l'interprétation et l'interprété, bien qu'étant distingués l'un de l'autre, ne sont distingués qu'en tant qu'appartenant en commun à cette nature. La conclusion que je tire ainsi, en ce qui me concerne, je découvre que je dois la tirer tout autant au sujet de mes voisins. Car lorsque je me retourne pour me demander ce qui fait que mes congénères sont pour moi ce qu'ils sont, il m'apparaît que c'est en réalité le rapport de leur esprit au mien.

De la fenêtre je vois une connaissance qui suit la rue. J'ai à descendre à la porte pour la rencontrer dans deux minutes, et sa vue éveille une série d'expectations et de desseins relatifs à la rencontre prochaine. Ce que je ressentais il y a un moment avant de l'apercevoir était ce que j'étais alors, et mes sentiments présents continuent les précédents, mais en cours de modification à l'idée de la réunion imminente. Évidemment mon expérience de moi-même n'a rien de rigidement fixe, et d'immuable. Elle n'est pas statique, mais se transforme. Ce qui maintient ininterrompu pour moi le fil de continuité est que je passe mon temps à ramener mon expérience à des notions générales, idées qui lui donnent plus qu'un simple sentiment ou une simple signification particulière pour moi, et que sans cesse j'opère un travail de réorganisation et de réajustement. De même que les sentiments intérieurs remplissant ma conscience sont toujours ininterrompus, même en changeant, mes per-

ceptions aussi, relativement à ce qui se passe au delà de ma demeure, restent ininterrompues aussi. Les oiseaux se meuvent, et pourtant je les reconnais pour les mêmes oiseaux bien qu'ils paraissent différents. Je sais qu'il y a dans ce que je vois une séquence qui se produit conformément à des principes permanents, bien que ce qu'ils régissent soit une activité qui sans cesse change de forme. Tout, autour de moi, est en cours constant de changement, parfois lent, comme pour le charbon qui brûle peu à peu dans la grille voisine, d'autres fois rapide, comme pour les automobiles qui passent. Ce qui rattache mon expérience à l'identité dans ces changements est leur principe, aboutissant à des lois que je reconnais opérer de façon ininterrompue. Je crois instinctivement en pareilles lois. Je ne doute pas qu'elles continueront à rester valables. Ainsi font aussi les oiseaux et les chiens qui semblent régler leur comportement sur la même présomption. Leur action est sans doute pour la plus grande part inconsciente, mais ils agissent exactement comme s'ils poursuivaient des desseins reposant sur la présomption explicite que ce que les choses ont été, elles continueront à l'être.

Or, quoi qu'il en puisse être pour les chiens et les oiseaux, ceci, pour moi, être intelligent et doué de réflexion, constitue un principe que je puis clairement amener dans la conscience. C'est ce qui donne leur signification, théorique et pratique, à mes sentiments. Les sentiments eux-mêmes ne seraient rien s'ils n'étaient sertis dans la réflexion. Et c'est le fait de l'être qui me permet de passer au delà de tout caractère particulier, apparent, qu'ils possèdent, et de les grouper, et de rattacher le passé et le présent en un tout, anticipant ainsi sur le futur. Je me place devant moi-même, et en même temps le monde où je vis, que je considère comme m'en-



tourant , et me comprenant en lui, en des pensées qui ne passent pas avec le temps de la manière que font mes sensations et sentiments. La plus évidente de ces pensées est toujours que c'est moi qui vois, moi qui entends, moi qui sens, moi qui sais. Le « je » qui fait tout cela n'est pas un sentiment passager, ni une phase éphémère de conscience. Il se dresse dans la réflexion comme étant évidemment plus que d'un caractère particulier et passager. Car si je passe près d'eux, j'entends les autres hommes dire « Je » tout comme moi-même, et ils sont, comme moi, évidemment, des centres de mondes d'expérience personnels. Eux aussi, ils se placent devant le miroir de la conscience de soi, et dans ce miroir ils se voyent ayant les mêmes pensées que les miennes : Je et vous, vous et moi, nous sommes différents non en ce qui concerne le principe ou caractère pour la réflexion des différents mondes de notre expérience, mais dans les détails. Chacun de nous connaît son monde comme le sien propre : c'est ce que nous faisons en commun, chacun de sa manière propre. Nous cultivons nos jardins particuliers, bien que ce soit d'après des principes semblables. Le soi qui connaît se distingue des autres par les détails de son expérience, par son propre milieu particulier, par son histoire, par le contenu de sa mémoire dont il prend conscience, s'il y réfléchit et en fait un objet de méditation. Mais à la base de la connaissance chez chacun de nous tous est le fait que celle-ci est la connaissance de la personne qui dit : « Je », et qu'en parlant ainsi, la personne affirme que, quoi que le monde puisse être d'autre, c'est un monde dont elle est en un sens le centre et la base. Ceci n'a lieu que pour la pensée, car nul sentiment ne peut être placé devant la conscience, sauf en se le représentant comme le sentiment d'un esprit pour lequel il est présenté.

Ce que semblent donc révéler les faits, c'est que ce que je perçois ici comprend deux facteurs constituants : le fait qu'il est senti, et le fait d'être soumis à la pensée. Mais ces facteurs ne sont pas des processus distincts dans le temps et l'espace. Ils appartiennent à des points de vue différents, concourants. Il n'est pas de sentiment qui ne requière pour sa réalité quelque sorte de sertissage dans la pensée. Il n'y a pas de pensée qui ne remonte à quelque image dépendant, pour sa substance, de la matière. La pensée et le sentiment, quand nous les distinguons, sont pour nous l'abstrait et le concret, l'universel et le particulier, mais bien que pouvant être distingués ainsi, ce ne sont pas des existences indépendantes. Ma capacité de connaissance et plus encore d'extension de connaissance semble dépendre clairement du fait de distinguer ainsi. Mais c'est une distinction qui ne se rapporte pas à des faits indépendants. C'est une créature de la réflexion. Pourtant la pensée arbitraire ne crée pas les choses. Un rêve est en un sens autant une réalité que quoique ce soit d'autre, en ce sens que grâce à mon imagination il semble, pour le temps, me présenter un monde concret réel que je vois et entends. Dans cette mesure le rêve appartient au réel. Mais ce n'est une réalité que sous réserves, car, à mon réveil et en reprenant possession de mes facultés, je découvre que ce que j'imaginai être réel dans mon rêve, et sentais tel, ne l'était pas, mais constituait une simple construction de l'esprit. Il se trouve, quand j'essaye de placer le monde rêvé dans l'ensemble de mon milieu, comprenant mon esprit éveillé et mon corps aussi, en tant que saisi par cet esprit, qu'il n'y a pas sa place. Mon organisme est un fait dans l'entièreté de mon expérience et quand je suis, comme je le dois, cette expérience comme entièreté, je découvre que ma position

révée dans le temps et l'espace ne s'harmonise pas avec ce que je pense maintenant ni ce que pensent les autres. Car je sais que mon monde est réel en grande partie, parce que je découvre qu'il m'est présenté, quand je le saisis pleinement, de la manière dont j'apprends qu'il se présente aux autres aussi.

Comment sais-je ce qu'éprouvent ces autres ? En sachant ce qu'ils *pensent*, en distinguant les particuliers pour la réflexion de ce qui s'y trouve de général. Je ne puis éprouver directement leurs sensations. Celles-ci ne pénètrent que dans les mondes privés dont ils sont les centres finis, comme je le suis du mien, les mondes dans l'expérience desquels ils disent « je », comme je fais dans mon propre cas. Je ne conclus à ce que peuvent être ces sentiments que par déduction basée sur l'analogie de mes propres sentiments, c'est-à-dire au moyen de conceptions. Mais la pensée n'est pas une simple succession de sensations et sentiments privés. Elle opère sur des idées d'application générale. Celles-ci, dans la mesure où elles possèdent le caractère d'universaux, sont littéralement les mêmes dans tous les esprits. De tels universaux de réflexion ne sont pas des événements. Ils ne se ressemblent pas simplement dans les différents esprits, comme les faits de sensation considérés simplement comme des événements. Ce sont des conceptions par le « Je » et non des occurrences dans le temps ou l'espace, mais des pensées révélant une identité littérale dans la signification logique. La réflexion, par les abstractions qu'elle opère sur ce qui, considéré comme objet, est passager, nous semble donner les pensées identiques, même quand il y a correspondance, à celles que le poète a exprimées il y a 2000 ans. L'encre et les mots qu'elle sert à imprimer sur le papier que nous lisons présentent quelque chose de plus qu'un simple agrégat de marques



faites par une machine exécutant le plan de l'imprimeur. Ce qui est devant nous est un groupe de symboles dont nous saisissons le sens, et que nous considérons comme indiquant des idées qui, tout en étant celles d'un autre, nous incitent à reproduire dans notre propre imagination créatrice exactement ce que le poète a imaginé. Et ceci est possible seulement parce que les mots symbolisent des identités qui doivent donc être non de sensation mais de conception. C'est seulement pour un esprit instruit, exerçant une réflexion adéquate, qu'ils peuvent ce faire. Pour celui qui ne sait pas lire, ou ne s'y intéresse pas, les mots ne symbolisent guère qu'une rangée mécanique de signes. Pour le chien qui ronge le papier, pas même autant. Mais la pensée qui peut voler au delà de l'immédiat, et révèle l'identité dans son activité reflective amène devant nous le soi du poète, et un ensemble d'idées ainsi façonné par lui, il y a longtemps, qu'elles peuvent mettre au travail notre propre imagination créatrice, et l'élever à des niveaux élevés, tels que le sien.

Ce qui est vrai du poème l'est de toute la vie que je considère de ma fenêtre. J'interprète constamment au moyen de concepts. C'est ainsi que j'arrive à la croyance que les autres, devant moi, voient le même ciel, le même soleil, les mêmes arbres que moi. Je ne puis entrer dans leurs sensations. Mais leurs propos et leur comportement général sont des symboles, grâce auxquels je sais que la réalité est conçue par eux exactement comme par moi.

Un grand métaphysicien, Leibnitz, a, il y a longtemps, posé que parce que nous sommes enfermés dans nos mondes particuliers propres, et ne pouvons sentir ce que sentent les autres, nous sommes des monades ayant chacune son monde à elle d'où les autres sont complè-

tement exclus. Il crut ne pouvoir expliquer la concordance de ces mondes, et l'harmonie de nos actions qu'en présumant l'existence d'une harmonie préétablie amenée *ab extra* par un Créateur. Mais il méconnut cette qualité de la pensée qui la distingue du sentiment. Le sentiment peut être considéré comme opérant des abstractions, grâce à la puissance de la pensée, et comme présentant ses objets comme si ceux-ci pouvaient être privés et particuliers, comme occupant une place définie dans le temps et l'espace, et comme telle, exclusive. Quand nous nous représentons cela comme la propriété d'un organisme, c'est chose facile. Mais les abstractions de la réflexion, quand elles sont de l'ordre des universaux et s'harmonisent, sont littéralement identiques à proportion. Les pensées qu'elles incarnent ne sont pas en un sens vrai des événements dans le temps et l'espace. Le psychologue peut bien les traiter comme telles pour certains buts limités. Mais quand il agit ainsi il transforme leur caractère originel et réel. L'identité littérale dans la différence est la véritable caractéristique de toutes les conceptions générales, quand bien même elles ont été obtenues par dérivation de ce qui est individuel et singulier, et, partant, particulier. Quand je suis une proposition d'Euclide, je pense exactement les pensées qu'il a pensées. Le fait qu'il vivait il y a longtemps, et que les lignes sur son papyrus ne sont pas exactement les lignes que je vois sur les copies de ses propositions, ne fait aucune différence. Car je puis négliger comme n'ayant rien à voir dans l'affaire toutes différences de ce genre, et je puis en abstraire mon esprit, en réalisant mon dessein qui est de réfléchir, tout comme il réfléchissait, en conceptions générales. On ne peut tracer sur le papyrus ou le papier des lignes exactement parallèles, mais on peut tracer

des lignes représentant si suffisamment des lignes véritablement parallèles, qu'elles peuvent servir de symboles de la conception qui les accompagne. Pour le mathématicien, c'est la conception seule qui compte. Il a réellement affaire toujours au général, jamais à ce qui est singulier, sauf dans la mesure où celui-ci peut symboliser le général et former la base d'une déduction de caractère général.

Il en va de même des rapports avec les autres humains. Je rencontre mon ami à la porte d'entrée. Je ne puis atteindre ses sentiments particuliers et privés. Il a son organisme propre, son monde, son histoire, avec un trésor de connaissance, différents des miens. Mais son comportement à mon égard, et ses propos sont des symboles qui, en exprimant des significations créées dans son esprit, me mettent en état de juger que son expérience a avec la mienne une correspondance basée sur l'identité de conception, et de mode de pensée. Je ne puis, dans la perception immédiate, aller au delà de mes propres sens. Si je ne possédais pas les organes sensitifs nécessaires, je ne pourrais ni voir, ni entendre, ni sentir, ni flairer, ni toucher. Mais possédant ces sens, si j'étais limité à ceux-ci, je serais une monade enfermée dans un monde à elle. C'est la pensée qui me soulève hors de l'exclusivisme et m'entraîne dans des mondes qui sont inconnus à toute perception immédiate, parce qu'ils ne peuvent être connus par celle-ci. Et ce qui est vrai de moi l'est aussi de mon ami. Lui, aussi, est une personne, un « Je » qui est le centre d'un monde qu'il ne dépasse et étend qu'en pensée, mais sous forme de pensées qui, dans la correspondance de leur système avec le mien, sont, de façon générale pour la connaissance et l'imagination créatrice, identiques à celles-ci. Quiconque dit « Je » prononce un mot symbolique d'un



sens qui est exactement le même pour nous tous. C'est du côté des particuliers qu'il faut rechercher les différences entre personnes, particuliers qui, au point de vue de la pensée, ont d'autant moins d'importance qu'est plus général le mode de pensée. C'est le même monde qui se dresse devant vous et moi, et c'est parce que nos conceptions relatives à celui-ci sont pareilles, conceptions qui peuvent être étendues de façon illimitée dans le détail, mais qui pourtant restent des conceptions.

Pourtant, comme cela est déjà apparu clairement, il n'y a nulle pensée séparée de sa base dans le sentiment, pas plus qu'il n'y a de sentiment qui ne soit en quelque mesure enchâssé en pensée. Le monde de l'expérience est un monde caractérisé par ses implications, par lesquelles sont unifiées les phases de l'activité dynamique de l'esprit en laquelle consiste l'expérience. Cette expérience correspond chez tous les êtres rationnels, si différente puisse-t-elle être en ce qui concerne leur histoire, leurs particularités individuelles. C'est un tout contenant à l'intérieur de lui-même le « je » qui connaît, et le champ entier de connaissance avec les aspects conceptuels et sensibles distingués à l'intérieur, par ses propres abstractions. Le monde qui me fait face est aussi réel que l'est le sujet qui le perçoit en tant qu'objet. C'est seulement la confusion de la pensée avec une propriété de la substance qui a donné lieu à ce qu'on a appelé *le prédicament ego-centrique de l'idéaliste subjectif*.

Mais mon ami est une personne différente de moi et les animaux aussi sont des êtres vivants aussi réels, en tant que vivants, que moi. Qu'est-ce qui fait de mon ami et de moi-même des personnes, et des animaux des individus séparés. Ce sont nos propres organismes séparés, et leurs histoires et expériences individuelles. Celles-ci diffèrent entre elles. L'organisme de l'homme

est d'un caractère plus élevé que celui de l'animal. Celui de l'homme ne vit pas simplement. Il symbolise un ordre plus élevé, celui de la pleine intelligence. C'est ce qu'implique la forme humaine. Elle est symbolique pour nous de la possibilité de penser, de se rappeler, d'histoire passée, de relations de famille et de société, en dehors desquelles l'homme dont c'est l'organisme ne serait pas celui qu'il est, soit pour lui-même, soit pour nous. Son corps est beaucoup plus qu'un corps simplement vivant. Il signifie tous ces aspects et bien d'autres encore. C'est à la réflexion que ceci apparaît, et dans la réflexion, celle du sujet comme celle des autres, l'esprit se trouve lui-même réel dans des faits qui ne sont extérieurs qu'à un point de vue. Le corps humain est l'esprit sous forme extérieure, l'esprit dans le sens symbolisé en lui. A la mort il cesse de présenter cet aspect, ou d'être esprit. C'est parce qu'il a un cerveau qui conçoit, dirige, se rappelle, de sorte que le passé, le présent et le futur sont réunis en un même tout, que l'homme apparaît comme un individu, comme une personne dans un monde de personnes. L'esprit et le corps ne sont pas des existences séparées dans l'espace. Le corps considéré aux degrés supérieurs de sa réalité semble être esprit et se connaître comme tel. Entre mon organisme et son environnement il n'y a pas de ligne de démarcation absolue. Il y a échange continu de substance. La vie est exactement l'auto-conservation de l'organisme pour l'accomplissement d'une fin qui reste entière au milieu de matériaux sans cesse changeants. La vie intelligente d'une personne est quelque chose de plus élevé. Celle-ci fait délibérément usage de l'environnement, le contrôle, le façonne à ses fins, grâce à la connaissance. Elle manifeste la liberté dans le choix. C'est ce qui nous donne notre place dans la société, et

le monde en général, et aussi les droits et devoirs inhérents à cette place.

Le corps humain est donc beaucoup plus que de la simple vie. Il représente et exprime l'esprit. Il représente un « Je », un universel, et par là il y a identité entre un homme et un autre. Mais l'esprit ainsi exprimé est un esprit conditionné par le corps. Car bien qu'il s'agisse d'un corps envisagé sous un aspect plus élevé que celui de la vie, nous avons toujours affaire à un corps qui peut être affamé et mourir, qui a sa place définie dans l'espace et le temps, et une expérience qui est profondément dépendante de sa propre nature. Ce n'est qu'autant qu'il pense que le corps s'élève au-dessus et au delà des limites naturelles de son soi physique, et bien qu'en pensant son activité soit d'une nature entièrement différente de l'énergie qui émane de la matière, il reste quelque dépendance à l'égard du corps en tant qu'organe d'expression. Car il n'y a nulle pensée sans sentiment, bien qu'aussi, comme nous l'avons vu, il n'y ait nul sentiment séparé de la pensée. Or le sentiment implique un corps capable de sentir, l'action de penser aussi.

Quelle est la nature de l'expérience ? Elle s'étend ; elle change sans cesse. Le « ceci » passe sans cesse en « cela », l'« ici » en « là », le « maintenant » en « alors ». C'est par la mémoire et par des concepts, comme celui de substance, que nous posons le monde-objet comme présentant des aspects permanents. La nature de la connaissance est de fixer des particuliers et de leur donner un sens par des universaux dans lesquels ils sont fixés, et deviennent des réalités. Il est bon de posséder un terme pouvant être employé pour décrire les deux facteurs entrant dans la constitution de l'expérience. Le mot « facteur » n'est pas heureux, car il évoque une action dans le temps et l'espace, et ceux-ci appartiennent à l'expérience et se



trouvent à l'intérieur de celle-ci plutôt qu'ils n'en sont la base. Si nous employons le mot plus technique « moment » comme indiquant une phase séparable en logique par abstraction, mais non en réalité, nous pouvons dire que dans le réel et dans notre connaissance de celui-ci tel qu'il est, il y a deux moments, l'universel et le particulier. Le réel est l'individuel ou singulier qui présente l'un et l'autre comme des phases unies dans le processus dynamique où il a la réalité. Ainsi le réel est toujours individuel et n'est jamais statique, et c'est un universel concret impliquant l'esprit pour sa réalité même. Et aucune pensée n'existe qui soit purement abstraite, ni aucun sentiment qui ne soit tempéré par la pensée. Les moments de pensée et de sentiment sont inséparables dans notre expérience, sauf dans l'analyse logique que nous opérons sans cesse inconsciemment dans la vie quotidienne.

On peut dire qu'*esse*, c'est *percipi* ou *intelligi*, si nous nous rappelons que l'expérience n'est pas une propriété d'un soi particulier, mais constitue la fondation à la base de tout ce qui est, impliquant un soi qui éprouve des expériences. L'objet et le sujet ne sont pas séparables. Ce sont plutôt des phases distinguées par l'activité de réflexion, à l'intérieur d'un processus mental qui est unique et indivisible.

A la lumière que m'apportent ces réflexions j'en reviens à l'étude de mon expérience quand je reconnais l'ami qui suivait la route conduisant chez moi. Pour moi, ce ne fut d'abord qu'un objet en mouvement, que je ne distinguais pas d'autres objets en mouvement, interprétés comme humains. A mesure qu'il se rapproche, toutefois, je le distingue maintenant des autres hommes car je reconnais en lui quelqu'un que je connais, non pas simplement comme un membre de l'espèce

humaine, mais comme le chef d'une famille particulière avec laquelle je suis intime. Comme il se rapproche, je saisis sur son visage une expression me montrant qu'à son tour il me reconnaît. Je pense à lui comme étant un de ceux avec qui j'ai beaucoup eu de conversations et traité d'affaires. Son histoire telle que je la connais, et la mienne telle qu'il la connaît, sont ce qui nous met en état d'interpréter et développer l'existence l'un de l'autre. Sans doute nous sommes deux objets, faits de tant de livres de carbone et d'autres éléments chimiques. Mais ce n'est là qu'un de nos aspects, non l'aspect qui importe pour l'un ou l'autre de nous. Non moins clairement nous sommes aussi deux organismes vivants impliquant pour leur réalité le contrôle, et le développement de soi, conformément aux fins biologiques inhérentes qui dépassent le niveau des relations mécaniques et chimiques qui sont des caractéristiques de la chose simple. Mais si nous étions simplement des organismes vivants, nous n'aurions ni conscience, ni connaissance, ni sentiment. Nous ne serions pas chacun un « Je », ni ce qu'est chacun pour l'autre. Nous ne serions pas des soi, ou personnalités. Or c'est exactement à proportion que nous sommes des soi, ou personnalités, avec tout ce que ceci implique comme souvenir, expérience et reconnaissance du soi d'avec d'autres groupés en société, qu'en tant qu'amis nous avons une signification l'un pour l'autre. Sans pareille connaissance nous n'existerions pas l'un pour l'autre comme nous sommes. L'essence de notre existence mutuelle est la *signification* que nous avons l'un pour l'autre. C'est cette signification qui constitue cette existence.

Des autres hommes je dis qu'ils pourraient très bien avoir eu avec moi les mêmes relations, mais ils ne les ont pas, et d'autant je ne les connais pas. Leurs person-

nalités individuelles peuvent avoir une signification spéciale pour d'autres, mais pour moi elles n'en ont pas. Ce sont simplement des membres de l'espèce homme, un grand fait entraînant de grandes implications sociales. En présentant pour moi cette signification, ils existent en tant qu'hommes. Mais pour moi, ils n'existent pas en tant que mes amis : nulle relation d'amitié n'existe entre eux et moi, et l'amitié n'a donc aucune place dans mon monde de fait particulier. La condition de l'amitié est la reconnaissance qu'elle implique.

Quand donc je reconnais mon ami, je passe bien au delà des limites de la pure sensation, de la pure vision, du pur toucher considérés comme rien de plus. Ceux-ci constituent des moments nécessaires dans la connaissance directe. Mais ce que j'en tire, ce sont les indications que j'interprète et sur lesquelles j'édifie mes conceptions, conceptions qui sont inséparables de la réalité de mon monde, mais pourtant sont grandement tirées de ma propre connaissance de moi. Car c'est seulement en interprétant mon ami à la lumière du contenu de ma propre conscience avec ce qu'il s'y trouve d'emmagasiné de souvenirs et autres matériaux, acquis dans le passé et conservés dans ma mémoire, que je trouve la réalité des ordres auxquels j'ai affaire dans ma connaissance de lui. Il est ce qu'il est, d'abord parce qu'il est un corps avec une certaine apparence et histoire. Ceci permet de le mettre à part, et identifier comme corps vivant de John Smith. Mais bien que ceci soit une phase, et une phase nécessaire dans son existence en tant qu'homme particulier, et différent de moi-même, ce n'est pas là tout, ni presque tout. Ce sont les caractéristiques paraissant appartenir à John Smith, à un ordre de connaissance plus élevé, qui ont rendu possible la signification que nous avons l'un pour



l'autre, et par laquelle nous sommes devenus des amis.

Quelle est la fondation de pareille signification ? Évidemment c'est le fait que nous sentons, pensons, et nous rappelons semblablement. Mais pas tout à fait de la même façon. Il a son point de vue, et moi, le mien. Mais bien que des différences interviennent, il n'y a pas conflit entre les points de vue. Il y a une correspondance entre eux. Par le fait de la différence ils ne sont pas identiques. S'ils l'étaient, il n'y aurait pas deux esprits distincts, chacun conscient de l'autre en tant qu'objet. Car toute conscience d'objets implique une conscience de différence. Mais dans la conscience il peut y avoir correspondance, c'est-à-dire reconnaissance de l'identité dans la différence.

Or, c'est seulement quand on atteint le niveau de la pensée qu'on peut avoir l'identité dans la différence. Des pensées peuvent être identiques parce qu'elles sont de la nature non d'événements, mais de ce qui est universel de caractère. Mais de simples sentiments et autres événements, s'il en est, doivent avoir le particulier comme caractéristique de leur nature, et, précisément à cause de cela, ne sont jamais identiques. Pour obtenir à leur sujet des renseignements précis, il nous faut employer des méthodes du genre de celle de l'abstraction extensive de Whitehead. De la sorte nous pouvons les réduire à leurs conceptions limitantes. En cette qualité elles deviendront des instants et points dans le temps et l'espace : c'est-à-dire qu'elles deviendront des abstractions de réflexion. Quand Leibnitz parla de l'identité des indiscernables, il fit usage d'une expression plutôt douteuse. Sans doute les conceptions de pensée, si on les considère de loin en les déformant en de simples occurrences dans le temps et l'espace par la procédure artificielle de la psychologie, peuvent en

un sens être considérées comme indiscernables pourvu qu'on ne cherche pas à les distinguer simplement comme des événements successifs. Mais même ceci n'est pas tout à fait exact, car elles restent, comme des instants et points, discernées comme séparées dans l'espace-temps. Dans cette mesure elles appartiennent à la pensée et ne sont pas véritablement posées sans référence au soi comme simples occurrences, mais sont en vérité des pensées obtenues en raisonnant au sujet de l'expérience. Nous ne pouvons pas former d'idées-images qui soient vraies, d'instant ou points. La présentation dans l'imagination est toujours celle d'individus concrets. Quand, d'autre part, nous disons que leur signification est la même, ce que nous voulons véritablement dire est que la pensée signifiée est identique en caractère, et non qu'il y a ressemblance extérieure entre deux images mentales comme dans la manière dont un fait extérieur à un autre dans le temps et l'espace peut y ressembler. Mais, même dans le dernier cas, la réflexion correspondante est, en dernière analyse, à la racine de la réalité.

Quand John Smith et moi nous nous rencontrons à ma porte, nous donnant la main, et commençant à parler de ce qui nous intéresse dans l'état des moissons ou de la Société missionnaire de l'Église, ce qui compte est la correspondance dans notre cogitation. C'est l'identité réelle en conception qui se trouve sous cette correspondance dans nos réflexions. Il y a naturellement des différences, mais non de nature à empêcher la correspondance dans nos façons d'envisager les choses, basées sur la similitude de conception. Car la pensée, en elle-même, n'est pas une activité dans le temps et l'espace. C'est ce en quoi cette activité et tout le reste est présenté.

Quel est le rapport qui est essentiel lorsque se rencontrent deux amis ? Les individualités respectives ne consistent pas en ce que de différentes parties de l'espace sont occupées par des substances, ou même que les organismes vivants remplissent des fins similaires, mais en ce que les deux esprits ont en commun une sphère étendue de significations, et aussi son interprétation. Chacun est esprit pour l'autre, il est un esprit particulier avec une incarnation caractéristique, d'autant que chaque esprit s'exprime sous forme d'un organisme vivant qui connaît, tout comme il vit, une forme en fait adéquate à la pleine réalité, mais dans cette mesure symbolique d'intelligence.

Comme nous le verrons plus loin, quand nous considérerons le principe de degrés ou ordres dans la connaissance et la réalité, le mécanisme et la vie appartiennent à différents ordres dont aucun n'est explicable, ni peut même être exprimé en termes appartenant à l'autre. Une machine est une structure dont les parties, considérées simplement comme des agrégats de molécules, ou comme des masses de matière plus étendues, sont tenues ensemble et agrégées *ab extra* par un système de causation où la cause se trouve en dehors de l'effet. Chez un organisme vivant, d'autre part, la signification et la possibilité d'existence se trouvent non dans une cause extérieure quelconque, mais dans une fin qui est partout et à tout moment reconnue comme activement présente, et comme, dans sa dominance, se conservant constamment au milieu du métabolisme des matériaux. Le tout est dans chaque partie, et les parties n'existent qu'autant que se comportant comme réalisant le tout. L'organisme se reproduit, et l'être nouveau hérite, de façon inexplicable mécaniquement, de modes de comportement par où il ressemble



à d'innombrables autres individus de la même espèce. C'est ainsi que, façonné par lui-même, il suit un cours défini de la naissance à la mort. Il en est ainsi dans toute la nature, et chercher à expliquer la chose mécaniquement comme le résultat fortuit de causes extérieures, apparaît de plus en plus comme une absurdité à mesure que s'étend progressivement le rayon d'observation. La vie ne peut être énoncée qu'en termes de vie. La répugnance à en énoncer ainsi la nature est née de la notion étroite d'après laquelle agir ainsi revient à exprimer le caractère quasiment voulu d'une fin comme étant quelque chose de surnaturel, d'existant hors des lois de la nature. Mais cette préoccupation est exagérée. Elle provient de la présomption que le monde de la nature peut être exprimé en termes de matière et de mouvement. Nous avons vu plus haut les défauts de cette façon de voir. Il n'est pas plus difficile de croire la vie quelque chose de plus qu'un mécanisme que de croire la connaissance quelque chose de plus que la vie. Il est vrai que la connaissance rapportée au cours de la nature considérée comme un « système clos » est trouvée chez l'être humain individuel, conditionnée par son organisme, tout comme sa vie se trouve être indépendante de conditions mécaniques. C'est une chose que d'accepter ce fait. C'en est une tout autre d'essayer d'identifier les deux ou de réduire le supérieur à l'inférieur, ou l'exprimer en termes de ce dernier. Ce ne sont pas des entités séparées dans le temps et l'espace; il y a là des ordres d'expérience différents, manifestant cette relativité qui appartient à toute notre connaissance : les deux termes sont soumis aux lois de leur propre ordre, et non à celles des autres ordres, qui sont pour eux sans signification. La nature considérée comme « système clos » n'est pas

pleinement interprétée. Si l'on ne comprend pas ceci, il se produit d'insurmontables difficultés d'explication. Les principes de la conservation et de la dégradation de l'énergie appartiennent à l'aspect, ou ordre de principe, mécanique, et nous n'avons pas à mettre en doute leur empire absolu, appliqués à cet aspect. Quand nous arrivons à l'autre ordre, dans la réalité et la connaissance, comprenant la vie, la notion de ce que nous appelons ici une fin comme étant l'influence contrôlante, est tout aussi naturelle. Dans aucun des deux cas il n'y a rien de surnaturel, rien qui viole les conditions qui sont de règle dans l'ordre considéré. Mais il y a plusieurs ordres différents, et c'est la confusion de leurs points de vue et conceptions appropriées avec ceux d'autres ordres qui engendrent l'idée fautive du surnaturel.

Quand mon ami et moi-même nous nous reconnaissons et commençons à parler, la relation de correspondance dans nos esprits appartient à un ordre encore plus élevé dans les aspects variables de la réalité que l'ordre de simple vie. Cet ordre est maintenant celui qui domine, et il est autre que ceux où règnent ou bien la causation, ou encore l'accomplissement par l'organisme vivant des fins qui façonnent son cours de vie. C'est en termes de cet ordre que nous disons que la plus importante relation entre êtres humains repose sur la véritable identité de pensée. L'individualité humaine implique divers aspects, mental, organique et inorganique.

Le corps exprime la personnalité et est symbolique de personnalité comme son interprétation; mais, sous des aspects restant inséparables de sa réalité, ce n'en est pas moins un corps physique. Ce sont là les aspects sous lesquels les individus sont extérieurs les uns aux autres. Quand nous atteignons le niveau, dans la

réalité, appartenant à l'ordre le plus élevé, appelé *esprit*, il y a une différence, ici aussi, entre individualités, mais c'est une différence qui n'a pas sa racine dans l'externalité, mais dans cette divergence qui est comprise dans toute correspondance, et pourtant implique en définitive l'identité en différence entre modes de penser qui se trouve à la base de la correspondance dans l'activité mentale. C'est une identité dont la signification s'étend à la mémoire, à l'imagination et au sentiment, aussi bien qu'à l'activité réflexive.

Ce que le monde dont nous faisons l'expérience nous semble, et ce qu'il est réellement pour nous, dépend donc de l'interprétation et du sens qui résulte de cette interprétation. La connaissance est un processus, une activité. Elle est dynamique, avons-nous dit, jamais statique, et est de la nature de sujet plutôt que de substance. Ce qu'elle donne, elle le fournit sous une forme qui est toujours, en grande mesure, d'un caractère général. Le simple particulier n'a pour nous aucun sens hors de sa sertissure dans l'universel. En parlant ainsi, je ne fais pas allusion à la simple analyse psychologique qui est souvent forcément artificielle; je ne pense pas non plus à la connaissance en tant qu'instrument. Cela a été une des plus fâcheuses erreurs du passé de la considérer comme telle, à mon avis, et c'est une erreur qui reste encore commune. L'erreur tient à l'idée que la connaissance peut être traitée comme étant exactement un moyen par lequel nous obtenons accès à son objet, et elle a suggéré l'idée erronée qu'il y a un gouffre infranchissable devant séparer ce qu'on appelle l'esprit de la matière, et nous obliger à choisir entre l'idéalisme et le réalisme.

La manière la plus simple d'aborder le problème de ce en quoi consiste la réalité, consiste à partir de l'expé-



rience comme réelle, et à étudier ses implications et changements. Assis sur ma chaise, j'ai une expérience définie, variant constamment dans son objet, de ce qui m'entoure dans la pièce, dans ce que je vois par la fenêtre. D'autres expériences, différentes, me sont possibles si je me déplace, changeant ainsi les conditions, ou si je fais un usage étendu d'autres sens tels que le toucher. Mais chaque forme dans mon expérience semble concorder avec toute autre et s'ajuster dans un système, un tout qui ne peut être expliqué comme réel que si l'explication est cherchée non de l'inférieur au supérieur, mais du soi vers le bas. Ce que je vois diffère de ce que je sens, mais il y a une correspondance entre les deux, et ils semblent appartenir à un même système unique. Or, ce système en tant que tout a certainement une condition. C'est et ce ne doit être rien de moins que l'entièreté de l'expérience du soi qui, sous un de ses aspects en tout cas, est assis sur la chaise. Ce soi est limité par l'organisme extérieur, avec ses divers modes et voies de sensations dans lesquels il s'exprime dans la nature qui est son monde-objet. En fait, il semble ne pas y avoir de soi indépendant de cet organisme. Mais encore, qu'est-ce que cet organisme ? C'est plus que simplement vivant. Il a des yeux et voit, des oreilles et entend, des mains et il palpe. Il a encore un cerveau et par là perçoit et comprend. A première vue, ce semblent être là les propriétés d'un objet. Mais ce bilan est-il le moins du monde suffisant même si on les considère comme qualités de ce qui est assis sur la chaise ?

Voyons cela.

Quand, assis ici, je me demande ce que je suis, il y a une réponse qui, vaille que vaille, est évidemment exacte. Je suis, dans la connaissance, sujet aussi évidem-

ment qu'objet. Cela signifie que je connais. Je suis le centre, fini, assurément, mais quand même le centre où se relie mon expérience et auquel elle est rapportée. Individuellement, par mes sens, je n'ai d'expérience individuelle que de très petites parties de l'univers. Au delà de Carlton House Terrace, dont j'aperçois les résidences, d'où je suis, se trouve une grande ville. Je déduis ceci de données que me fournissent mes sens bien que je n'aie pas d'expérience sensitive directe du Londres qui se trouve au delà de mon horizon visuel. Je me représente mon expérience réelle comme formant partie d'un système intelligible, dont les parties et relations qui ne sont pas directement éprouvées peuvent être connues indirectement d'après ce qui est immédiatement connu. Le système entier est construit dans mon expérience au moyen de concepts appliqués, et c'est à la lumière du tout conceptuel que j'attache une signification à la partie qui est devant moi. Ce tout existe pour moi qui suis ici, en ce moment. Peut-être a-t-il une existence et une signification au delà de ce fait, mais en tout cas il a cette forme d'existence et cette signification.

Quand je dirige l'attention sur le « moi » pour qui ces choses existent, ce qui me frappe d'abord est qu'il est clair pourquoi je ne saisis directement qu'une partie de l'Univers. Le « je » qui le saisit peut bien penser sans que des limites physiques le contiennent, et peut passer en pensée, par déduction et raisonnement, au delà de la frontière de ce qu'il peut percevoir. Car l'esprit, si l'on peut en parler comme d'un instrument, n'a pas de limites à son empire. Il ne peut en avoir car ses problèmes sont en vérité ses propres créatures. Si le soi échoue, dans son maniement de la raison, ce n'est pas que l'instrument présente quelque défaut, mais parce

qu'il ne sait pas le manier. Car le soi, sous son aspect d'objet pour lui-même est physiquement limité. Je ne suis pas mes habits, et l'ambiance appartenant à ma vie corporelle n'est pas partie de ma nature en tant que sujet dans la connaissance. Et pourtant elle conditionne l'emprise et le pouvoir de présentation de celle-ci. Elle impose des limites à mon activité physique, et le joug du corps affecte la puissance de l'esprit. Quand je suis fatigué ou somnolent, je ne puis penser convenablement. L'existence de mon âme est, au moins dans cette mesure, dépendante de conditions de temps et d'espace et des matériaux qui les remplissent.

D'autre part, c'est à moi, assis ici, que se présente le panorama de la vie. Il se peut qu'un sens puisse être donné à son existence possible indépendamment de moi, mais il ne se présente pas à moi et ne peut être formulé, sauf comme connu pour moi, en réalité ou en possibilité. En ce sens au moins, son existence a son centre en moi. Que serait un monde isolé de relations telles que l'extériorité, la cause, la fin, la beauté, la bonté? Et que signifient celles-ci, séparées de leur interprétation par l'esprit qui les saisit? Les projeter toutes dans un prétendu monde non mental équivaut tout juste à projeter l'esprit, avec eux, dans le monde, et ainsi, non à éliminer un côté subjectif dans la connaissance, mais à démontrer une fois de plus son inséparabilité en tant que moment intégral dans l'entièreté. L'idéalisme subjectif et l'idéalisme objectif ne semblent guère être autre chose que des noms différents appliqués à la même tentative infructueuse.

Quand donc je demande ce qu'est le « Je », il n'y a rien de surprenant à la difficulté que j'éprouve à le décrire, sauf comme moment essentiel dans le « non-moi ». En détournant mon attention de ce dernier, je



deviens de plus en plus conscient, à chaque détour de mon expérience, de la présence de la pensée conceptuelle, la pensée qui s'impose la concentration non simplement sur les particuliers de la sensation, mais sur leurs relations et les significations qu'incarnent ces relations. Le « Je » est le centre de pensée auquel toutes celles-ci sont rapportées. C'est à « moi » qu'est ramenée la totalité de l'expérience. Quand elle l'est sous forme de réflexion, plutôt que sous celle de perception sensitive, elle l'est à un foyer de pensée, à l'esprit lui-même en tant que centre que l'on cherche à débrouiller de ce qui est *pour* l'esprit. C'est seulement par abstraction qu'est affectée la distinction, mais l'abstraction dont il s'agit en est une qui insiste sur ce que le côté mental n'est pas moins réel que ce qui est considéré comme le côté physique. Ainsi abordé, « je » participe à la nature de l'universel. Sauf tel qu'il est pour moi, le monde n'est pas susceptible d'interprétation. L'objet et le sujet ne peuvent donc être considérés comme deux objets à existence indépendante, ou comme des entités séparées d'aucune sorte. Ce sont plutôt des aspects différents dans un processus intégral d'activité spirituelle, un tout renfermant l'un et l'autre comme aspects. Ce tout est l'expérience, une expérience qui est non pas statique mais dynamique, et de sa véritable nature, plus nettement sujet que substance.

Mais les aspects de cette expérience n'apparaissent pas eux-mêmes comme ayant un sens, indépendamment l'un de l'autre. Il est vrai que moi, qui suis assis sur cette chaise et qui regarde par la fenêtre, je suis à un point de vue simplement de l'activité dans la réflexion, le centre auquel sont rapportées les activités de pensée, et de volition et de liberté. Mais tout en étant ce centre, je suis fini. Et le caractère fini se montre, à l'examen,

consister en le fait que le moi est exprimé dans un organisme qu'il doue d'intelligence et des caractéristiques distinctives de l'esprit. Le soi est rapporté à son organisme non comme chose séparée, mais plutôt comme fin qu'il incarne. C'est ainsi que l'organisme considéré à un degré plus élevé dans sa réalité est un être rationnel possédant l'initiative, et de la liberté dans celle-ci. C'est ce que nous voulons faire entendre en disant que l'organisme est une personnalité. C'est plus que la simple vie, plus encore que la simple machine. Et pourtant il présente les aspects qui sont caractéristiques de chacun de ces ordres d'existence, bien que les présentant seulement en relation avec les ordres supérieurs qui viennent d'être cités. Ils sont essentiels car, sans eux, la nature du soi consisterait simplement en les universaux de réflexion et il n'y aurait pas de monde de la nature. Il n'y aurait pas de différences entre les personnalités. C'est grâce aux conditions organiques et inorganiques sous lesquelles il est connu comme étant son propre objet que le soi est un centre fini et un individu distinct.

Nous pouvons présenter les conclusions de ce Chapitre sous une autre forme rendant apparente la transition vers l'achèvement par l'expérience. Comme nous le constatons, l'expérience implique un soi de qui c'est l'expérience. Mais même si nous pratiquons l'abstraction dans la réflexion par rapport au soi, et considérons le monde-objet de la nature comme s'il pouvait être clos à l'esprit, nous voyons dans le monde-objet l'indication de la relation entre percipient et perçu qui s'impose de plus en plus clairement à notre attention à mesure que nous avançons. Même l'organisme vivant le plus simple semble se distinguer continuellement de son environnement d'une manière qui n'a pas d'analogie chez la machine.

L'huitre clôt son écaille quand on cherche à introduire un corps étranger. Elle absorbe et expulse ce qu'exige la fin contrôlant ses processus vitaux. Elle peut n'avoir ni conscience ni sentiment, mais sa vie présente cette caractéristique. A mesure que nous nous élevons, nous nous rapprochons de la réalité d'un soi. Le chien peut ne pas dire « Je », mais il a le sentiment de la propriété. Il proteste contre l'introduction dans sa maison d'un autre chien qu'il tolérera pourtant à l'extérieur; il aboie après l'étranger qui s'approche de la porte; il a un sens des convenances par où il éprouve de la honte quand il s'est oublié. Tout ceci montre qu'il a formé dans son intelligence le germe d'une conscience de soi. Le monde n'est pas significatif pour lui comme il l'est pour nous. Les concepts lui font défaut. Pour lui, le monde plein n'existe pas, mais un certain monde existe dont il se distingue lui-même comme d'un non-soi.

Quand nous en arrivons à la contemplation de l'homme dans l'expérience, un niveau plus élevé encore a été atteint. Les significations du non-moi et du moi, tout à la fois, sont plus pleines. Comme organismes nous sommes dans le monde. Mais nous faisons plus que d'en être, parce que ce monde est compris avec nous-mêmes dans une entièreté de réflexion. A celle-ci nous appartenons comme esprit, non de la façon dont une chose avec un numéro se trouve parmi d'autres choses à différents numéros, mais comme formes d'esprit à une phase dans la connaissance où le tout est réalisé comme unique et indivisible, sauf dans la mesure où, à cette phase, la connaissance s'exprime comme conditionnée pour son expression d'elle-même par des besoins externes. Ces conditions appartiennent au *cela* d'où nous partons et que nous ne pouvons dépasser. Mais le cerveau et



la personnalité, extérieurs comme ils le sont sous un aspect, ne sont pas moins expressifs, de l'esprit, et reconnus comme signifiant la présence de celui-ci. Le fait que le monde objectif peut du tout être atteint, par les nerfs et les centres cérébraux, est une preuve de ce que signifie l'organisme pour une interprétation plus adéquate.

L'esprit rencontre donc l'esprit sous forme externe. Mais l'externalité une fois traduite ne reçoit un sens que grâce à des distinctions appartenant à la connaissance. Aussi en arrivant à une vue plus adéquate de la connaissance, plus adéquate maintenant parce qu'assez étendue pour expliquer les faits, nous découvrons que la distinction générale entre objet et sujet qui semble si fondamentale quand on la considère superficiellement, n'occupe en réalité qu'une place subordonnée quand on la considère des seuls points de vue adéquats, ceux de la connaissance comme entières.

Nous avons vu comment cette vue s'impose à nous, même en physique. Car, comme le rend apparent le Chapitre IV, même l'effort résolu de Whitehead pour traiter la nature comme fermée à l'esprit, n'a fait que prouver à nouveau la dérivation de la réalité de son objet, de l'esprit que l'objet semble confronter comme s'il en était indépendant. C'est là la leçon qu'enseigne pareillement la science sous toutes les formes, et la philosophie.

---

---

## CHAPITRE VIII.

### LA SIGNIFICATION EN TANT QU'ENTRÉE DANS LA RÉALITÉ.

---

Si le chemin que nous suivons est dans la bonne direction, nous nous sommes rapprochés d'une source de lumière nous permettant de lire le soi. Mon expérience a son centre dans un « Je » qui est la condition essentielle de toute expérience. Comme nous l'avons vu dans un Chapitre antérieur, au moins un mathématicien éminent a fait de la présence devant l'esprit, sous la forme de perception sensitive, la fondation de la congruence des divers systèmes espace-temps de la nature, objectifs mais variables, conformément au principe de relativité physique. Ainsi, la nature en vérité n'exclut pas l'esprit. La relation de l'esprit à la nature est d'ordre fondamental, et consiste en ceci, qu'il ne peut y avoir aucune signification dans un monde-objet quelconque qui n'est pas un monde-objet pour un connaissant. S'il n'y a pas de sens à un objet, celui-ci ne saurait avoir d'existence. Car l'existence implique la signification, et ne devient un fait que si elle est significative.

La difficulté que l'on éprouve à accepter pareille façon de voir vient, comme nous l'avons déjà vu, de ce que l'on identifie le moi que connaît avec le moi en tant que simplement connu. Ce dernier est considéré comme un objet particulier dans l'espace et le temps, simplement, surtout dans la mesure où il a la forme d'un organisme vivant. Jusqu'à ce point il est évidemment dépendant à l'égard de la nature, et la nature n'en dépend pas.

Naturellement, jusqu'ici, tout cela est vrai. Mais ce n'est pas la pleine vérité. Car le fait que la nature n'exclut pas l'œuvre de l'esprit dans la constitution de celle-ci, se montre, même dans notre simple perception sensitive, être une condition nécessaire de la possibilité de congruence. Ceci semble impliquer que le monde-objet a comme corrélatif le sujet pour lequel il est le champ de connaissance présent pour ce sujet, et dans lequel il va jusqu'à se distinguer comme rendu objet pour lui-même. Impossible de visualiser la relation, simplement parce que la visualisation ne peut porter que sur ce qui peut être objet dans le champ de perception. Or la connaissance en elle-même n'est nullement un objet extérieur à l'esprit qui connaît. Sa nature est d'être exactement elle-même, sujet et non substance, ne pouvant être définie en termes au delà des siens. Son caractère doit donc participer de celui de l'universel. Quand je dis que je connais, je ne saisis aucun particulier. Je fais allusion à la pensée, générale dans son caractère et son application. Pour arriver au particulier, il me faut inclure mon monde-objet, et l'inclure en tant qu'un aspect dans mon individualité. Prise isolément, la connaissance est une abstraction, donc irréelle. C'est un moment seulement dans le réel. Bref, impossible de séparer le sujet de l'objet. Car ce sont des aspects mutuellement impliqués dans la seule sorte de réalité qui soit ultime de caractère, d'autant qu'il ne saurait y avoir de signification à quoi que ce soit en dehors d'elle. Ceci est individuel, et de la nature de l'universel concret qui implique la présence pour un sujet, mais inclut un aspect d'objet tout autant qu'un aspect de sujet.

Si tout ceci est vrai, alors, quand nous rencontrons l'esprit en tant qu'objet dans la nature, ce qui a lieu



quand l'objet est un être vivant intelligent, l'esprit se reconnaît lui-même et est confronté dans son objet non avec quelque entité séparée, mais avec lui-même, avec ce qui signifie l'intelligence, et cette identité qui distingue les universaux de pensée seuls, l'identité en différence où j'ai trouvé que gisait ma relation envers mon ami John Smith. Mon organisme, en tant qu'exprimant la connaissance, est essentiellement ici et maintenant. Le sien, en tant que tel aussi, est ici et maintenant. Et dans mon organisme je suis conscient de moi-même comme centre, fini en vertu de mes conditions corporelles, mais centre, quand même, d'expérience telle qu'elle est pour moi. En vertu du fait que chez mon congénère je découvre un soi qui correspond au mien, je reconnais que John Smith est esprit, et que, en le connaissant comme objet pour ma connaissance, l'esprit rencontre l'esprit. Ce sont les universaux de pensée qui font correspondre nos relations. Ils présentent l'identité, parmi la différence, dépendant du point de vue, pour sa forme. S'il est là et alors pour moi, quand je suis ici et maintenant, je suis réciproquement là et alors pour lui comme ici et maintenant. L'identité littérale en conception peut seule rendre ceci intelligible.

C'est donc la relation intrinsèque des deux, non comme entités séparées, mais comme aspects différenciés à l'intérieur de la totalité de la connaissance, par elle-même, qu'il nous faut considérer pour arriver à mieux comprendre la relation de sujet à objet, et de notre esprit à celui des autres et à la nature. La métaphore est particulièrement impropre comme aide dans la solution du problème. Nous ne pouvons réussir en partant, par exemple, de l'image de deux choses opposées l'une à l'autre. Pour la même raison exactement, ce qui est supérieur se montrera inexplicable si le point choisi

comme point de départ appartient à un ordre inférieur dans la réflexion. On ne peut atteindre l'esprit en partant de la matière. Et on ne peut comprendre leurs relations si l'esprit est visualisé comme ont essayé de le faire Locke, Berkeley et Hume.

La connaissance doit être autorisée à s'expliquer elle-même. Voilà pourquoi son incarnation dans la signification devient d'importance cruciale, et pourquoi la réalité se trouve être finalement une forme de signification. Chercher à assister à la genèse de l'esprit dans le temps, c'est donc, en ce qui concerne la nature et la signification ultime de l'esprit, chercher à mettre la charrue avant les bœufs. La méthode peut être utile au psychologue comme artifice, mais elle ne peut jeter aucune lumière sur le caractère final du réel. C'est un truisme que la diversité d'aspects de la forme physique de l'homme. Son caractère inhérent varie comme varie le point de vue d'où il est considéré dans la réflexion. A certain niveau dans l'expérience c'est la réalité en tant que physique. A un autre il est reconnu comme étant l'expression d'un « je » qui n'en est pas moins un « je » parce qu'il est connu, sous une forme surgissant dans le champ de sa propre réflexion, comme assis sur une chaise. Comme nous nous retirons progressivement de la chaise, nous nous rapprochons progressivement du « je » qui est manifestement beaucoup plus qu'une chose, et nous constatons que le progrès est vers son identification avec le fait cardinal que nous connaissons.

Il peut être utile de pousser plus avant, et de se demander ce qui est impliqué quand nous parlons d'esprit avec une forme qui est finie.

Je me promène dans la rue entouré d'un monde de personnes et de choses. Je suis une de celles-ci, mais je suis aussi un esprit particulier qui, dans un

sens, est leur centre, et les reconnaît comme étant là.

Qu'est-ce que ceci signifie ? Pour emprunter une analogie à la physique mathématique, je suis au repos, et par rapport à moi le monde est changeant. Mais ceci n'est que relativement vrai, car à mon tour je suis un objet changeant pour d'autres, qui, comme moi, se considèrent comme des centres finis au repos, tandis que l'existence change pour eux, à l'entour. Être au repos, en ce sens, c'est donc pour l'interprétation générale autant une conception relative qu'en physique. La différence consiste en ce que si en physique la position dépend du système de coordonnées adopté, ici, elle dépend du système de concepts employé, ceux de l'esprit et de son auto-révélation comme objet. Pareille relativité n'est possible dans les deux cas que parce que notre connaissance se fait par des universaux. Parce que c'est l'esprit que s'exprime lui-même et nous caractérise, John Smith et moi-même, nous sommes ce que nous sommes l'un pour l'autre au moyen de notre identité de pensée en ce qui concerne les choses. Nous sommes des centres finis qui présentent pareille identité parmi les différences. Voilà pourquoi nous nous trouvons dans le même monde, voyant les mêmes personnes et les mêmes rues.

Pour comprendre ceci, il faut bien se rappeler ce qui a été dit, que posséder de la signification est de l'essence d'être réel. Notre interprétation de notre propre expérience peut être correcte, ou bien erronée, mais en l'absence de quelque interprétation l'expérience n'est pas réelle ; ce n'est même pas de l'expérience du tout. Il est impossible d'interpréter l'existence autrement que comme une forme de signification. C'est là ce que Kant nous a appris il y a longtemps, et il n'a pas été le premier à l'indiquer. L'objet présente donc une relation



intégrale par rapport à la connaissance, et a son origine dans les distinctions opérées à l'intérieur de lui. Pareille connaissance peut présenter des degrés et sortes variables, résultats de la liberté avec laquelle se dirige l'esprit qui la poursuit. Selon les variations il y aura des modifications des caractères perçus dans l'objet. Il n'y a pas là de groupe de particuliers sensitifs passagers ou indépendants. Car nous ne pouvons même en parler qu'en employant des conceptions générales. Cela est évident. Un carré n'est pas affaire de perception passive. C'est un symbole de ce qui est interprété comme de signification générale. Un organisme vivant n'est pas non plus une révélation de la sensation toute nue.

Son caractère distinctif consiste en ce que nous reconnaissons en lui la conservation de soi, une fin conçue comme dominante, et demeurant telle à travers le changement dans les particuliers, et le métabolisme matériel continu. Ici encore nous nous trouvons en présence de ce qui est, en caractère, universel.

Je vais essayer de résumer les résultats obtenus jusqu'ici. Ils représentent ce qui paraît devoir servir de base pour compléter la vue nécessaire de la nature.

1. La seule méthode permettant d'arriver à pareille vue et présentant quelques chances d'éviter les présomptions inconscientes est la méthode consistant à tâcher de prendre le simple fait de l'expérience et à l'observer dans l'explication de soi que fournit l'activité de pensée. De la sorte nous évitons, autant qu'il est possible, d'hypostatiser notre connaissance en l'image d'un instrument appliqué du dehors, et nous observons sa propre activité.

2. Dans notre expérience, sous son aspect le plus plein comme forme de connaissance, nous trouvons

que « connaître » signifie n'être ni exclusivement sujet ni exclusivement objet, mais que ceux-ci sont les moments dans une entièresité plus étendue qui est le fait même de connaissance à l'intérieur duquel ils sont distingués. Ceci est la caractéristique fondamentale de la réalité dans son caractère ultime.

3. « Je », quand on cherche à le prendre *per se* et à part de mon contraste d'avec mon monde-objet, constitue un universel vide, sans réalité sauf comme moment dans l'entièresité plus compréhensive.

4. Ce qui est « non-moi », quand nous cherchons à exclure « moi » comme l'autre moment, est également une abstraction irréelle.

5. Mais le « non-moi » abstrait n'est pas limité dans l'expérience, à l'externalité telle que celle de la nature considérée comme étant une externalité absolue dans l'espace et le temps. Car, dans l'expérience il s'oppose au « moi » en ordres variables. A l'intérieur de chacun de ceux-ci règne un principe, et ce principe n'est jamais dépassé dans son propre ordre de réflexion. Ainsi l'externalité n'engendre qu'externalité, et non la vie qui implique une fin, qui est tout autre chose que de l'externalité, ni l'esprit qui est l'indice de l'ordre auquel il appartient comme fait d'existence. Il n'y a jamais rien de vraiment surnaturel, mais il peut y avoir de l'expérience appartenant à un ordre différent de celui qui se présente à nous au moment considéré.

6. Les ordres parmi les objets progressent de l'externalité, comme dans les formes extrêmes de points dans l'espace s'excluant mutuellement, et d'instant successifs qui s'excluent mutuellement dans la série temps, jusqu'au centre fini de connaissance où l'esprit a son

objet comme esprit. Ici nous avons l'expérience de ce que nous appelons l'âme.

7. Chaque objet individuel peut inclure, comme le fait ce que nous appelons l'*organisme vivant*, des caractères de plusieurs ordres.

8. C'est concevoir de façon erronée le soi et le non-soi que de les visualiser comme externalités s'excluant mutuellement. Ce sont des facteurs s'impliquant réciproquement dans la distinction spontanée opérée par l'esprit à l'intérieur de son entièreté complète. L'objet peut présenter des relations spatiales et temporelles indicatrices de certains ordres de réalité exprimés en lui. Mais il peut, par la présence d'ordres supérieurs, être aussi reconnu comme un soi qui connaît, fini parce qu'objet, et comme tel conditionné dans le temps et l'espace. Il implique, en ce qu'il sait, le moment du sujet dans la connaissance. Il connaît, mais pourtant connaît comme *ici et maintenant*. Notre perception sensitive est un exemple de ceci, et est un trait où l'externalité des divers systèmes entre eux est dépassée, et leur congruence rendue intelligible. Ainsi nous arrivons au « centre fini ».

9. La place de l'homme dans la nature est déterminée, autant que son aspect est naturel, par la nature. La science en général, et l'évolution, avec l'influence directrice des fins, l'expliquent. Mais dès que nous avons à considérer l'aspect supérieur où l'homme se présente comme personnalité et dit « je », la connaissance qui est limitée à la nature en tant que relativement close pour l'esprit est insuffisante à expliquer la position de l'homme dans le cosmos et sa signification. La nature considérée comme close à l'esprit ne peut nous manifester des



ordres dépendant de catégories dans lesquelles nous passons au delà d'un aspect d'objet. Les fins qui sont réalisées en nous indiquent de telles catégories, et notre expérience de l'âme et de l'état les désignent de façon très définie. Pareille expérience ne peut être expliquée comme étant de l'évolution reposant seulement sur la succession et la causation. Des fins et des desseins conscients sont apparents dans ses phénomènes.

On me reprochera peut-être les termes employés. On les dira métaphysiques et obscurs. A coup sûr ils sont métaphysiques, et ils ne sont certainement pas familiers. Mais la difficulté de la métaphysique consiste précisément en ce qu'elle ne peut jamais être rendue intelligible par des termes populaires. Ceux-ci signifient des images d'occurrences. Ils donnent l'idée de métaphores, toujours, et par là induisent toujours en erreur. La métaphysique, plus que toute autre science, nécessite une terminologie propre, choisie en raison de ce qu'elle ne suggère rien d'étranger. Ce que nous avons à éliminer pour arriver à la nature de la réalité, ce sont les présomptions inconscientes et illégitimes. Celles-ci règnent partout, dans les discussions populaires se rapportant au sujet. Évidemment il faut les éviter, mais ceci peut nous obliger à l'emploi de mots non moins singuliers que ceux qu'emploie le mathématicien. La métaphysique, en tant que sujet, est tout aussi difficile que les mathématiques, et peut-être plus encore. Car elle est plus insaisissable et requiert des études préliminaires non moins approfondies. On accorde bien la nécessité de celles-ci pour les mathématiques, mais on ne la reconnaît pas en ce qui concerne la métaphysique. Comme on l'a fait observer, un cordonnier est supposé avoir besoin d'une éducation spéciale, mais non le philosophe. Interpréter et ordonner les catégories est plus difficile

que de faire une paire de souliers. Peut-être même, en définitive, est-ce plus difficile que d'interpréter et manier les « tenseurs » et les équations compliquées où ils se montrent. Mais on ne tient guère compte de ceci. Les mathématiciens font gravir la montagne aux métaphysiciens à coups de pied. Avec raison, car il faut que la montagne soit gravie. Mais les métaphysiciens, au moins, savent où se trouvent les précipices et les crevasses. Les mathématiciens, avec leurs frères, s'élèvent dans la région métaphysique, et ce n'est pas à eux de reprocher à ces derniers de prétendre employer des manuels avec une terminologie moins propre à tromper que la langue ordinaire des relations sociales. Les mathématiciens eux-mêmes ont beaucoup insisté sur ce point. Ils possèdent une terminologie relativement très exacte se rapportant à des symboles sur lesquels ils expérimentent comme si c'étaient des jetons. Les métaphysiciens ne sont pas et ne peuvent être en aussi bonne posture. Leurs parents ne doivent pas leur faire le reproche d'employer des mots qui, s'ils ne font saisir exactement ce qu'on entend signifier, excluent du moins ce qu'on n'entend pas signifier. Assurément on est dans une atmosphère raréfiée. Si l'on vous donne l'ordre de gravir l'Himalaya et de faire un rapport sur le panorama, prévoyant une atmosphère en déficit, vous vous munissez d'appareils à oxygène, aussi encombrants que nécessaires. Nul ne saurait vous le reprocher, ni protester contre l'emploi de moyens exceptionnels sans être lui-même accoutumé aux conditions exceptionnelles. Car c'est là le seul moyen d'atteindre le niveau où il devient possible, de ces hauteurs, de lever les plans. Il eût mieux valu pour la connaissance humaine que les philosophes eussent été moins timides, et eussent insisté comme leurs parents spirituels, les mathéma-

ticiens pour posséder une terminologie définie qui leur fût propre.

Nous pouvons maintenant revenir à la question de savoir comment la signification entre dans la réalité et manifeste de l'ordre en degrés. Nous connaissons le soi qui perçoit comme étant un objet, assis sur une chaise, sans doute, mais en tout cas appartenant au monde d'objets naturel. Nous avons vu ce que veut dire la proposition d'après laquelle on peut être à la fois percipient et perçu. Comment le sujet qui connaît peut-il être en même temps l'objet qui est connu? Car nous ne pouvons diviser la réalité. Nous est-il loisible de considérer ce que nous percevons comme étant un organisme biologique, comme étant en même temps l'esprit qui le perçoit? Il semble possible de se tirer d'affaire si l'existence se présente réellement à des phases et degrés qui diffèrent de nature, et si le système de réalité unique peut, en conséquence, apparaître sous des aspects différents qui varient selon l'ordre de pensée dans lequel la réalité est interprétée, tout comme dans la doctrine physique d'Einstein. Si par exemple nous excluons toutes les conceptions, sauf celles de nature purement mécanique, un organisme présenterait les relations des parties d'une machine, sans nulles autres. Le physicien et le chimiste travaillent sur de telles conceptions, et pour eux l'organisme est simplement matière et énergie, manifestant les principes de causalité de la physique et de la chimie, et se conformant à leurs lois. Considérées sous cet aspect et cet ordre de réalité, les lois de la conservation et de la dégradation de l'énergie se manifesteront sans aucun doute comme régnant de façon souveraine; on observera ici les uniformités de structure moléculaire, aussi, que le chimiste rencontre ailleurs dans son expérience. Mais bien que



nous acceptions cette interprétation jusqu'au point où elle est valable, elle ne nous permet pas d'interpréter pleinement, ou même d'observer ou décrire un organisme vivant. Les caractéristiques de pareil organisme ne se trouvent pas seulement dans sa structure moléculaire, encore moins dans un aspect quelconque de ses activités où celles-ci sont rapportées comme causes extérieures à leurs effets. Sa composition change sans cesse, sans cesse il élimine de sa substance et en acquiert de nouvelle, tout en conservant sa forme et sa vie. Entre lui et le milieu il n'y a pas de ligne de démarcation nette et précise. Partout on voit un passage en une phase de développement différente. Aucune parcelle ne demeure de façon permanente. Les caractéristiques de l'être vivant lui sont venues par hérédité et ne peuvent être décrites en termes mécanistes. Prétendre pouvoir les décrire ainsi, sauf par des abstractions violentes qui font que le langage employé ne peut être aucunement considéré comme adéquat, c'est ignorer l'enseignement tant de la biologie que du sens commun. L'essence de la nature d'un organisme vivant gît dans le fait qu'il est contrôlé non par des causes extérieures, mais par une fin qui lui conserve l'existence à travers un cours défini commençant avant la naissance et ne se terminant qu'avec la mort.

C'est la fin qui se réalise elle-même progressivement, et pourtant de façon définie, qui signifie, chez l'organisme en lequel elle s'exprime, identité dans la vie de cet organisme. Celui-ci maintient cette identité malgré le métabolisme et l'incessant processus de changement matériel. C'est la fin qui constitue le trait caractéristique de la vie et fait de l'être vivant un tout donnant leur signification aux parties dont chacune accomplit une fonction dans ce tout, et dont chacune n'a elle-même

aucune existence sauf comme membre vivant du tout pour lequel elle fonctionne. La notion de cause est totalement inapplicable. La fin n'est rien de plus qu'un comportement déterminant et commun, qui n'a nulle réalité en dehors des membres qui vivent et sont soutenus et alimentés uniquement en le maintenant. Pourtant il influence leur conduite et la maintient constante. Voilà pourquoi l'organisme conserve son existence et ne s'arrête pas mécaniquement comme le pourrait une machine, par suite de quelque perturbation purement momentanée venant du dehors.

Vouloir rendre de tels phénomènes de l'expérience quotidienne en terminologie mécanistique, c'est, je l'ai déjà dit, tenter l'impossible. La vie ne peut être exprimée qu'en termes de vie. La fin, dont la persistance et l'auto-direction constituent l'essence, n'appartient pas à l'ordre de l'externalité. Il est vrai qu'à un point de vue différent l'organisme vivant peut être traité comme si ses relations étaient simplement celles de temps et d'espace, et comme s'il était sujet à leurs conditions, sous les aspects qu'il présente ainsi. C'est là la méthode par laquelle le physicien et le chimiste étudient les phénomènes de la vie, et elle est fructueuse et nécessaire. Mais elle n'est pas adéquate au réel. Car l'organisme vivant présente d'autres aspects sous lesquels il fait partie d'ordres différents dans la connaissance, et la réalité aussi bien. Pour ce que regarde la fin, contrôlant le comportement de ce qui occupe à la fois le temps et l'espace, la difficulté que nous rencontrons ailleurs, en essayant de concevoir l'action causale à distance, ne s'applique pas. Car la fin est idéale. Comme je l'ai déjà dit elle est plus analogue au dessein commun discipliné d'une armée qu'à une cause extérieure. Elle est partout présente, elle est présente aussi à tout instant de la croissance, et en

tout point du développement, amenant le futur à l'actuel dans les circonstances du présent. Nous n'avons pas ici affaire à une influence agissant *ab extra*, ni, d'autre part, au dessein choisi consciemment par un être exerçant un contrôle de soi intelligent. Nous avons affaire à un concept n'appartenant qu'à la science biologique, et non à la physique, d'un côté, ni à l'esprit, de l'autre. Cette conclusion, du moins, semble en harmonie avec notre observation et notre expérience réelle. Nous verrons tout à l'heure ce qu'implique sa possibilité théorique. Ce qu'il faut retenir, à cette phase, c'est que, même comme simple fait biologique, l'individu assis sur la chaise est inintelligible si les seuls concepts dont on dispose pour l'interpréter sont ceux de mécanisme. Nous pourrions même aller plus loin. Si nous accordons, en vue de l'argument, la validité de la distinction douteuse entre un caractère non mental et le caractère analogue à l'esprit, alors l'organisme humain individuel peut bien, en ce qui concerne le caractère, être attribué au monde mental. Il est moins difficile de le concevoir comme présentant une diversité d'aspects si chacun de ceux-ci ne peut posséder qu'une réalité relative.

Quand, des phénomènes de la simple vie, nous passons à ceux de l'esprit, nous sommes en présence d'une situation analogue. Au Chapitre précédent il a été indiqué que la personnalité de John Smith consiste en la correspondance, l'identité malgré la différence, entre son penser et celui de ses voisins. John Smith est un animal, mais ce n'est pas en tant qu'animal qu'il est mon ami. C'est en tant qu'homme, c'est-à-dire, qu'esprit choisissant librement et de façon intelligente. Ni son côté ou ses qualités physiques, ni son côté et ses aspects biologiques ne suffisent à le rendre tel : y réussissent seuls ceux qui appartiennent aux ordres en connaissance impliqués



par l'expérience que j'ai en lui de ce qui est intellectuel, moral et spirituel. Nous avons vu que ce n'est pas par de simples particuliers sensitifs que ces éléments sont saisis. C'est seulement par interprétation pouvant donner une signification, et celle-ci dépend d'une identité réelle dans les conceptions de pensée. Les signes interprétés doivent être significatifs de la présence identique de pareilles conceptions dans l'esprit de mon ami, aussi bien que dans mon propre esprit, et la chose est possible par la réflexion et la mémoire.

C'est ainsi que l'esprit devient conscient de l'esprit. Chaque esprit a un aspect sous lequel il est objet pour un autre, un objet interprété, toutefois, comme signifiant un autre sujet en connaissance, le « je » particularisé en forme. Le soi est exprimé dans un organisme physique dont nous interprétons le comportement comme signifiant ce que notre personnalité signifie pour nous. C'est ainsi que nous attachons de la signification à ses signes et en interprétons le langage. Mais, dans la mesure où ceux-ci incorporent une signification, ce n'est que pour une intelligence développée qu'ils l'incorporent. Ce sont des phénomènes de ce qui, sous des aspects relatifs à un ordre différent, appartient au purement externe. Il faut que tous les aspects soient coprésents pour la réflexion qui est pleinement compréhensive. Il les faut tous pour saisir le réel dans son intégralité. Mais, pris isolément, ils ne constituent pas des fragments du réel existant extérieurement les uns aux autres et de façon indépendante. L'objet réel, dont les aspects sont ainsi collectivement présentés, n'est pas une collection arithmétique de ces aspects. C'est une entièresité interprétée à des points de vue qui diffèrent en caractère logique, et appartiennent à des ordres différents en connaissance, dont aucun ne peut être réduit

à un autre quand bien même sa présence serait indispensable. Ici encore nous semblons nous trouver en présence non du résultat de quelque théorie métaphysique, mais d'un fait que l'expérience quotidienne nous impose. Il semble que nous ne puissions espérer arriver à l'entièreté du réel qu'en permettant à la connaissance de développer ses propres implications, et de se développer, libre de toute contrainte de points de vue, et de toute relativité en conception résultante. Mais la connaissance, bien que libre et créatrice à la fois, dans sa nature finale, se révèle pourtant à notre niveau réel dans sa propre hiérarchie, comme n'étant pour nous sujette qu'aux conditions appartenant à son caractère fini en tant que connaissance humaine, et en conséquence c'est seulement par hypothèse et expérience, et par un raisonnement qui est dans le premier cas relationnel et discursif, que nous pouvons, en tant qu'êtres humains, faire notre besogne.

Si l'on se plaint que je n'aie pas défini plus complètement la nature de la connaissance ainsi présentée comme fondamentale, et si l'on me demande de la décrire en termes familiers, je dois répondre que la requête présentée est déplacée. Car la connaissance, en tant que ce fait fondamental, ne saurait être décrite en termes de quoique ce soit hors d'elle-même. C'est une conception ultime renfermant à la fois le sujet et l'objet. Nous sommes tous sujets à adopter l'attitude psychologique et à chercher à soumettre l'esprit à un examen, comme s'il pouvait être considéré comme une chose. Mais aussitôt nous tombons dans les griffes de la relativité, et c'est justement contre ce qui ne peut être qu'une vérité relative que je m'efforce de mettre en garde. Des tentatives ont été faites pour exposer de façon systématique et complète l'entièreté de la

connaissance dans sa plénitude finale en observant son développement spontané sans s'encombrer du point de vue limitant et déformateur d'aucune science spéciale. Il est douteux qu'elles aient réussi; nous reviendrons plus loin sur ce point. En attendant, on peut admettre sans hésitation que « connaissance » est un mot apte à induire en erreur. Mais c'est probablement le meilleur des termes dont on dispose, et il est douteux que *νοδος* ou *wissenschaft* soient moins sujets à objection. Les trois mots peuvent être employés à donner l'idée d'une réalité naturellement relative, et non ultime.

A toute phase, la connaissance dépend de l'interprétation. Ce qui l'intéresse est la signification. Les significations appartiennent à des ordres de pensée différents. Appartiennent-ils aussi à différents ordres de réalité? A coup sûr il est impossible d'en douter si la signification est réellement impliquée dans la réalité de l'expérience. John Smith est certainement réel. L'organisme vivant aussi. Et aussi les relations en dehors desquelles les événements seraient non existants. La beauté aussi, et encore le péché. Nulle théorie de l'idéalisme subjectif ne peut, comme nous l'avons déjà vu, séparer la signification de l'expérience sans tomber dans un scepticisme impraticable. Et l'on ne voit pas du tout comment reléguer tous ces aspects de la réalité dans un monde non mental, distingué comme existant séparé de tout percipient, et subissant l'action de celui-ci dans une simple relation de causation extérieure.

Ce que le sens commun croit semble être ce qu'il est aussi le plus naturel de croire. L'univers nous apparaît, à la différence de tels de nos prédécesseurs Victoriens, comme n'étant qu'une seule entité. Je le saisis, et moi-même, en lui. Mais je fais ceci par réflexion, par



connaissance médiate, car bien que je saisisse jusqu'à un certain point par mes sens, directement, je ne le fais que dans la mesure où j'interprète ce que me disent mes sens. Les données directes que peuvent me fournir ceux-ci sont limitées par les conditions de mon organisme. Ces données ont de la réalité pour moi, par le sentiment, il est vrai, mais par le sentiment interprété. Par une réflexion plus pleine, une réflexion qui procède de plus en plus par déduction, et par des idées générales, je puis aller au delà de l'immédiat apparent, et étendre l'interprétation et les significations qui m'arrivent par lui. C'est ainsi que je conçois le plein univers. Au début, les conceptions et catégories que j'emploie, quand j'essaye de saisir systématiquement, sont peu nombreuses et simples. Mais à mesure qu'avance l'interprétation il m'en faut davantage, en comprenant beaucoup qui appartiennent à des ordres en pensée différents. Nous ne voyons pas toujours les divers ordres se suivre dans le temps selon leur séquence logique. L'enfant peut se représenter en pensée sa mère comme une sorte de personnalité avant de se la représenter comme la cause efficiente de son entourage. Mais la réalité n'est pas par là séparée de la connaissance de la réalité. Le percipient est un objet dans son univers, mais c'est encore l'univers qui le comprend lui-même, qui est là pour lui, et pour sa signification la présence de l'esprit est impliquée. Nous avons donc été placés face à face devant le problème entier de la connaissance. La solution proposée a le mérite d'être en substance une solution ancienne qui a satisfait non seulement quelques-uns des plus pénétrants des penseurs modernes, mais les métaphysiciens de l'ancienne Grèce de la plus grande période. Car ceux-ci, aussi, adoptaient des opinions où connaissant et connu ne sont pas considérés comme

des entités séparées ou séparables, ni la connaissance comme un simple instrument que l'on prend, ou pose à volonté, et qui est appliqué *ab extra* pour atteindre la réalité d'un caractère qui en est indépendant. Pour les penseurs auxquels je fais allusion, la connaissance dans sa plénitude n'excluait aucune phase de formes variantes de l'intelligence. Sentir, vouloir, penser n'étaient pas des activités appartenant à des facultés différentes. Le théorique et le pratique n'étaient pas séparés dans l'intelligence, car ils apparaissaient à ces penseurs comme étant simplement des façons diverses dont elle réalisait ses fins, façons que nous ne distinguons que dans notre imagerie. Celle-ci est la procédure naturelle de l'esprit en tant que s'exprimant par les sens et par l'organisme, forme qui dans la nature apparaît sous des degrés de réalité qui ne sont pas les plus élevés. Mais dans le résultat, en dehors de l'activité de l'esprit dans la connaissance, il n'existe rien en aucun sens intelligible, et toutes différences, en sorte, de vérité sont la conséquence de cette activité. Car la vérité, nous l'avons vu, présente plus d'un type. Si le type employé a de la valeur, nous en acceptons les résultats, parce que nous ne pouvons faire autrement. La conscience de différence en valeurs semble appartenir à l'esprit à un niveau où il est plus qu'il ne semble être simplement dans nos soi conditionnés, et où elle nous impose la vérité et le système exactement parce que pareils vérité et système sont les fondations sur lesquelles est édifiée notre connaissance individuelle, avec sa liberté d'errer aussi bien que de marcher droit. C'est donc d'en haut, de niveaux qui ne sont pas qualitativement plus élevés que nos soi conditionnés, et ne dépendent pas de nos caprices individuels, que nous tirons la direction requise même pour la vie quotidienne, et réalisons que la vue

qui doit se montrer être vraie en est une, qui, lorsqu'elle est soumise à l'épreuve, se montre adéquate à tous les points de vue, théoriques et pratiques aussi bien.

L'essence de l'esprit même fini, c'est-à-dire de l'esprit sous la forme d'un organisme, est que pareil esprit est libre. C'est parce que pareille liberté est inhérente à la nature même de l'esprit, à tout niveau, que nous pouvons choisir entre l'erreur et la vérité, le péché et la droiture.

Nous possédons maintenant, j'espère, quelque lumière pour la solution du problème qui s'imposait à nous, le problème de savoir comment le sujet qui connaît peut en même temps être un objet qui est connu. Il se révèle, en définitive, que c'est affaire de catégories utilisées, résultant de points de vue qui ne s'excluent pas mutuellement. Ici comme en d'autres choses, nous sommes toujours plus que ce que nous croyons être.

Étant assis sur ma chaise je ne suis pas simplement « je », un sujet, mais aussi l'un d'entre de nombreux objets dans la nature. Le caractère mental qu'en tant qu'objet, « je », sujet aussi, possède en commun, avec mes voisins, fait que je juge le monde en harmonie avec eux. Le monde gît devant moi, et dans mon jugement privé, je l'accepte dans l'ensemble comme étant ce qu'il est pour le jugement de mes voisins. Parce que, eux et moi, nous sommes des esprits pensant des pensées identiques ou correspondantes, le même monde existe pour nous tous. C'est seulement à l'aliéné que paraît autrement ce qui, pour nous, est indiscutable, et il est aliéné par suite d'une altération, peut-être de causes physiques. Naturellement les individus sains, eux-mêmes, varient. Les limites en deçà desquelles nous considérons l'activité de l'esprit comme saine sont très larges. La pénétration à un degré où il y a accord avec la pénétration



ordinaire, mais avec prédominance sur celle-ci, peut, en fait, n'exister que payée assez cher. Un homme de génie peut être de façon prépondérante sain dans ses propos, car son emprise, sur ce que nous reconnaissons comme la plus haute des valeurs, peut être plus grande que la nôtre. Mais le prix qu'il a payé pour sa concentration de soi peut avoir été tel qu'il soit devenu excentrique. Napoléon et Attila ne jugeaient ni n'agissaient comme les autres hommes, ni Saint Jean-Baptiste, ni Saint François d'Assise, ou le « grammairien » de Browning. Et pourtant, à leur propre façon, tous ceux-ci étaient super-sains, bien qu'exclusivement dans les ordres de réflexion où ils excellaient. Comme individus humains ordinaires, comme maris ou pères, ils auraient peut-être été déficitaires. Mais chacun d'eux possédait une puissance qui lui permettait de se mouvoir aisément dans une certaine région où des hommes moindres auraient vainement tenté de se mouvoir. C'étaient authentiquement des spécialistes, Napoléon n'aurait été qu'un médiocre évangéliste et Saint Jean-Baptiste aurait probablement été un chef douteux à Austerlitz. Leur spécialisme consistait en leur pouvoir d'exercer la maîtrise, chacun dans sa propre région, sur certains concepts et images. C'étaient des surhommes en ce sens que dans une direction, ou l'autre, une plus grande puissance d'esprit les différenciait de tous ceux qui les entouraient. Pourtant les concepts et images des plus grands hommes de génie ne sont que ceux que permet à l'homme sa position dans la nature, et ils ressemblent bien plus au reste de l'humanité qu'ils ne s'en écartent. Les concepts et images de ces hommes sont théoriquement à la portée de l'individu le plus ordinaire. Ceci résulte du fait que l'homme ordinaire peut les comprendre et apprécier. D'autre part, les limites normales

de l'individualité humaine sont en partie physiques. Un mal de tête ou de dents peut entraver notre faculté de penser. Durant le sommeil, la conscience ne cesse pas, mais nous ne percevons plus notre position corporelle, et les sens ont cessé de nous tenir en relation avec notre entourage. Nous oscillons, comme capacité intellectuelle, de temps à autre, au cours de la journée, par le fait de conditions extérieures : même l'absence du soleil peut, d'après Goëthe, introduire une différence dans la puissance de composition. Ainsi, ce n'est pas seulement le manque de concepts et d'images, ou d'accès à ceux des ordres supérieurs, qui nous emprisonnent. C'est l'aspect physique du moi, aspect à l'égard duquel nous, sommes dépendants pour l'expression de celui-ci, par le fait d'appartenir au monde-objet de la nature. Et ceci reste vrai bien qu'à un point de vue différent, à un différent niveau, nous soyons esprit libre.

L'animal qui court à côté de moi possède l'intelligence, et il est en contact avec son environnement grâce à son odorat, à un degré où je ne le suis pas, ni le puis être. Par là son monde renferme plus que ne le fait le mien. Mais dans son cas il y a une limitation d'individualité mentale proportionnelle à son manque de concepts et images. Les ordres de réflexion étendus n'existent pas pour lui. Son univers est un univers restreint. Par exemple, il ne sait rien des grèves ou des guerres. Ce qu'il ne peut éprouver, parce qu'il ne peut le construire en pensée, est donc pour lui non existant. Il est limité à ce qui est la perception relativement immédiate, par la sensation, d'une façon qui n'existe pas pour moi. Car dans mon cas il y a une aptitude, qu'il ne partage pas, pour la réflexion qui est médiate, et qui opère au moyen de concepts et images d'un ordre dont il ne peut disposer.

Le système de mon expérience et de la connaissance qui s'y rapporte est, d'autre part, limité dans mon propre cas, par les traits particuliers de mon organisme. Je puis concevoir des individus, intelligents comme moi, mais possédant des sens de nature différente. Ces êtres peuvent percevoir d'une façon que je ne puis même imaginer. En outre, ils peuvent être doués d'une puissance cérébrale capable de se rendre, plus effectivement que la mienne, l'organe de pensée soutenue. Tant en compréhension médiate qu'immédiate, ces êtres, s'ils existent, me seront supérieurs.

Mais s'ils existent, évidemment ils font partie du même univers que moi. Car c'est seulement par réflexion que leur existence possible a quelque signification pour moi, ou la mienne pour eux. A cet égard, ils ressemblent à John Smith. Je me les représente comme formulant en pensées qui correspondent aux miennes, et leur sont en somme identiques, une expérience dont la structure générale, pour l'intelligence, est exactement celle de mon propre esprit, et qui ne diffère de la mienne que par les détails. De telles expériences sont ainsi basées sur l'identité, celle qui caractérise l'esprit, d'un bout à l'autre, et le relate à lui-même dans ses objets. C'est employer un langage qui ne signifie rien, que de parler d'univers numériquement différents.

Tandis qu'assis sur ma chaise je m'envisage comme un objet qui est un esprit dans mon monde, je suis donc réellement un esprit conscient de l'esprit, bien que je le considère sous l'influence limitante de la relativité. Je suis vraiment, en fait et en vérité, plus que ce que je me crois, en ce faisant. Je rapporte ma connaissance à un « Je ». Par là je ne suis plus enchaîné à cette vue que tout ce qui entre dans la réflexion a le caractère d'un objet. J'ai distingué mon monde-objet de l'esprit qui



le contemple. Mais je n'ai fait cela que pour réintroduire cet esprit, le sujet pour qui mon monde est objet, comme étant lui-même objet sous un autre aspect. Il n'est pas possible de considérer cette vue comme finale, car je ne puis découvrir aucune expression par laquelle définir la connaissance comme étant une opération causale dans l'espace et le temps dans lesquels le monde-objet se présente à moi. C'est dans le fait que je connais que j'existe. La relation de connaissance est présupposée dans toute tentative pour la présenter sous forme causale. C'est la fondation sur laquelle tout repose : réalité et irréalité, vérité et erreur, beauté et laideur, droiture et péché. Tout cela présuppose la connaissance comme étant le milieu où cela a existence et signification. Voilà ce que j'entends dire en la disant « fondamentale ». Elle constitue l'entière-enté à l'intérieur de laquelle tout cela apparaît comme autant d'aspects, à des phases de relativité qui les font prendre tous pour des degrés d'irréalité. La vérité est le tout : et ce ne sont là que des vérités partielles. Je connais selon la façon dont je suis situé. Ma propre connaissance est le « cela » d'où j'ai à partir. Aller au delà ne m'est pas possible. Ma tâche quotidienne consiste à expliquer en « *quoi* » cela consiste, et la signification qu'entraîne le fait d'être le centre fini que je suis.

C'est là la position dans l'expérience, et dans le système contenant celle-ci comme un aspect qui en fait partie, l'aspect du soi qui, en tant qu'expérimenté, considère du haut de sa chaise. Parce que c'est un soi qui contemple d'une chaise, le parc Saint-James et Carlton Terrace limitent son horizon. Parce qu'il signifie un moi dépassant celui qui est ainsi assis, il y a la partie cachée de la métropole, le monde, et l'univers au delà. Ceux-ci existent pour lui parce que le caractère de l'esprit, même sous forme finie, est d'être dégagé des limitations de

celle-ci, non dans la perception immédiate, mais dans la réflexion médiata. L'étendue illimitée et la puissance de la pensée lui permettent de dépasser les limites imposées par les sens et la situation. Mais, même dans la réflexion du caractère le plus abstrait sur le monde, l'esprit cherche la révélation de son propre caractère dans son objet. La liberté de nos esprits ne consiste pas en liberté de vaine imagination. Dans nos efforts vers la connaissance nous sommes contraints de chercher du système dans ce qui est devant nous, du système qui n'est pas la créature de nos réflexions personnelles. Notre non-liberté est de la sorte que s'imposent à eux-mêmes tous ceux qui sont vraiment libres. Ils s'efforcent de penser systématiquement et en harmonie avec des principes que l'esprit lui-même produit et s'impose. C'est ainsi qu'est trouvée l'harmonie qui est requise par la vérité. Une procédure purement arbitraire, dans la connaissance est la procédure de l'erreur, et comme l'esprit abhorre l'erreur, il répudie l'arbitraire, et recherche l'ordre en pensée qui est une caractéristique inhérente à sa nature.

Parce que le monde-objet est de la sorte inclus dans son entièreté, et que la connaissance, loin d'être un processus d'intervention entre ce monde et le soi, déborde sur l'un et l'autre, il n'y a pas de fossé entre le caractère de l'objet et celui de l'esprit pour qui il est présent. C'est seulement en vertu de distinctions créées à l'intérieur de ce qui est un tout que ces caractères sont délimités les uns des autres. Ils sont différents dans la mesure où les points de vue d'où ils sont envisagés sont des points de vue impliquant des conceptions d'ordres différents. Les distinctions, toutefois, ne sont pas entre entités différentes, mais entre aspects indépendants dans les présentations, à leurs points de vue respectifs

dans l'entièreté. De là suit que nul problème ne surgit quant à la possibilité ou la genèse de la connaissance, et que la question de savoir comment doit s'expliquer la connaissance comme la conséquence de faits qui lui sont antécédents en logique et dans le temps et l'espace, est une question totalement irrationnelle. Le monde de la nature est là, exactement comme il paraît, et le soi, là sur la chaise, est exactement comme il paraît. Les seules questions légitimes sont celles qui se rapportent à la manière dont ils présentent les aspects qu'ils offrent.

Si le caractère et la qualité du monde-objet sont bien ceux qu'on vient de dire, beaucoup de difficultés disparaissent. Ce que nous connaissons n'est ni seulement le particulier de la perception immédiate par les sens, ni l'universel formulé et hypostatisé dans la réflexion. C'est ce qui, de sa nature, participe des deux caractères, l'objet singulier ou individuel qui est présent, mais pas plus pour la pensée que pour les sens, et pas plus pour les sens que pour la pensée. Dans cet objet, le particulier et l'universel n'existent pas isolés l'un de l'autre. Ils n'ont pas de sens et ne peuvent même pas être exprimés, en pareil isolement. Quand nous pensons, croyons-nous, de façon tout à fait abstraite, l'imagination nous est déjà venue en aide et nous pensons en images, images façonnées librement, comme les symboles des mathématiciens, pour s'accorder avec les principes d'application générale qui sont implicites. L'objet de connaissance a justement pour cette raison même été défini en philosophie comme étant l'universel concret, comme impliquant l'esprit, en d'autres termes, et c'est ce qu'il est sous toutes les conditions.

Il suit que le sens et la réflexion sont inséparables pour nous. Il n'y a pas de véritable objection à la reconnaissance de ce qui est tenu pour réel dans ce fait que



c'est seulement par la réflexion, s'aidant en façonnant des des images selon ses desseins, que nous reconnaissons cette réalité. Cette conclusion tend à supprimer nombre de controverses y compris celles que nous avons rencontrées dans le cas du continuum espace-temps. Là, la difficulté est venue de ce que les protagonistes ont considéré comme ne se rapportant qu'aux méthodes des mathématiques une question qui en réalité se rapportait à celles de la métaphysique. Si la présomption, impliquée si elle n'est expressément formulée, que l'esprit est une sorte de chose considérant une autre sorte de chose appelée *nature*, se trouve en définitive superflue et dépourvue de sens, alors il importe peu que ce soit par perception directe ou bien par inférence que nous découvriions le continuum espace-temps comme quelque chose qui existe réellement dans la nature. C'est une conception qui est nécessaire pour faire ressortir l'harmonie de l'expérience. Pour citer Einstein décrivant la façon de voir de Minkowski : « d'une « occurrence » dans l'espace à trois dimensions, la physique devient pour ainsi dire une « existence » dans le monde à quatre dimensions ». Il va de soi qu'il faut vérifier pareille existence par l'observation et l'expérience. Nulle autre méthode ne vaut grand'chose ni ne donne de certitude. Mais ce que nous découvrons et observons ainsi n'est nullement un simple particulier de la sensation. C'est la découverte de soi-même dans son objet par l'esprit. La pierre de touche de la vérité c'est qu'elle suffit à expliquer l'expérience, et à décrire ce qui a un caractère unique dans celle-ci. C'est en termes de connaissance conceptuelle seulement que nous pouvons décrire ce que nous ne pouvons reconnaître par la vue et le toucher comme étant un objet *per se*. Mais la description n'en est pas moins celle d'un « cela » comme de quelque chose de réel,

que nous diagnostiquons comme étant l'explication des phénomènes, comme nous faisons pour les atomes et électrons. C'est chose réelle exactement de la même façon qu'eux. Car le reconnaître est une nécessité de la connaissance telle qu'elle se présente actuellement, et nous guide dans notre croyance en ce qui est réel. L'activité temps-espace est à coup sûr une hypothèse exploitable. Mais c'est aussi l'hypothèse que les principes de la physique mathématique, tels qu'ils existent actuellement, semblent nous obliger à considérer comme une hypothèse qui est non seulement opérante en pratique, mais vraie de réalité.

Si nous débarrassons notre esprit de l'idée que dans la nature la réalité est limitée à des entités isolées que nous devrions, d'une façon ou d'une autre, pouvoir atteindre par perception directe, et qui, simplement, se présentent les unes à l'égard des autres en relations conçues indépendamment, ou extérieures, il n'est pas difficile d'accepter le continuum espace-temps comme étant la base de la nature physique, à condition toutefois que nous ayons atteint dans nos investigations un point de vue d'où la réalité physique ne puisse, sans l'hypothèse, recevoir une signification pleine et cohérente. Ceci tient à ce que le caractère de réalité est celui de l'universel concret pour la reconnaissance duquel la réflexion est aussi nécessaire que la sensibilité. La nature est là. A un point de vue défini qui a sa place parmi les manifestations variables de la relativité de la connaissance, elle est indépendante de l'observateur et lui paraît fermée. Sa texture n'en doit pas moins être, pour lui, conceptuelle autant que sensitive. Car ces deux aspects ont leur place dans l'entièreté de la connaissance.

---

---

## CHAPITRE IX.

### APPARENCE ET RÉALITÉ.

---

Nous avons maintenant devant nous des raisons pour considérer que la nature ne peut pas être une entité en soi, distincte de l'esprit. C'est dans et par l'esprit qu'elle atteint la réalité. Les ordres de nature ne sont donc pas limités à ceux d'externalité. Le plein univers de couleur, son et beauté n'est pas présenté exclusivement, ni adéquatement, par de pareilles formes.

D'autres qualités réclament à la porte et c'est seulement en vertu de nos abstractions que nous les excluons. C'est seulement en une averse de métaphores que nous proposons comme explicatives de ce qui est réel, les idées que se fait du monde le pur physicien. Un tel monde n'est pas un monde réel.

Si notre connaissance pouvait être parfaite, nous aurions devant nous, complétés dans leur système entier, les ordres qui contribuent à ce qui se présente à nous. C'est seulement par un divorce qui, sauf pour des buts strictement limités, est injustifiable, que nous pouvons diviser l'esprit qui est chez lui dans chacun et dans la totalité de ces ordres, d'avec son objet. A mesure que cet objet nous suggère de plus en plus des degrés de caractère progressivement moins abstrait, il se rapproche plus étroitement de la nature de l'esprit lui-même, et la distinction entre les deux s'atténue.

Dans la personnalité humaine l'esprit se découvre lui-



*même* pour nous plus pleinement qu'aucun objet extérieur. Ce qu'il trouve là est en fait de sa nature la plus intime. L'homme existe en être, et en connaissance aussi, à des degrés de réalité appartenant au domaine de l'esprit, et n'étant pas simplement tels que les degrés caractérisant la nature physique. C'est donc seulement par une procédure rappelant celle des bifurcationistes Victoriens que nous pouvons séparer nettement la nature de l'intelligence. C'est de même façon que nous séparons le soi de sa forme humaine. En vérité, ce ne sont pas là des entités séparées. Ce sont des apparences dans des ordres de connaissance différents. A son niveau supérieur de réflexion l'organisme humain apparaît comme le soi, et c'est seulement à d'autres niveaux dans nos réflexions, où nous le saisissons aussi, qu'il apparaît comme un soi particulier au lieu d'un soi, simplement. L'identité en pensée qui caractérise mon ami et moi-même fait comprendre comment une pluralité de soi est possible. C'est une pluralité avec des aspects physiques dont la source est la place de l'homme dans la nature. L'identité, d'autre part, sous-jacente à pareille pluralité de soi réels et qui l'explique, a pour origine la relation de la nature à l'esprit comme son achèvement. Je suis une personne particulière avec un nom, un passé, une parenté avec les autres, aussi bien qu'une situation dans laquelle je me trouve ici et maintenant. Jusqu'ici je pourrais être décrit presque comme pourrait l'être un simple organisme. Mais on ne saurait me décrire adéquatement de la sorte, car aucun de ces faits qui me concernent n'est séparable de cet autre fait qu'ils m'appartiennent en tant que personnalité humaine, soi, esprit. En cette qualité j'ai le sentiment d'être même plus que cela et qu'il y a encore un degré plus élevé que celui de mon apparence en tant que soi séparé

dans ma propre expérience et celle des autres. Je trouve, imposé à moi en art, en religion, en pensée, l'idéal de personnalité et d'esprit, comme à un niveau différent où mon monde n'est pas séparé de moi-même comme il semble l'être à première vue. Potentiellement au moins je puis comprendre cet idéal, non « comme à travers un verre, obscurément », mais dans la réflexion qui, si elle est abstraite, est capable de réaliser les limites par lesquelles la connaissance humaine est délimitée de la connaissance comme concevable. A l'intérieur d'une individualité où tous les degrés en réalité et leurs relations résultantes seraient harmonisés, sujet et objet se rapprocheraient idéalement, et la distinction entre eux se révélerait comme étant totalement en dedans du soi. C'est là la conception que la réflexion elle-même nous propose avec une insistance croissante.

Pour les animaux au-dessous de l'homme ces questions ne se posent pas. La réalité, pour eux, est limitée à des ordres pour lesquels elles ne se présentent pas, car en connaissance ils n'atteignent pas le niveau de l'homme. Dans le cas d'êtres, s'il en existe, d'un ordre plus élevé, les difficultés à reconnaître l'objet comme en harmonie complète avec l'esprit peuvent être moindres. Mais comme l'esprit se différencie sans cesse pour nous mortels dans les processus naissant de ses distinctions de soi, la solution complète de toutes différences peut appartenir pleinement à l'esprit seulement au plus haut niveau que puisse atteindre la raison, un niveau où l'on doit considérer comme indistinguables l'une de l'autre la pensée et la création. A la place que nous occupons dans l'expérience nous n'atteignons pas ce niveau. Cette place est ici, et maintenant, et fournit le seul point d'appui qui soit réel dans notre expérience quotidienne. Ce n'est que par réflexion, par la pensée

pouvant ouvrir ses ailes et voler au delà des limites de ce qui apparaît immédiatement que nous pouvons explorer le soi dans une signification plus remplie. Dans chaque cas, la signification et la réalité sont les mêmes. Telle est la conséquence de la doctrine de la relativité et son achèvement.

Pareille vue est ce qui est indiqué si nous refusons de traiter la nature comme finalement contenue en elle-même, ou plus généralement, si nous refusons de considérer l'objet comme pouvant réellement être séparé du sujet.

Dans les Chapitres précédents, j'ai cherché à jeter quelque lumière sur ce qu'on entend en parlant du fait de connaissance comme fait ultime et fondamental. Nous ne pouvons aller au delà du fait de connaître : *cogito, sum* et non *cogito, ergo sum*. Chercher l'explication du fait de connaître c'est donc poser une question irrationnelle. Naturellement il est vrai que nous pouvons suivre dans les formes extérieures de la nature la croissance de l'organisme intelligent et de son activité durant l'acquisition de la conscience. Car dans la mesure où se fait cette croissance elle est apparentée à celle du système nerveux et des sens, et ceux-ci appartiennent à la nature. En reconnaissant ceci, la vue des « comportementistes » est aussi légitime qu'essentielle. Mais ce n'est un aperçu de la croissance de l'esprit qu'autant que celui-ci se découvre dans la nature; et la nature pré-suppose l'expérience sans laquelle elle est sans signification, et à l'intérieur de laquelle elle est contenue, comme nous parvenant autant par interprétation au moyen de concepts, qu'à travers le sens. L'expérience de moi-même en tant que centre prend une expression définie dans la sorte d'organisme où la connaissance s'exprime. Elle est au même degré finie, et est, elle-



même une expérience qui varie et croît. Car il est clair que l'expérience de moi-même en tant que centre fini n'est jamais complète ni finale. Ce qui est d'une vérité universelle dans le caractère et la texture de pareille expérience limitée dépend, comme je l'ai indiqué, de pensées qui sont identiques dans votre pensée et la mienne. Mais nous avons aussi des sensations et sentiments, et ceux-ci, s'ils pouvaient être pris simplement pour tels, seraient les nôtres individuellement et exclusivement, car ils n'entrent dans la conscience qu'à travers nos organismes. Ce qui est accessible aux autres est seulement cet entassement dans la réflexion de particuliers, qui est inséparable de la réalité de ces sensations et sentiments en tant que faits. En d'autres termes, c'est justement en vertu des universaux de connaissance qui contribuent à la constituer, que les expériences des différentes personnes sont identiques, et qu'on peut même dire que ces personnes ont les mêmes sensations et sentiments. Les sensations et sentiments sont les leurs exclusivement et individuellement. Mais c'est en vertu du fait que ces universaux, identiques dans l'esprit chez toutes formes, sont inhérents à des particuliers qui sont, dans ce qui est réel, inséparables de ceux-ci, sauf dans la mesure où des abstractions sont réalisées dans la réflexion, que nous voyons le même soleil, la même lune et les mêmes étoiles. Pure connaissance par des concepts et de purs sentiments, ce ne sont, ni les uns ni les autres, des entités séparées. Les notions de ceux-ci en tant qu'existant en soi ne sont rien de plus que les limites asymptotes vers lesquelles l'activité en laquelle consiste l'esprit peut se diriger elle-même indéfiniment dans l'analyse abstraitive. Mais cette activité ne peut jamais les fixer finalement comme entités, car, comme l'infinésimal du mathématicien, elles n'ont pas de réalité

indépendante. L'expérience est une entièreseté à l'intérieur de laquelle ils ne sont distingués que lorsqu'elle se dirige sur elle-même, et est analysée par la réflexion dans son propre domaine.

Or la raison qui nous fait parler de nos sensations et sentiments comme si nous pouvions les visualiser comme existant en soi, ou les saisir et présenter comme des existences en soi, avec un caractère qui leur serait entièrement propre, c'est que nous nous concentrons en pratique sur des images de notre propre existence comme étant celle d'un organisme physique. Mais c'est là une concentration qui a pour résultat une vérité qui n'est que partielle. Nous rapportons toujours à un « Je » dans notre expérience, par conséquent à un sujet non moins qu'à un objet, et sujet et objet sont des faits qui ne sont ni proprement séparables ni mutuellement exclusifs. Le sujet est l'expression de l'expérience dans sa qualité de fondamentale, comme cela arrive dans les jugements que nous portons et que nous rapportons au soi qui juge. Notre expérience, considérée du côté sujet, comme l'expérience de soi, est abordée au moyen de conceptions qui ne sont appropriées qu'à un stade, en réflexion, différent de celui où le monde-objet est traité comme existant par soi. Nous pouvons — et dans la vie quotidienne nous le faisons en diverses intentions — nous représenter le soi comme une chose, un corps revêtu d'une infinité de propriétés et relations, en fait comme si c'était une substance dans le temps et l'espace ressemblant à d'autres substances. Mais ce n'en est pas moins, quand on voit plus pleinement ce qu'implique sa nature, sujet autant qu'objet, et plus nous faisons abstraction des caractéristiques que lui donne sa forme objective, plus il se présente pour la réflexion comme un centre, non par lui-même situé quelque part dans l'espace et le

temps, mais auquel sont rapportés l'espace et le temps comme l'« ici » et le « maintenant » distingués du « là » et de l'« alors ». Mais ces expressions indiquent non des points dans un cadre absolu d'espace et de temps, mais des universaux avec l'identité de conception caractérisant les universaux, quel que soit celui qui les exprime. La caractéristique du centre est donc de rapporter à la pensée, et ceci nous amène tout droit au point focal dans la connaissance, à cette activité du soi dont il a été déjà parlé. Qu'en faut-il conclure ?

C'est certainement que le caractère fini du centre de personnalité appartient au stade dans sa réalité qu'il présente lorsque perçu sous forme moins rationnelle. Car c'est la forme de perception qui tend à mettre l'accent sur la sensation et le sentiment comme si c'étaient les moments dominants, les seuls vrais dans le réel, et moins sur les processus de pensée d'auto-investigation d'une sorte plus générale. La sensation et le sentiment sont représentés comme des énergies de l'organisme dans les ordres de connaissance auxquels ils appartiennent, et c'est seulement autant que l'organisme est envisagé comme dans un monde-objet qu'ils peuvent avoir quelque place à eux dans le système. Or il est vrai que même au niveau de personnalité nous avons encore l'organisme devant l'esprit. La personnalité, c'est l'organisme à un plus haut niveau dans la conception, tout comme ce qui vit consiste en matière et énergie transformées et se présentant à un stade plus élevé de réalité, selon l'expérience réelle, stade où il exprime la fin comme cause finale de la vie. Le principe des degrés en réalité aussi bien que dans la connaissance est l'explication de la façon dont ceci est possible, et les faits paraissent confirmer l'explication. Mais l'organisme, même quand on le dégage du caractère abstrait dont il est investi,



et quand, dans la réflexion, il est élevé à une nature supérieure, ne se trouve pas encore, quand est atteint le niveau de la personnalité, à un stade durable dans la réflexion. Car un idéal s'impose à notre pensée avec une puissance irrésistible. La conception de sujet, si on la développe, devient plus qu'un simple point ou foyer de référence pour des activités ou événements dans l'espace et le temps. L'espace et le temps sont là pour lui : ils nécessitent l'implication d'un sujet réfléchissant pour qui ils sont conçus comme étant ses propres faits, avant que nous puissions attacher une signification aux mots. Même la doctrine physique d'Einstein le suggère. Leurs caractères sont relatifs au sujet, et le sujet en tant que tel, quand il est adéquatement interprété, n'est pas en eux. C'est seulement quand la réflexion a, par une abstraction imparfaite, abaissé son niveau et a traité le sujet-soi comme ayant une place particulière dans l'espace et le temps où il est de façon permanente en repos en eux, qu'ils prétendent à l'indépendance. En fait, ce n'est qu'autant que la réflexion reste au point de vue d'où elle traite le sujet comme un objet qui peut être pour ainsi dire proposé et examiné, que la séparation entre les deux est hypostatisée. Si notre intelligence était assez puissante pour pouvoir aller jusqu'où conduisent les implications, elle pourrait faire plus qu'atteindre cette conclusion finale comme un idéal de réflexion, auquel elle ne parvient qu'en laissant l'activité de pensée se dépêtrer de l'incorporation dans la sensation et le sentiment, et dans les symboles qui en sont la description, ce qui constitue notre plan quotidien dans l'expérience humaine. Au lieu d'avoir à opérer des abstractions et à diriger les yeux vers un idéal dont ne sont saisis que les traits généraux, avec une aspiration vers une connaissance plus étroite, plus voisine de celle de la pratique

quotidienne, l'esprit réaliserait l'impulsion à chercher à voir Dieu, comme il a coutume, conformément aux conditions physiques de la connaissance, de chercher à voir l'homme. Mais pour nous, au niveau que nous infligent nos conditions organiques, ceci ne peut être, sauf par la puissance abstraite de la pensée. Pour voir Dieu, il nous faudrait être capables de cesser d'être simplement des hommes. Il y a, pour la réflexion, une barrière fixée entre l'idéal et sa réalisation, à la phase dans le tout à laquelle nous sommes contraints par les desseins finis qui, en fait, nous enchaînent à notre rang, et déterminent pour nous un « Ceci » dont nous ne pouvons pas, en tant que mortels, nous libérer, tout ce que nous pouvons faire consistant à dégager en pensée l'implication de son « Quoi ». Pourtant, en des images créées par la foi, nous franchissons la barrière, car ce que l'esprit même a posé, l'esprit est conscient de l'avoir, en un sens, dépassé. Et cette foi n'est pas un simple effort aveugle. C'est plutôt la pensée, qui, si abstraite qu'elle puisse paraître, même pour la pensée métaphysique, domine et transforme l'émotion en en faisant le symbole de pensée et le véhicule d'idéals qui sont concrets, et ont la puissance de contraindre, comme en art et en religion. Pareille foi est, en fait, la substance de chose non vue.

Mais si c'est là la véritable nature de l'expérience, il faut l'interpréter avec une signification nouvelle. Elle doit être envisagée comme étant quelque chose de plus profond et de plus large qu'il ne paraît au niveau où tend à nous maintenir notre structure organique comme êtres vivants. Parce que, individuellement, je suis dépendant d'un cerveau et d'organes des sens, je ne puis pas dans la perception *directe* dépasser le degré de réalité qui est pour moi un fait d'existence, le « cela » dont, bien que participant à la véritable nature de l'esprit, je ne

puis faire plus qu'expliquer le « quoi ». C'est là ce que l'on entend, quand il est accordé que l'esprit fini surgit grâce à la nature et en implique la présence, et l'implique à mesure que la réalité à un plus haut degré surgit hors de degrés impliqués, qui bien qu'inférieurs et remplacés sont encore réels et présents. Il n'y a là nulle question de causation, dans le temps, du supérieur par l'inférieur. C'est plutôt une affaire de « devenir » au sens où le prenait Aristote, le devenir qui est l'activité de l'esprit qui se développe, se complétant par une succession de phases. Chez celles-ci, le temps, bien qu'en rapport avec le réel durant toutes ces phases, est inclus par l'esprit à l'intérieur du tout que son activité se présente à elle-même à des degrés variés, au lieu d'elle-même envelopper l'esprit qui, par rapport à celui-ci, est plutôt le sujet *pour* qui le temps existe. Si cela est vrai, universel et particulier, pensée et sentiment, esprit, distingués de la nature, sont des phases dans un tout qui, dans son achèvement, se trouve au delà de l'ordre du temps, et est spirituel dans son caractère le plus intime. L'expérience ne se présente pas à nous de façon cohérente comme un tout, parce que, quoique esprit, nous sommes esprit encore conditionné dans son activité par la nature, et par l'organisme corporel qui est partie de la nature. C'est encore une question de degré dans la connaissance et la réalité. Je suis humain parce que je poursuis communément des buts humains, comme cela doit être pour qui est assujetti à des conditions physiques. C'est exactement ainsi que j'existe à mon stade dans la hiérarchie de l'existence. Ces buts sont les miens, parce que sans eux je ne pourrais être ce que je suis individuellement, et ils me contraignent à la dépendance à l'égard de la sensation et du sentiment. Mais tout en étant humain je suis esprit qui s'est déjà élevé beaucoup plus haut dans le pro-



cessus de son explication de soi. Car l'esprit, sous quelque forme qu'il se montre, présente ceci pour sa véritable essence et caractéristique, qu'il est libre et capable de s'abstraire de tout détail particulier dans son monde-objet, même de sa propre douleur et de sa propre mort, et peut saisir son propre caractère comme ayant des points de vue d'où il se délivre de ceux-ci.

J'ai maintenant essayé d'indiquer ce que je veux dire en parlant de l'expérience comme fondamentale. C'est le tout hors duquel je ne sors pas, ni ne puis sortir. Car, élevé dans la réflexion à sa forme la plus haute, tout ce qui est n'a de sens qu'en en faisant partie. De pareille forme nous ne pouvons nous représenter aucune image, et pourtant notre réflexion qui est l'activité en dedans de l'expérience même nous contraint au delà de nos images présentes de son contenu. L'entièreté, complétée à l'intérieur de laquelle se trouve tout ce qui est, a été et sera, non moins que l'esprit pour lequel elle est là, est pour la pensée le tout sans lequel la pensée ne peut arrêter sa conception. Bien que conditionnée l'expérience est de la connaissance. Nous devons donc nous abstenir de traiter ce qui est à la racine même de la signification de l'existence comme si c'était un incident de celle-ci. La connaissance n'est nullement une propriété d'une substance : on ne peut même pas dire que ce soit une propriété du sujet. C'est le sujet lui-même sous son aspect essentiel. En somme, c'est fondamental : c'est la fondation sur laquelle repose le centre fini.

Elle construit sans cesse, par ses propres distinctions de soi, le tout où le sentiment et la réflexion de l'esprit fini sont séparés, mais par un processus d'abstraction que justifie seule la fin qu'il sert, et qui l'a appelé à l'existence. Il suit de ces conclusions que le monde est là indépendamment de la pensée qui est reconnue comme

étant simplement *ma* pensée, la pensée telle qu'envisagée dans les manuels de logique. Ce que je sens, vois, entends, flaire et goûte est réel, indépendamment du rapport du monde à moi-même surgissant devant celui-ci. Ceci est une sorte de réalisme, mais un réalisme qui trouve les universaux de pensée eux-mêmes présents dans la constitution de ce monde. Car il signifie un tout présenté comme embrassant des qualités communes, et les qualités communes, Aristote nous l'a il y a longtemps rappelé, ne peuvent venir à nous à travers les sens particuliers des individus. Ce sont des universaux : non des entités à part, telles que celles à propos desquelles la Scolastique a tant discuté pour savoir si elles sont réelles ou bien purement nominales. Ce sont des universaux qui sont de façon inhérente présents dans la constitution de ce qui est singulier, en vertu de la possession de facteurs ou moments, généraux et particuliers à la fois.

Il convient d'opposer cette vue de l'univers à d'autres qui sont courantes. Et pour ce faire, même au risque de répéter en termes différents ce que j'ai déjà dit, il me faut considérer à nouveau certaines parties du terrain à un point de vue différent. Je viens de parler de la façon dont on envisage la pensée dans les livres ordinaires relatifs à la logique. Mais ces livres sont écrits à des points de vue très variables. Il y a les manuels de logique formelle, à l'ancienne mode, basés principalement sur la phase de l'enseignement d'Aristote qui est enregistrée dans les *Analytiques*, distinguée des phases très différentes se manifestant dans sa *Métaphysique* et son *Traité de l'Esprit*. Dans son enseignement de la logique il semble considérer le penser comme étant simplement un instrument entre nos mains. Puis il y a des exposés tels que ceux de M. Bradley et du professeur Bosanquet, où la

pensée est considérée comme appartenant à un ordre plus élevé, mais est encore étudiée dans son apparence comme pensée de l'être humain fini, conditionnée par sa position dans la nature. Il y a enfin une autre manière de traiter la logique, qui est de l'envisager comme appartenant à la métaphysique de la réalité ultime. Dans cette manière, la pensée est abordée comme étant un système d'abstraction non seulement de ce qui est fini, mais de l'entière de la réalité, entières qui implique un système correspondant de contre-abstraction d'un caractère totalement différent. C'est ici la méthode de Hegel dont nous aurons à examiner la nature plus tard. Toute façon d'aborder est requise, et est légitime aussi si l'on en tient le but présent à l'esprit. Les diverses façons d'aborder sont toutes nécessaires, mais elles appartiennent à des stades différents dans la réflexion.

Nous partons pour notre développement comme êtres humains, des phases les plus simples de notre vie finie. Notre monde commence dans le fait de sentir. Nous distinguons tout d'abord nos sensations. Celles-ci se présentent comme nous les distinguons, en relations de temps et d'espace. C'est seulement par abstraction du contenu auquel elles se rapportent, que nous en venons à isoler ces relations et à les considérer comme des cadres existant en soi. Elles sont ce qu'elles semblent seulement pour la réflexion qui a déjà fait un certain chemin à la poursuite d'un objet. En elles nous concevons d'abord les sentiments que nous avons comme s'excluant mutuellement jusqu'à un certain point. Puis nous commençons à comprendre qu'ils agissent les uns sur les autres de façon que nous concevons, en termes de relations d'espace et de temps, comme celles de causes et coexistences. Nous présumons que les lois



existantes resteront telles à mesure que progresse notre expérience, et la présomption se vérifie comme nous procédons de sensibilité en sensibilité. Nous présumons ceci parce que la base de la réalité, pour nous, se révèle progressivement comme inséparable de la connaissance et de sa rationalité. Elle est là indépendamment de notre connaissance en tant que centres finis. Puis, par réflexion basée sur l'hypothèse que ces lois rationnelles continuent à rester en vigueur, nous commençons à prédire ce que nous trouverons à mesure que nous passerons à de nouvelles expériences. Nous accroissons ainsi la signification du monde que nous trouvons progressivement devant nous. Nous présumons inconsciemment que ce que nous avons tout d'abord devant l'esprit, le règne des formes mécaniques de loi dans l'univers, est la chose importante à rechercher. La vue du monde que nous obtenons ainsi est tout d'abord celle des choses s'excluant et se déterminant les unes les autres dans leur externalité. Mais c'est seulement l'activité de réflexion qui nous a conduits au delà de nos sensations immédiates, et cette réflexion a d'abord été dirigée sous des conceptions mécanistes pour servir des fins pratiques. A mesure que nous avançons nous utilisons d'autres idées, telles que celle de fins, qui nous conduisent à d'autres faits et relations quand nous pratiquons la réflexion et la prédiction. Nous arrivons ainsi à découvrir que le monde présente des aspects différenciés de ceux qui sont purement mécanistes. Mais nous revenons habituellement à notre première tendance car c'est celle avec laquelle nous avons d'abord pris l'habitude de la clarté dans la distinction. Toutefois, ceci même ne s'est produit que grâce à quelque chose de plus que la simple sensation. Ce fut l'œuvre de la pensée, de la pensée qui trouvait sa propre justi-

fication à mesure qu'elle avançait. Nous avançons donc dans l'effort pour grouper le contenu de notre expérience sous les conceptions auxquelles nous avons d'abord été accoutumés, revenant à des catégories que nous avons trouvées vraies de l'ordre de choses, en même temps que dignes de confiance pour la prédiction des formes présumées par elles. En fait, ce fut la tendance de l'esprit, ne se proposant d'abord que des desseins limités, d'éliminer les autres conceptions de fins et de causes supérieures quand celles-ci se présentaient. La mémoire, la reconnaissance, la comparaison des idées, furent toutes opérantes, mais opérantes sous cette tendance à représenter le monde comme mécanistique, et à exclure ces aspects supérieurs. Ceux-ci étaient plus élevés par le fait même que dans la relation de la fin aux moyens, manifestée par la nature aussi libéralement que celle de mécanisme, et dans la relation du tout aux parties en tant que manifestée dans ce que nous reconnaissons comme vivant, l'esprit découvrait devant lui quelque chose de plus apparenté à sa propre nature que cette simple externalité, et l'exclusion mutuelle des éléments constituants à qui, au premier stade, nous attachions tant d'importance.

C'est là la conséquence de l'opération de la fin finale qui est implicite dans la connaissance. Il était utile de traiter le monde comme mécanistique et se suffisant à lui-même. Mais bientôt il devint douteux que, même en pratique, il fût possible de traiter l'esprit comme une chose, et son objet, comme une autre, extérieure à lui. Car l'esprit, comme il réussissait de plus en plus à s'étendre sur son monde et à le rendre pleinement intelligible, se découvrait lui-même de plus en plus; et le beau, le bien et le vrai, en vinrent à être envisagés comme étant inséparables de l'intelligence pour qui ils étaient

présents. C'est ainsi que l'expérience sembla développer sa plénitude. Partant de la simple sensitivité, elle devint progressivement l'expérience d'un monde présentant des degrés variés en conception, et des stades variés en réalité. Plus est élevé le niveau atteint par la réflexion, plus élevée et pleine est cette expérience, et plus il devient clair que c'est seulement par notre abstraction que nous avons tracé une limite entre l'expérience, et le fait d'éprouver celle-ci. La première forme que le processus de croissance, en connaissance, présume, est celle de la séparation dans l'espace et le temps, mais par l'incorporation de l'activité de l'esprit dans les conceptions générales qu'il se forme à lui-même, l'esprit est rendu capable de parvenir au delà de ce qui est immédiat, et, médiatement, par réflexion, de saisir le passé et le futur comme impliqués par le réel, non moins que le présent. Mais comme la sensation ne porte que sur ce qui est présent, c'est seulement par les concepts de réflexion que l'esprit peut accomplir ce travail. Toutefois son activité, au moyen de ces concepts, est sans limite. Ils appartiennent à l'esprit, et créent les problèmes dont ils donnent la solution. Leur justification est qu'ils semblent, comme le pensait Aristote, inséparables des particuliers de la sensation. Car ces particuliers n'ont nulle signification en dehors de leur enchâssement en conceptions générales. Ce qui est éprouvé, dans l'expérience, est toujours, en forme, individuel ou singulier, et tel qu'en lui l'élément universel, celui que saisit la pensée, est inséparable du simplement particulier, en liaison avec lequel il possède la réalité. L'expérience est donc plus que l'immédiat, et elle n'est réelle qu'autant que l'activité de l'esprit se trouve révélée en elle. Elle n'est pas statique. C'est une activité, un progrès constant. Elle est dynamique et semble progresser, par un effort sous



l'impulsion des fins plus étendues à atteindre dans le sens de la réalisation de ce caractère complet qu'aurait l'esprit si son monde n'en était éloigné que par les distinctions qu'il a lui même élaborées.

Nous nous découvrons comme réels à un certain stade dans le processus, un stade qui est notre « *cela* », notre point de départ. L'âme et le corps ne sont pas deux choses distinctes. Notre corps exprime notre esprit comme sa propre « entéléchie ». Mais le corps exprime l'esprit en tant qu'assujetti aux limitations physiques de l'organisme, lequel est physique non moins que vivant, et sentant et intelligent. Notre position dans l'univers est donc subordonnée et restreinte. C'est parce que nous sommes sujet aussi bien que substance, parce que nous amenons l'univers au foyer du soi, et parce qu'il n'y a pas de fossé entre le soi et cet univers, que nous pouvons dépasser les limites du temps et de l'espace qui encagent notre perception immédiate. Mais c'est seulement par la conception, par des processus de pensée indirects, pouvant opérer des abstractions, et ainsi amener à la conscience ce qui est en réalité du caractère de l'universel, que nous nous dépassons nous-mêmes et saisissons l'univers dans son entièreté. Même le pouvoir de penser est conditionné par la force et la santé de l'organisme à travers lequel il fonctionne. L'état du système nerveux peut changer pour nous du tout au tout l'apparence du monde et notre faculté de l'interpréter. Un ictus paralytique détruit nos aptitudes d'homme et nous réduit comme être vivant au niveau mental de la brute sans intelligence : à une mort partielle. Des êtres d'une organisation différente et ayant des sens différents des nôtres pourraient avoir une expérience totalement différente. Pourtant, dans les grandes lignes, les caractéristiques supérieures et plus parfaites du penser devraient être

pour eux ce qu'elles sont pour nous. Autrement l'existence de pareils esprits ne saurait avoir de signification pour nous, ni la nôtre pour eux. Nous ne pouvons même pas parler d'eux comme possibles, si nous ne considérons comme existant en eux ce que nous reconnaissons être identique à certains aspects de notre propre existence, et les degrés de réalité appartenant à ces aspects. Il est donc évident qu'en considérant la possibilité d'une phase d'expérience quelconque, nous nous représentons une base commune sur laquelle doit reposer toute expérience possible, un milieu commun, si une métaphore douteuse est permise, dans lequel doit se trouver toute réalité, aussi bien celle qui est simplement concevable, que celle qui existe. Parler ainsi c'est parler de ce qui est vrai de l'esprit seul. Car seul l'esprit est de qualité telle que l'univers entier n'a de sens qu'autant qu'en en faisant partie, et constituant ainsi avec lui un tout idéal et complet, une fin exigeant sa pleine réalisation, une perfection d'existence au delà de laquelle aucune région n'existe, même pour la pensée. L'esprit ainsi conçu par la réflexion ne peut jamais être un objet imagé de perception. Le représenter ainsi serait en limiter et transformer la nature. L'esprit ne peut non plus à pareil stade de sa réalisation être simplement un centre de sentiment. Car le sentiment, sans son cadre de connaissance, est une abstraction, et la nature de ce qui est final ne peut présenter pareil caractère. Ce ne peut davantage être de la nature de la pensée pure opposée au sentiment et séparée de lui. Sa nature doit impliquer le caractère médiat qui caractérise les processus les plus élevés de l'intelligence. Car tous ses processus doivent pouvoir être rapportés à l'entière et complète en soi qui est attribuée à ce degré de réalité, le plus élevé et final. Ni l'œil ni l'oreille ne peuvent les percevoir, et sans

cette portée illimitée de pensée caractérisant le penser même d'êtres humains finis, nous ne pourrions présenter à notre esprit le concept abstrait, en réflexion, du sujet comme connaissance, dont le champ et le contenu ne sont point existences étrangères à son soi.

La réalité à ce degré, bien que système complet en soi, se réalise progressivement à ses niveaux si l'on peut employer ce qui n'est rien de mieux qu'une métaphore, pour un moment. Et, présumant la vue de la réalité que ce livre cherche à démontrer être exacte, il est évident que la réalité fait ainsi, cristallisant, pour ainsi dire, sa propre évolution conceptuelle, à des stades qui sont ceux de l'esprit fini. L'expérience a toujours des implications dépassant celles qui nous occupent dans la pratique quotidienne. Nous ne connaissons qu'autant que nous sommes plus que nous ne croyons. En art et religion, comme en philosophie aussi bien, nous en prenons conscience. Comment le point de vue causal de la science physique peut-il nous aider à évaluer la qualité d'une sonate? Les émotions supérieures de l'humanité, inséparables comme elles le sont de la réflexion, inséparables aussi, malgré leur caractère immédiat apparent, du penser qui ne connaît point de limites à son champ, dévoilent par moments ce qui les soulève au-dessus du niveau ordinaire d'émotion. La religion, la poésie, la musique, l'art pictural amènent le sentiment à un niveau aussi élevé qu'aucun que la raison puisse atteindre, et à la lumière de la raison nous présentent l'émotion sous des formes qui durent.

Nous cherchons des tous d'ordres variés dans les formes, à la fois des objets de ce que nous appelons l'*expérience directe*, et de la connaissance générale, non moins que dans l'esprit qui les saisit. Ces tous, comme je l'ai dit, sont individuels, dans la nature comme dans



la pensée, et ce sont des tous dans lesquels entrent des principes d'application générale, même dans des cas où l'objet n'a pas la forme d'esprit mais appartient à un stade différent dans la hiérarchie de la réalité. De tels objets dirigent l'attention au delà d'eux-mêmes vers un idéal. C'est ce qu'exprime Tennyson en disant :

Fleur dans le mur crevassé  
 Je te tire des crevasses  
 Je te tiens, racine et le reste, en ma main,  
 Petite fleur; si je pouvais seulement comprendre  
 Ce que tu es, racine et tout, et tout dans tout  
 Je saurais ce que sont Dieu et l'Homme.

Gœthe s'exprime pareillement en ce qui concerne notre vie quotidienne, dans son poème *Vermächtniss*.

Vernunft sei überall zugegen,  
 Wo leben sich des Lebens freut,  
 Dann ist vergangenheit beständig,  
 Das Künftige voraus lebendig,  
 Der augenblick ist Ewigkeit (1).

Les choses présentent des aspects de réalité différents selon les degrés variables qu'elles incarnent. Dans notre expérience de celles-ci nous ne nous sommes pas écartés de la réalité simplement parce qu'il est des occasions où elle nous apparaissent comme dit Browning :

Changées non en nature mais en degré,  
 L'instant fait éternité.

Il pourra être utile, pour la discussion d'un sujet insaisissable que j'ai tenté d'élucider au risque de me répéter beaucoup en termes différents, de présenter à

---

(1) Que la raison soit présente partout où la vie jouit de la vie. Alors le passé reste présent : l'avenir est d'avance vivant, et l'instant est l'éternité.

l'opposé de la conclusion où nous sommes jusqu'ici arrivés, les opinions d'écrivains divers, MM. F.-H. Bradley, Bosanquet, et Pringle-Pattison. Car bien que ces trois penseurs aient discuté la nature du soi infini et soient parvenus à des opinions dont je suis assez près de partager une partie, il y a des différences entre eux, et aussi entre eux et moi, qui me semblent mériter examen.

Pour commencer, pour M. Bradley et — mais j'en suis moins certain — pour M. Bosanquet, la nature de la pensée est d'être relationnelle, par où ils veulent dire que le sujet dans le jugement est toujours au delà du contenu qui en est affirmé, et ne peut jamais être épuisé par des prédicats ne pouvant contenir la totalité de sa nature. Ainsi nul fait d'expérience sensible et nul sentiment ne peuvent être adéquatement manifestés dans un système de contenu de pensée. La pensée établit des relations et est discursive, et si elle cesse d'être ainsi elle cesse d'être elle-même, et pourtant si elle le reste elle ne peut présenter ce qui est immédiat. Ils insistent beaucoup sur la réalité et le caractère immédiat de la sensibilité. Et en conséquence ils estiment que pour permettre à la pensée de réaliser la présentation complète, il lui faut cesser d'affirmer, il lui faut aller au delà des simples relations, et atteindre quelque chose d'autre que ce que nous entendons habituellement quand, dans la pratique quotidienne, nous employons le mot *vérité*. Elle aspire à atteindre un tout pouvant contenir en lui tous les aspects, mais si elle doit y arriver, tout ce qui la distingue de la volonté et du sentiment doit être absorbé, et la pensée doit en conséquence avoir changé sa nature. Dans un mode de perception qui doit être identique à la réalité, le prédicat et le sujet dans le jugement, et non moins que toute la forme rationnelle, doivent être

fondus. Ce qui vient d'être dit, dans la mesure où il peut l'être en peu de mots, résume, je crois, la position qu'adopte, dans la question, M. Bradley, dans *Appearance and Reality*.

Or, la première chose qui me frappe dans l'argument est que toute la pensée, dont nous ayons l'expérience, implique par son caractère même la médiation et un processus d'établissement de relations. Si l'on nous empêche de compter sur l'affirmation qui est la forme inséparable du jugement comme elle l'est pour nous, il nous est impossible de penser de façon adéquate, et dès lors il nous est impossible d'étudier du tout la nature du réel. Il est vrai, la forme que revêt notre penser est dominée par des fins variables. Par moments, et très souvent, notre but est simplement de distinguer le prédicat du sujet et de rendre défini par là ce qui a été ajouté à la connaissance. Nous isolons la chose dont nous parlons de manière à pouvoir la présenter comme indépendante, dans sa nature essentielle, de ce que nous en disons. « Le Soleil s'est couché. » Le Soleil est le sujet dans ce jugement. Son coucher est une phase séparable qui est affirmée, avec l'implication que cela représente seulement un état passager de l'apparence du Soleil. La simple sensation du coucher de Soleil ne nous donnerait aucune connaissance. Nous voulons de la connaissance définie. En conséquence, la pensée revêt la forme de ce qui est parfois appelé *jugement de compréhension* où le sujet et le prédicat sont tenus à distance. Mais la réflexion montre toujours que ces jugements n'ont de valeur que pour un emploi limité. La vérité plus pleine gît dans la réflexion plus étendue qui montre le coucher de Soleil comme n'étant qu'une phase incomplète dans un système physique, un tout considérable dans lequel il acquiert une signification nouvelle. Considérer un jugement comme



un mouvement complet en soi et final de l'esprit, c'est hypostatiser une abstraction. Car le jugement paraît être plutôt la manifestation dans la pensée de l'enrichissement du sujet par le fait d'être amené de façon continue en relation avec un tout plus considérable où le sujet et le prédicat sont des aspects, dans une entièresité qui est leur vérité ultérieure. La réflexion ne s'en tient pas à ce tout provisoire. Elle va jusqu'à affirmer quelque chose de plus du sujet ainsi enrichi, et étend la signification du tout originel. Cela est inhérent sous la forme de ce qui est appelé la *qualité dialectique* de connaissance. Le coucher de Soleil se révèle être dû à la rotation de la Terre qui, pendant plusieurs heures, obscurcira le Soleil pour le point où je me trouve. C'est seulement pour la netteté de la conception que nous nous arrêtons sur les jugements fragmentaires et cristallisés de la compréhension. Avec ceux-ci nous abstrayons et hypostatisons comme nous faisons par exemple, quand nous considérons les choses arithmétiquement par rapport à leur nombre seulement, non à leurs qualités.

M. Bradley se rend bien compte, naturellement, de cette tendance de la pensée qu'il considère comme une défectuosité inhérente. Mais il ne se contente pas de l'attribuer à l'influence de desseins rétrécis, influence dont la pensée pourrait se dégager en modifiant ces desseins. Il considère que pour la perception de la vraie réalité, en tant que distinguée de l'apparence, une forme de perception est requise, en dehors de la pensée qui pour lui est, à tout stade, conditionnée de façon inhérente par un caractère relationnel. La forme requise doit en être une où la perception est immédiate, sans réflexion médiate. Sujet et prédicat, sensitivité et pensée, ne doivent pas être séparés en elle. Cela est

indispensable pour que l'esprit puisse arriver à saisir idéalement la vérité ultime dans sa plénitude. Pour M. Bradley, il n'est pas impossible de concevoir pareille perfection de connaissance. En fait, nous en avons une idée dans la connaissance telle que nous la trouvons, car dans celle-ci nous avons l'expérience d'être nous-mêmes contraints à chercher à corriger les déféctuosités et à atteindre un résultat où la connaissance peut exister justement parce qu'en elle la réalité est sentie autant que pensée. Pareille connaissance, toutefois, est un Autre que cherche la connaissance humaine, et pourtant, si l'on y parvenait, elle se montrerait apparentée à la connaissance humaine bien que différant de celle-ci pour avoir dépassé la forme relationnelle interminable. En ce cas nous aurions une expérience qu'il est vrai, nous ne pouvons avoir sous les conditions existantes. Nous ne pouvons, partant de nous-mêmes comme centres finis, représenter une expérience parfaite par une image ni même l'interpréter par réflexion, dans son détail. Mais nous concluons que si nous pouvions atteindre pareil stade nous aurions atteint une connaissance d'une sorte qui est plus que du sentiment, tout comme ce doit être plus que de la pensée relationnelle, une connaissance où l'idée et la réalité se réuniraient en une identité « non pas trop pauvre, mais trop riche pour qu'on en puisse diviser le contenu ».

Quelque chose, toutefois, me trouble. J'ai de la peine à voir comment l'auteur d'*Appearance and Reality* peut légitimement aller aussi loin qu'il le fait, et même éviter le principe d'un scepticisme complet. Un autre caractère dans le système de M. Bradley consiste en ce qu'il accorde une importance spéciale à un principe de degrés : en quoi je suis complètement d'accord avec lui. Mais j'éprouve de la difficulté à le concilier avec ce

dont je viens de parler. Le problème de philosophie est là, pour lui, semble-t-il, non l'explication de l'évolution génétique dans le temps, mais l'explication des degrés où la pensée et ses objets sont complets. Or, c'est seulement par la pensée elle-même, comme nous le savons et y comptons dans la vie quotidienne, que nous pouvons seulement essayer de réaliser ce principe. Nous sommes absolument dépendants à l'égard de la pensée. C'est seulement en termes de pensée qu'aucune sorte de réalité peut avoir de la signification, ou qu'aucune signification peut être attachée à son existence. L'expérience elle-même est saturée de pareille pensée. Nous ne pouvons la dépasser. Il y a un passage dans la *Grammar of Assent* (1) du cardinal Newman où ce critique pénétrant formule très simplement la difficulté radicale se présentant à qui émet des doutes sur notre expérience.

« Nous sommes ce que nous sommes, et nous utilisons nos facultés, sans nous occuper de savoir si l'on peut s'y fier. Discuter pour savoir si l'on peut s'y fier dans un cas tel que celui-ci, est parallèle à la confusion impliquée dans le fait de souhaiter que j'eusse le choix d'être créé ou non, ou de ratiociner sur ce que je serais si j'étais né d'autres parents. *Proximus sum egomet mihi*. Notre conscience de soi est antérieure à toutes questions de confiance ou d'assentiment. Nous agissons selon notre nature par le moyen de nous-mêmes quand nous nous rappelons, ou raisonnons. Nous pouvons aussi peu accepter ou rejeter notre constitution mentale que notre existence. »

Mon expérience, même conditionnée comme elle l'est par ma position d'être vivant et intelligent dans un

---

(1) 4<sup>e</sup> édition, p. 61.



monde dans l'espace et le temps, et par les limitations physiques de cerveau et de sens avec lesquelles je suis né, est donc ma base. Je puis, il est vrai, dépasser mes limites par la pensée qui prend la forme de conception et façonne des universaux qui me transportent au delà de l'immédiat. Mais dans l'exercice réel de mon activité en pensée, distinguée de sa qualité et de sa portée, je suis assujetti à des restrictions physiques qu'impose la nature. La pensée est entravée, mais sans plus, par les exigences de temps et de l'espace. Car il n'y a pas de séquence d'événements dans ceux-ci : c'est pour la pensée qu'ils sont même là et possèdent une signification. Dans l'exécution naturelle de nos desseins limités, la pensée, donc, prend une forme relationnelle, mais c'est là une forme qui n'épuise pas sa nature.

Ce fut une conviction analogue à celle du cardinal Newman qui conduisit Hegel, quand il écrivit *La Phénoménologie de l'Esprit*, à protester contre l'idée de traiter la connaissance comme étant chose en soi, ou un simple instrument que la nature peut présenter pour examen indépendant sous un aspect stéréotypé, et critiquer *ab extra*. Kant avait essayé de faire ceci, et dans la *Phénoménologie*, Hegel dénonce la tentative. Pour ce dernier, la seule chose qui pût manifester la vraie nature de la pensée était celle-ci même. La critique de celle-ci doit donc être l'auto-critique à laquelle elle se soumet en observant la correction de ses propres abstractions que l'expérience dévoile quand nous lui permettons de raconter sa propre histoire, en nous dévoilant dans notre observation des formes ou stades s'étendant de la substance au sujet. Pour lui, la pensée prenait l'aspect relationnel auquel le jugement de la compréhension aspire, mais seulement comme un aspect de transition vers le stade où elle en vient à se comprendre elle-même comme

embrassant toutes les relations à l'intérieur d'elle comme sa propre création. La connaissance était donc, pour Hegel comme pour Aristote, « fondationnelle » pour la réalité même, et non un fait particulier embrassé dans celle-ci. Car si elle est considérée comme étant un fait de ce genre, et si, en tant que telle, elle peut présenter un caractère relationnel qui s'oppose à ce qu'elle atteint, même par abstraction, ce qui est final, il suit comme dit M. Bradley, que la réalité ultime, l'Absolu, doit être une autre sorte d'expérience, différant qualitativement et peut-être même numériquement de la nôtre propre, et occupant par rapport à elle une relation qui exclut toute approche ou participation qui puisse être rendue intelligible. Le soi que nous éprouvons et connaissons est, pour pareille doctrine, pure apparence, une construction de la réflexion enchaînée au fini du centre auquel elle appartient. La réalité est Un Autre et ne peut être atteinte par la connaissance même qui prétend en déduire l'existence. On voit difficilement comment pareille entité séparée peut même avoir la signification que lui attribuent M. Bradley et M. Bosanquet, ou aucune signification réelle en tant que fondation intelligible pour l'univers. Pareille vue est très éloignée de celle qui trouve dans l'expérience réelle des degrés vers une connaissance plus pleine et complète de la même nature et qui considère l'idéal qu'elle cherche comme immanent dans, et non séparé de, l'expérience de ce dont en pensée, c'est l'achèvement.

Dans la seconde série de ses admirables *Gifford Lectures*, M. Bosanquet me paraît se rapprocher de cette dernière vue, et la seule difficulté que je trouve à ce qu'il en dit, est de la trouver cohérente avec son interprétation de la pensée comme défectueuse de façon inhérente. L'individu fini, dit-il, est plus que simplement fini, et

il a une aptitude, en pensée, qui dépasse ce qui est fini. « On admet communément, dit-il, dans sa seconde conférence, que dans la cognition le soi est universel. Il sort dans un monde qui est au delà de son propre individu donné, et ce qu'il y rencontre, il le détient en commun avec d'autres soi, et en le tenant il cesse d'être une unité complète en soi et hostile au reste. »

Il ne voit pas de difficulté dans la séparation de centres finis. Car « la pure privauté et incommunicabilité du sentiment en soi sont dominées à tous les degrés possibles par l'auto-transcendance et l'universalité des contenus avec lesquels elles s'unifient ». Ces contenus sont les « organes de l'auto-transcendance ». Pour être apte à s'exprimer sous forme déterminée, le « sentiment doit prendre un caractère objectif. Il doit cesser d'être une intensité vide, il doit acquérir de la substance des idées ». Et en ce faisant « il doit changer de rapports à l'égard du soi, ou modifier le soi auquel il se rapporte ». Des personnes différentes sont des organisations de contenus qu'une différence de qualité, généralement, mais non strictement, dépendante du fait d'appartenir à des corps différents, empêche d'être totalement fondus ensemble. « Nous ne nous éprouvons pas tels que nous sommes réellement ».

M. Pringle-Pattison a donné un exposé complet de ses conclusions relatives à Dieu et au soi infini, dans les *Gifford Lectures* auxquelles il a donné le titre de *The Idea of God*. C'est un livre où une pénétration aiguë s'associe à une forme littéraire admirable. Pour lui, la personnalité finie n'est pas ce qu'elle est pour M. Bradley ou M. Bosanquet, une simple construction de pensée basée sur la sensitivité dans un centre fini, mais une entité se suffisant à elle-même. Comment pareille entité est-elle en rapport avec l'Absolu ?



D'après M. Pringle-Pattison, c'est là un problème inscrutable pour la pensée humaine. Ce ne peut être celui de substance à substance, car en premier lieu il critique l'application de la conception de substance, à ce propos, et en second lieu Dieu ne doit pas être regardé pour lui comme étant fini en un sens quelconque. Pourtant il considère que c'est de l'essence du soi d'être exclusif des autres soi, et bien qu'il admette qu'il ne puisse pas en être ainsi dans la relation de l'homme à Dieu, comme dans la relation de l'homme à l'homme, pourtant la façon dont il se peut qu'il y ait différence dans le cas de Dieu, est une des choses qui, dit-il, sont inexplicables et doivent rester un mystère. Car il découvre que chaque soi fini est unique, un « apex du principe d'individuation par où le monde existe », une « focalisation séparée et exclusive » de l'univers commun. Ce soi ou sujet « ne doit pas être conçu comme une entité au-dessus du contenu ou supérieure à celui-ci, ou comme un point d'existence auquel le contenu est pour ainsi dire attaché, ni même comme un œil placé au-dessus et en face des objets considérés, pour les passer en revue ». L'unité du sujet, nous pouvons l'accorder, exprime simplement cette organisation ou systématisation particulière du contenu. Mais ce n'est pas simplement l'unité qu'un total systématique de contenu pourrait posséder en tant qu'objet ou pour le spectateur. Son contenu, comme le dit M. Bosanquet, est devenu vivant : il est devenu une unité pour lui-même, un sujet. « Voilà, en termes très généraux ce que nous entendons par un centre fini, une âme, ou, sous sa forme la plus élevée, un soi. »

M. Bosanquet, dans des passages autres que ceux que j'ai déjà cités, insiste sur la caractéristique du sujet en tant que tel dans le soi, mais pour lui, celles-ci

ne sont pas finales. L'expérience possède un sens plus étendu dans lequel elles sont transformées, et de quelque façon existent transformées dans l'Absolu. La première forme, en conséquence, ne présente pas la réalité pleine ou réelle. Elle a l'apparence qu'elle présente par l'opération d'un penser consistant à établir sans cesse des relations qui ne sont pas elles-mêmes finalement réelles, et le soi est une construction au moyen de pareilles relations, et comme tel est adjectival.

Pour M. Pringle-Pattison, le soi est imperméable, non, peut-être, à toutes les influences de l'univers, mais à d'autres soi, « imperméable d'une façon dont on trouve un faible analogue dans l'impénétrabilité de la matière. En d'autres termes supposer une coïncidence ou identification littérale de plusieurs soi, comme l'exige la doctrine du soi universel, est encore plus visiblement contradictoire que d'exiger que deux corps occupent le même espace ».

Pour ma part, aucune de ces deux vues n'est satisfaisante. Elles ont ceci en commun que toutes deux mettent en doute que la pensée ait la compétence voulue pour résoudre le problème de la nature du soi fini et de sa relation à l'égard de l'absolu. Car dans une des vues, l'individu fini est une construction de la pensée relationnelle qui, en raison de son incapacité inhérente, ne peut atteindre la voie par où seule la réalité est atteinte. Dans l'autre, les métaphores employées me paraissent simplement masquer l'idée que les soi sont en vérité des unités mutuellement exclusives, dont les relations peuvent être véritablement assignées à des positions occupées dans le temps et l'espace. Elles sont ainsi, en effet, ramenées sous la catégorie non de sujet mais de substance, si différent que puisse être le nom attribué. Le soi ainsi considéré est d'une nature différant *toto*

*cælo* du soi considéré comme un entre beaucoup, mais, nous explique-t-on, il ne doit être regardé comme tel que de façon provisoire, et parce que la réalité est prise à un certain stade ou degré au-dessous de celui qui lui appartient, quand elle est plus pleinement comprise. Or, la doctrine des degrés semble non seulement éliminer les difficultés provenant de l'exclusivité, qui impressionnent M. Pringle-Pattison, mais rendre à la pensée la position de respectabilité que lui enlèvent M. Bradley et M. Bosanquet. L'intelligence n'est pas moins l'intelligence parce qu'il y a des aspects sous lesquels elle se présente, à elle-même comme participant du caractère d'un objet dans le temps et l'espace, ou conditionnée de la façon qui est décrite dans les manuels de logique. Car l'homme individuel, bien qu'il soit aussi un sujet, en connaissance, ne peut échapper au fait que la connaissance est *sa* connaissance, l'activité mentale d'un individu particulier, que le psychologue, par application de ses méthodes abstraites, peut considérer comme possédant cette connaissance comme une propriété ou qualité, individu que d'autre part, si abstraction est faite de ce qui est en réalité l'essence de sa personnalité, nous devons considérer comme un organisme ou même une chose, possédant des attributs. C'est ainsi que la catégorie de substance s'introduit inévitablement.

Dans la connaissance finie, c'est-à-dire dans la connaissance dont l'activité est conditionnée comme elle l'est pour nous, il en sera toujours ainsi. Notre base consiste à partir, dans le temps, de ce que nous sentons directement, de ce que notre organisme amène à la conscience, et le processus de notre connaissance en est un qui développe les implications de ce qui paraît ainsi nous venir du dehors par la voie des sens. Mais en développant ces implications nous n'extrayons nulle-



ment des externalités d'externalités. Nous amenons plutôt à la lumière des principes qui sont fondamentaux, même pour l'aspect le plus simple de l'expérience. A mesure que nous atteignons les stades plus élevés, le caractère, inhérent à ce moment, d'agir à grande portée, et son unité avec l'objet, deviennent de plus en plus apparents. L'expérience est une entièreseté unique, complète en soi, bien qu'elle présente ainsi divers aspects et degrés vers la perfection. Et elle me semble n'avoir à aucune phase nulle signification, sans la médiation de la pensée, sans être interprétée par la seule forme de pensée que je connaisse, celle qui est progressive et ne peut se proposer rien de moins que le tout complet constituant l'idéal auquel elle aspire. Ce tout, assurément, ne peut être ni du sentiment non médiat, ni, à l'autre extrême, un *totum simul* intellectuel, inchangeant et inerte. Ce doit être plutôt, en une forme complète, si elle est idéale, exactement l'activité qui s'exprime et développe en nous, en degrés variables de perfection dans l'expérience à laquelle nous, ses membres et créatures, participons. C'est le système de cette activité qui est l'interprétation et la fondation de l'univers, de ce en quoi l'être et la connaissance ne sont ni séparés ni exclusifs. La Philosophie, la Religion et l'Art, pareillement, semblent nous conduire vers ce résultat.

Avant de terminer ce Chapitre, il me faut en résumer la conclusion. Le monde qui me confronte est réel et indépendant de moi, qui l'observe. Mais ce n'est là le dernier mot ni en ce qui concerne le monde, ni en ce qui me regarde. Tous deux appartiennent à une entièreseté plus considérable. Ce n'est qu'autant qu'ils se trouvent dans le champ de la connaissance qu'ils ont quelque existence, ou signification. La difficulté que le réalisme a éprouvé à admettre ceci est née de la présomption que

la connaissance est la propriété et l'instrument d'un soi fini au moyen duquel un connaissant indépendant s'empare de ce qui est réel, séparé de lui. Mais cette présomption non seulement fait le connaissant différent de sa connaissance, mais traite implicitement le connaissant comme une substance dont la connaissance est une activité ou propriété. Le connaissant est donc considéré comme fini. En un sens, ceci est vrai, comme nous l'avons déjà vu, mais seulement quand nous avons affaire à des aspects qui sont loin de représenter la vérité totale. La connaissance ne peut être réellement un instrument manié *ab extra*, parce que c'est ce à l'intérieur de quoi tombe toute réalité, quelle qu'en soit la nature. En outre, la connaissance ne peut, elle-même, être exprimée en termes qui la dépassent. C'est la fondation de toute réalité, de l'esprit percipient, qu'il soit naissant ou pleinement développé, aussi bien que de ce qui est perçu. Parce qu'au stade où nous existons en tant qu'êtres humains individuels, il s'exprime sous la forme d'un organisme, le soi conscient devient réel sous forme finie, la forme du soi intelligent avec un aspect physique. Ce fait est son « cela » d'où nous partons, et devons partir, et notre tâche consiste à expliquer ce qu'il signifie, sans plus. Une chose que pareille explication rend présente à la conscience, est que la connaissance a des ordres différents et est toujours relative à l'ordre en conception et aux *standards* qui s'y rapportent. Les limitations imposées à l'activité de notre esprit par les conditions organiques sous lesquelles il pense nous empêchent d'être, en tous temps et en toutes circonstances, conscients qu'il en est ainsi, ou que dans la forme de notre connaissance en tant qu'ainsi conditionnée que nous appelons notre expérience, il existe toujours implicitement non seulement les conceptions

d'un ordre unique, mais celles de plusieurs ordres. C'est en utilisant une seule sorte de conception et en la supposant complète, que nous en venons à nous représenter l'esprit comme une chose, et son objet comme une autre, avec la connaissance comme propriété par laquelle la première peut atteindre la seconde. Mais une attention plus serrée montre que l'esprit est beaucoup plus qu'une chose individuelle, et pris en dehors de la façon abstraite dont nous sommes enclins à le considérer, n'est pas en nature différent de la connaissance même. Notre expérience est ainsi potentiellement et implicitement de la connaissance complète. Ce sont nos conditions humaines qui l'empêchent de devenir ceci explicitement. Pourtant, d'autant plus que nous sommes de façon inhérente plus que ce que nous croyons être, nul idéal, en dehors de la perfection, ne pourra jamais nous satisfaire, en connaissance.

Tout comme la différence en ordre de pensée apparaît dans l'expérience de l'individu fini, de même elle apparaît comme différence d'ordre en existence et signification de l'objet se présentant à lui dans le temps et l'espace. Car cet objet aussi fait partie de la connaissance et est caractérisé par les divers niveaux que la connaissance atteint en lui. Le mécanisme, la vie et l'intelligence, en tant qu'apparaissant dans le monde-objet, ont tous droit égal à être appelés *réels*. C'est seulement par abstraction de la plénitude de notre expérience que nous les présentons dans nos descriptions comme entités indépendantes et existant en soi. Car, comme la pensée même, l'expérience est partout dynamique et non statique. La dialectique de son activité est partout apparente.

Contrairement à ce que l'on suppose communément, le fait d'avoir connaissance d'un monde extérieur



n'est pas un fait pouvant être résolu en quelque chose d'antécédent à lui-même en logique ou même dans le temps. Le véritable problème est de faire ressortir les implications de cette connaissance et sa signification. Ni Platon, ni Aristote, ni Plotin n'ont été gênés par aucun problème tel qu'en soulève l'idéalisme subjectif, pas plus d'ailleurs que les écrivains modernes qui ont nié que la connaissance soit un simple instrument. Tous auraient également refusé de s'associer aux tentatives de Berkeley et de Hume, ou à celles des Nouveaux Réalistes d'aujourd'hui, pour ramener le fait d'être conscient à des conceptions mécanistiques. Le mieux, plutôt qu'aucune de ces tentatives, est assurément de se refuser à se départir d'une croyance en la réalité du monde tel qu'il nous semble être, ou à nous laisser débaucher par une orgie inopportune de métaphores donnant à ces tentatives quelque plausibilité. Le monde est là tel qu'il paraît être et il s'offre à nous dans des ordres de connaissance et de réalité qui sont tous, à leurs propres places, valides et réels. Voilà pourquoi il est essentiel que nous comprenions le grand principe de relativité et que nous nous y tenions ferme. Car c'est seulement en ce faisant de façon résolue que nous pouvons espérer secouer les effets des métaphores par lesquelles nous ont été suggérées des façons de voir déformées.

Si nous avons réussi, en ceci, le problème qui subsiste est de nous faire voir clairement ce qu'implique réellement le fait fondamental de connaissance. Si nous rejetons les métaphores physiologiques et psychologiques que l'on a coutume d'accumuler autour de ce fait, il reste évidemment clair que nous avons à en chercher la nature dans un changement en degré, plutôt qu'en nature, de notre propre expérience. Mais alors le degré signifie tout quand il s'agit de l'immanence de la signi-

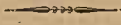
fication que nous découvrons. Nous ne sommes sans doute pas conduits comme Plotin à rejeter, comme un obstacle empêchant de saisir l'esprit sous sa forme la plus élevée qui se puisse concevoir, aucune relation possible par rapport à un objet. Car si cette relation se trouve entièrement à l'intérieur de l'esprit, comme en étant une établie par celui-ci même, ce n'est rien de plus qu'une distinction qui, par le fait de son établissement, est dépassée. Nous pouvons nous contenter, avec Aristote, de considérer l'esprit lui-même comme activité, comme Devenant, dans toutes ses formes, essentiellement, et de considérer son caractère ultime comme étant celui de la pensée qui se pense elle-même, et se découvre dans son propre objet. La conception de l'esprit, à pareil niveau, semble nous être imposée quand nous dirigeons la réflexion en dedans sur elle-même. La signification de ce qu'on appelle parfois l'*immanence divine* est la reconnaissance que des ordres dans la connaissance de soi fini ne sont explicables que comme expressions partielles d'ordres supérieurs se révélant à la réflexion, et où la distinction, entre la pensée et ce qui est pensé, est à la fin, et idéalement abandonnée. C'est seulement par pareille conception que la fondation de l'univers paraît devenir intelligible.

Comme résultat final, le caractère de ce que nous percevons peut être présenté de la façon suivante. Nous trouvons devant nous des existants paraissant indépendants de la perception de l'observateur, mais qui, par leur caractère, ressemblent aux pensées dont il est conscient dans son propre esprit. Ils y ressemblent particulièrement par ce fait que sans cesse ils éclatent en relations, et que les relations ainsi manifestées sont, comme celles des pensées s'y rapportant, intrinsèques à ces entités et ne consistent pas en existences indé-

pendantes d'elles. Si je dis que ma notion de quelque chose est que c'est telle chose particulière, définie, cela implique qu'elle est distinguée de quelque chose d'autre qui en diffère. Aucune des deux pensées n'a de signification ou de réalité indépendamment de l'autre. Il en va de même pour son objet dans la nature aussi. Une chose noire n'est ce qu'elle est que par contraste avec des choses blanches. Un changement n'est un changement que par rapport à ce qui ne change pas. Une chose unique n'est ce qu'elle est que par contraste avec une pluralité de choses. Plus nous considérons ce que nous percevons comme étant des objets dans n'importe quelle expérience de nature, plus nous voyons qu'ils sont ce qu'ils semblent être exactement par distinction d'avec les objets à apparence différente. La relativité est partout évidente. Elle est inhérente à l'ordre de nature tout autant qu'elle l'est à l'ordre de connaissance. C'est seulement par des jugements de contraste que les distinctions entre choses existant dans la nature ont pour nous quelque signification. La « racine » d'où jaillit la nature, et la « substance » d'où elle sort sont donc analogues à la racine et à la substance d'où naissent nos pensées. Toutes deux possèdent les caractéristiques qui sont distinctives de l'esprit. S'il n'est aucun problème qui puisse être rationnellement soulevé quant à la question de savoir pourquoi nous connaissons, ce qui nous reste est donc la nature, qui est, de façon inhérente, du caractère de l'esprit. Naturellement mes pensées ne créent pas les choses que je vois individuellement, mais d'autre part le caractère de celles-ci, quand j'en saisis toute la signification et les implications, n'est pas différent de celui de mes pensées. C'est seulement par mes abstractions que les deux semblent étrangers l'un l'autre, abstractions opérées en



vue de fins diverses dans le progrès d'un effort vers une compréhension plus exacte de la réalité, et qui, au cours de cet effort, en viennent à représenter des degrés d'irréalité. La doctrine de la relativité physique n'est exactement qu'un cas particulier d'un principe général. Si nous abordons la nature par des méthodes prétendant à l'objectivité stricte, telles que celle de Whitehead, nous paraissions arriver exactement au même résultat à la fin. Il y a une racine qui se divise dans une réalité de deux sortes, et celles-ci ont des caractères qui ne sont pas différents, et où mental et non mental ne sont pas des termes distinctifs. Voilà pourquoi, par exemple, le temps et l'espace se trouvent s'impliquer mutuellement et pourquoi, dans l'étude générale de la nature, ce que nous cherchons à atteindre est toujours la signification.



---

## CHAPITRE X.

### ORDRES MULTIPLES EN CONNAISSANCE.

---

Le temps est revenu d'aborder le principe des ordres en pensée. Tout d'abord je veux rappeler que des conceptions ou catégories d'ordres différents peuvent opérer en même temps dans notre expérience. On peut se représenter en pensée un homme à plusieurs points de vue : le choix entre ceux-ci est opéré selon l'aspect de sa personnalité qui nous occupe. C'est seulement quand nous prenons nos conceptions en abstraction par rapport à la forme individuelle chez laquelle seule elles atteignent la réalité, forme qui implique la particularité non moins que les universaux dans lesquels elle est serties, que nous obtenons ces conceptions comme en apparence exclusives; mais nous ne pouvons nous présenter à nous-mêmes ces pures abstractions, ni même les penser isolées. Car tout notre penser implique de l'imagerie, une image qui, rentrant sous un concept, donne pour nous de la réalité à ce concept, mais ne perd pas son caractère comme image. Quand je parle d'un cercle, j'imagine une apparence en forme de cercle. Nul cercle parfait n'existe dans l'expérience, et je ne puis me faire une image de celui-ci. Mais je puis façonner dans mon esprit ou sur le papier une effigie dont l'importance pour moi, dans la relation où je l'interprète, est seulement que c'est un symbole suffisant d'une signification conceptuelle dans ma réflexion.

Je suis libre de diriger mon attention comme il me plaît. Si mon but est de raisonner logiquement ou mathématiquement, je choisis le point de vue qui convient à mon dessein, et j'applique les conceptions générales qui conviennent, et sont de l'ordre approprié. C'est ainsi que j'arrive à l'identité et la correspondance. Ce qui détermine la convenance et l'appropriation n'est naturellement pas arbitraire de ma part. Je ne suis réel qu'autant que je suis non simplement sujet dans la réflexion, mais tout autant objet dans un champ d'expérience dans lequel il est conditionné par ses alentours. Même pour mon esprit sa liberté individuelle est limitée par des conditions. Elles s'étendent non seulement à ce qui est spatial et temporel, mais au contenu tout entier de l'expérience à l'intérieur de laquelle je réfléchis. Plus je m'éloigne de la présentation de moi-même à moi-même sous l'aspect de simple substance, et plus je me rapproche de la pleine réalisation de ma nature en tant que sujet dans ma connaissance, plus s'efface à mes yeux la vue de moi-même en tant qu'individu dont la pensée et l'activité appartiennent à la contingence des événements, et dont la spontanéité est contrôlée du dehors. Si je ne pouvais présenter à ma réflexion que la vue de moi-même comme sujet, il semble que la notion d'une pluralité d'esprits serait sans signification; il n'y aurait pas de celle-ci non plus pour l'arbitraire dans la pensée ou la volition. Ceux-ci impliquent mon existence au milieu d'un monde d'objets. Mais je ne puis me représenter pareille vue, quand bien même l'idéal qu'elle indique peut être vrai, et que la possibilité dans la réflexion abstraite, au moins, de pareil point de vue est rendue nécessaire comme étant le seul d'où une explication complète à partir du haut est possible. Car, après que tout a été dit, je reste toujours un individu assis sur



une chaise, et tout ce que je puis faire est de me représenter moi-même en pensée comme nécessitant, pour l'interprétation de ma pleine signification, des ordres de pensée comprenant les ordres inférieurs distinctifs des choses physiques telles que moi et ma chaise. Toute expérience réelle n'est pas seulement concrète dans les détails, mais implique une multitude de conceptions appartenant aux différents niveaux par lesquels elle peut être abordée. L'objet individuel devant mes yeux présente des aspects nombreux.

Quand, assis ici, je regarde par la fenêtre, je vois combien cela est vrai. La terre formant le sol du parc est, sans réflexion, considérée comme inorganique. Mais une expérience plus serrée et plus remplie m'apprend que c'est là une description tout à fait inadéquate. Car d'abord le sol contient quantité de micro-organismes, et il n'y a pas une partie de celui-ci qui ne doive sa forme à l'intervention d'êtres vivants, que ce soient des vers de terre ou des jardiniers. En outre, même l'inorganique a, comme partie de son existence pour moi, de la couleur, du poids et de la forme, et ce sont là des apparences qui varient avec la relation particulière à l'égard du percipient. Toute phase de matière en apparence inerte est relative, même pour l'observateur individuel. Si je poursuis dans cette voie, il devient clair que ma vue hâtive de ce que j'appelle de la *matière inorganique* était une vue abstraite, tout à fait au-dessous des richesses de ce que je perçois. La théorie électrique moderne de la constitution de la matière résout les molécules ou particules en apparence ultimes, les réduisant à un corps central d'électricité entouré de groupes d'électrons composés d'électricité négative et tournant autour du corps. Mais qui a jamais vu ou senti un électron isolé? La matière de n'importe quelle

sorte particulière a réellement plutôt la nature d'un événement exigeant du temps pour fonctionner, et la description scientifique de celle-ci ne nous fournit pas le dernier mot. C'est par déduction, en tant que résultat, peut-être, d' « un océan d'équations différentielles » que nous arrivons à la notion de ce qu'on envisage aujourd'hui comme sa signification finale, exprimée en termes d'un champ magnétique. A coup sûr, nous n'avons nulle expérience directe de tout cela, bien que les livres nous en parlent. Son caractère scientifique est une déduction très abstraite mais très précieuse. La Physique conduit ceux qui s'y intéressent de plus en plus avant dans les régions notionelles de la mathématique. Même la nouvelle science connue sous le nom de *Chimie Physique* est dans ce genre. Il n'est plus de groupe d'images que l'on considère maintenant comme adéquat à la structure moléculaire en chimie, ou à ses lois. Les images employées sont de plus en plus traitées comme étant purement symboliques de concepts plus généraux et, par suite, plus abstraits. Ce n'est certainement pas en termes de notions aussi éloignées que le passant interprète ce qu'il croit voir dans les plates-bandes, et qu'il a considéré comme composé d'éléments inertes entassés mécaniquement ensemble. Dans la nature, l'inorganique est une idée, comme celle de l'espace pur, obtenue par abstraction d'une plénitude supérieure de réalité; c'est une hypothèse de travail utile, pour des buts limités. Mais elle ne représente ni adéquatement ni exactement tous les phénomènes appartenant au réel. Sa signification réelle est, en dernière analyse, négative; c'est celle d'un environnement que nous présumons hâtivement être en dehors et indépendant du domaine de l'activité de vie.

Nous nous présentons à nous-mêmes de façon pic-

turale nos significations et les interprétations que nous formons dans notre esprit au sujet de ce que nous voyons, entendons ou imaginons. Ce que nous pensons peut avoir été un résultat atteint seulement de façon indirecte par réflexion. Ce peut être, par exemple, la relation des phénomènes du monde matériel aux électrons, qui ne peut être décrite qu'en un langage très général. Mais même de pareils électrons nous persistons à former quelque sorte d'image, de façon inconsciente mais certaine. De telles images sont naturellement aptes à tromper, si l'on ne tient toujours devant l'esprit le fait qu'elles ne sont que symboliques de ce qui est général dans les universaux concrets. Car le réel, même quand ce n'est qu'une simple image mentale, a toujours dans sa nature le moment du particulier. Même, si je dis de quelque chose, simplement, qu'elle est ici, et maintenant, je dis quelque chose de faux, car à peine ai-je prononcé les mots qu'il faudrait dire là et alors. Les descriptions sont en termes qui sont nécessairement généraux et ne régissent pas exclusivement les particuliers. Ce sont des formes dans la perception, qui appartiennent à la réflexion.

Pourtant elles sont essentielles au réel. Celui-ci n'est intelligible que possédant pareilles formes. Nous pouvons les appeler *relations*. Ce sont toutefois des relations entrant dans les événements que nous observons, et sans lesquelles ceux-ci ne pourraient être saisis. C'est là ce qu'on entend en les disant intrinsèques ou internes. Mais nul événement ne peut être ainsi saisi, sauf comme dans une durée, un présent purement *spécieux*, signifiant le changement. Quand nous essayons de fixer ceci en une image pour en conserver l'aspect permanent ou universel, nous le transformons. C'est ainsi que les images qui sont employées pour symboliser les



universaux de réflexion, ou les relations qui restent identiques à travers les changements dans ce qui est en relation, sont aptes à induire en erreur. Elles ne représentent pas adéquatement le réel dans notre expérience. Quelques symboles externes sont bien ainsi ordonnés qu'ils ne prétendent à rien de plus que symboliser. Le mot *carré* n'induit pas en erreur quand il évoque l'image d'un carré. Nous savons que ce qui est important ne se trouve que dans la définition que le mot connote, et que cette définition est d'application générale, et non particulière. Nous ne sommes pas non plus induits en erreur dans le cas d'un nombre, à moins que ce ne soit en y voyant l'indication d'un stade dans la numération des particuliers, tandis que la mathématique moderne a étendu la connotation à la description des relations entre elles de classes ou collections. Mais avec la plupart des noms il en va autrement. Ils évoquent une image, et l'image n'est pas un guide distinct vers la réalité.

Il arrive donc ainsi que le processus de nomination évoque plus que des universaux, et qu'en employant des mots dans nos séries de raisonnement, nous pensons picturalement. Mais comme de pareilles images, qui représentent naturellement des objets d'expérience réels et individuels, renferment dans leur constitution des ordres de pensée de plus d'une sorte, nos images sont trompeuses d'une façon plus subtile que celle qui vient d'être dite. Car il faut croire applicables des ordres de pensée autres que ceux qui sont appropriés.

Il est tentant de s'exprimer en images : elles prêtent une vivacité qui ajoute beaucoup au style. En outre elles sont évocatrices de sentiments qui ne peuvent être décrits abstraitement. En art, elles sont donc essentielles. Car en art l'esprit s'exprime principalement par du sen-

timent en apparence direct, et bien que sâ qualité nous transporte au delà du particulier, ce n'est pas sous la forme de concepts abstraits qu'il le fait, mais sous la forme de valeurs qui sont fondamentales pour la qualité artistique.

Toutefois, dans la description scientifique, ce ne sont pas des valeurs de cette sorte que nous cherchons, et la puissance d'imagination doit être tenue en bride. Les métaphores naissant des images que nous évoquons même dans la pensée la plus stricte sont une source spéciale de danger dans l'investigation scientifique et philosophique. Parce que ce sont des métaphores, et par suite, des représentations de ce qui incarne les points de vue de différents ordres de pensée, elles sont glissantes en tant que symboles pour le point de vue de n'importe quel ordre particulier. Quand nous disons que Dieu est Esprit, nous en venons facilement à le considérer comme un « homme non naturel et magnifié » au lieu du couronnement idéal de l'esprit immanent. Si nous parlons d'un « centre fini » comme une forme de conscience que nous essayons de décrire, nous nous laissons aller à employer des mots qui nous conduisent à traiter le sentiment comme si ce pouvait être un simple objet, existant en soi en dehors de tout moment subjectif quelconque. Et pourtant nous ne savons rien de la méduse qui semble posséder ceci; nous ne savons si elle a une conscience qui, bien que limitée, est de la conscience; nous ne savons si la méduse a du tout du sentiment. L'expression « centre fini » est une métaphore qui évoque l'idée d'un objet dans l'espace, et si l'on n'y prend étroitement garde le mot nous conduit à de simples superstitions métaphysiques. Cela est vrai aussi de mots métaphysiques du genre d'*instant*, *point*, *cause*, *âme*. Ils sont utiles si nous tenons présent à l'esprit

qu'ils indiquent en réalité des conceptions appartenant à certains ordres en réflexion seulement, et non des éléments séparés d'un fait individuel quelconque.

Nous ne pouvons nous passer de telles métaphores. Elles sont encore plus nécessaires pour l'interprétation symbolique de notre pensée pour les autres que pour notre propre penser. Pour ce dessein toutefois, elles restent essentielles.

Dans les sciences exactes on s'efforce, avec un certain succès, d'écartier le danger des évocations trompeuses par l'adoption d'une terminologie spéciale et technique. Cela est sans doute très utile, mais on ne réussit pas toujours. La terminologie de la chimie, par exemple, évoque à chaque détour des images mentales d'atomes et de molécules et structures dont nous n'avons ni ne pouvons avoir, aucune expérience directe. C'est une hypothèse de travail ayant son prix, que de pareilles idées puissent être vraies en fait. Elle suggère une série de conceptions générales au moyen desquelles le chimiste peut harmoniser et étendre sa connaissance. Mais s'il entend faire attribuer à sa théorie quelque chose de plus que cette validité purement relative, il entre en conflit aigu avec son voisin de porte, le physicien qui ne veut rien savoir de son idée que l'atome chimique peut représenter autre chose qu'un simple pas vers une conception plus profonde de la matière. Et le physicien à son tour se voit morigéner par le mathématicien et le métaphysicien, et fortement secouer jusqu'à ce qu'il ait reconnu que lui aussi n'a eu affaire qu'à des abstractions provisoires de la réalité concrète, et que tout ce qu'il en a retiré a été simplement d'atteindre un groupe ultérieur de notions générales d'application purement provisoire, concernant certaines relations impliquées par l'expérience.



Probablement nulle branche de l'effort humain vers la connaissance n'a, autant que la philosophie, souffert de la dominance de la métaphore. Dans cette région, les images font plus qu'induire en erreur. Elles rendent l'interprétation extraordinairement difficile.

La beauté du style littéraire dans les écrits philosophiques n'est pas rare, et pareil style manifeste souvent un don poétique latent qui exerce une forte attraction. Depuis l'imagerie Berkeleyenne de sentiments et idées en tant que signes par où Dieu se manifeste à nous, jusqu'à la fameuse description Hegelienne de la consommation de la fin absolue comme consistant en la suppression de l'illusion qui la fait sembler non encore accomplie, l'histoire de la philosophie contient une longue liste de splendides métaphores. Mais le premier de ces exemples, si on l'accepte dans son implication littérale, nous conduit droit au scepticisme, et le second à la notion de l'ultimement réel, comme *totum simul*. Ni l'une ni l'autre conséquence n'étaient dans les intentions du philosophe ayant écrit les mots d'où elles découlent, et celles-ci n'en découlent pas si les mots sont dépouillés de leur couleur trompeuse, et interprétés comme purement symboliques de ce qui ne peut être représenté par des mots comme une peinture d'aucune expérience réelle. Le raisonnement ne paraîtrait pas aussi convaincant si l'on enlevait la couleur. Mais cette circonstance ne diminue pas la vérité réelle qui est que les métaphores en question exercent leur puissante influence sur nous simplement parce qu'elles stimulent notre faculté imaginative et paraissent ainsi nous délivrer de la nécessité de supporter, sans une aide qui est aussi artificielle qu'éprouvante, le lourd mais nécessaire devoir qui consiste à nous cramponner aussi dur

qu'il est possible à des conceptions exactes et par conséquent abstraites.

Loin de moi de vouloir suggérer qu'une branche quelconque de description ou même de pensée humaine puisse se passer d'un copieux emploi de la métaphore. C'est parce que le réel est toujours concret. Mais le fait subsiste que le réel implique dans ses significations et en lui-même des relations qui sont la représentation de ce qui déborde la particularité à laquelle la réalité doit un aspect intégral, mais seulement un aspect, de la forme en laquelle l'esprit la traduit.

Cette conclusion nous ramène à la source de toutes nos difficultés, le fini apparent de l'esprit qui doit s'exprimer par un cerveau qui ne vit pas seulement mais connaît aussi. Ce cerveau, comme l'organisme humain lui-même, en tant que l'entièreté à l'intérieur de laquelle le cerveau a sa fonction comme membre, n'est point un instrument externe, que manie l'esprit. Tant qu'il vit et travaille, sa signification pour nous gît dans l'intelligence qu'il exprime en lui-même. Cette signification est inséparable de lui, comme fait dans l'expérience. Mais le cerveau n'est esprit que sous un aspect de son existence, aspect qui est un être beaucoup, simplement. L'organisme assis sur la chaise peut être envisagé à d'autres points de vue, d'après lesquels, par exemple, c'est une chose qui un jour ne sera rien de plus, et sera emportée dans un cercueil. Le caractère consistant à être un organisme vivant, et *a fortiori*, d'être éprouvé comme un organisme intelligent, disparaît avec le changement en nature qu'on appelle *mort*. Le squelette qui était jusque-là un membre de l'organisme vivant, tombe, lors de cet événement, de son rang, acquérant le caractère d'être un mécanisme, imparfait aussi, car la fin qui en façonne le développement n'est

plus opérante, la fin au service de laquelle existait l'activité vivante réglant tout en elle-même. Il en sera ainsi pour moi quelquel jour et je deviendrai pour les autres un objet appartenant à un ordre en expérience différent de celui auquel j'appartiens aujourd'hui, pour moi-même aussi bien que pour ces autres. En outre, tel que je suis maintenant ou tel que j'apparaîtrai, une fois mort, j'aurai cessé d'être ce que j'apparais maintenant, un objet pour moi-même.

Pareille cessation d'être aura ses conséquences : les expériences d'autres personnalités finies seront modifiées. Je puis, toutefois, considérer ma mort à un point de vue différent. L'événement, quand il se produira, aura lieu pour moi comme étant à l'intérieur de mon monde-objet. Mais je suis plus que celui-ci. Je présente des aspects appartenant à un ordre de pensée supérieur à celui par lequel je m'interprète moi-même comme l'individu occupant cette chaise. Ma personnalité implique des concepts qui sont d'une qualité différente de ceux de l'ici et du maintenant. J'interprète ce que je suis en allant de haut en bas. Ma personnalité n'est pas intelligible quand elle est considérée comme simplement construite, d'en bas, avec des fragments appartenant à l'externalité. C'est dans mon esprit, dans la mesure où celui-ci est plus qu'un simple objet, et n'en est pas moins le soi-sujet, centre d'expérience, que cette expérience a sa situation authentique. Sujet et objet ne sont intelligibles que comme phases d'une même entièresité. Celle-ci n'est nullement une chose. Ce n'est rien, sans relation avec l'esprit; c'est du caractère du sujet, c'est l'expression de l'activité de pensée. A l'intérieur du champ qu'elle domine sont la réalité et l'irréalité, le temps et l'espace, la vérité et l'erreur, la droiture et le péché, la beauté et la laideur. Ces



distinctions, et toutes autres, se trouvent à l'intérieur, non à l'extérieur du champ. Pareille personnalité est plus qu'individuelle, elle est plutôt « superpersonnelle ». Des aspects de réalité plus élevés que ceux de la vie quotidienne d'un organisme vivant et intelligent sont immanents dans la connaissance de soi qui s'exprime en moi. Cette connaissance s'étend en principe à l'univers entier, car cet univers n'a nulle signification, si ce n'est en termes de ses concepts.

Sans cette vue du soi, et le contenu qui y est immanent, la doctrine des ordres ou degrés en connaissance et réalité aussi semble inintelligible. Mais une fois acceptée, cette doctrine, et le caractère résultant de toute expérience qu'elle comporte, semblent devenir non seulement intelligibles, mais inévitables. La façon de voir le soi dont je parle jette une lumière nouvelle sur le sens de ce que nous appelons l'évolution.

Comme les phénomènes du reste de l'expérience, ceux de l'évolution dévoilent des relations appartenant à des ordres variables de réalité. Il y a la simple externalité les unes par rapport aux autres, des périodes en succession. Il y a le développement dû au contrôle pour une fin quasi intentionnelle mais inintelligente. Celle-ci peut être opérante dès le début même, et peut exiger pour son accomplissement une durée de temps. Elle peut agir longtemps avant d'avoir atteint son plein accomplissement comme elle fait chez l'embryon qui, non encore développé, est *in posse* un être humain complet, ou même dans l'œuvre d'art, ou le poème dans lequel l'idée qui requiert l'œuvre complète, pour sa manifestation complète, peut encore se dévoiler comme une inspiration semi-consciente par cette idée à des stades précoces et imparfaits. La fin en tant que cause finale semble donc agir, quoique distante dans le temps

et l'espace aussi, de son apogée, et différer à ce point de vue de la cause efficiente de la nature physique. Les développements qu'elle amène sont donc apparentés, dans les conceptions nécessaires pour la rendre intelligible, aux conceptions appartenant à la vie et à la sphère de l'organique.

Il importe de tenir suffisamment présentes pareilles distinctions pour apprécier à leur juste valeur les appels que nous faisions les hommes de science de la période Victorienne, nous demandant d'interpréter la vie non au moyen des conceptions que nous imposent ses faits évidents, mais exclusivement par celles de la physique et de la chimie. Je ne fais point allusion, en parlant ainsi, à l'auteur de *L'Origine des Espèces*. Charles Darwin a établi les fondations d'une grande partie de ce qui est caractéristique dans la doctrine de l'évolution biologique telle qu'elle arrive à être formulée aujourd'hui, formulée en tant que rapportée à des fins non moins qu'à des forces extérieures. C'est parce qu'il s'appliqua attentivement, et autant que possible, à s'en tenir aux circonstances réelles, que son génie lui permit de les découvrir là où elles avaient échappé à d'autres. Vers la fin du livre, Darwin nous dit que tout ce qu'il a cherché a été de montrer que les espèces ont été modifiées au cours d'une longue descendance, par la conservation, grâce à la sélection naturelle, de diverses variations favorables, légères et successives, et que la théorie de la descendance avec modifications embrasse tous les membres de la même classe. Il croyait les animaux issus de quatre ou cinq progéniteurs au plus, et les plantes d'un nombre égal ou inférieur. Mais nulle part cet observateur méticuleux n'a prétendu rencontrer la vie sortant d'autre chose que de la vie, ou interprétable comme simple mécanisme. Sa doctrine ne l'entraîne pas au delà des

faits de la vie, elle ne suggère pas de conceptions inférieures à celles qui appartiennent à la vie elle-même.

En faisant allusion aux biologistes de la période Victorienne, je pense à d'autres que Darwin, à des hommes de haute science, mais animés d'une passion pour le principe que le progrès dans le temps est continu dans quelque ordre unique et isolé de connaissance seul, et ne se produit pas par à-coups; passion qui a donné naissance à la conviction superposée que tout progrès peut être représenté comme la juxtaposition d'un agrégat, plus élevé, simplement en ce qu'il est plus complexe, d'éléments qui, à un stade antérieur, existaient comme unités mécaniques séparées dans un cadre de relations externes. Mais ces éléments sont en vérité inséparables sauf dans la réflexion d'un point de vue plus étendu avec lequel ils sont toujours associés. La connaissance peut augmenter en qualité et en étendue, et, dans la mesure où elle le fait, manifeste de la conformité à l'égard d'un principe de continuité. Mais cette continuité naît de ce qui est de sa propre nature, et ne peut être rendue qu'en termes d'elle-même. Naturellement, il y a toujours dans la connaissance beaucoup qui est impliqué, mais pas encore pleinement développé, et ceci peut être latent, en ce qui concerne la conscience du moins. Mais même ainsi, ce beaucoup est toujours de la nature de la connaissance, bien que l'aspect puisse sembler totalement mécanistique. Il ressemble, en cela, à la vie qui, elle aussi, ne peut être exprimée qu'en termes des conceptions de vie, et jamais en termes de ce qui est simplement mécanistique. Il n'est pas aisé de déterminer à quel échelon inférieur dans l'échelle de qualité nous trouvons ce qui est réellement de la connaissance et délimite le dessein conscient du mécanisme et de la



vie aussi bien. L'abeille agit-elle avec connaissance quand elle quitte la ruche et se rend à la bruyère, à des kilomètres de distance, pour revenir ensuite chargée, et rentrer chez elle sans se tromper ? Est-ce sous la direction de la conscience qu'elle construit ses rayons avec une exactitude faisant concurrence à celle de l'expert le plus instruit ? Probablement non. La sélection quasi intentionnelle est ici, autant que nous en pouvons juger, inconsciente. Les fins sont opérantes, mais des fins d'une nature différente par ses caractéristiques de celles qui constituent l'idéal pour l'intelligence, aussi bien que des fins moins élevées encore qui se réalisent simplement dans la conservation de soi par le tout, dans la vie toute nue. L'instinct et la connaissance, si difficile qu'il puisse être de distinguer leurs résultats à certains points, semblent représenter des stades séparés dans l'influence des fins dans le monde réel, des degrés dans la réalité de causes finales différant en caractère et en sorte, et dont les plus élevés ne sauraient être réductibles à des résultats quelconques des inférieurs. Dans le temps, la vie ne naît jamais du mécanisme ; dans le temps, la connaissance n'est jamais un effet de l'action qui est simplement vivante ou même simplement instinctive. La nature existe de façon continue dans le temps. Elle ne procède pas *per saltum*. Mais sa continuité de croissance est une continuité dans des ordres définis dont chacun a sa propre signification et non celle d'un autre.

En évolution, il semble toujours y avoir des relations qui sont plus que celles d'un seul ordre. Notre expérience présente un développement qui appartient non pas simplement au temps, mais à l'esprit, pour qui le temps existe. Le plus élevé est pour l'inférieur, à la fois ce en comparaison de quoi l'inférieur est moins parfait parce

que plus abstrait, et aussi comme étant l'individualité plus concrète à l'intérieur des limites et du rayon de laquelle se trouve l'inférieur. Ainsi, comme nous l'avons vu, l'événement pur n'est qu'une abstraction de la réalité de cet événement dans ses relations, et l'expérience, telle que l'imaginait Berkeley, n'était qu'une abstraction de l'expérience significatrice dans laquelle la signification était tout autant elle-même proprement, que l'était le facteur de sentiment immédiat. L'être purement statique est le résultat, aussi abstrait qu'irréel, de l'effort de l'esprit pour briser le caractère de flux continu de l'expérience réelle en points et instants isolés. L'expérience elle-même trouve son achèvement logique et factuel dans l'esprit pour qui elle est expérience. Et l'esprit lui-même a sa vérité dans cet aspect plus élevé de sa signification dans lequel les mondes sujet et objet ne naissent que par une distinction opérée en lui au cours de l'activité qui est de l'essence de la réflexion.

C'est ainsi que dans l'analyse les différents ordres en connaissance, et en réalité aussi, semblent se manifester, et c'est ainsi que la connaissance et la réalité se révèlent, en définitive, appartenir à la même entièresité. La relation, comme nous l'avons déjà observé, n'est pas le temps. Les séquences peuvent même paraître renverser celles de l'ordre du temps. Elles ne le font pas en réalité. Car c'est par ces séquences mêmes en réflexion que l'ordre de temps devient intelligible et réel. La relation ultime est une relation de conception, de distinction d'abstractions, et de leur intégration en interprétation comme étant simplement des abstractions de ce qui est plus concret et, par suite, plus du caractère de toute réalité. Pareille parenté en pensées était appelée *dialectique* par les Grecs. L'explication de son essence gît dans

son insistance sur le fait que toute explication est une explication d'activité qui se développe elle-même et doit être dérivée, pour être adéquate, de ce qui est plus élevé, comme la clef à ce qui n'est qu'un fragment de ses richesses. « La mode de ce monde, dit Goëthe, est passagère, et je ne veux envisager que ce qui est durable. » Et dans un autre passage le même grand critique de l'expérience humaine nous rappelle dans ses *Sprüche in Prosa* ce qui manifeste le principe sous-jacent de ce qui est caractéristique dans son enseignement : « Nous pouvons saisir ce qui nous fait l'effet de causes intelligibles se trouvant à portée de main, et elles sont en conséquence facilement interprétées par nous comme étant telles : et c'est pourquoi nous prenons avec plaisir pour mécanique ce qui, en vérité, est d'un ordre plus élevé. »

Le plus élevé en ordre est aussi le plus concret. C'est le plus individuel, non seulement au sens d'être chose distincte des autres, mais individuel en ce sens que sa réalité réalise plus parfaitement l'union du particulier avec l'universel dans ce qui les dépasse tous deux, réconciliant leur antithèse apparente, et dévoilant sa propre activité comme étant la véritable source de la distinction entre eux. Nous ne pouvons voir ou entendre le réel à ses niveaux supérieurs que voici, mais si élevé que soit le niveau, il peut être saisi par la pensée, car ce n'est qu'autant que ses ordres appartiennent à la pensée, qu'il est intelligible et possède ce que nous appelons la *réalité*. Le scepticisme qui nie cette capacité de pensée nie son propre pouvoir d'explication et se contredit lui-même. La méthode du mysticisme est presque autant une méthode de négation, et c'est par là que le mysticisme plonge dans l'inconséquence. Ce n'est pas le sentiment, mais seulement la réflexion qui peut



indiquer le chemin difficile et en pente qu'il faut gravir pour atteindre le caractère ultime de réalité. Car la réflexion a créé tous les problèmes, et c'est à elle-même d'en façonner les solutions.

Notre expérience est un stade, et un stade seulement, sur le chemin vers ce que la réflexion peut accepter comme compréhension entière. Car dans une expérience où tout est en relation, et où le sentiment est délimité de la pensée par rapport à des conditions organiques, les fins qui nous contrôlent comme existences particulières nous contraignent à traiter le soi auquel se rapporte l'expérience comme étant lui-même objet dans sa propre expérience. Il devient donc inévitable qu'il y ait des degrés et ordres distincts dans notre expérience. Nous sommes finis et conditionnés par le caractère des organismes dans lesquels nous nous exprimons dans nos aspects comme phénomènes de la nature, et par suite sis dans le temps et l'espace. Pour obtenir une connaissance claire, nous, êtres finis, sommes obligés de limiter nos tentatives et nos desseins. Nous partons du point où nous nous trouvons. Le point de départ est le « cela » de l'expérience. Nous sommes ce que nous sommes et ne pouvons saisir à un même moment quelconque toutes les formes de ce qu'il est abstraitement possible pour nous de percevoir. Mais malgré cela, le pouvoir de réflexion sous forme conceptuelle est si libre d'entraves qu'il peut franchir les limites que notre contact avec la nature à travers les limites de nos sens impose à la perception directe, et qu'il peut interpréter indirectement et par raisonnement l'univers, non pas comme fait des fragments que nous voyons, sentons et entendons, mais comme le tout idéal plus étendu vers la réalisation duquel la réflexion tend sans cesse dans ses efforts pour atteindre l'expérience complète. Pareil tout, la connais-

sance semble présupposer comme la fondation de l'ordre dans l'existence et de l'uniformité dans la nature. Sans doute, elle la fragmente par des abstractions opérées par l'accomplissement de desseins qui, s'ils sont essentiels, sont temporaires, en des aspects qu'elle isole les uns des autres et que varie la liberté individuelle. Elle fait ainsi de manière à établir de la netteté non seulement dans la représentation picturale, mais dans la réflexion qui est, après tout, celle d'un esprit assujetti à des limitations corporelles de puissance. Les aspects partiels ainsi présentés doivent beaucoup de leur caractère fragmentaire et de leur exclusivisme mutuel à l'imagerie accompagnant la perception sensitive, mais en définitive ils doivent en réalité leur qualité aux conceptions ou catégories particulières auxquelles la réflexion s'est temporairement abandonnée, de façon à en détourner le résultat de beaucoup d'autre chose qui est possible, mais n'a rien à voir avec les desseins de l'effort d'interprétation particulier qui est effectué. Chaque aspect apparaît donc comme correspondant à un stade en réflexion, et appartenir à un degré ou ordre, en expérience. Son caractère général est ce qu'il tient de la catégorie ou conception par laquelle il est bien limité et distingué, et l'image qui peut suffire est formée en conséquence.

Nos présentations doivent leur caractère séparé et leur conflit apparent au fait qu'elles sont distinctives de leurs propres ordres ou niveaux en réflexion et dans l'expérience qui est façonnée par la réflexion. Elles sont soumises aux conceptions générales avec lesquelles opère la réflexion quand elle se limite à un ordre de pensée particulier. Quand nous réfléchissons nous abstrayons, c'est-à-dire que nous excluons de notre attention tout ce qui ne se rapporte pas à notre dessein du moment,

et nous généralisons et construisons seulement selon les conceptions logiques appropriées à notre point de vue. Ainsi quand nous étudions un être humain, nous pouvons, avec un premier dessein, l'envisager comme système de matière et d'énergie, avec un second, comme vivant, avec un troisième comme personnalité consciente et libre. Si le principe que je viens d'énoncer est vrai, c'est une pure erreur de présumer que parce que l'un de ces points de vue est, pris en lui-même, justifiable, les autres sont en conséquence erronés. Chacun peut être adéquat pour l'ordre en expérience qui nous occupe au moment même, et pour le moment ce qui paraît pour chaque point de vue constituer la vérité et la réalité peut être correctement décrit en termes des conceptions appropriées au point de vue que nous occupons. Mais naturellement, il n'en peut être ainsi que si nous nous rappelons que la vérité et la réalité impliquent plus encore que ce qu'elles sont considérées être en vertu de nos abstractions, et qu'en conséquence nul ordre de conceptions isolé n'est adéquat à une étude complète. Les vues abstraites obtenues par l'application de catégories ou ordres particuliers doivent, en d'autres termes, être considérées comme représentant, non des entités séparées, mais différentes sortes de connaissance concernant la réalité. Voilà ce qui est impliqué quand nous acceptons le principe général de la relativité de connaissance.

L'importance de la doctrine des degrés en connaissance, vérité, et réalité, est qu'elle insiste sur ce que les conclusions de nos diverses enquêtes au sujet de ce qui paraît directement se présenter à nous, sont, en fait, le résultat d'une série d'expériences et de processus d'observation et de réflexion par lesquels nous avons mis à nu le réel, et l'avons présenté grâce à nos sciences



diverses sous des aspects exclusifs dus à l'effet limitant de l'abstraction. Nous ne prenons pas toutes les phases de notre monde-objet en un seul et même temps, et aucune phase isolée ne peut nous permettre d'épuiser les faits tels qu'ils sont pour la connaissance d'autres ordres. Il peut en être ainsi même dans un ordre particulier. Les changements révolutionnaires qu'Einstein a introduits dans la théorie mathématique des formes et mesures dans l'espace et le temps ont été introduits en montrant que les conceptions de la physique mathématique ordinaire avaient été appliquées de façon qui les avait rendues trop étroites pour des aspects possibles connaissables à l'intérieur de leur propre ordre. L'erreur générale dans laquelle nous sommes exposés à tomber consiste à hypostatiser des conceptions que les sciences spéciales ont formées pour leurs propres besoins d'interprétation en images supposées épuiser la réalité finale; alors qu'en vérité de telles conceptions sont seulement les moyens par lesquels nous concentrons l'attention, et par une interprétation dont la clarté apparente est due à la facilité d'application résultant de la limitation de ses exigences, nous mettent en état de former des images et faire des prédictions. Les images ainsi formées sont notre principale source de difficultés. Il nous faut être toujours sur nos gardes, quand nous nous surprenons à nous laisser tenter de stéréotyper un principe général en une image imaginaire de la réalité.

Sans doute il est difficile de résister à la tendance d'exprimer des réalités générales sous forme métaphorique. Nous partons dans notre expérience de la reconnaissance de choses comme séparées les unes des autres dans l'espace et le temps, et nous tendons à revenir à ceci, notre forme originelle et naturelle d'expé-

rience. Mais si nous construisons des images spatiales et temporelles de qualités et relations qui, pour la logique, ne sont que des universaux, nous les dépouillons toutefois inévitablement de ce, dans leur nature, qui les constitue des universaux. Une fois visualisées, elles deviennent des entités qui s'excluent et se repoussent mutuellement. Or c'est exactement ce caractère qui est étranger à la nature de pensée dans laquelle l'universel a sa véritable demeure. Notre expérience quotidienne comme hommes ou femmes nous enseigne que dans notre penser notre concentration la plus précise et la plus définie, même, n'est jamais d'un caractère exclusif. Notre penser nous transporte toujours au delà de notre état d'esprit du moment. Il semble dépasser toute phase qu'il isole en conceptions générales, tant qu'elles restent générales dans leur caractère, et ne sont pas stéréotypées en images séparées dans un temps et un espace imaginaires. Même dans le dernier cas elles nous emportent au delà d'elles-mêmes, car elles sont symboliques de plus que ce qu'elles peuvent exprimer. Notre penser se déforme et devient inadéquat si nous manquons à réaliser que c'est seulement par la reconnaissance de tous plus considérables que ceux dont nous sommes occupés pour le moment, que la vérité doit être atteinte. Voilà pourquoi nous distinguons les gens en larges, ou étroits, d'esprit, et apprécions ce que nous appelons une *vue synoptique* quand nous en entendons parler. Ce faisant nous reconnaissons le caractère dialectique de la connaissance comme essentiel à celle-ci.

La conclusion de toute l'affaire semble donc être que la pensée, dont la nature est d'être dynamique, et non statique, et de tendre dans tous les cas à dépasser le résultat obtenu, est constamment occupée à révéler des

conceptions se trouvant au delà de celles sur lesquelles elle est concentrée. Ces conceptions ultérieures peuvent appartenir au même ordre en connaissance, ou à d'autres. Dans l'objet réel d'expérience, les ordres sont concordants, quand ce ne serait qu'implicitement. Dans l'un ou l'autre de ceux-ci nous abstrayons du contexte et formons des images qui sont exclusives au sens qu'elles sont déterminées par la conception particulière nous ayant guidé dans la formation de celles-ci. Elles sont donc inadéquates par rapport à la vérité pleine dont l'idéal est toujours un tout plus étendu et plus rempli. Ce qui est abstrait et si inadéquat est donc la conséquence du processus de jugement à ses stades plus étroits, et à mesure que nos jugements se complètent ils deviennent moins abstraits et moins inadéquats. Voilà pourquoi nous sommes toujours plus que nous ne l'imaginons. Il est de l'essence de l'esprit qu'il en soit ainsi.

Comme nous existons sous des conditions provenant de la particularité des organismes par où les esprits s'expriment, et ont la pluralité en tant qu'objets dans la nature, nous sommes gênés dans notre liberté de penser par ce qui n'est pas séparable du caractère de l'esprit considéré comme centre fini. Mais nous n'en sommes pas moins, plus que des centres finis, et que de simples monades à qui, en effet, la catégorie de substance a été appliquée dans la définition qui en a été donnée. Car la pensée ne consiste pas en une simple série d'événements dans le temps. C'est ce dont la correspondance révèle l'identité véritable comme la fondation de la différence. Dans la mesure où nous pensons et connaissons nous sommes plus que des individus finis. L'identité de pensée nous ramène tous à un univers unique dont la fondation est que, conceptuellement,



c'est le même pour chacun de nous, et que hors de lui nous ne saurions voyager, même par la réflexion. La base fondamentale de la réflexion consiste en la reconnaissance du fait comme se rapportant à l'entièreté.

Comment faut-il concevoir cet univers? Ce n'est que par une abstraction qui est inadéquate que nous pouvons le considérer simplement comme un objet possible se dressant devant l'intelligence. Car, il comprend l'intelligence elle-même, sujet non moins qu'objet. Et c'est sous son aspect de sujet qu'elle présente sa caractéristique en tant qu'entièreté à l'intérieur de laquelle toute distinction tombe.

A ce point de vue, la théorie de la relativité de connaissance reçoit une signification plus étendue que celle qu'elle tient des physiciens. Elle nous libère, dans cette extension de signification, de difficultés encore plus considérables que celles dont les physiciens mêmes sont encombrés. Car elle nous montre que le matériel et le spirituel ne sont pas des faits séparés et complets en soi, mais des exemples de différentes façons dont se présente la réalité elle-même quand elle est considérée de points de vue qui divergent par le caractère logique de leurs méthodes. Il n'y a pas d'exemple plus frappant des difficultés qui surgissent quand cette signification plus étendue de la relativité en tant que principe n'est pas comprise, que les problèmes particuliers se rapportant à la personnalité humaine.

Parmi les exemples utiles de la confusion de la pensée se produisant quand les aspects de pareille personnalité appartenant à un ordre de pensée sont présumés comme connaissables en termes de conceptions appartenant à un autre ordre, se trouve la controverse relative au déterminisme. Nos actes de volonté sont-ils amenés

par des conditions antécédentes ou bien sont-ils spontanés au sens de non-causés ? La véritable réponse semble être que la question est irrationnelle, parce que nul problème de cause et effet ne peut surgir. La volition est de façon inhérente l'activité de la raison. Dans l'exercice de la raison nous pouvons errer tout comme nous pouvons pécher. Mais l'exercice est celui de l'activité créatrice de l'esprit lui-même, une activité qui n'est pas un événement, séparé de l'esprit qui l'exerce. Nous sommes rationnels dans la mesure où nous exprimons des jugements raisonnés. Ils peuvent être justes, ou bien faux. Mais ils ne sont pas les effets de causes extérieurs à eux. C'est l'analogie des relations de temps et d'espace qui, ici, a induit en erreur. L'esprit existe dans ses jugements, non hors d'eux. Il n'y a pas de difficulté à accepter ce fait si nous n'introduisons pas des analogies physiques, et si nous ne nous représentons pas à nous-mêmes des processus mentaux comme des aspects de la réalité au niveau où la causation est fondamentale. « Je » veux, « je » juge, « je » pense. Nous n'avons pas affaire ici à un phénomène de nature comme étiré en une série d'objets indépendants les uns des autres, mais au sujet, comme tel, un aspect connaissable seulement en termes de conceptions qui sont appropriées à lui-même seulement. Le principe des degrés nous guide dans ce cas comme en d'autres. La pensée n'est pas déterminée *ab extra*; ce n'est pas non plus un phénomène non-causé de nature. Car son caractère est celui de sujet, et les esprits des autres hommes doivent être interprétés en les mêmes termes que le mien propre, termes reconnaissant que je trouve l'esprit qui est moi-même chez les autres esprits, exprimés sans doute en des organismes extérieurs au mien autant qu'ils sont purement physiques, mais plus que purement phy-

siques, en ce qu'ils expriment des pensées et une liberté d'autodétermination correspondant, et d'autant identiques, à celles dont j'ai conscience dans mon propre moi.

Le principe de degrés engendre donc des apparences spectrales irréelles qui sont alarmantes seulement parce que ce sont des fantômes que nous avons nous-mêmes conjurés. Il nous enseigne que la totalité de l'esprit est présente implicitement dans toute activité particulière de celui-ci. Il nous engage à nous détourner de l'analogie des simples séquences d'événements dans le temps comme inadéquate à la matière de notre observation. Sans doute la psychologie traite souvent ce qu'elle appelle les *phénomènes de l'action mentale* comme s'ils pouvaient être ainsi nommés avec convenance. Mais quelque prix qu'ait sa méthode, de la même façon que la méthode du chimiste qui étudie la chimie de l'organisme vivant présente une grande valeur, elle ne peut être appliquée qu'au prix d'abstractions violentes, utiles au point de vue d'autres sciences, mais inadéquates au point de vue d'où nous cherchons à observer le caractère ultime de la réalité. Ce n'est pas en traitant l'esprit comme un instrument extérieur, mais en suivant le développement explicateur de lui-même, tant à l'intérieur de son activité consciente qu'à part de celle-ci, que nous arrivons à sa nature caractéristique.

L'histoire de la pensée spéculative est le récit d'une série d'efforts faits pour remplacer la méthode inadéquate d'explication à partir du bas, par la mise en lumière des ordres en pensée inférieurs et de leurs contenus, comme abstractions de ce qui est plus élevé, et en réalité plus concret. Le réel est, dans cette façon de voir, sous toutes conditions, ce qui doit, à la fin, être exprimé en termes qui sont eux du domaine de l'esprit.

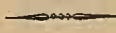


On a toujours vu cet effort s'accompagner d'un certain danger. Nous sommes enclins, en le faisant, à tâcher de montrer la source de notre expérience comme étant quelque chose de différent de ce que révèle la connaissance, un absolu, peut-être, que notre connaissance individuelle ne peut pas entièrement embrasser, ou qui, s'il peut être atteint, ne peut l'être que par quelque méthode différant pour nous, totalement, en caractère de toutes les méthodes avec lesquelles l'expérience nous a familiarisés. Les métaphysiciens, en introduisant tacitement la notion de la source d'expérience humaine comme étant quelque chose d'une nature différente d'elle-même, ont porté l'idée de la différence au point de suggérer une séparation qui n'est rien si elle n'est numérique, et qui suggère l'introduction de la catégorie de substance par les métaphores employées. Mais ce n'est pas une catégorie telle que celle de substance qui peut être adéquate en cette circonstance. Ce que nous avons à faire est simplement d'observer les divers ordres en réflexion tels que nous en trouvons des exemples dans ce que nous connaissons, et de les distinguer non comme des existences séparées, mais comme se révélant simultanément dans le réel. Ce ne sont pas seulement des apparences. Ils sont tous essentiels, car l'esprit est obligé de les reconnaître tous comme présents dans la constitution de l'expérience. Ils ne nous mènent à rien au delà de cette expérience, ou de séparable de celle-ci. Ils ne font que nous la présenter avec de nouvelles significations. Plus est élevé l'ordre nécessaire à la réflexion, plus nous en venons à reconnaître ce caractère adéquat et complet, idéal, formant l'étalon ultime de la vérité.

Si la connaissance était quelque sorte d'instrument distinct en existence de son objet, cette façon de voir

susciterait des difficultés. La question se poserait de savoir s'il n'existe pas quelque sorte de réalité existant indépendamment du sujet dans la connaissance. Mais si la distinction entre le sujet et ce qui semble lui faire face est une distinction due à la réflexion elle-même, cette question ne surgit pas. Car la connaissance prise au sens large, où elle comprend les diverses formes d'activité subjective, paraît être fondamentale : ou, en d'autres termes, présupposée comme le commencement et la condition mêmes de l'expérience. Le monde-objet est du même caractère que le soi pour lequel il existe, et tous deux appartiennent à une entièresité. Demander comment nous pouvons du tout avoir connaissance, c'est poser une question erronée. Ce qu'il faut chercher, c'est comment la connaissance est emprisonnée par l'organisme dans lequel elle s'exprime. La connaissance est elle-même un fait final. Connaissant et connu sont compris en lui. Je vois, ou sens, ou entends le monde, ou je le transforme conceptuellement : voilà une vérité ultime qui ne peut être expliquée comme le résultat de rien au delà d'elle-même. Le monde-objet est réel, en dehors de l'organisme percipient et réfléchissant. Jusqu'ici, c'est du réalisme. Mais il faut toujours ajouter que c'est seulement à un certain stade dans la réflexion et par l'emploi de certains concepts que la distinction entre connaissant et connu surgit. C'est une distinction caractérisée par la relativité. Plus nous réfléchissons, plus est complète l'étreinte de la connaissance, moins la différenciation paraît justifiable ou importante, plus nous avançons et plus l'esprit trouve l'esprit dans ce qui se présente à lui. Si nous prenons la conscience de soi et éliminons autant que nous le permet notre habitude de formuler des hypothèses de travail, l'idée d'une chose dans l'espace présentée devant une autre

chose, nous devons nous trouver avoir affaire à la pensée et non plus à l'externalité. Même la doctrine physique de relativité impose ceci à notre attention et nous conduit à cette vue que la question idéalisme ou réalisme est vaine. Le réel est sans signification, sauf en termes de connaissance, et cette connaissance ne peut se décrire elle-même que si la pleine variété de ses ordres est reconnue comme essentiellement impliquée en elle.





---

## TROISIÈME PARTIE.

AUTRES VUES RELATIVES A LA NATURE DU RÉEL.

---

### CHAPITRE XI.

PHILOSOPHIE GRECQUE.

---

Dans les Chapitres précédents, j'ai examiné au point de vue moderne le principe de degrés en réalité, et la question de la relation entre l'esprit et le monde-objet que la doctrine paraît nécessiter. Dans le présent Chapitre, je veux donner des exemples de ce que j'ai dit en indiquant que la conclusion atteinte n'est pas spéciale aux tendances philosophiques modernes, mais se rencontre indubitablement, en substance dans les idées de l'antiquité. Pour mes exemples principaux, je prendrai les enseignements d'Aristote et de Plotin respectivement.

Il faut toujours prendre bien garde à ne pas lire dans le langage employé par les Grecs plus que ce qui s'y trouve réellement. Mais il est clair en tout cas qu'ils étaient plus dégagés que nous de certaines entraves — on pourrait presque dire des obsessions — qui gênent la pensée moderne. Leur philosophie est, quand ce ne serait qu'à cause de cela, particulièrement instructive si nous avons à chercher le véritable caractère de la

relation de l'esprit à ce qu'il connaît. Les méthodes de la physique, en effet, n'avaient pas, chez eux, fait de si puissants progrès qu'il leur fût difficile de rompre avec ce qui était devenu une habitude, et de considérer la pensée, et ce qu'elle saisit, comme occupant une relation toute différente de l'activité causale entre choses de natures étrangères. Tout comme les Néo-Réalistes d'aujourd'hui, les Grecs n'hésitaient pas à trouver des universaux dans le monde-objet, aussi réels qu'aucun des particuliers sensitifs. Pour eux, les relations étaient réellement présentes, tout comme elles le sont pour les Néo-Réalistes qui ont jeté par-dessus bord les préjugés du réalisme empirique et cru des temps récents, et ont refusé de continuer à s'efforcer de séparer le monde non mental du mental, en assignant à ce dernier les universaux exclusivement, et en attribuant au premier une nature particulariste qui n'est accessible que par la sensation.

C'est, comme j'y ai déjà insisté, seulement un préjugé superficiel qui conduit les gens, en étudiant l'histoire de la philosophie, à chercher le simple remplacement d'un système par un système. Dans la Science, qui dépend dans une grande mesure de l'observation et de la mensuration exactes, un résultat ultérieur, fondé sur une expérience plus précise, peut totalement déloger une façon de voir antérieure. Dans l'histoire de l'art, lequel ne dépend pas de l'enregistrement de faits quantitatifs, j'ai indiqué que le *standard* de vérité concernant la valeur est différent. Et j'ajoutais qu'en philosophie, où l'on recherche des tous plus considérables et des ordres en arrangement dépassant ceux qui intéressent les sciences physiques et naturelles, celui qui cherche la lumière la plus adéquate sur la nature de la réalité n'est pas plus en sécurité en négligeant le passé qui ne

l'est celui qui étudie l'histoire de la littérature. L'histoire du développement de la philosophie doit être lue dans l'entièreté de cette histoire, et l'on découvrira peut-être que, dans un passé éloigné, l'homme est arrivé même aux plus grandes conceptions. Car la pénétration philosophique d'un ordre supérieur n'est pas comme ce qui résulte d'une expérience réussie dans le laboratoire. Son principe est d'une nature plus voisine de la pénétration d'un grand critique littéraire, pénétration qui reste de haute valeur pour tous les temps. Le monde continuera à lire Platon, Aristote, et Plotin, comme il continuera à lire Homère, Shakespeare et Gœthe. La mode de l'époque a pu passer totalement, mais il reste une substance sous-jacente d'une qualité qui est durable.

Une des caractéristiques des formes les plus mûres de la pensée grecque est de refuser à chercher la réalité finale de l'univers dans une expérience édiflée par le groupement et la succession d'unités simples et existant en soi, extérieures les unes aux autres. Un réel ainsi constitué aurait été pour eux une structure uniforme d'une nature unique. Il n'aurait contenu aucune transition, nul caractère de « devenir » opposé au simple « être ». Il aurait existé comme possédant sous tous ses aspects une nature totalement étrangère à celle de l'esprit qui l'observait. Aussi les difficultés qui nous ont poussés, nous modernes, dans l'idéalisme subjectif comme moyen possible de s'évader de la captivité dans l'espace et le temps, ne préoccupèrent pas les philosophes grecs, à beaucoup près, au point où elles l'ont fait pour nous. Car les penseurs grecs tels que Platon et Aristote en tout cas ne trouvaient pas entre le monde-objet et l'esprit qui en prenait connaissance une ligne en apparence si finale de démarcation qu'ils dussent éprouver le désir de réduire



l'un des deux termes à l'autre. Ils ne se considéraient pas comme ayant à attribuer grand'chose du monde de la nature à l'activité subjective de l'intelligence. Ils trouvaient naturel que pareil monde présentât des traits tout à fait différents en nature et qualité, irréductibles les unes aux autres, et comprenant des stades aussi élevés en ordre que les Idées Platoniques. Pour eux, il n'y avait pas d'importance à essayer de diviser la réalité en parts, et à les partager entre un monde mental, et un monde non mental. Une raison était qu'ils étaient libres de cette obsession que l'esprit doit être une sorte de substance influencée *ab extra*. Pour Aristote, par exemple, quand nous connaissons nous comprenons ce qui est devant nous. Mais pour lui, comme avant lui pour Platon, ce qui est devant nous n'est pas un simple agrégat de particuliers atomiques. C'est un réel qui est d'un caractère apparenté à celui de l'esprit même.

Aristote refusa d'admettre de traiter les Idées Platoniques de son grand devancier comme pouvant être des existences immobiles séparées. Il ne rejeta pas totalement la doctrine de Platon, mais considérait l'expérience comme ne révélant pas l'abîme entre les Idées et le monde étendu que cette doctrine lui semblait impliquer. Pour lui, la forme n'était pas séparable de sa matière. Cette dernière était le simplement possible, qui était simplement un stade dans une translation continue vers la réalité, caractéristique d'un processus de Devenir ayant pour fin déterminante la réalisation de la forme. C'était une évolution logique ne présentant nul hiatus. Même la matière n'était pas une pure négation du réel : c'était un stade sur la route, en pensée, vers le réel. Dans le langage de l'idéalisme moderne, matière et forme étaient des moments logiques dans le processus du réel, plutôt que des éléments séparés dans sa constitution. Ainsi

l'homme instruit était un homme à qui une capacité inhérente avait permis de devenir instruit, capacité autre que la potentialité limitée de la brute. Il jouait le rôle de forme à l'égard d'une possibilité qui était impliquée par le fait qu'il avait reçu de l'éducation. Tandis qu'Aristote ne voulait pas, comme Platon, considérer l'Idée comme un universel existant en soi, hors de l'expérience des sens, et tandis qu'il considérait la connaissance comme commençant dans le temps, par l'expérience à travers les sens, il était pourtant d'accord avec Platon pour penser que la forme non sensible était présente dans l'objet, et dans toute connaissance de celui-ci, et restait non modifiée à travers l'expérience changeante.

L'univers pouvait donc être considéré par lui comme contenant en lui-même des phases successives dans la transition vers une forme plus parfaite. Mais ces phases n'étaient pas des résultats de la causation dans l'espace, ni même du simple passage dans le temps. Elles ne pouvaient être définies que comme niveaux où la pensée était progressivement réelle dans les choses, et celles-ci progressivement réelles dans la pensée.

Bien qu'en étudiant Aristote on trouve la substance de cette doctrine, et qu'on soit frappé de son désir d'y insister, le lecteur est pourtant obligé de reconnaître qu'il ne réussissait pas toujours à en faire la matière d'une présentation paraissant logique. Il suffit d'examiner les écrits de ses divers commentateurs pour voir que, dans l'expression tout au moins, il était souvent ambigu. Zeller par exemple, dans l'exposition du principe Aristotélicien du *primum mobile* au Chapitre vu du volume sur Aristote dans la *Philosophy of the Greeks* dit qu'il limite la fonction de « la Raison Divine à une monotone contemplation de soi que nul changement ou

développement ne vient animer », et de la sorte, « noyé la notion de personnalité dans une simple abstraction ». Citant Aristote lui-même, il montre que d'après ce dernier « Dieu meut le monde de la façon suivante : l'objet de désir et l'objet de pensée provoquent le mouvement sans se mouvoir eux-mêmes ». « La cause finale opère comme un objet aimé, et ce qui est mû par elle communique le mouvement au reste. » Ceci, dit Zeller, est obscur au point d'être presque inintelligible pour nous. Commentant l'opinion ainsi exprimée, M. Edward Caird dans son examen pénétrant de la doctrine d'Aristote au volume II de *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (conférences XIV et XV) indique que pareille nouvelle sorte d'action, une autodétermination qui est au-dessus du mouvement ou du changement, ne peut être que d'une sorte purement idéale ou spirituelle, telle que celle par laquelle nous nous proposons une fin et en faisons l'objet de notre tentative. Il est, observe-t-il, impossible de considérer ceci comme une représentation adéquate de l'activité d'un être parfait, car il ne saurait exister de fin extérieure, ou de cause finale indépendante d'activité pour un pareil être. Aristote même se sentit contraint de la représenter comme étant dans le monde, et non en Dieu. Et en conséquence, il échoua doublement, ne montrant ni comment l'être spirituel peut être conçu comme inaugurant pareil mouvement ou changement dans un monde fini, ni comment il est, de façon quelconque, en relation avec ce mouvement.

Pourtant, dit M. Caird, il est évident qu'Aristote conçoit Dieu de façon plus élevée. Il assimile l'univers à une armée, dont l'excellence gît dans son ordre, mais qui est incarnée à part dans son général par qui l'ordre s'introduit en elle. Il considère Aristote comme voulant dire réellement que Dieu ne peut rien penser qui lui



soit inférieur, tel que le monde fini dans l'espace et le temps, et sa contingence. Il peut du moins se le représenter dans son ordre, dans les types qui sont réalisés en lui. L'intelligence divine doit donc avoir été réellement conçue par Aristote non comme une conscience de soi abstraite, mais « comme rassemblant toutes les formes idéales qui sont réalisées dans le monde, dans l'unité d'une seule pensée ». Et à l'appui de cette opinion, il cite des passages de la *Métaphysique*. La difficulté, poursuit-il, vient de deux raisons. La première est la tendance d'Aristote au dualisme entre une pure intelligence qui est éternellement une avec elle-même, et dépasse la distinction entre le sujet et l'objet, et l'autre est la conception, qui n'est pas logiquement éliminée, d'un monde de changement, composé de parties extérieures les unes aux autres, et n'arrivant pas à atteindre à l'unité. La forme idéale est considérée comme complète en elle-même et non comme se réalisant dans la matière. Forme et matière ne sont jamais complètement rapprochées. La seconde raison sur laquelle M. Caird attire l'attention est due à la tendance d'Aristote à établir une opposition abstraite entre le théorique et le pratique, entre la contemplation et l'action. Le résultat est la séparation entre Dieu et son monde, entre la raison et la volition. Néanmoins, M. Caird estime qu'Aristote dans son système avait le sens d'une solution plus complète. L'idéalisme, dit-il, « ne craindra pas d'admettre la réalité de ce qui est autre que l'esprit, et même, en un sens, diamétralement opposé à celui-ci ; car il repose sur une perception que ceux-ci sont pourtant nécessairement en relation, et que tous deux sont des aspects différents et corrélatifs d'un seul tout ». Il est vrai, pense-t-il, qu'Aristote admet l'existence d'un élément matériel, et par conséquent inintelligible dans l'univers, correspon-

dant à notre perception sensitive du particulier. Mais une vue plus pénétrante n'était pas éloignée « car il n'est pas difficile de voir que sa conception du monde fini en fait le corrélatif nécessaire de sa conception de la pure conscience de soi, et par conséquent n'en est pas indépendante et ne peut en être séparée ». Comme Spinoza, il tient que « celui qui aime Dieu ne peut pas désirer que Dieu l'aime en retour ». Ainsi il tend vers quelque chose qui ressemble au dualisme. Mais il y a, dit-il, dans Aristote, des passages indiquant une signification plus complète. A la fin de sa 14<sup>e</sup> conférence, M. Caird fait l'observation suivante. « En fait, si nous avons le droit de considérer pareilles lueurs de vérité comme équivalant à une vision nette, de tout ce qu'elles renferment, il serait difficile de prouver qu'il y ait eu progrès quelconque en philosophie, ou même dans la pensée humaine, ou que le philosophe le plus récent ait dépassé les pensées qui se présentèrent aux premiers hommes qui firent réflexion sur leur propre nature et sur celle de l'univers. » Ici M. Caird adopte une vue qui va au delà de celle de Zeller, et d'autres commentateurs de grande autorité. Mais son livre est si admirable que je l'ai cité car il présente une interprétation qui, si des précautions sont nécessaires, nous enseigne à lire Aristote sans la tendance à penser que, parce que les Grecs n'avaient pas la vue ordonnée de l'expérience, que les progrès de la Science, depuis, ont rendu possible pour nous modernes, nous devons en conséquence les lire comme s'ils n'avaient pas aperçu les grands problèmes de la réalité.

Cette réserve faite, on peut dire, vraiment, je crois, qu'une grande leçon sur laquelle insiste la philosophie grecque n'a été guère assimilée. C'est que la distinction entre percevant et perçu, établie comme elle l'est dans

la connaissance, est l'œuvre de la connaissance même, et ne peut être examinée sans une étude préliminaire relative à la nature et relation de l'univers entier par rapport à cette connaissance. Non seulement pour Aristote, mais pour les grandes écoles des philosophes influencés par la pensée grecque, qui vinrent plus tard, quatre siècles après, pour Plotin, et plus tard pour Proclus, il semblait impossible d'attribuer à l'esprit quelque position que ce soit autre que celle du *prius* des choses. Que nous appelions avec Aristote ce *prius* la Raison active, ou avec Plotin le *Un*, la situation reste la même. *Esee est Intelligi* seulement si *Intelligi* signifie ce qui est fondamental dans l'expérience après que les abstractions, issues d'une idée biologique du soi, ont été éliminées comme ne faisant que détourner la réflexion. C'est en raison de la rigueur de cette élimination que la pensée grecque semble obscure et comme mystique.

Et pourtant les métaphysiciens d'Athènes et des écoles Néo-Platoniques plus récentes ne faisaient qu'exprimer ce que leur raisonnement serré leur avait imposé, quand ils déclaraient que ce qui était en apparence le premier était en réalité le dernier, et que la raison finalement développée est la fondation du processus en apparence causal dans l'examen duquel la réflexion avait mis en lumière le travail de la raison. Pour eux, le moment le plus significatif dans le réel était l'universel, mis en lumière sous forme abstraite par l'activité de pensée, pensée qui était autant de l'essence de l'objet que de celle de l'esprit percevant. La tendance scientifique moderne à réduire toutes conceptions à celles d'externalité, de cause et substance, n'embarrassait pas l'esprit grec comme elle fit pour les réflexions de ceux qui devaient reprendre la question. La distinction entre



sujet et objet existait dans l'esprit de penseurs tels qu'Aristote et Plotin. Mais celle-ci faisait partie de la connaissance, et la raison qui l'imposait à la connaissance, ils la trouvèrent dans leurs interprétations respectives de l'esprit de l'homme en tant que conditionné par la réalisation de soi dans l'organisme, et de l'âme en tant qu'entéléchie de cet organisme exactement. Si nous pouvons du tout les appeler *idéalistes* — et ce n'étaient certainement pas des réalistes ordinaires — leur idéalisme était d'un type nettement objectif. Ce n'étaient pas des épistémologistes cherchant à traiter la perception comme un instrument au moyen duquel une réalité indépendante était atteinte. La perception était pour eux un trait d'une entièresité à laquelle appartenaient également percipient et perçu, et dans laquelle devait être cherchée la constitution de l'un et l'autre avec l'antithèse apparente entre eux. Dans la perception l'esprit trouvait ce qui était de son propre caractère, et les conditions par lesquelles il était limité, il se les était lui-même imposées.

C'est quand Aristote est ainsi compris que nous cessons d'être surpris de trouver en lui, comme quelque chose se produisant naturellement, une forme primitive de la doctrine des degrés en connaissance et réalité. Il mérite grandement d'être étudié à ce point de vue au jour présent. Il était affranchi des difficultés qui assaillent l'idéaliste moderne du type subjectif quand il accorde au monde réel ce que nous sentons lui être dû. Mais ceci tient à ce qu'il tenait les faits comme ayant leur fondation non dans la matière mais dans la forme. L'expérience était pour lui un processus d'interprétation progressive dans le Devenir qui en était un caractère essentiel. D'Héraclite il héritait la croyance que rien ne reste immobile, et il avait ajouté que tout ce qui est

présente des stades de développement, de l'aptitude à la forme à la forme achevée. Avec Goëthe dans *Eins und alles* il aurait pu dire :

Nur scheinbar steht's Momente still,  
 Das Ew'ge regt sich fort in Allen  
 Denn alles muss in Nichts zerfallen  
 Wenn es im Sein beharren will (1).-

Là plus haute forme possible, pour Aristote, était le Premier Mobile, l'activité que révèle l'expérience. Sa nature était d'être ce qui seul était complet, au sens de constituer un tout parfait, *νοῦς*. Le développement vers l'accomplissement de fins était le processus d'existence, processus présentant naturellement des stades. Toutes les autres sources d'activité, les causes qui sont efficientes, mais matérielles, il les considère comme n'arrivant pas à la réalité complète, et les subordonne aux causes finales. L'action à distance ne présentait pas de difficultés, car l'univers était pour lui idéal à travers toute son existence, et façonné et modifié par des fins inhérentes en lui. Ce dont il parle comme Raison Active, la forme la plus haute et finale d'activité créatrice que la Raison présume à la fois dans la connaissance, et l'existence, est pour lui la fondation non seulement du monde-objet, mais de la Raison Passive qui apparaît au stade où l'esprit est mis en présence d'objets qu'il perçoit, et pour Aristote l'expérience n'est intelligible d'aucune autre façon. Même quand nous considérons les faits nus tels qu'ils apparaissent au philosophe, il est nécessaire, comme il l'indique, de passer au delà de l'explica-

---

(1) C'est seulement en apparence que le moment reste immobile. L'Éternel s'avance en Tout, car tout doit tomber en Rien pour persister dans l'Être.

tion fournie par les sens séparés seuls. Il ne suffit pas, dit-il, dans le cas des sens de la vue ou de l'odorat, de tenir compte simplement des qualités individuelles pouvant être perçues exclusivement par les sens correspondants. La perception est plus qu'affaire de l'organe extérieur. C'est dans l'action de l'esprit qu'il faut chercher l'unification des résultats comme dans une commune faculté. La nécessité de présumer pareille faculté est évidente pour Aristote. Nous avons deux yeux et deux oreilles, et pourtant nous entendons et voyons les objets de ces sens comme existences uniques. Il doit donc exister un instrument sensitif central, par opposition aux spéciaux, pour rassembler les communications séparées et les unir dans la conscience individuelle en perception. Il y a des « sensibles communs : mouvement, repos, nombre, figure, grandeur ; propriétés n'appartenant en propre à aucun sens isolé, mais partagées en commun par tous. Le mouvement, par exemple, est perçu à la fois par la vue et le toucher » (*De Anima*, II, VI, 3). Et encore : « Quand nous arrivons aux sensibles communs, nous trouvons que nous avons une perception commune de ceux-ci qui entre dans tous les sens, non une perception en rapport avec un sens isolé quelconque » (*ibid.*, III, I, 7). « L'objet de sensation est, en fait, au moment où il est perçu, identique à l'exercice réel de la perception sensitive, bien qu'il soit vrai que l'aspect que nous présente le premier diffère de celui que présente le dernier » (*ibid.*, III, II, 4).

Aristote semble ici se rapprocher du point de vue non du réalisme ordinaire ou de l'idéalisme subjectif, mais d'un idéalisme d'un caractère objectif dans lequel le mental et le non-mental ne sont pas séparés, et le sujet n'est pas traité comme indépendant de l'objet. L'universel n'est pas, comme avec Platon, une entité séparée



du particulier, mais est présent comme inséparable de celui-ci dans le singulier. Le réel est individuel, et l'esprit rencontre ce qui est de sa propre nature d'existant dans l'objet de perception. Il ne s'arrête pas là. Il a jusque-là amené la connaissance et son objet dans un intermédiaire commun, car toute connaissance se rapporte aux universaux qu'implique la constitution de l'expérience, et il explique comment ceci est possible. Pour lui, l'esprit et son objet, comme je l'ai fait remarquer, ne sont pas deux objets séparés dans l'espace ou le temps, avec relation entre eux considérée comme causale. Il rejette en effet la catégorie de substance, à ce sujet. La connaissance et son objet sont, comme les passages cités l'indiquent, identiques dans leur différence. L'explication se trouve pour lui dans la fondation qu'il attribue à toute réalité. Le principe le plus élevé, celui qui est sous-jacent au Devenir, et se réalise dans l'esprit qui connaît, est toujours et exclusivement *vous*, l'activité de la pensée qui se pense elle-même et est le *primum mobile*, l'origine de toute forme aussi bien qu'elle-même la perfection de la forme. La matière est ainsi une abstraction opérée par l'esprit, et en lui-même, et est ce qui doit être regardé comme le point de départ dans un processus intellectuel s'étendant de ce qui est simplement possible à l'achèvement que le possible présuppose à la base de sa signification même. Quand le stade le plus élevé est atteint, la forme et la matière, l'esprit et son objet ne font qu'un. La chose se fait par degrés ou stades qui ne peuvent être représentés comme relatés entre eux par une simple transition en temps. Dans sa *Métaphysique* (par exemple, Livre IX, Chap. VIII) il semble indiquer qu'il tient des expressions telles que « cause » et « priorité » pour ambiguës, et que la réalité doit être considérée comme

étant dans la vérité antérieure à la puissance. Il explique (Livre XII, Chap. VII) que « la pensée se pense elle-même parce qu'elle participe de la nature de l'objet de pensée, car elle devient un objet de pensée en entrant en contact avec ses objets et en les pensant, de sorte que la pensée et l'objet de pensée sont identiques ». Ce qui nous les fait paraître différents, explique-t-il à la fin du Chapitre IX, c'est que le stade où la matière est entièrement dépassée n'est jamais atteint dans la vie humaine, et que les objets présentent en conséquence une apparence composite qui est étrangère à la pensée divine, qui est fondamentale.

J'ai parlé particulièrement d'Aristote parce que, bien qu'il fût un observateur systématique de la nature, l'interprétation qu'il offre du caractère du monde à l'intérieur et à l'extérieur de nos esprits finis n'était guère encombrée des difficultés qui assaillent l'homme de science moderne. Notre absorption dans les méthodes des sciences physiques a entraîné de grands progrès en connaissance. L'expérience et l'observation exacte ont transformé certaines de nos conceptions de la vérité et nous ont fourni des points de vue ultérieurs de grande valeur. Mais ceci nous l'avons payé. La catégorie de substance a pris une prédominance indue. Une tendance a été engendrée à tout considérer d'un seul groupe de points de vue, et à réfléchir comme s'il n'existait qu'un seul niveau, ou une seule sorte, de pensée. Aristote souffrait du manque de nos connaissances exactes dans ses spéculations concernant la nature. Mais il bénéficiait d'une compensation. Il lui était plus facile de réaliser qu'il y avait plus qu'un seul aspect au fait d'être réel, et d'accepter le principe que la connaissance et la réalité aussi présentent des stades, distincts en nature, qui doivent être estimés par l'application de conceptions

différentes et de standards différents. Sa doctrine des causes finales le libérait de la difficulté d'accepter ce qui était de la nature d'une action à distance. La forme de cause finale qu'il appelait *entéléchie* fut conçue par lui comme ayant un caractère très différent de celui des relations mécaniques auxquelles les disciples de Bacon devaient plus tard se limiter presque instinctivement. Mais malgré ces avantages il pliait sous le faix de difficultés dont les progrès de l'observation et l'expérimentation nous ont libérés. Aujourd'hui le monde est présumé ordonné d'un bout à l'autre. Plus nos recherches sont pénétrantes, plus complètement elles ont éliminé les lacunes apparentes dans les séquences des phénomènes mécaniques, et biologiques aussi bien. Les séquences peuvent être de différentes natures et peuvent manifester des principes différents selon que ce sont des séquences dans le mécanisme ou bien dans la vie, mais elles sont, de leur sorte, continues, autant que nous renseigne l'expérience. L'uniformité à l'intérieur des divers ordres d'existence nous semble régner en maîtresse dans chaque ordre.

La chose n'était pas clairement telle pour les Grecs. L'étendue de leurs sciences spéciales des mathématiques à la biologie, en passant par la physique, était très limitée. Partout, il y avait des lacunes, et les différents aspects de la réalité n'étaient pas clairement distingués ou rangés sous les conceptions appropriées. Les conséquences furent ce qui pour nous est du désordre partout dans la procédure de leur pensée scientifique. Les divers champs d'observation empiètent les uns sur les autres. On s'abandonne à la métaphore sans se rendre compte que c'est de la simple métaphore. La philosophie des Grecs est, à ce point de vue, difficile d'interprétation, et il est plus difficile encore d'être assurés que nous n'y



voyons pas plus que ce qui s'y trouve. Mais considérant le système d'Aristote dans son ensemble, celui-ci présente certains traits au sujet desquels on ne peut guère se tromper. Pour lui, il est clair que la réalité révèle une variété de stades, naissant dans la pensée du manque de forme qu'il nommait *matière* vers la forme achevée qui est la base et l'inspiration de l'activité du tout dans sa réalisation de lui-même. « Devenir », pour lui, a un sens plus profond et plus étendu que tout sens d'évolution dans le temps. C'est le processus intelligible par lequel la pensée, transcendant en même temps qu'embrassant des aspects susceptibles de présentation dans le temps, et se saisissant elle-même comme forme comprenant et remplaçant la relation négative par rapport à la matière, est révélée à l'analyse comme base de toute signification dans l'univers, et de tout ce qui est réel en dedans et en dehors. Le lecteur n'a pas à se tracasser sur les images mythologiques qu'Aristote aime introduire à ce propos. C'était la mode de son époque d'avoir recours aux mythes et de parler selon les modes d'expression qui étaient de son temps populaires. Il faut lire l'histoire de la philosophie comme celle de la littérature en tenant compte des usages du temps où elles furent écrites.

A la base de son langage, sous toutes ses formes, il y a toujours chez Aristote l'insistance sur l'identité ultime de la pensée avec son objet, et ce refus de les séparer en nature qui sont ce qu'il y a de distinctif dans son point de vue. Ce sont les limitations humaines incorporées dans notre organisme, l'instrument que la raison possède en nous pour lui servir d'outil, et qui est inséparable de la conscience de soi de l'expérience qui nous empêche de nous tenir fermement attachés à ces points de vue d'un bout à l'autre. Et Aristote sait ceci et nous en donne

le comment et le pourquoi. L'âme est bien en fait l'entéléchie du corps et par conséquent elle n'est pas séparable en fait. C'est la réalité de ce corps, mais sa réalité a un point de vue différent et plus adéquat dans la hiérarchie de la raison que celui duquel les choses apparaissent seulement comme opérant les unes sur les autres dans l'espace. Pour Aristote, il est absurde de parler de l'âme comme mouvant le corps à la façon d'une chose agissant sur une autre.

« Cette opinion, dit-il, est celle de Démocrite dont les propos rappellent plutôt Philippe le comédien racontant que Dédale avait rendu son Aphrodite en bois capable de mouvement en mettant du mercure à l'intérieur. L'explication de Démocrite n'est en vérité pas très supérieure. Il nous dit que les globules atomiques contractent et meuvent tout le corps en vertu de la loi qui leur est imposée de rester au repos. Mais nous demanderons aussi comment ces mêmes éléments doivent-ils produire le repos aussi? Il est difficile, impossible même, de dire comment ils amèneront ce résultat. Et en fait, de façon générale, en dehors de toute forme spéciale de doctrine, l'âme, autant que nous le pouvons voir, meut le corps, non de cette manière, mais par le moyen du dessein ou de la pensée » (*De Anima*, I, III, 9).

Aristote arrive bien près de voir, ce qu'il indique avec moins de précision, mais sans trop d'ambiguïté, un niveau où la raison ne se distingue pas de la matière, en lui donnant une forme, et où elle ne se trouve conditionnée par aucun instrument qu'elle ait à employer. Il indique un degré plus élevé dans l'ordre des aspects que n'implique la réalité, un achèvement intelligible où la connaissance est la même chose que la réalité, où forme et matière ne font qu'un. C'est ici le degré au niveau duquel la connaissance et son objet ne sont plus

en antithèse, le stade où la pensée est créatrice en ce qu'elle se pense elle-même réellement, et ne rencontre rien qu'elle-même dans son objet.

La connaissance humaine, conditionnée comme l'est son organe par la nature, ne peut atteindre ce degré en réalité, mais telle pensée doit être présumée réelle, car c'est la base en termes de laquelle seule le réel peut, en dernière analyse, être exprimé.

Telle est la doctrine d'Aristote tel que je le comprends. Il faut y apporter les réserves faites par Zeller et employer la précaution conseillée par Caird. Mais l'interprétation est en substance celle des autres commentateurs. Nulle paraphrase de la position Aristotélicienne, en psychologie et métaphysique, ne m'est connue qui soit aussi impressionnante que celle d'un petit volume de 150 pages, déjà ancien, datant de 1837, ayant pour titre *Leib and Seele*, et pour auteur J.-B. Erdmann, de Halle. L'Ouvrage a été réédité en 1902 par M. Bolland, professeur à Leyde. Ce livre met en lumière le principe qu'il faut toujours avoir présent à l'esprit quand on étudie la philosophie grecque, à savoir que ce n'est pas en considérant l'expérience comme consistant en une série d'apparences se succédant dans le temps et se distinguant surtout de façon quantitative, que les faits peuvent être expliqués, mais seulement en reconnaissant l'expérience comme présentant des stades dans la qualité de sa réalité, stades qui sont en relation entre eux non pas causalement, mais dans la réflexion.

Il est une autre réserve à rappeler à ce propos. Dans ses écrits sur la logique comme on l'appelle communément, Aristote dit beaucoup de choses qu'il est difficile de concilier avec la donnée principale de sa métaphysique. Les contradictions ne peuvent guère s'expliquer comme dues simplement à la forme imparfaite sous laquelle le



texte nous est parvenu. Dans sa théorie du syllogisme, il parle comme si les universaux, auxquels la pensée a affaire, étaient des classes simplement comme toute d'extension. L'idée fut adoptée par la Scolastique et elle atteignit son apogée dans la doctrine de la quantification du prédicat. Rien d'étonnant à ce que la prémisse majeure et la forme syllogistique, ou ce que les logiciens modernes appellent la *déduction linéaire*, soient tombées en quelque discrédit. Nous n'avons pas à nous étonner qu'une génération postérieure à Aristote ait déclaré hautement que la philosophie ancienne consistait tout juste en une recherche d'universaux de cette sorte, tandis que la science moderne consiste en la recherche des causes. Pourtant si l'on prend l'enseignement d'Aristote dans son ensemble, c'est un principe tout différent qui s'y montre le plus en saillie, le principe que la connaissance s'occupe essentiellement et de façon inhérente non des classes numériques, mais des relations.

Comme je l'ai déjà remarqué, Aristote n'a nullement le monopole d'un principe qu'en substance il fut réellement le premier à proposer. Plotin, comme nous le verrons, l'énonça de façon tout aussi nette, et aux temps modernes, Hegel l'a développé. De nos jours, F.-H. Bradley et Bosanquet ont rendu la doctrine familière et Pringle-Pattison y a insisté dans ses *Gifford Lectures*. Je citerai un seul passage de Bradley, et nous en aurons fini avec Aristote, après un simple mot de commentaire pour dire qu'il faut avoir soin de ne pas lire l'énoncé de Bradley qui suit, relatif au principe sous sa forme moderne, comme si l'on pouvait le rencontrer sous forme aussi claire chez un philosophe qui écrivait il y a 2000 ans et plus. Mais Bradley lui-même, comme il nous l'a dit, avait hérité sa doctrine des stades logiques de l'idéalisme qui atteignit son apogée en Hegel au début

du siècle dernier, et cet idéalisme traitait sa propre doctrine comme dérivée largement d'Aristote. Ce n'est donc pas sans pouvoir citer des autorités à l'appui de ma thèse que je cherche à rattacher le point de vue contemporain, à celui d'un grand penseur de l'antiquité. Le point de vue contemporain est exprimé dans *Appearance and Reality* (p. 497, 498) en termes qui me paraissent admirables.

Après avoir dit que pour la métaphysique toutes les apparences ont certains degrés de réalité, et que la métaphysique peut assigner une signification à la perfection et au progrès, Bradley ajoute :

« Si elle acceptait des sciences les sortes variées de phénomènes naturels, si elle les disposait en un ordre de mérite et de rang, si elle pouvait montrer comment, à l'intérieur de chaque degré, le principe du degré inférieur est transporté dans le supérieur, la métaphysique aurait certainement contribué à l'interprétation de la nature. »

Et plus loin :

« Dans une philosophie complète tout le monde de l'apparence serait présenté comme progrès. On y verrait un développement de principe, mais non une succession dans le temps. Chaque sphère d'expérience serait mesurée selon l'étalon absolu, et se verrait attribuer un rang selon ses propres mérites et défauts relatifs. Sur cette échelle l'esprit pur marquerait l'extrême le plus éloigné de la nature inanimée. A chaque échelon ascendant il y aurait un peu plus du premier et un peu moins de la seconde. L'idéal de l'esprit, peut-on dire, est directement opposé au mécanisme. L'esprit est l'unité du multiple où l'externalité du multiple a entièrement cessé. L'universel ici est immanent dans les parties, et son système ne gît pas quelque part au dehors de celles-ci et dans les relations entre elles. Il est au-dessus de la forme

relationnelle et l'a réalisée en une unité plus haute, un tout où il n'y a pas de séparation entre les éléments et les lois. La sphère du mécanisme mort est mise à part par un acte d'abstraction, et c'est dans cette abstraction seule qu'elle existe essentiellement. Et, d'autre part, le pur esprit n'est réalisé que dans l'Absolu. »

Cinq siècles après Aristote, le Néo-Platonisme devint la philosophie du monde gréco-romain. Sa plus grande figure, à cette période, est celle de Plotin, qui naquit en Égypte, mais finit par s'établir à Rome où il enseigna. Il mourut en 270 de notre ère, laissant les matériaux des 54 livres de ses *Ennéades* que publia Porphyre.

En dehors des exposés de son système donnés par Zeller et Caird, on trouve un exposé pleinement sympathique de son enseignement dans deux volumes admirables publiés par M. Inge. Ces volumes contiennent le fruit de beaucoup de recherches et complètent l'excellente besogne faite par Thomas Whittaker à un point de vue quelque peu différent, dans son livre sur les Néo-Platoniciens. Stephen Mackenna a encore rendu en anglais attrayant les neuf livres de la première série des *Ennéades*, et la vie de Plotin, rédigée par Porphyre. Ces traductions de Plotin ont une valeur particulière pour les personnes telles que moi, le texte original étant si difficile que le sens n'en est réellement accessible qu'à des humanistes achevés.

Je commencerai par esquisser très brièvement la doctrine de Plotin. Celui-ci fut profondément influencé par Aristote : sa propre théorie ressemblait à celle d'Aristote sur le rapport de la matière à la forme. Ce en quoi il différait le plus de ce dernier était qu'il refusait de considérer la pensée conçue comme se pensant elle-même, comme expression adéquate de la fondation ultime de la réalité. Il insistait sur ce que, même si la



connaissance est conçue comme étant à un niveau où elle est créatrice de son objet, elle se montre pourtant implicitement distincte de celui-ci, et la limite n'est pas moins réelle pour avoir été produite par la connaissance même. La fondation ultime doit donc être considérée comme au delà de la forme de pensée aussi bien que de connaissance, et comme une unité qui est complète en soi, et ne sort pas d'elle-même. C'est l'*Un Absolu*, le *Bien Absolu*, selon le point de vue dont il est abordé, en réflexion. Mais l'absolu ainsi conçu ne saurait être décrit par des prédicats, pas même au point de déclarer simplement que c'est l'unité, ou le bien. C'est ce que l'on doit présumer être fondamental, mais ce n'est en aucun sens de la substance. Cela n'a aucun lieu. En tant qu'étant ce que toutes choses impliquent et dont toutes dépendent, par conséquent, on peut dire qu'il soit partout. Mais comme ce n'est point une « chose », il ne peut avoir de relations spatiales par rapport à rien d'autre, et en conséquence il n'est nulle part. Ce n'est pas une cause, car l'appeler ainsi ce serait impliquer une relation de temps. Pour Plotin comme pour Aristote, le véritable ordre est logique et n'est pas la séquence dans le temps. Le plus élevé est l'explication du plus bas, et non le plus bas du plus élevé. Dans le cas du corps humain, il y a séparation de parties, bien qu'il y ait unification dans ce qui est atteint même à ce stade seulement. La forme supérieure de cette unification est l'âme. Mais les âmes bien qu'ayant beaucoup en commun présentent pourtant des différences qui les distinguent comme âmes différentes. Il doit donc y avoir un stade plus élevé, celui de l'âme générale. Pourtant bien que l'âme générale, conçue comme telle, soit le principe de vie et de mouvement dans le monde, ce monde est autre qu'elle. La matière limite donc la forme ici.

Un aspect supérieur est donc celui de l'esprit se pensant lui-même, et non un monde séparé de lui et contenant toutes les formes qui sont réelles dans le temps et l'espace. Mais même à ce point la pensée distingue elle-même d'elle-même, et par conséquent, pour Plotin, la plus haute possibilité n'est pas encore atteinte. Celle-ci se trouve dans l'unité absolue, l'Un. Mais l'Un n'est pas substance et il n'est pas statique. Il se réalise lui-même dans l'esprit, et par l'esprit dans les objets faisant un avec lui. Pourtant même dans l'identité avec son objet où se trouve l'esprit lui-même, il y a une dualité entre penser et être pensé indiquant un degré en réalité inférieur à celui de l'Un. L'esprit comprend tout ce qui est dans le monde. C'est dans l'esprit que la matière devient réelle. En particulier toutes les idées lui appartiennent, qu'elles soient conçues séparées comme l'imaginait Platon, ou traitées en universaux inhérents à la façon d'Aristote. La relation des idées à l'esprit, comme entières, ressemble non à celle des parties d'un tout spatial, mais plutôt à celle des principes d'une science par rapport à la somme de connaissance qui les embrasse. Parce que le monde de l'espace et de la matière représente seulement ce qui est possible, par contraste avec un achèvement qui est réel, c'est dans l'intellect supra-mondial qu'il atteint la réalité. Cet intellect est essentiellement actif et par conséquent productif, et est la source de l'apparence de différences. L'Un est multiple, non par situation locale, mais en vertu des différences intrinsèques provenant de l'activité intellectuelle appartenant à sa nature, activité opérant, comme l'a enseigné Aristote, sur la matière qui est le sujet indestructible de la forme.

Un élément mystique est en évidence chez Plotin. L'Un ne pense pas, car il est complètement maître de

lui-même, donc au-dessus de la pensée. Ce qui le saisit doit donc être, non la pensée qui procède en distinguant, mais une identification de soi avec l'Un par l'esprit individuel. Il y a des moments dans l'histoire du soi individuel où, la vision de l'Un lui apparaît. A ces moments, il semble être passivement réceptif. Il saisit dans une attitude qui diffère de celle de la connaissance. Il n'y a pas là proprement vision, car le voyant ne se distingue pas du vu, mais s'est identifié à celui-ci. Dans ce qu'il dit de Plotin dans la seconde édition de ses *Neo-Platonists*, Thomas Whittaker résume, à la page 103, la conséquence pratique de la doctrine. « Ici-bas l'âme ne peut retenir la vision, mais elle peut y revenir en alternance avec la vie de connaissance et de vertu qui est la préparation à celle-ci. » « Et c'est là — selon les termes terminant les *Ennéades* dans la rédaction de Porphyre — la vie des dieux et des hommes bénis semblables aux dieux, une délivrance des autres choses d'ici-bas, une vie qui n'est pas troublée par les plaisirs de la vie terrestre, un envol du seul vers le seul. »

En ce qui concerne la personnalité de Plotin qu'il est intéressant de considérer en tant qu'influencée par l'atmosphère dans laquelle il enseignait, nous possédons une biographie de lui écrite par Porphyre. Celui-ci dit « qu'il semblait avoir honte d'exister corporellement, et que ce sentiment était tellement enraciné que jamais on ne pouvait le faire parler de son ascendance, de sa parenté, de son lieu de naissance ». Jamais il ne voulut laisser faire son portrait, disant : « N'est-ce pas assez de promener cette effigie où la nature nous a logés ? Croyez-vous vraiment que je doive encore consentir à laisser, comme spectacle désirable pour la postérité, l'image d'une image ? » Il s'abstenait de l'usage des bains, se contentant d'une friction quotidienne chez



lui. Porphyre relate qu'Eustochius lui fournit un récit de la mort de Plotin. Il était parti de Pouzzole, et arrivait juste à temps. Comme il entra, Plotin lui dit : « Voici longtemps que je t'attends. Je m'efforce de rendre le Divin en moi-même, au Divin dans le Tout. » Comme il parlait, un serpent rampa sous le lit où il était étendu, et se glissa dans un trou : au même moment Plotin mourut.

C'est à Porphyre que Plotin confia la tâche de réviser ses écrits. Porphyre nous dit : « Pareille révision était nécessaire; Plotin ne pouvait supporter même de se relire, et, en fait, l'état de sa vue ne le lui permettait guère; son écriture était lâchée; il liait mal ses mots; il n'avait nul souci de l'orthographe; son unique préoccupation était l'idée. » Il inspirait, semble-t-il, grande confiance en sa sagesse et son intégrité, car plusieurs personnes confièrent leurs enfants et leurs biens à sa garde, et sa maison était pleine de ces garçons et filles. « Il trouvait toujours du temps pour ceux qui venaient soumettre des comptes des possessions des enfants, et il surveillait de près l'exactitude des écritures. Il avait coutume de dire que « jusqu'au moment où les jeunes gens s'adonnent à la philosophie, il faut leur conserver intacts leurs capitaux et leurs revenus ».

Il y avait six *Ennéades*, chacune de neuf livres. D'un bout à l'autre on voit percer la maigre estime en laquelle l'auteur tenait l'espace et le temps. Porphyre raconte qu'un certain Amelius, très scrupuleux dans l'observation des jours de la nouvelle lune et d'autres jours sacrés, pria une fois Plotin de se joindre à la célébration. Plotin répliqua : « C'est à ces choses à venir à moi : non à moi à aller à elles. » Observation qui rappelle ce que Heine dit avoir entendu dire à Hegel, agacé d'entendre vanter l'immensité du firmament : « Les étoiles, dit-il, les

étoiles : mais que sont-elles d'autre qu'une invasion brillante dans le ciel? »

C'était l'opinion de Plotin que « nous nous élevons à l'existence réelle comme étant ce dont nous sommes nés originellement. Nous pensons des objets intelligibles (*Ennéades*, VI, 5, 7) et non simplement leurs images ou impressions, et en les pensant nous nous identifions à eux. Ainsi nous participons à la connaissance véritable, étant faits un avec les objets non en les recevant en nous, mais plutôt en étant absorbés en eux. Et le cas est le même pour les autres âmes que pour la nôtre. Par suite, si nous sommes en unité avec l'intelligence, nous sommes en unité les uns avec les autres, et ainsi nous sommes tous un seul ». Ici Plotin propose la doctrine d'identité dans la pensée de personnes séparées qui a déjà été discutée. De tels individus sont, pour lui, des manifestations d'intelligence imparfaites, rendues imparfaites par les conditions de nature et d'existence finie. Mais les pensées ne sont pas proprement des événements dans le temps et l'espace. C'est seulement en vue de desseins particuliers, et par des abstractions telles que celles du psychologue, que nous les traitons comme tels. Comme explication de ceci, inutile de répéter ce que j'ai déjà dit plus haut à ce sujet. Comme Aristote, Plotin considère la pensée discursive qui saisit les choses dans leur séparation et les relie extérieurement les unes aux autres; comme une manifestation limitée, et partant imparfaite, de l'esprit sous des conditions finies. Mais pareille pensée n'est pas une propriété de l'organisme considéré comme une chose. Elle caractérise le niveau supérieur de personnalité. A un niveau encore plus élevé dans l'esprit, les barrières qui nous séparent des objets et des autres personnes s'évanouissent, et l'intelligence se connaît elle-même dans

son objet, non pas discursivement, mais directement. Nous atteindrions ainsi la conscience de soi se connaissant elle-même, et elle-même seule. Et au delà, d'après Plotin, il y a un niveau ou degré plus élevé encore où, je l'ai déjà dit, pour lui, la distinction qu'une conscience de soi-même parfaite établit à l'intérieur d'elle-même doit disparaître, et où l'Un est atteint. Mais pour atteindre cette unité il faut dépasser la conscience de soi et devenir comme rien pour trouver tout en Dieu. Ici Plotin devient un mystique. Ce qu'il veut faire entendre il ne peut le communiquer que sous forme de propositions négatives. « Quand l'âme devient intelligence elle possède et pense l'intelligible, mais quand elle a l'intuition de Dieu, elle abandonne tout autre chose » bien que « nous n'arrivions véritablement à nous-mêmes que quand nous nous perdons en Dieu ». Pour Plotin il n'y a pas là autant développement de quelque chose de nouveau que récupération de ce qui est perdu. Car sa méthode consiste à expliquer du haut vers le bas, et non à construire à partir du bas. Telle est la forme que prend chez lui la doctrine des degrés en réalité.

On sent que, dans de pareils énoncés, la méthode de Plotin, comme celle d'Aristote, était entravée par les traces d'une tendance au dualisme dont Aristote ne put jamais se défaire, et que Plotin n'évite qu'en se réfugiant *per saltum* dans le mysticisme. Il n'y a nulle tentative complète pour essayer de relier les uns aux autres les stades en connaissance et en réalité. Bien que l'esprit soit considéré comme fondamental, les niveaux supérieurs en pensée ne sont pas mis en relation systématique avec les inférieurs, de manière à manifester l'esprit dans la nature, et la nature dans l'esprit, et les divergences apparentes, comme la conséquence de



réflexion sous conditions organiques. En outre, la forme artificielle de la logique Aritotélienne rendait la tâche encore plus difficile qu'elle eût pu l'être autrement. Car cette logique traite la pensée comme discursive et comme opérant formellement au moyen de séparations inhérentes appartenant essentiellement à des jugements de l'intelligence. En conséquence, si la doctrine des degrés était vitale dans les systèmes d'Aristote et de Plotin, nous ne la trouvons pas logiquement et complètement développée dans les écrits qu'ils nous ont laissés.

Aristote et Plotin parlaient le dialecte philosophique de leur temps. Ce n'est pas le nôtre. Les mots qu'ils employent évoquent souvent des idées sur des points de fait qui ont depuis longtemps disparu devant l'examen de l'observation exacte. Mais tout comme il importe peu à l'histoire de la littérature que l'histoire d'Hamlet soit exacte ou non, de même la question principale n'est pas de savoir si les philosophes grecs étaient bien pourvus de connaissances scientifiques exactes. La philosophie doit toujours s'adresser à la Science pour les matériaux. Elle ne peut interpréter de façon réellement utile si elle n'est en possession de faits réels et exacts à interpréter. Mais toute branche des sciences a ses propres principes et points de vue. Ce que la philosophie a à faire est de déterminer à quel point chaque science représente des points de vue adéquats à la pleine vérité, et non à des aspects abstraits et partiels. Quelle est la sorte de connaissance que le physicien peut offrir ? Ses détails peuvent être parfaitement exacts et pourtant il pourra n'apporter qu'une vérité purement partielle, plus encore que son prédécesseur métaphysique opérant sur des détails en tout point erronés.

Ce qui compte ici, ce sont le caractère des principes

appliqués et le stade atteint en connaissance. A ce point de vue, un Tyndall peut bien ne s'être pas élevé à un niveau plus élevé qu'un Lucrèce. L'étendue de ses conceptions peut n'être pas supérieure, ni d'un ordre plus élevé. La puissance de pénétration de la pensée, elle-même apte à se développer, est illimitée à condition d'être exercée tout entière. Mais les obstacles de la nature finie, le caractère limitant du cerveau et de l'organisme, ont pu empêcher celui qui s'efforce de manier cette puissance de la développer pleinement, et avec elle la portée des conceptions dont la réflexion est capable. Pour embrasser la vérité entière il faut l'envisager à bien plus qu'un seul point de vue. Car cette vérité se manifeste à des degrés nombreux et variables de réalité. Elle n'est ni ceci, ni cela. Elle empiète sur l'un et l'autre, malgré leur séparation et leur différence de caractère. Pour être assurés que nous ne sommes point limités par des entraves, nous devrions comparer point de vue à point de vue, étudier comme un tout, et dans leurs rapports, les diverses phases par où a passé l'histoire de la pensée, et lire les grands écrivains dans l'esprit où nous abordons la littérature, l'esprit de recherche de la qualité supérieure en conception.

Ce que nous devons, en fait, rechercher, est le *standard* de cette qualité. Les métaphores peuvent être celles d'un temps passé, la Science peut être désuète au point d'être indigne du nom. Et pourtant la pénétration de vue à l'égard de la véritable nature du problème, et le caractère compréhensif de la réponse fournie, peuvent nous donner une solution entrant plus avant dans la véritable constitution de l'univers que l'aspect partiel de cette constitution présenté par l'œuvre, plus exacte dans l'observation des détails, d'une époque

plus récente, malgré que cette dernière ait pu être établie avec beaucoup plus de faits exacts à la disposition.

La valeur, pour nous, modernes, de la pensée grecque, consiste en ce que les Grecs reconnurent que nulle vue ne suffit qui exclut quelque degré important dans lequel la réalité et la vérité s'y rapportant, peuvent être présentées. Gœthe dit quelque part que la pierre de touche de la poésie est la dimension. On peut aujourd'hui en dire autant de la philosophie.

Ce n'est point en ce qui concerne quelque détail, ou du point de vue théorique que la pensée grecque resta le plus incomplète. Ce qui fait qu'elle ne put avoir d'emprise sur l'esprit humain, c'est qu'elle était moralement inadéquate dans l'étendue de son point de vue. Elle ne tenait pas assez compte de la valeur infinie de la personnalité humaine, aussi bien humble, qu'élevée. C'est par quoi elle offrait prise à la critique du Christianisme, critique qui, graduellement assimilée, s'est, à la réflexion, révélée juste. Ce n'est pas que l'Hellénisme ait été totalement inconscient de ses propres défauts. Socrate et Platon savaient ce qu'il fallait y ajouter pour le compléter. Mais ni eux, ni ceux qui les suivirent n'eurent une ardeur suffisante au sujet du problème fondamental de la morale. Ils furent irrésolus, et ils cédèrent la place à ceux qui ne l'étaient pas.

Dans son roman *La mort des Dieux*, Merejkowsky raconte l'histoire de l'empereur Julien. Il aimait l'Hellénisme sous toutes ses formes. Mais les efforts de Julien ne pouvaient ramener les Dieux grecs à la vie. « Vous êtes malades, lui crie Arsinoé, vous êtes tous trop faibles par suite de votre sagesse. C'est là votre punition, Hellénistes d'un temps trop avancé. Vous n'avez de force



ni pour le bien ni pour le mal. Vous n'êtes ni jour ni nuit, ni vie ni mort. Votre cœur balance, ici et là; vous avez quitté un rivage et ne pouvez aborder l'autre. Vous croyez et vous ne croyez pas. Vous vous trahissez, vous hésitez, vous voulez et ne voulez pas, parce que vous ne savez pas où appliquer votre volonté. Ceux-là seulement sont forts qui, voyant une seule vérité, sont aveugles à tout autre. Ils nous vaincront, nous qui sommes sages et faibles. »

---

---

## CHAPITRE XII.

### NOUVEAU RÉALISME.

---

Une des innovations les plus intéressantes dans la pensée spéculative de ces dernières années, innovation aussi intéressante, dans son genre, par son influence, que celle de Bergson, a été le mouvement issu des diverses écoles de Néo-Réalistes. Depuis le début du siècle, les adeptes de ces écoles sont engagés, aux États-Unis et en Angleterre, dans des recherches à portée fort étendue. Se détournant des méthodes de leurs prédécesseurs et particulièrement des idéalistes, ils ont tâché de rapprocher étroitement la philosophie de la Science en essayant d'adopter les méthodes de recherche élaborées par cette dernière. Ils prétendent avoir, de la sorte, placé la recherche philosophique sur une base bien fondée.

Les Néo-Réalistes, comme je l'ai indiqué, forment plusieurs écoles, qui diffèrent les unes des autres par les résultats plus que par les méthodes ou les tendances. Toutes ont ceci en commun qu'elles donnent au monde non mental le caractère d'exister en soi et d'être complètement indépendant de l'esprit de l'observateur. Les objets réels n'existent pas pour elles dans l'esprit, mais dans un milieu qui est indépendant de ce dernier. Ce milieu a pour caractéristique, apparemment, d'être considéré comme du temps et de l'espace existant en soi, ou un continuum espace-temps fondamental qui les réunit.

Car l'espace et le temps peuvent se trouver n'être en définitive que deux formes inséparables d'une externalité générale et existant en soi. Certains Néo-Réalistes vont jusqu'à appeler l'espace-temps, la *substance finale* des phénomènes d'expérience. Mais le point important sur lequel tous semblent d'accord est qu'ils tiennent les choses pour exister telles qu'elles paraissent, et qu'il est absurde de les interpréter comme n'existant pas en dehors de la conscience que nous en avons. Même les simples apparences, si l'on peut légitimement parler ainsi, sont non mentales. Quant aux esprits, d'après une des écoles Néo-Réalistes, s'ils disparaissaient de l'univers, il n'aurait disparu que de la conscience passive, ou peut-être un système de « conations » indépendamment desquelles nos sensations elles-mêmes subsistent comme objet dans un milieu non mental. Pour une autre école, celle de certains métaphysiciens américains éminents, l'organisme physiologique est le seul fait assuré, et même la relation de conscience (ou connaissance, perception) ou conation n'est rien ayant un caractère distinct de celui de ses objets, mais apparaît dans la conscience seulement comme distingué ou groupé d'une façon spéciale par le système nerveux, par contraste avec les autres objets. Pour cette école et pour les comportementistes qui s'y rattachent, le groupement, mais le groupement seul, ou bien dépend du système nerveux, ou bien doit simplement être accepté comme un fait inclus dans l'univers comme tout autre fait. Le témoignage supposé de l'introspection à l'appui d'une activité mentale particulière est totalement nié. Voir, c'est des couleurs se produisant; entendre, c'est des sons se produisant; penser, c'est des pensées se produisant. L'esprit est exactement une sélection causale parmi les objets inclus dans le champ de conscience, et n'a pas de caracté-



ristique distinguant sa nature de celle des autres objets dans le champ. Le mot *conscience* est une appellation simplement démonstrative. Pour la première école il y a donc un rapprochement vers le dualisme, entre ce qu'on peut appeler en un sens soigneusement limité, des objets sujets et de simples objets. Pour la dernière, l'esprit n'est rien qui se distingue d'aucun de ses objets; c'est simplement un jeu d'objets d'une classe spéciale. Même quand nous sommes dans l'erreur il y a un objet, et il n'y a pas plus de justification pour considérer l'apparence conçue à tort comme étant la création d'un esprit qu'il n'y en a dans le cas de n'importe quel autre objet.

Ainsi les objets seuls existent, et ce que nous nommons *conscience* est au plus, un nom pour certains segments ou groupes de ces objets. La connaissance, en fait, dépend souvent de la contiguïté et de la succession. De telles relations peuvent être caractéristiques des groupes en lesquels elles consistent. Mais c'est là dire quelque chose qui n'est pas exempt d'ambiguïté. Cela n'implique pas réellement que pareilles relations mentales entrèrent dans la nature de l'objet. Ce qui est réel peut être non-matériel, vu qu'il peut présenter des relations non matérielles, mais ceci ne signifie pas qu'il soit, en conséquence, mental. L'objet diffère toujours de sa perception. Nous pouvons le classer comme matériel, comme fait ou comme fiction, comme concret ou abstrait, comme vrai, ou comme fausse apparence. Toutes ces relations comme telles peuvent être des objets, et dans la mesure où elles le sont, elles existent indépendamment de notre perception de celles-ci. Ainsi les universaux et relations que nous ne pouvons décrire qu'en termes d'universaux sont partie de la réalité non mentale.

Cette doctrine, naturellement, s'éloigne de celle du

matérialisme ordinaire. Elle ne nie pas la réalité des relations ou universaux auxquels notre connaissance nous conduit, et qui ont été jusqu'ici attribués à son domaine pour l'explication de leur genèse. Au contraire, elle donne à ces relations et universaux une place élevée dans la réalité. Car elle les déclare appartenir à la substance du monde non mental et constituer dans celui-ci des faits indépendants.

Comme on doit s'y attendre d'après la méthode adoptée, ce qui en vérité est la conception de *substance* est réellement impliqué comme la catégorie partout dominante dans pareil enseignement. Elle est déguisée sous le nom général d'*entité* quand elle est appliquée à ce qui est de nature plus que simplement sensitive, comme les relations en lesquelles les sensations sont ordonnées et reliées. Mais même ces relations sont considérées comme des réalités existant par elles-mêmes, statiques, et complètes en soi, et à celles-ci la conception de substance qui est appliquée à d'autres aspects des phénomènes de l'expérience, est, pareillement, virtuellement étendue.

Je m'occuperai dans les pages qui suivent de ce qui me paraît être la signification réelle du récent mouvement philosophique dont il s'agit. La conséquence de la nouvelle doctrine paraît être que, contrairement à ce qu'enseignent les idéalistes, le monde de notre expérience ne doit à l'esprit que peu de chose ou même rien du tout de sa constitution. La nouveauté, au point de vue de la forme, de cette nouvelle vue philosophique, gît dans l'inclusion de relations du type des universaux — jusqu'ici considérés comme des produits de la pensée — dans un monde-objet déclaré strictement non mental. Par cette inclusion d'universaux le nouveau mouvement nous ramène à ce qui a quelque analogie avec la doctrine

qu'enseignait Platon, il y a plus de 2000 ans. Mais le Néo-Réalisme établit sa thèse de façon beaucoup plus définie que ne faisait le Platonisme. Il prétend avoir mis le doigt sur une erreur cardinale en épistémologie, la doctrine d'après laquelle la connaissance est une propriété de l'âme, et pourtant réellement créatrice. Il affirme résolument que l'acte mental de perception n'ajoute rien à l'existence réelle de l'objet perçu. Ce que nous sentons ou même connaissons est, pour la nouvelle école, non seulement réel et indépendant, mais complet en soi en dehors de l'opération de l'esprit dans la perception. L'objet de pensée, pour les représentants les plus complets de ce réalisme, est, de sa nature, indépendant de tout acte de pensée tout autant que ce qui est senti est indépendant de la sensation. La justification de cette vue est présentée sous forme d'une reconsidération systématique du caractère de l'expérience. Cette reconsidération montre, d'après quelques Néo-Réalistes de marque, qu'entre l'acte de perception et la réalité perçue, il n'y a rien d'intermédiaire, ou de purement mental, ni rien qui puisse légitimement être considéré comme une idée ou présentation. Ce fut par suite d'une erreur de ce chef, une confusion de l'acte de perception avec l'idée perçue, que Berkeley crut être arrivé à l'idéalisme subjectif, et que Hume développa le résultat de Berkeley en scepticisme. Ce fut le mérite de Reid, bien qu'il n'ait pas su exploiter sa découverte, de découvrir le point où ces deux derniers s'égarèrent.

Les Néo-Réalistes réduisent généralement les prétentions formulées pour la connaissance par les idéalistes à quelque chose de très modeste. Aucun d'eux ne tient la conscience pour autre chose qu'une activité ou une conation d'une sorte particulière, incapable de rien au delà de la réception passive, et développée elle-même



par les centres cérébraux. Pareille activité n'ajoute rien à la réalité se présentant à elle, réalité qu'elle présuppose et avec laquelle elle est co-présente dans l'espace et le temps. En fait, les relations fondamentales dans l'univers sont en réalité des relations de co-présence dans l'espace et le temps, relations appartenant à la fois au conscient et à l'inconscient. L'esprit qui contemple le feu est co-présent avec lui dans ces modes fondamentaux de réalité, exactement comme le fauteuil dans lequel est assis l'organisme. La nature de l'esprit qui perçoit le feu, et le fauteuil, est celle de connaissance, activité qui, on le découvre par la suite, est du cerveau, mais activité n'ayant rien de constructif, purement réceptive. C'est un processus opérant comme un facteur dans un monde existant par lui-même de temps et d'espace, de perception par voie des sens, ou bien de pensée. C'est en outre un processus qui se connaît, ou qui, comme disent Alexander et ses disciples, jouit de lui-même. Il n'entre en rien dans la constitution de l'existence de ce qu'il saisit. Simplement réceptif de son objet, il coexiste avec celui-ci dans le monde de l'expérience, dont les relations sont, en conséquence, plus fondamentales que celles de la connaissance. En fait, la connaissance est quelque chose de simplement surajouté par la co-présence du cerveau avec le feu. Cette co-présence est fondamentale et appartient à la chaise comme au cerveau, bien que dans le cas de la chaise il n'y ait pas addition de connaissance, en quoi consiste la conscience.

Les Néo-Réalistes ne choisiraient peut-être pas tous ces expressions. Mais quelques-uns les ont employées, et je crois qu'ils indiquent bien ce qui est à la base de la doctrine générale. Plus tard, j'examinerai d'autres aspects de ce réalisme du xx<sup>e</sup> siècle. Mais la simple

esquisse générale de sa doctrine fondamentale montre son principal point d'application. L'Idéalisme avait mis en déroute le vieux réalisme matérialiste, et en analysant l'existence du monde-objet en perception ou pensée, avait réduit la matière à l'esprit. Le Réalisme moderne rejette l'analyse et la vue monistique de la réalité qu'il implique, et affirme que la réalité est complètement extra-mentale et, comme telle, fragmentaire ou, au moins, pluralistique. Même les percepts et objets de pensée, à qui, dans le passé, on accordait de passer comme appartenant au territoire du mental, sont considérés comme existant hors de celui-ci, et indépendamment l'un de l'autre et de l'activité de l'intelligence qui les saisit. Une barrière formidable se trouve ainsi dressée en travers de ce que Berkeley et Hume croyaient être la grande route libre vers l'idéalisme subjectif.

C'est là une position impressionnante : mais son caractère très étendu n'est pas son seul trait notable. A l'appui on invoque, — ce qui n'a jamais été fait pour aucun système philosophique, — toute une série de témoignages empruntés à la physique et à la mathématique. Un groupe considérable de chercheurs, en Angleterre et aux États-Unis, est activement occupé à imaginer de nouvelles applications du principe de la méthode, applications basées sur des connaissances mathématiques et scientifiques, dans quelques cas, d'un ordre très élevé. Les revues scientifiques, et les volumes de philosophie que déversent les ateliers typographiques, témoignent de l'importance et de la vitalité de l'ouvrage qui se construit à l'appui de la nouvelle doctrine. Ses adeptes occupent déjà un champ étendu dans la philosophie courante, et ils suivent leur sujet dans les domaines de la connaissance exacte et détaillée avec

une énergie dont on ne trouve guère d'exemple dans l'histoire de la pensée.

L'intérêt suscité est un bon exemple de la méthode par laquelle se produit le progrès authentique dans la recherche de la vérité métaphysique. Tout d'abord de grandes écoles, comme celles de Platon et d'Aristote, monopolisent l'attention du monde et semblent avoir établi le droit à la finalité du principe. Mais avec le temps une réaction se dessine, comme il s'en produisit au temps de Francis Bacon, et les anciennes écoles semblent abandonnées de façon définitive. Ce n'a toutefois pas eu lieu, en définitive. Car de nouvelles formes d'idéalisme basées principalement sur les résultats originellement dus à la pensée grecque, mais ayant absorbé la contribution, en apparence négative, à pareille connaissance, de la Science moderne, sont présentement sur pied. Elles réclament à nouveau l'attention des hommes, et pour un temps semblent avoir, dans l'estimation de ceux qui savent, remplacé tout le reste. Mais quand passe la génération des esprits supérieurs qui ont rajeuni ce qu'il y avait de vieux dans les formes nouvelles, ces formes, à leur tour commencent à paraître abstraites dans leurs méthodes et stériles dans leurs conséquences. Alors s'établit un processus de transformation, en apparence radicale, d'après un point de vue nouveau, basé principalement sur la possession d'un savoir nouveau et plus exact, relativement à la constitution de la réalité sous ses formes variées, point de vue qui, à son tour, semble toujours destiné à être modifié en vertu de vues en apparence fondamentalement différentes.

Mais, autant qu'on en peut juger par l'histoire de la pensée dans le passé, jamais les différences ne sont aussi fondamentales qu'elles le paraissent à la génération chez qui elles se présentent d'abord. Le progrès se fait



par oscillations qui se succèdent, et réactions qui se suivent. Toute grande controverse semble prédestinée à aboutir à quelque vue plus étendue et complète, où l'on conserve le meilleur du passé et il n'y a pas de raison de croire que la nouvelle et grande controverse soulevée par le réalisme moderne ne suivra pas le même cours. Le résultat ne pourra qu'être bon, probablement, et consistera en une vue plus étendue de quelques-unes des caractéristiques de la réalité.

Car tout nouveau système de pensée qui à quelque valeur apporte avec lui des conceptions neuves et plus profondes pour l'interprétation de l'univers. Platon et Aristote ont fait cela. Les idéalistes modernes firent de même, de façon nouvelle, et les Néo-Réalistes semblent opérer aujourd'hui avec le même propos, en interprétant le monde objectif comme contenant des universaux, pensés sans doute, mais néanmoins aussi réels que l'expérience particulière fournie à la connaissance par la cognition par les sens. Les universaux re-conçus peuvent, ou ne peuvent pas, avoir pour les sens une existence séparée, en dehors des particuliers qu'ils renferment dans leur cadre. Peut-être ont-ils en définitive le caractère de relations ou bien externes, ou bien internes. Mais ils se révèlent dans notre expérience de ces particuliers comme étant là, présents, et se présentent à nous, et non, simplement comme ajoutés par la réflexion *ab extra*. Ce que recherche la science, ce sont ces relations et les lois qui doivent en être déduites, et elles guident et façonnent toutes les recherches de la science. De cette façon, dans une nouvelle philosophie, des conceptions choisies dans l'environnement non mental détermineront la matière à réflexion, et celle-ci trouve toujours des traits n'ayant que le caractère à la recherche duquel elle s'est adaptée.

Nous voyons ceci dans le cas de la nouvelle école qui conçoit l'objet de conscience comme un monde réel mis en présence d'une autre chose qui reste passivement réceptive à son égard. Nous voyons la même influence dans le cas de Bergson, quand il se trouve conduit par l'observation à l'existence d'une activité créatrice et ultime de la vie, comme directement révélée par la conscience. Une même influence façonnante se révèle encore sous des formes variables dans les systèmes des idéalistes subjectifs, comme Berkeley et Hume, et dans les systèmes différents et plus récents des idéalistes allemands et de leurs adeptes. Mais nous sommes aptes à placer trop haut les oppositions entre les conceptions des diverses écoles, à les considérer comme absolues au lieu de purement relatives, et à manquer à voir comment chacune se trouve n'être en définitive qu'une correction d'une conception antérieure par l'incorporation d'une négative, correction destinée, elle-même, à être pareillement émondée et corrigée plus tard. Les conceptions les plus fondamentales et étendues de celles qui dominent ainsi les tendances, nous les appelons *catégories*, en langage technique, et nous en venons, si nous lisons correctement l'histoire de la philosophie, à la considérer comme l'histoire du criticisme des catégories.

Sans doute, comme nous l'avons vu, le pouvoir façonnant des catégories modifie de façon remarquable notre façon d'envisager le caractère de la vérité et de la réalité. Il semble même, puisque nous ne pouvons jamais être certains de finalité dans les formes de nos catégories, nous arracher tout espoir de finalité dans notre attitude à l'égard de l'univers. Ceci doit-il nous décourager ? Mais nous ne sommes pas découragés quand nous reconnaissons le fait dans d'autres domaines. En littérature, en art, en musique, où la représentation, à quelque degré

qu'elle soit tirée de la nature, n'a de valeur qu'autant qu'elle est engendrée à nouveau par l'esprit de celui qui l'a créée, il n'y a nulle finalité pareille. La vérité et la réalité sont considérées là comme consistant en ce qu'il y a de plus beau et de plus élevé dans la qualité qu'une génération a produit. Jamais la vérité ne demeure immobile. Elle change continuellement de forme, à mesure que changent nos catégories. La relativité prend ainsi pour nous une signification nouvelle.

Ce qui est fondamental et essentiel est le développement de résultats nouveaux d'application utiles. C'est pourquoi il doit y avoir sans cesse progrès dans la correction et l'évolution de nos conceptions. Il n'y a nulle finalité au criticisme pénétrant de ces conceptions, soit dans la vue pratique, soit dans la théorique. Il semble, comme l'a découvert Faust, à la fin, que « celui-là seul conquiert et conserve sa vie et sa liberté qui est obligé de les conquérir à nouveau, chaque jour ».

Ceci ne nous découragera pas si nous avons assez de pénétration pour voir que la finalité supposée doit être un mensonge réel, qu'il s'agisse des affaires quotidiennes de la littérature, de l'art, de la philosophie ou de la science. Ce n'est pas la foi en la vérité soi-disant finale, car pour nous, humains, il n'y a rien qui soit la vérité absolue et finale, mais la qualité de l'ardeur et le progrès dans la recherche de la vérité qui peuvent seuls nous donner un sentiment de finalité atteinte où nous pouvons nous reposer.

L'influence sur toute notre connaissance des catégories conçues de notre temps est en conséquence un facteur de première importance, et ce sont les catégories et leur criticisme qu'il nous faut examiner étroitement si nous voulons être assurés de la seule sorte de progrès vers ce qui est réel, qu'il vaille la peine de réaliser.



Mais nos catégories ne limitent pas simplement notre perspective. Par affirmation elles lui donnent un caractère plus défini et une pénétration nouvelle. Elles nous servent à diriger et concentrer l'effort mental. Elles nous guident dans la recherche réflexionnelle de la vérité, et, autant que peut s'étendre leur lumière, elles nous montrent des voies nouvelles à suivre dans cette recherche. Le Néo-Réalisme, pour le prendre en exemple, vérifie l'étude de la logique et des mathématiques. La question n'est pas de savoir si la besogne accomplie ne se trouvera pas avoir été partielle et indûment abstraite. L'essentiel est de se rapprocher de méthodes par lesquelles des problèmes jusqu'ici insolubles semblent pouvoir être résolus.

Dans ses récentes *Gifford Lectures*, dans la mesure où elles se rapportent au temps et à l'espace, et où leur interprétation dépend des principes du Néo-Réalisme, Alexander, en deux Volumes raisonnés de façon serrée, a montré comment la philosophie peut chercher à établir des relations organiques avec les mathématiques et la physique. On trouve dans ces Volumes un effort marqué, dans ce sens, et l'auteur est caractérisé à la fois par un esprit très équitable envers ceux qui pensent autrement, et par des connaissances générales étendues. Il discute en particulier les implications mutuelles de ce que nous séparons dans la réflexion, comme espace, du temps, et il trouve la racine commune de leurs traits apparents dans le continuum espace-temps des Einsteiniens. La place me manque pour entrer dans le détail de son raisonnement, mais je puis faire observer qu'il considère le continuum comme analogue, dans son caractère, à celui du mouvement, et y voit une base pour la réalité non seulement de l'espace et du temps et des relations dans ceux-ci, mais même de telles caté-

gories que d'autres, Kant par exemple, ont traitées comme formes de l'esprit lui-même. Il importe donc de se demander dès le début si c'est le continuum qui vient en premier pour la science, ou bien la connaissance même. Car il me semble que l'argument d'Alexander, en raison de son loyalisme envers son propre principe, a été quelque peu détourné des résultats qui sont tout ce que la nouvelle école des mathématiciens et physiciens a réellement produit.

Il montre que l'espace, considéré en abstraction par rapport au temps, ne peut présenter de parties distinctes, tandis que le temps, en abstraction par rapport à l'espace, fournirait un simple « maintenant ». En dehors de l'espace, il n'y aurait aucune connexion dans le temps considéré mathématiquement. Un véritable continuum implique donc les deux facteurs. Car sans un élément temporel il n'y aurait pas de points séparés à relier. Il n'y a nul instant de temps sans une position dans l'espace, et nul point d'espace si ce n'est dans un instant de temps. Le point a lieu à un instant, et l'instant occupe un point.

Ceci ne diffère pas beaucoup de l'analyse Bergsonienne du temps mathématique. La substance ultime de l'univers doit donc, pour Alexander, acceptant comme il le fait le principe de relativité dans l'observation, avoir le caractère de points-instants, et c'est ainsi que nous arrivons au continuum. La correspondance qui la caractérise est une correspondance, non pas de un à un, mais de beaucoup à un. Car un point peut se présenter à plus d'un instant, et un instant peut, de façon analogue, occuper plusieurs points. Dans cette conclusion, Alexander se croit en plein accord avec la conception de Minkowski, d'un monde absolu à quatre dimensions dont la géométrie ordinaire omet la quatrième, l'élé-

ment temporel. D'après le principe de relativité générale comme Einstein l'a, depuis, exprimé, nous atteignons ici une ligne géodésique par rapport à laquelle est relative toute forme possible de mouvement et accélération dans un champ gravitationnel. La forme de l'équation différentielle, en décrivant le trajet, doit donc être telle qu'elle puisse être appliquée, quel que puisse se révéler le caractère des coordonnées de référence de l'observateur de mouvement dans n'importe quel champ gravitationnel concevable. Mais assurément ce résultat ne signifie rien de moins que la relativité non pas de ce qui est de caractère non mental, mais de ce qui est tel pour l'intelligence. Voyons s'il peut en être autrement.

Je ferai observer d'abord qu'il semble n'y avoir nulle raison pour se séparer de ceux qui insistent sur la réalité du temps et de l'espace. Mais il s'agit de savoir ce que signifie cette réalité. Le continuum peut être considéré comme étant réellement là, au même sens que les électrons. Nous ne pouvons percevoir directement ni l'un ni les autres. Peut-être le pourrait un être doué d'organes des sens plus développés. Mais nous ne le pouvons pas, et pourtant nous disons savoir que le continuum et les électrons existent. Qu'entendons-nous par là ? Sûrement que nous interprétons les phénomènes de l'espace et du temps comme ne signifiant la réalité que relativement, c'est-à-dire interprétés d'un point de vue qui pourrait être de façon illimitée différent de ce qu'il est. L'interprétation, de ce point de vue, est relative à ce point de vue spécial. Dans la mesure où elle est appliquée à ce qui nous occupe ici, formes en étendue, et leur mesure, elle est purement relative. Elle dépend des concepts façonnant la croyance qui donne naissance au point de vue, la croyance, par exemple, que moi, l'observateur, employant des coordonnées de référence



pouvant varier infiniment, je n'interprète pas seulement, mais j'éprouve en conséquence des lignes mesurées par rapport à mes conditions, comme droites ou courbes, des distances comme grandes ou petites, et le temps comme mesuré de façon correspondante. Je saisis que tout ceci m'est venu de l'interprétation du réel, non par connaissance directe et immédiate. Je continue en demandant, toujours en cherchant, non des perceptions, mais des déductions systématiques tirées, à quoi je dois attribuer la signification d'appartenir au réel, au sens de n'être ni apparence, ni notion relative seulement à un point de vue particulier. Je cherche ce que je puis légitimement considérer comme vrai non pas d'un seul point de vue, mais de n'importe lequel, une existence qui, en conséquence, ne peut avoir sa signification que par les universaux. Dans le cas du continuum, les universaux se montrent être, non des entités statiques d'un aspect non mental, mais des variables, de vrais universaux de l'esprit qui ne sont jamais inertes et qui, en vertu de leur nature inhérente, sont toujours occupés à développer des relations nouvelles. Ceci semble devoir résulter nécessairement de la prise en considération sérieuse du principe Einsteinien de l'équivalence des relations d'inertie et de gravitation.

Pour voir s'il en est ainsi, il suffit de considérer un des exemples familiers qu'a donnés Einstein. Prenons un de ceux-ci. Un voyageur est dans un train faisant 80<sup>km</sup> à l'heure. Ayant achevé une bouteille d'extérieur lisse sur lequel le vent a peu de prise, il ouvre la fenêtre et laisse tomber la bouteille tout droit, par curiosité. Il observe, ayant sorti la tête, que la bouteille tombe selon ce qui est pour lui, une droite perpendiculaire au sol, sous l'influence de la gravitation. Comme l'autre force, celle d'inertie, lui est commune, et à la bouteille

aussi dans le train, il n'a pas à en tenir compte. La voie semble courir sous le train en sens opposé, et la bouteille semble tomber selon une ligne presque exactement droite.

Mais à un poseur de rails indigné qui a failli recevoir la bouteille et qui était debout à côté de la voie, la bouteille paraît n'être nullement tombée en ligne droite, mais avoir décrit une parabole. La différence d'appréciation provient de ce que le poseur de rails a appliqué des coordonnées de référence différentes, s'interprétant comme au repos sur le talus tandis que, d'après le système de référence du voyageur, le train et lui-même étaient au repos et c'était la voie qui se déplaçait. Sur la terre contenant les deux systèmes, il y avait donc les deux systèmes, l'un relativement au repos, l'autre relativement à lui en mouvement rectiligne, qui pouvaient être traduits en termes l'un de l'autre en appliquant la formule imaginée pour l'hypothèse de la contraction Lorenz-Fitzgerald. Ce que fait la formule, à la différence de la vieille formule newtonienne pour un accord sur la base que la voie et le poseur de rails étaient au repos dans un espace et un temps absolus, c'est pourvoir à la variation et à la relativité résultantes des coordonnées employées dans chaque cas pour exprimer les facteurs temps et espace dans les équations et pour les rendre, bien que de valeurs mathématiques différentes, équivalentes pour les besoins du calcul mathématique <sup>(1)</sup>.

---

(1) Il importe peu à la vérité du principe que son application ait à être limitée par les exigences de la société qui nous obligent sur terre à régir la pratique par des coordonnées conventionnelles. Un juge ne ferait nul état de la défense du voyageur basée sur la doctrine générale d'Einstein. La structure sociale en requiert l'exclusion des affaires quotidiennes.

Mais une infinité de variations pareilles dans ces facteurs est possible, si nous prenons en considération d'autres points de vue d'observateurs. L'homme sur le Soleil en aurait un, l'homme sur Saturne, un second, l'homme sur une étoile fixe lointaine, un troisième, et ainsi de suite *ad infinitum*. Ce qu'Einstein a fait en appliquant le principe général de l'équivalence, a été de se débarrasser de l'idée de temps et d'espace comme indépendants de l'observateur, et de fournir une méthode s'appliquant à toutes les formes et mesures et *n'importe laquelle de celles-ci*, qui, pour lui, dépendent de ces points de vue. Il traite les relations dans le continuum seul comme déterminant un système de référence absolu.

Or, ce n'est que conceptuellement et par rapport à l'observateur qu'il peut faire ceci. C'est seulement de façon médiate et par déduction, car il n'y a pas de perception directe de pareil continuum, ou de pareilles relations de mesure. Ce sont seulement des significations qu'Einstein découvre dans la nature par ses méthodes mathématiques, et elles sont sûrement analogues à ce qui est mental en caractère, mais à rien de ce que peut fournir la perception passive. Leur variabilité intrinsèque même le fait voir. Elles présupposent la connaissance, pour leur réalité, et ce n'est pas la connaissance qui les présuppose. C'est seulement l'hypothèse forcée que la connaissance est une relation causale entre deux choses existant de façon indépendante qui donne la moindre plausibilité à une idée différente. Pareille idée ne peut même pas être formulée en langage si pareille hypostatisation causale n'a été préalablement faite. Alors, le fait fondamental que nous connaissons est-il, en vérité, d'un caractère conceptuel ? Nous avons déjà donné des raisons pour répondre par l'affirmative.



Comme il a été déjà plusieurs fois dit, l'affirmative ne signifie pas que la pensée crée les choses. Conclure qu'elle signifie quoi que ce soit de ce genre, c'est présumer tacitement que l'esprit est chose agissant causalement, et le monde, une chose différente de nature non mentale. Or la doctrine d'Einstein est un exemple de la fausseté de cette présomption. Ce qui l'occupe est une série de significations qui n'ont réalité et véracité que relativement à la connaissance. Si le principe de relativité est fondé, la base même du Néo-Réalisme semble se dissiper en vapeur. Néanmoins les méthodes mathématico-physiques les plus rigides demeurent totalement justifiables pour quiconque se garde soigneusement d'implications l'entraînant au delà des limites de la physique, comme se garde Whitehead par exemple. Car tout ce qu'il cherche est la signification de la réalité au point de vue strictement limitée à son propre domaine. Il n'est nullement lié à la théorie de la fenêtre en ce qui concerne l'esprit. Pour lui, le réel ne tient pas dans un dilemme : ou bien entrer, ou bien sortir, par la fenêtre.

Je ne puis donc m'empêcher de sentir qu'Alexander, malgré son admirable maxime « à fond » en demande trop à notre crédulité.

Un autre présentateur brillant de la doctrine de l'école Néo-Réaliste est Bertrand Russell dont la réputation comme penseur, et particulièrement comme mathématicien, est plus qu'Européenne. Celui-ci déclare que par suite de la possibilité pour la doctrine et le caractère complet en soi du monde comme non mental et comme comprenant les universaux, il est en état d'établir sur une base nouvelle la connexion de la logique avec les mathématiques. Si les relations ne sont pas simplement les produits de la pensée, mais se présentent à nous

dans le monde de l'expérience comme y existant tout aussi véritablement, et indépendamment de nous-mêmes, que les particuliers des sens, alors la besogne de la logique consiste à étudier ces relations. Parce que ce sont des entités extra-mentales malgré leur qualité d'universaux nous pourrions nous fier à leur validité quand, par la réflexion et l'expérience, dirigées par la pensée, nous les avons découverts, et elles peuvent en conséquence légitimement nous guider dans la prédiction du comportement des particuliers de l'expérience dans lesquels elles sont incorporées. Ainsi le problème de savoir comment le raisonnement déductif peut nous donner dans ses conclusions plus qu'il n'y a dans ses prémisses, se présente sous un jour nouveau. Le problème n'était insoluble que si nous présumions que les principes généraux ne peuvent rien être de plus que des inductions par énumération hors du tout des particuliers. Naturellement on peut se demander si le résultat atteint par Russell est un monopole du Néo-Réalisme, et s'il n'a pas été déjà obtenu d'un autre point de vue. Ce qui est intéressant c'est que le point de vue de Russell et de ceux qui partagent ses vues métaphysiques les ait conduits à cette solution. Entre les mains d'un maître ès méthodes mathématiques tel que Russell lui-même, il s'est montré très fructueux. Il a permis à celui-ci de traiter les mathématiques comme une branche de sa nouvelle théorie de la logique. De cette façon, Russell en étend le domaine d'une façon qui n'était guère possible du temps que la mathématique était limitée comme matière aux formes dans l'espace et le temps, même lorsque obtenue par construction, et n'avait pas un accès concevable aux concepts. Car s'il y a un corps de relations dans le monde d'objectivité dans le temps et l'espace qui, quoique étant des universaux, sont des

entités existant aussi indépendamment de notre réflexion que font les relations en temps et espace que nous trouvons dans le monde, comme perçues par les sens, il n'y a nulle raison inhérente pour que nous excluions les premières des sujets des méthodes mathématiques. En fait, nous est-il dit, par leur inclusion des progrès considérables peuvent être obtenus.

Les formes logiques, d'après la vue dont il s'agit — et d'autres vues aussi — en fait, comprennent plus qu'il n'y a dans les simples relations à deux termes de sujet et de prédicat dans le jugement de logique formelle. Elles sont la base de vérités générales, et encore elles déterminent la structure des propositions générales exprimant ces vérités. Elles sont plus significatives encore pour la logique synoptique moderne qui abandonne la prémisse majeure ordinaire comme fiction inutile, que pour l'ancienne logique syllogistique. La mathématique a affaire à certaines classes de pareilles vérités générales, et son but est, comme celui de toute sorte de science, de rationaliser les perceptions indistinctes et confuses de l'expérience, en découvrant et débrouillant les implications qu'elles renferment, et les relations qui les régissent, implications et relations qui, quoique des universaux, peuvent être des entités réelles tout aussi véritablement que les percepts eux-mêmes. La science des mathématiques est la branche de la logique traitant non seulement de certaines des relations qui sont caractéristiques de l'espace et du temps, mais aussi des concepts dans lesquels elles rentrent, et qui nous guide, entre autres choses, dans l'établissement de constructions idéales dans l'espace et le temps, symboliques de ces concepts. La méthode des mathématiques est en grande partie déductive, car lorsqu'un concept d'application universelle, étant une entité réelle au sens de



Platon, a été découvert, nous pouvons formuler des propositions reposant sur lui, qui sont vraies de tous les particuliers que l'expérience nous montre régis par lui, dans la mesure où ils constituent des exemples, et ainsi appartiennent à la classe vérifiée par le concept. Ainsi ces propositions peuvent être tenues authentiquement pour donnant de l'extension à la connaissance quand nous les appliquons.

Il vaut la peine, même pour le profane, de s'arrêter ici un moment et d'essayer de peser un exemple fourni par le traitement de la vérité mathématique du point de vue du Nouveau Réalisme.

La définition du nombre a longtemps été une énigme pour les mathématiciens. Limiter l'application de nombre à ce qui peut être compté, c'est exclure tout ce qui ne peut être compté, comme les nombres transfinis. Il pourrait donc sembler naturel que les Néo-Réalistes eussent songé à traiter le mot « nombre » comme descriptif d'une entité réelle mais non sensible. Russell, toutefois, n'agit pas ainsi. Il pense que si le nombre est proprement prédicable non de choses physiques mais de classes auxquelles elles appartiennent, il ne représente pas directement une entité réelle. Ce qu'il signifie est une classe, mais une classe dont le sens est que ses membres possèdent une propriété définissante en vertu de laquelle ils en font partie. Le nombre n'est pas pour Russell le résultat de la conscience de répétition dans notre activité en comptant. C'est au contraire un titre par lequel nous décrivons la classe à laquelle des collections de choses appartiennent en commun, quand leurs nombres occupent une relation telle que chaque membre dans une collection a, correspondant à lui, un membre dans une autre collection. C'est la possession de cette propriété qui rend les deux collections similaires, en

classe, et susceptibles d'être décrites comme pareilles en nombre. Ainsi le nombre se rapporte non aux objets, mais à la possession, par une collection, d'une propriété qui la relate à d'autres collections de telle façon qu'elles peuvent être regardées comme appartenant à une classe commune, la classe que le nombre décrit, qu'il soit ou ne soit pas capable d'être vérifié par énumération. En ce sens une unité est affirmée. Quand nous disons d'un bataillon d'infanterie que le nombre des fusils y est de 1000, et est le même que le nombre des soldats formant le bataillon, nous entendons signifier que pour chaque homme dans une collection, il existe un fusil dans l'autre, et que ces deux collections qui sont similaires par cette correspondance un à un de leurs membres, appartiennent à la classe qui a mille pour titre. Ce que le nombre indique c'est la relation des collections et leur correspondance un à un. Même si nous ne pouvons déterminer un nombre arithmétique des membres qu'elle renferme, la classe peut être définie algébriquement comme  $x$  et nous pouvons raisonner au sujet de  $x$  comme indication de la classe à laquelle appartiennent toutes les collections ou classes qui lui sont similaires.

Le nombre 2, d'autre part, pour prendre un exemple arithmétique ordinaire est la classe de tous les couples; 3, la classe de toutes les triades. On se hâtera peut-être de dire que si ceci est vrai, c'est artificiel et abstrait aussi, et ne constitue pas une raison suffisante pour rejeter la façon usuelle de considérer les nombres comme des propriétés des choses en tant que distinguées de classes, et de descriptions ou caractéristiques générales qui font des sujets qui les possèdent des membres de classes. Mais la réponse fournie est que c'est l'abstraction même qu'opère la méthode qui lui permet de dégager la conception de nombre des limitations impo-

sées à son application quand celle-ci est rendue dépendante de la présence d'objets spécifiques susceptibles d'être comptés parce que présents devant nous. Dans ce qu'on appelle les collections infinies, les membres de la classe ne sont jamais présents et ne peuvent jamais l'être. Pourtant, bien qu'une série soit infinie, nous pouvons savoir que chaque membre, en elle, a un membre correspondant dans une autre série infinie, et vice versa. En pareil cas nous pouvons trouver une description algébrique applicable non seulement à « chacun », mais aussi à « n'importe quel », qui définira l'entièreté de la série. La nouvelle définition peut, en fait, s'appliquer aux nombres et collections finis aussi aisément qu'aux finis. En faveur de cette méthode on ajoute encore qu'elle nous libère d'antinomies apparentes qui sont inévitables avec la procédure ordinaire. La vieille méthode à laquelle l'arithmétique est limitée en raison de ses définitions l'engage dans des problèmes insolubles et parfois dans des contradictions. Elle ne peut opérer sur les nombres transfinis. Elle n'a nul emploi encore, pour une conception telle que  $\sqrt{2}$ , encore moins pour  $\sqrt{-2}$ . Et pourtant dans d'autres branches de la mathématique ces conceptions sont de grande valeur. Elle a été détournée par les limitations de ses concepts et, si le raisonnement des mathématiciens modernes n'a rien fait d'autre, du moins il a soumis ces concepts à un criticisme salutaire.

On a dit qu'un mathématicien de la Grèce antique, s'il revenait à la vie aujourd'hui, serait étonné de ce qui lui paraîtrait un miracle, du fait que les enfants eux-mêmes, dans le monde moderne, opèrent sans peine des multiplications et divisions qui auraient de beaucoup dépassé l'aptitude arithmétique du plus grand mathématicien de l'antiquité. L'explication se trouve natu-



rellement dans la possession de la notation arabe et du chiffre zéro, acquisition ayant énormément accru nos aptitudes arithmétiques. Or il se peut très bien que tout comme ce progrès dans les idées a étendu nos possibilités dans une classe considérable d'opérations, de même des nouvelles notions introduites par les méthodes logiques basées sur la présomption de la réalité de relations intelligibles peuvent étendre grandement les possibilités d'opérations mathématiques. Dans le premier cas, le progrès a été entravé par la pénurie et l'étroitesse des conceptions courantes, et il se peut que le monde apparaisse un jour comme ayant présenté le même caractère de notre temps. B. Russell dit qu'il lui a fallu la métaphysique du Néo-Réalisme pour son émancipation. Cette métaphysique particulière était-elle indispensable à son développement mathématique ? Cela pourrait se discuter. Mais la doctrine, en tout cas, donne beaucoup à réfléchir, et c'est un résultat aussi précieux que rare qu'un homme de science cherche à présenter son système comme un tout de pensée bien lié.

Ayant parlé de la logique mathématique de Russell, et de sa valeur entre ses mains, j'ajouterai même que dans un de ses livres les plus récents, son *Introduction to Mathematical Philosophy*, publiée en 1919, il explique sa façon d'envisager les grands principes sous-jacents à un traité antérieur et beaucoup plus détaillé, ses *Principia Mathematica*. Dans le second Ouvrage, il étend son principe fondamental librement à toute sorte de processus de pensée. Parmi les Chapitres les plus importants sont les XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup>, traitant de l'Incompatibilité et la Théorie de la Déduction, et de ce qu'il appelle les *Fonctions Propositionnelles*. Ces dernières sont des expressions contenant un ou plusieurs éléments indéterminés telles que, lorsque des valeurs définies leur sont attribuées,

elles deviennent des propositions. Pareille fonction en est donc une dont les valeurs ne sont pas elles-mêmes des propositions. L'affirmation, dans son cas, n'est pas que le principe invoqué s'applique à un cas particulier, mais qu'il est vrai dans tout cas où le principe peut être affirmé de façon significative. Une propriété commune est le sujet d'une fonction propositionnelle, qui signifie ce qui ne devient une véritable proposition que si l'un de ses objets est pris comme valeur de la variable. « Si A est humain, A est mortel » peut être valable comme énoncé, que A soit humain ou non, mais c'est un énoncé de nature fonctionnelle, non pas propositionnelle.

A l'aide de cette méthode, Russell met à nu certaines erreurs, pour la plupart, mais non toutes, mathématiques. Il les attribue à la méconnaissance de la distinction qui précède. La méthode est sans doute très utile dans certains cas, utile à la façon de celle du psychologue lorsqu'il débrouille, en vue de desseins limités et définis, et dispose en un système de valeur pratique, les phénomènes de la conscience, ou plutôt certains de leurs aspects. Mais de même que dans le cas du psychologue il y a toujours certaines déformations à l'état latent, de même dans la thèse de Russell est impliquée la prétention à insister sur que la pensée doit revêtir une forme qui peut bien être l'une des siennes, mais n'en est pas moins une seulement d'entre une diversité infinie. La réflexion peut être introduite de force en pareille forme pour être mise à l'épreuve. Mais par là elle est mutilée.

Russell dit qu'il entend par proposition, primordialement, une forme de mots exprimant ce qui est vrai, ou faux. « Je dis primordialement, parce que je ne veux pas exclure les symboles autres que verbaux, ni même

de simples pensées, si elles ont un caractère symbolique. Mais je crois que le mot « proposition » devrait être limité à ce qu'on peut, en un sens, appeler des *symboles*, et encore aux seuls symboles servant d'expression à la vérité et à l'erreur » (1).

Il semble qu'ici se trouve l'origine de toute l'affaire. Dans le raisonnement mathématique, il y a, à cause du caractère des symboles auxquels se rapporte son processus, une justification évidente de la requête de Russell, et elle s'applique encore, sous forme moins rigoureuse, à certains autres points de vue. Russell renvoie à ses *Principia Mathematica* pour une liste de ses principes formels en déduction. Ceux-ci sont tels qu'en fournissent des exemples les processus de raisonnement mathématique. Mais quand, comme il semble le faire, il poursuit dans l'Ouvrage plus récent, en disant que l'exposé est adéquat à la déduction de tout type, on se demande aussitôt si vraiment, en littérature, en art, en religion, nous raisonnons de la sorte. La description des processus de pensée donnée dans les chapitres indiqués est-elle susceptible de s'appliquer à la pensée sous toutes ses formes ? Ce qui est dynamiquement fondamental pour toute forme possible peut-il ainsi être bouclé dans la camisole de force et rendu statique ? A mon point de vue, la prétention paraît trop étroitement conçue. Je me doute bien que les conclusions de ces pages ne peuvent espérer être approuvées de Russell. Mais prenant la pensée pour ce qu'elle me semble être, et aimant mieux lui laisser suivre ce qui semble être sa vie naturelle que de la tuer et disséquer, il me faut ici me séparer même d'un homme dont je respecte aussi profon-

---

(1) *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 134.



dément l'originalité et la pénétration que celles de Russell (1).

---

(1) Comme exemple d'un type de réflexion humaine dans la recherche de la vérité à l'extrême opposé de celui que Russell semble considérer comme le type véritable, je transcris ici un passage d'un livre récent d'un grand critique américain, dans un autre domaine, les *Collected Legal Papers* du juge Wendell Holmes (p. 180 où il traite de « La voie de la Loi »). L'auteur traite de la méthode de raisonnement qu'il faut appliquer quand il s'agit d'arriver à la vérité dans l'administration de la justice.

« J'ai une fois entendu dire à un juge très éminent qu'il ne rendait jamais une décision avant d'être absolument sûr qu'elle était correcte. On blâme souvent le dissentiment judiciaire comme si cela signifiait simplement que l'un ou l'autre parti ne faisait pas correctement ses additions, et que si l'on prenait plus de peine l'accord s'établirait inévitablement. Cette façon de penser est entièrement naturelle. L'éducation des légistes est une éducation en logique. Les processus d'analogie, de distinction, de déduction sont ceux qui leur sont le plus familiers. Le langage de la décision judiciaire est principalement celui de la logique. Et la méthode et les formes logiques flattent ce besoin de certitude et de repos qui est dans toute âme humaine. Mais la certitude est généralement illusoire et le repos n'est pas la destinée de l'homme. Derrière la forme logique se trouve un jugement relatif à la valeur et à l'importance relatives des motifs législatifs en compétition, jugement souvent inarticulé et inconscient, il est vrai, et pourtant constituant la base même de toute l'opération. On peut donner à n'importe quelle conclusion une forme logique. On peut toujours impliquer une condition dans un contrat. Mais pourquoi l'implique-t-on? C'est à cause de quelque croyance relative à la pratique de la communauté ou d'une classe, ou par suite de quelque opinion quant à la politique, ou, bref, à cause de quelque attitude personnelle au juge sur un sujet qui n'est pas susceptible de mesure quantitative exacte, donc, incapable de servir de base à des conclusions logiques exactes. De tels sujets constituent en réalité des champs de bataille où n'existent pas les moyens d'assurer des déterminations qui seront bonnes pour tous les temps, et où la décision ne peut rien être de plus que l'incarnation de la préférence d'un corps donné à un moment et à une place donnés. »

Si les idées du Néo-Réalisme ont pris racine dans le sol des mathématiques pures, il y a un autre département de la Science où elles devraient être au moins aussi fécondes. La biologie paraît avoir, plus que toute autre science, souffert de la limitation en catégories. La plupart de ceux qui s'y adonnent croient encore que toutes les relations apparentes de la vie organique, au delà de celles qui peuvent s'exprimer en termes de physique et de chimie, n'existent que dans l'esprit de l'observateur et sont sans contre-partie réelle dans le monde objectif. Quand ils sont obligés de considérer que la croissance de la cellule ne peut être considérée par le biologiste comme analogue à même celle du cristal, ils se réfugient parfois dans l'idée d'une sorte spéciale d'énergie dont l'action causale explique les phénomènes en observation. Parfois ils appellent ce qu'ils invoquent ainsi, *force vitale*, et parfois, mais pas très correctement, une *entéléchie*, entendant encore, par ce dernier terme, décrire ce qui en réalité existe en dehors des matériaux dans lesquels s'opère la réalisation, et est ainsi une forme d'action causale. Plus souvent, toutefois, les biologistes ont simplement ignoré la question cruciale de savoir quelles conceptions ils devraient employer, et se sont contentés d'affirmer que les méthodes de la physique et de la chimie sont les seules qui soient licites en science exacte. La conséquence de pareilles attitudes dans la recherche biologique est que les directions de celle-ci subissent des influences profondes. Assurément, il y a des processus mécaniques et chimiques qu'il faut étudier dans l'action des globules sanguins ou des reins. Mais ces processus ne devraient pas être présumés être les seuls qui importent au biologiste, ni même les plus importants des phénomènes le concernant. Si nous étudions la structure et l'activité d'une armée ou d'un état, ou si

nous nous appliquons à formuler les principes éthiques ou juridiques qui régissent l'activité d'une communauté, nous étudierons les faits que présente l'expérience à l'aide non de la balance, du mètre et de l'horloge, mais de standards, méthodes et conceptions d'un ordre tout différent de ceux des sciences physiques. Nous reconnaitrons que les phénomènes à l'étude nécessitent des idées analogues à celles que nous dérivons de l'expérience de conscience de soi, et de dessein intelligent, pour leur compréhension. Pourquoi ceci est-il admis, sans peine, en ce qui concerne l'étude de la société humaine, alors qu'on le nie, en ce qui concerne l'étude du corps humain ? La raison n'est pas difficile à trouver. Les conventions de beaucoup de biologistes ne leur permettent pas d'utiliser, si ce n'est de façon provisoire, nos conceptions du genre de fin, ou d'action quasi délibérée en ce sens qu'elle consiste en la réalisation d'une fin. Ils sont bien obligés d'y avoir recours provisoirement, car les faits qui incarnent ces conceptions leur crèvent les yeux. Le cours de la vie dans l'organisme qui se conserve et maintient à travers le métabolisme auquel sa substance est assujettie au cours de la carrière, de la naissance à la mort, nécessaire à l'intérêt de l'espèce; le développement organique résultant de l'union du spermatozoïde et de l'œuf, et les phénomènes d'hérédité que manifeste ce développement : ces faits et d'autres encore nécessitent des catégories plus élevées que celles de la mécanistique, ne fût-ce que pour les rendre susceptibles d'expression. Et pourtant les biologistes de la vieille école, tandis qu'ils utilisent ces catégories, par force, sont par force, aussi, contraints par leurs présomptions métaphysiques, de les nier, sauf comme employées de façon seulement provisoire, et, en dernière analyse, fausses. Leur philosophie implique en effet que nulles relations ne sont vraies dans



leur monde-objet hors celles de la physique et de la chimie. Leur ambition a été d'être délivrés de la métaphysique, et de rester solidement posés sur le rocher des faits. Mais ce rocher n'est plus sûr pour eux, en raison d'une présomption qui pourrait bien être métaphysique, pour ce qu'ils en savent, la présomption que la relation de fin, en activité, ou d'un tout existant seulement dans les parties qui le composent, et pourtant dominant leur comportement, ne peut pas être un fait d'existence extra-mentale. La réalité, pour ces prétendus observateurs, est strictement limitée à quelque chose qui ressemble beaucoup aux vieilles qualités primaires supposées, et ils oublient de commencer leur journée par la prière d'être délivrés des périls d'une métaphysique aussi inconsciente qu'arriérée.

Le Néo-Réalisme est plein d'édification pour cette école conventionnelle de biologistes. Tout comme les autres universaux sont pour lui des entités appartenant à la réalité physique, il doit sûrement en être de même pour les fins, et pour les relations entre tout et parties. Les néo-réalistes peuvent bien informer le physiologiste que quand il étudie les opérations très délicates et quasi délibérées par lesquelles le rein conserve le sang en condition normale, ou par lesquelles le globule sanguin lui-même règle la quantité d'oxygène qu'il prend aux poumons, et celle d'acide carbonique qu'il abandonne, ou encore par lesquelles l'organisme vivant généralement, consacre son activité au maintien des conditions normales, son devoir est de prendre la réalité telle qu'il la trouve, et non de dévier et dénaturer sa propre observation en excluant les seules conceptions de ses faits qui soient autorisées par ce qu'il observe. Nous sommes tous bornés dans notre étude de la nature par les limitations que l'étroitesse de nos idées impose à

notre observation. Si j'étais mieux équipé à ce point de vue je comprendrais plus pleinement le monde tandis que je m'y promène : et en faisant cette observation je n'entends nullement ne l'appliquer qu'aux concepts scientifiques. Pourtant j'éprouve quelque satisfaction en observant que, malgré une certaine supériorité que son odorat confère à mon chien, dans la réalisation des choses, un aéroplane et même un moteur à vapeur ne signifient rien pour ce dernier. Tout est relatif ici comme ailleurs.

Le Néo-Réalisme peut donc faire beaucoup de besogne en délivrant le physiologiste moderne de la terreur de la métaphysique inconnue, et de la perturbation dans sa liberté d'observation qu'a provoquée chez lui la tendance à abjurer tous aspects de réalité, hors certains seulement.

Mais ici un doute surgit. Si les Néo-Réalistes peuvent tant de choses, pourquoi ne vont-ils pas plus loin et n'en font-ils pas plus ? Il semble leur manquer, par moments, le courage de leurs convictions. Si les catégories de vie sont autant partie d'un monde non mental que celles de mécanisme, pourquoi pas aussi les catégories de morale, beauté, religion ? L'hésitation parfois manifestée à répondre à cette question semble provenir de la circonstance que s'il en est ainsi, il ne reste pour ainsi dire rien dans le monde mental : à peine l'activité consciente de jouir d'elle-même. Si le monde-objet doit engloutir tout le monde-sujet, il n'y a plus de nécessité de distinguer le non mental du mental, la matière de l'esprit. Si ce dernier s'absorbe dans la première, il ne saurait avoir d'existence séparée. Et il semble que ce soit seulement par une abstraction qu'ils ont été séparés dans la pensée, et distingués. Ce ne peuvent guère être des entités séparées. Mais s'il en est ainsi, non seulement il n'y a pas de néces-

sité du Néo-Réalisme, mais il n'y a même pas de place pour lui. S'il est logique avec lui-même et s'il pousse résolument son raisonnement jusqu'à la conclusion inévitable, il s'apercevra peut-être qu'il a décrété sa propre suppression. C'est là un point à remarquer. C'est une grosse erreur dans un système, s'il se trouve que celui-ci en prouve trop long.

La question qui se pose est donc de savoir comment il se fait que les Néo-Réalistes aient prétendu pouvoir tracer une frontière nette entre le mental et le non-mental. Ce qui revient à la mémoire, ici, est que, comme il a été déjà indiqué, l'existence dans l'espace et le temps est pour eux fondamentale dans le cas de tout ce qui est réel, que ce soit matière ou bien esprit. Car si la connaissance est du tout une activité, c'est une propriété d'une chose, le système nerveux, et elle est mise en présence d'une autre chose, en relations d'étendue et de succession, du monde mental avec ses entités et existences, ses universaux et particuliers. La conception dominante qui a été appliquée à l'esprit est celle de la chose et de ses propriétés, autrement dit, la catégorie de substance. Mais cette catégorie est-elle adéquate ? Si elle ne l'est pas, il pourra être nécessaire de considérer des relations tout autres que celles d'étendue et de succession, si les faits doivent devenir susceptibles d'être saisis. Car il peut se trouver que dans la relation à laquelle nous ne pouvons jamais échapper dans notre expérience l'objet ne soit pas une chose mise en présence d'une autre, mais surgisse uniquement par une distinction opérée à l'intérieur de la connaissance qui est en réalité indivisible et n'apparaît divisée qu'en vertu d'actes d'abstraction opérés en elle-même et par elle-même. S'il en est ainsi, non seulement les distinctions opérées en termes de temps et d'espace, mais aussi les distinctions entre



mondes mental et non mental peuvent se trouver avoir été incorrectement interprétées, et peuvent se révéler être des conceptions d'abstraction faite à l'intérieur de l'esprit lui-même et non à l'extérieur. En ce cas, c'est l'esprit et non l'externalité qui est fondamental pour l'Univers.

Pour déterminer de façon plus définie la signification de la question ainsi soulevée, il est essentiel de rappeler les idées philosophiques contre lesquelles le Néo-Réalisme se dressa comme protestation. Car il semble, qu'en réalité, le conflit soit un conflit entre contre-abstraction et abstraction, et que l'attaque des critiques ait été menée contre des moulins pris pour des géants. Qu'entendons-nous réellement par esprit ? Si en employant le mot nous nous représentons une chose ou une propriété d'une chose, alors il est difficile de répondre aux critiques des Néo-Réalistes. Si nous entendons désigner ce qui est seulement un centre, fini dans le temps et l'espace, ou un soi qui n'appartient à aucun ordre, en réalité, supérieur à celui de l'organisme dans lequel il s'exprime, les Néo-Réalistes peuvent encore avoir beaucoup à dire. L'esprit, sur pareille base, peut n'être rien de plus qu'une succession d'états de la conscience de quelque chose d'observé, soit par lui-même, soit du dehors.

La difficulté ego-centrique surgit aussitôt, la difficulté où la nouvelle école a cherché à placer l'idéalisme subjectif. Mais si l'esprit appartient aussi à des ordres en réalité de caractère plus élevé, et si sa base, en tant que fini, doit être cherchée dans une entièreseté se complétant par elle-même, telle que celle qui a été discutée antérieurement, alors sa nature ne peut être complètement décrite en termes des conceptions qu'on lui applique. L'esprit, sur cette base, ne peut présumer

pour lui-même un aspect fini qu'autant qu'il est plus que fini. La distinction entre soi et le monde qui se présente à lui est une distinction que la pensée elle-même a opérée. Comme le Néo-Réalisme lui-même l'affirme, il n'y a pas de fossé entre le mental et le non-mental. Ce sont des phases dans un tout qui les contient tous deux, des phases qui ne sont des fragments que du point de vue de l'observateur. Quel est le caractère de ce tout ? Il semble être tel que tout ce qui existe de façon quelconque doit en faire partie et s'exprimer en ses termes. C'est l'activité, mais non l'activité de quoique ce soit séparé d'elle, ou une activité opérant à l'intérieur de formes d'externalité n'ayant de signification qu'en ses termes. Décrire la connaissance autrement, c'est assurément méconnaître ce qu'il y a d'essentiel dans sa nature.

Quelle est donc la nature de l'esprit ? Si le Néo-Réalisme est dans le vrai, c'est, ou bien un groupe de choses, ou un attribut, une propriété de choses. Mettons la théorie à l'épreuve en considérant la nature du monde non mental qui est supposé exclure l'esprit et exister séparé de lui. Ses phénomènes ne sont pas statiques, mais dynamiques, et ils sont caractérisés d'un bout à l'autre par leur relativité. Si nous acceptons ce principe étendu, *ex animo*, réalisons-nous quelle profonde différence, s'il est exact, il doit introduire dans le caractère réel de l'univers autour de nous. Comment devons-nous concevoir les changements dans celui-ci ? Il faut reconnaître qu'ils varient avec l'esprit de l'observateur. La réalité elle-même peut donc, par moments au moins, n'être correctement descriptible qu'en termes d'équations différentielles, enregistrant des taux de changement relatifs pour l'observateur, et dans la réalité observée. Si cette réalité appartient au mental, à la pensée dis-

tinguée des entités non mentales, nulle difficulté. Car la caractéristique de la pensée est d'être toujours en transformation spontanée. C'est là sa dialectique, sa négation du caractère relativement statique de ce qui est considéré comme lui étant extérieur. Et ceci signifie que ce qui lui est en apparence extérieur n'est jamais réellement tel. Mon interprétation de mon monde et les significations que je lui attribue sont parties intégrales de ce monde tel qu'il me semble et est pour moi. Ceci n'est pas totalement étrange. Si j'entre à Trinity College, à Cambridge, avec mon chien, je tiens pour certain que l'édifice serait réel pour lui d'une façon très différente de celle dont il l'est pour moi. Pour lui, ce serait principalement un lieu d'odeurs et sensations agréables ayant pour lui beaucoup d'attrait. Pour moi, les attraits sont tout autres : beaucoup d'associations et un passé mémorable en font pour moi le *home* des mathématiques supérieures. Pour mon chien, qui ignore tout cela, cet aspect de ce qui pour moi est plus caractéristique de sa réalité que les murailles n'existe pas. Et pareillement pour un disciple de Ptolémée, ou même de Newton, les cieux étoilés mesurés et posés de la seule façon qu'Einstein nous permette de leur reconnaître, comme existant selon des modes relatifs à notre observation, seraient à peine plus là que le véritable Trinity College, comme il existe pour l'homme dans sa pleine signification, n'existe pour le chien. Ma pensée, en tant que celle de l'individu écrivant ces mots, ne crée pas les choses, mais ceci est tout différent de dire que la pensée est étrangère à la constitution de l'univers, et, dans les phases innombrables dans lesquelles nous sentons et connaissons, n'entre pas dans l'essence même de l'univers réel.

L'esprit n'est point une chose isolée; ce n'est pas un attribut, une propriété d'une chose. C'est l'activité



auto-créatrice, complète en soi, et auto-compréhensive à laquelle appartient et en laquelle se traduit tout ce qui fut, est, et sera. C'est l'interprétation, se développant elle-même, et l'expansion des significations qui sont ses propres créatures, des significations qui font la réalité ce qu'elle est, que nous la distinguons comme non mentale, ou non, pour des besoins limités. Jamais elle ne se rapporte à un fragment seulement, jamais elle n'est limitée à des singuliers exclusifs. Ceci tient à ce que c'est toujours, sous un aspect, le sujet qui absorbe et qui dépasse son objet. Sa portée couvre toujours l'entièreté de l'univers, entièreté qui, potentiellement ou réellement, dans la réflexion si ce n'est dans l'expérience directe, se trouve toute entière dans son domaine. Elle est sujet plutôt que substance, car la substance n'est qu'une catégorie entre celles sous lesquelles l'esprit crée des différences; l'appeler sujet est désigner ce qui est distinctif dans ses caractéristiques. Même comme conditionné par son mode d'expression de soi dans l'organisme intelligent qui délimite le soi fini, ce soi est pourtant de l'esprit avec ce caractère inhérent, et a pour essence de dépasser des limitations n'ayant de signification, et, partant de réalité, que pour la seule pensée. L'esprit part du sens de contact le plus cru de l'organisme avec une autre substance. Il dilate ses sensations en un tout ordonné par la réflexion en de simples relations d'externalité. Ce tout il le reconnaît comme en étant un qui de par sa nature même ne saurait être limité à lui-même. De la sorte, de nouveaux sentiments et de nouvelles relations sont reconnus et établis, relations pouvant appartenir à un ordre plus élevé en réflexion. L'esprit dilate ainsi son monde et, en le dilatant, il sait que son action n'est pas arbitraire, d'autant qu'il découvre sa propre nature et se trouve dans ce qui semblait extérieur et indépendant

par rapport à lui, mais en réalité appartient à une entièreseté qui n'est autre chose que l'esprit lui-même, qui se rencontre ainsi avec sa propre activité et sa propre œuvre dans un système à l'intérieur duquel, pour commencer, il a pris conscience de lui-même comme objet appartenant à l'entièreseté ainsi révélée sous des conditions finies. Voilà comment, selon ma conception, l'individu, sous son aspect d'être fini, est en relations avec le soi qui, à un plus haut degré de réalité et de connaissance, n'est rien de moins que l'esprit dans son caractère plein et infini; changé, pour citer Browning une fois encore « non pas en nature, mais en degré ».

---

---

## CHAPITRE XIII.

### RÉALISME ET IDÉALISME.

---

Au Chapitre précédent, j'ai montré combien le Néo-Réalisme a laissé dévier ses vues par la notion de chose et de propriété de celle-ci. Cette notion apparaissait comme étroite, mais d'une puissance qui a donné naissance à une forme de relativité, en antithèse avec celle de l'idéalisme subjectif, mais basée sur la même idée de finalité dans l'ordre de connaissance. Il n'est pas nécessaire d'entrer ici, en détail, dans l'histoire de l'idéalisme subjectif lui-même. Car elle a été racontée souvent, et d'excellente façon, et chacun est familier avec les présomptions inconscientes qu'adopta John Locke en adoptant la méthode consistant « à regarder à l'intérieur de sa propre intelligence et à voir comment elle opérerait ». La méthode est un exemple de plus de la façon dont une métaphore peut constituer pour un métaphysicien un véritable piège.

Locke chercha à élucider la genèse de l'intelligence sur cette base qu'il pouvait en sécurité se la représenter à lui-même comme la propriété d'une chose pensante. Il se mit à expliquer les commencements de cette intelligence d'une façon qui présumait la présence, déjà, de celle-ci, à l'état complet : il en faisait un instrument considéré réellement dès le début, comme à la disposition de l'esprit qui en était déjà pourvu. Sa représentation même de cet esprit, comme totalement équipé, mais inclus dans un corps humain et mis en présence



de quelque chose de totalement étranger dont il devait acquérir l'expérience, postulait en réalité la question relative à la genèse de l'expérience, qu'il entreprenait de résoudre. Car c'est seulement en termes de connaissance pleinement développée que son imagerie présente un sens quelconque.

Locke fut un des premiers à essayer de traiter la connaissance systématiquement comme si elle pouvait être regardée comme un instrument séparable du connaissant et du connu pareillement, et pouvant être étalé sur la table et décomposé en pièces. Autrement dit, ce fut un pionnier dans ce que de notre temps nous appelons l'*épistémologie*. Nous rencontrons chez lui la théorie des deux substances dans toute sa nudité, avec la connaissance considérée séparément et comme un processus s'opérant entre les substances. Comment peut-il être possible de dépasser la connaissance en l'employant elle-même comme moyen de la dépasser ? C'est une question qu'il ne se pose pas. Et pourtant le métaphysicien qui l'oublie tombe dans le péché contre la lumière dès le début de son pèlerinage. Il n'est licite d'ignorer cette question qu'avec le propos de se concentrer sur une vue de la connaissance dont on n'entend pas qu'elle puisse jamais être plus que relative. Le mathématicien et le physicien sont des types de ceux qui font usage de la méthode d'externalisation. Mais leur but n'est pas d'arriver à la signification ultime de la réalité. Il est beaucoup plus limité, et n'est approprié qu'à un but qui est délibérément limité. La vue ainsi obtenue ne peut fournir que des résultats qui ne sont jamais que relativement complets, et elle dépend de conceptions restreintes, adoptées pour obtenir de la précision seulement dans une sorte spéciale de recherches.

Si Berkeley détruisit certaines des superstitions de Locke quand il découvrit qu'on avait tort de parler des idées comme ressemblant à des objets non idéaux, sa doctrine n'en fut pas moins, peu après, poussée par Hume sur une pente glissante où il lui était impossible de s'arrêter. Se séparant des vues de son devancier en ce qui concerne les idées, Berkeley avait continué, en effet, d'appliquer la notion de substance à l'esprit et à Dieu, l'un et l'autre étant nécessaires sous cet aspect, à l'application de ses propres principes. Il traita l'expérience comme étant ce qui peut être brisé en fragments, existant à part de la signification que leur donnaient leurs relations mutuelles, au lieu d'un tout qui doit être laissé dans son intégralité. Hume eut donc sur lui une victoire facile. Impossible de s'arrêter sur la pente. La substance spirituelle et la causation disparurent pareillement à l'analyse que Berkeley lui-même avait appliquée aux substances matérielles. Rien ne restait qui pût sur cette base nous autoriser à présumer que nous pouvions rien trouver de présent de plus que des expériences ou impressions particulières, seulement, avec des expectations, scientifiquement injustifiables, de leur répétition, expectations que l'habitude, provenant de ce que nous avons pu trouver dans le passé, suscitait en nous. Quelle réponse pouvait-on donner à la question qui devait se poser à propos de toute idée que nous avons, soit de substance, soit de cause ou d'expectation : « De quelle impression l'idée supposée est-elle dérivée ? C'est seulement une force ou vivacité additionnelle qui distingue les idées du jugement des fictions de l'imagination. »

La croyance, à ce point de vue, est affaire de sentiment purement subjectif, et non de connaissance rationnelle, comme le croyait Berkeley. « Ce n'est pas seulement

en poésie et en musique, disait Hume, que nous devons suivre notre goût et nos sentiments; mais aussi en philosophie.» Quand je suis convaincu de mon principe, «c'est seulement une idée qui me frappe plus fortement. Quand je donne la préférence à un groupe d'arguments sur un autre, je ne fais que décider d'après mon sentiment au sujet de la supériorité de leur influence. Les objets n'ont pas de connexion découvrable entre eux; et ce n'est d'aucun autre principe que la coutume agissant sur l'imagination, que nous pouvons tirer une déduction quelconque de l'apparition de l'un à l'existence de l'autre ». De même pour notre « opinion de l'existence continue des corps », pour notre idée que ce qui apparaît comme constamment répété équivaut à l'identité numérique, car nous « déguisons autant que possible l'interruption, ou plutôt nous la supprimons totalement, en supposant que ces perceptions interrompues sont reliées par une existence réelle qui n'est pas sensible pour nous.... C'est ainsi, aussi, que nous arrivons à l'hypothèse de la double existence de perceptions et d'objets, qui plaît à notre raison, en accordant que nos perceptions dépendantes sont interrompues et différentes; et qui, en même temps, est agréable à l'imagination, en ce qu'elle attribue une existence continue à quelque chose d'autre que nous appelons objets. Ceci n'est toutefois qu'une « nouvelle fiction », un palliatif contenant toutes les difficultés du système ordinaire, avec quelques autres qui lui sont propres ».

L'histoire ainsi racontée dans ses grandes lignes montre comment la notion de l'esprit considéré comme « chose » précipita Locke dans un chemin descendant où il ne put s'arrêter, et dans lequel Berkeley fut par elle poussé plus bas encore. Il fut réservé à Hume de rapprocher encore la philosophie du précipice qui se trouve au bout.



Le chemin choisi par ces trois penseurs fut indiqué par le poteau désignant la voie à suivre comme consistant à traiter l'esprit de substance, et Hume la suivit jusqu'au point où la substance et l'esprit avec elle disparurent dans le vide. Puis parurent sur la scène Reid et Kant, fondateurs de deux écoles philosophiques pour chacune desquelles il était indispensable de revenir sur ses pas, et, à tout prix, de façon quelconque, de retourner au point de départ. La première de ces deux écoles fut celle que fonda Thomas Reid. C'était un homme très digne d'admiration qui pourtant est fort oublié. Sur certains points il anticipa sur ce que les Néo-Réalistes devaient fournir un siècle après. Comme eux il s'engagea d'abord dans la voie choisie par Locke, pensant qu'elle conduisait non à un précipice mais à la réalité. Lui aussi, il considérait la connaissance comme un attribut ou une relation appartenant à quelque chose qu'il appelait *l'esprit*. Mais il se refusait à aller plus loin, et à suivre Locke en prenant les objets immédiats de l'esprit pour de simples idées. Il voyait bien qu'à ce faire on ne pouvait que s'acheminer vers la catastrophe que Hume avait prédite à la philosophie. En conséquence, comme firent plus tard les Néo-Réalistes, il rejeta la doctrine qui devait devenir celle de la perception représentative. Il crut que ce qui était réellement perçu était non une idée mais un fait, extérieur à l'esprit percevant. Il refusa d'accorder à Locke et Berkeley la réalité d'une idée ou présentation, ou bien intermédiaire ou même purement mentale. L'existence hors de l'esprit était connue directement, et pareille existence continuait, qu'il y eût ou non des fenêtres à l'esprit par où nous nous en avisions.

Parlant de Hume, pour la pénétration duquel il avait beaucoup de respect, il dit ceci :

« Pour ma propre satisfaction j'entrepris un examen sérieux des principes sur lesquels est édifié ce système sceptique, et je ne fus pas médiocrement surpris en constatant qu'il pèse de tout son poids sur une hypothèse qui, en fait, est ancienne et a été très généralement reçue par les philosophes mais dont je ne puis trouver aucune preuve solide. L'hypothèse que je veux dire est celle d'après laquelle rien n'est perçu que ce qui est dans l'esprit qui perçoit; que nous ne percevons pas réellement les choses qui sont extérieures, mais seulement certaines images de celles-ci, empreintes sur l'esprit, qui sont appelées *impressions* et *idées*... Je crus déraisonnable, sur l'autorité des philosophes, d'admettre une hypothèse qui, à mon avis, renverse toute la philosophie, toute la religion et la vérité, et tout le sens commun..., et je résolus d'étudier le sujet à nouveau, sans égards pour aucune hypothèse (1). »

Quand Reid parle, comme il le fait ensuite, du « sens commun » comme le guidant, il n'entend pas désigner la vague opinion du premier venu, mais ce qu'il appelle *le premier degré de raison* ayant pour son objet de juger de choses évidentes en soi. Il oppose ce « sens commun » au « raisonnement », ou « second degré de la raison » qui tire des conclusions qui ne sont pas des jugements évidents en soi de ce « sens commun ». Ce fut sous la direction de ce principe qu'il s'efforça de rétablir la réalité du monde-objet, et de le sauver du pillage et de la destruction auxquels il était soumis par les idéalistes subjectifs. A certains points de vue très matériels il fut un véritable pionnier des Néo-Réalistes.

Tel était le dogme distinctif du fondateur de la philosophie écossaise, philosophie qui était destinée à tomber

---

(1) REID, *Works*, ed. Hamilton, p. 96.

en morceaux sous l'influence de professeurs écossais qui avaient appris quelque chose, mais pas assez, de Kant. Il est temps maintenant d'en revenir à Kant, car ce fut l'autre penseur, qui comme Reid, en ce qui concerne le résultat, mais de façon entièrement différente, réfuta les conclusions tirées par Hume des prémisses fournies par Locke et par Berkeley.

Kant, à la différence de Reid, ne trouvait nulle satisfaction dans le Réalisme Naturel. Il insistait sur le fait que cette doctrine ne pouvait être placée sur aucune base assurée sans un examen critique de la nature de la connaissance même, comme préliminaire. Cet examen lui apparaissait comme une méthode par l'emploi de laquelle on pouvait atteindre ce qui était sous-jacent à l'acte de connaissance, et à cet effet, il se mit à analyser et résoudre en facteurs constituants la connaissance elle-même. Il fut le premier présentateur de cette sorte d'« épistémologie » que les Néo-Réalistes tiennent en mépris, mais qu'en réalité ils rejettent moins complètement que les idéalistes postérieurs à Kant, dans la mesure où ils hésitent à attribuer à l'objectivité des caractères qui sont apparemment de nature mentale.

Le maître de Königsberg vit clairement ce qu'avaient fait Berkeley et Hume. Ils avaient réduit l'expérience à un agrégat d'entités se suffisant à elles-mêmes, leur refusant entre elles des relations pouvant être intrinsèques et essentielles ou telles que, dans le jargon technique du jour, on en décrirait le caractère comme interne, et non pas externe. Berkeley et après lui Hume avaient ainsi violemment dépouillé l'expérience des significations qu'elle possède pour la connaissance de toutes sortes, et avaient si bien isolé ces significations que celles-ci devenaient des proies faciles pour les sceptiques,



Kant résolut de ramener les significations errantes dans un bercail où elles seraient autant en sécurité que l'expérience elle-même. Il entreprit de démontrer que l'expérience ne pouvait pas exister du tout en l'absence, en tout cas, de certaines d'entre elles. Il en était ainsi, particulièrement, pour les relations des choses qui leur donnent leurs aspects quantitatifs, et aussi leurs positions, en tant que dépendantes, en réalité ou en possibilité, les unes des autres. Dans nos jugements nous déterminons les choses comme existant en telles relations, et en conséquence, si nous voulons découvrir les caractères primitifs des relations, nous avons meilleur compte à considérer les formes de jugement en logique ordinaire, et voir ce que nous y trouvons. En opérant ainsi, Kant découvrit une douzaine de pareilles formes ou catégories qu'il faut appliquer pour constituer l'expérience du monde réel que nous découvrons lorsque nous regardons à l'intérieur de nous-mêmes ou bien percevons ce qu'il y a d'extérieur dans la nature. En dehors de la signification ou du sens qui a pour nous rendu réel ce monde, il n'existerait pas du tout. Kant déclara donc ses catégories comme étant les conditions mêmes rendant l'expérience possible. Ce sont des contributions que fait l'esprit à la constitution de celui-ci. C'est pourquoi il les nomme *transcendentales*, entendant par ce nom que ce sont des conditions de l'expérience telle qu'elle existe pour nous, car sans elles notre expérience ne pourrait exister; et il distingue la connaissance de l'expérience acquise par elle de la connaissance visant à la transcendance, c'est-à-dire cherchant à atteindre ce qui se trouve hors de l'expérience réelle et ne peut nullement être atteint en elle.

La pensée était donc présupposée par l'expérience, et à la pensée sont dues les caractéristiques qui sont tenues pour inhérentes à celle-ci, selon les présomp-

tions de la vie quotidienne, comme deux et deux feront toujours quatre, et tout changement doit avoir une cause. C'est ainsi que pour Kant l'esprit ne pouvait se résoudre comme l'avait voulu Hume, en une série discrète de simples impressions indépendantes qui, même pour ce dernier, avait l'inexplicable qualité d'avoir conscience d'elle-même comme unité continue. L'esprit, donc, dans la mesure où il accomplissait sa fonction constitutive, ne pouvait être lui-même un objet dans l'expérience à laquelle il donnait lui-même naissance. Car pour Kant, l'esprit en s'acquittant ainsi de sa fonction donnait leurs traits essentiels à tous les objets pouvant surgir pour lui. Ceci se produisait en vertu du caractère même de l'opération. Celle-ci se faisait par l'imposition de deux formes mentales, vides elles-mêmes, appelées le *temps* et l'*espace*. Dans celles-ci l'esprit disposait une matière première de sensation sans ordre, qui était là indépendamment de lui et pouvait être prise, autant que Kant le pouvait savoir, comme provenant de quelque chose en soi, inconnue et inconnaissable. Les formes vides dont il vient d'être parlé étaient, par l'activité de l'esprit, schématisées en répliques des 12 catégories, et de la sorte celui-ci disposait des moyens de façonner la matière brute des sensations en formes intelligibles comprenant non seulement celles de la nature, mais celles de nos soi individuels en tant qu'objets. Il y avait pour Kant 12 catégories de pensées en lesquelles opérait cette activité unifiante. Pour permettre à celles-ci de faire leur besogne, il y avait les deux formes subjectives dans lesquelles s'opérait la construction, le temps et l'espace, et finalement était postulée la matière première de sensation et de sentiment, qui était arrangée ou schématisée à l'intérieur des deux formes par l'activité de pensée opérant sur les

principes exprimés dans les catégories. Ces dernières, au nombre de douze au plus, étaient dérivées de l'étude des opérations de pensée dans le jugement tel que décrit par la logique formelle de l'époque — au point de vue matériel, un héritage d'Aristote — et comprenaient des relations telles que substantialité, causalité et réciprocity. En fait, toutes ces catégories sont essentiellement celles qui se rapportent à l'arrangement mécaniste, car sa conception de l'expérience comme réelle ne conduisit pas Kant au delà de ce niveau. Ce fut précisément cette limitation de l'expérience à l'externalité du mécanisme qui devait plus tard amener des philosophes tels que Bergson à s'évader de l'épistémologie de Kant et à dire que le réel est quelque chose de très différent de, et d'un ordre supérieur à, tout ce qu'un intellect ainsi limité pourrait saisir dans l'expérience. Car l'intellect, au cours de l'expérience telle que Kant la concevait, ne pouvait, étant données les limites en deçà desquelles seules il pouvait opérer, faire plus que percevoir les phénomènes extérieurs les uns aux autres, et s'excluant mutuellement dans le temps ou l'espace, ou tous les deux.

La méthode de Kant consistait donc, par un examen de l'expérience, à déterminer les conditions qu'il faut considérer déductivement comme nécessaires à expliquer sa production. C'étaient là les conditions qu'il appela *transcendentales*, et qu'il distinguait des déductions, à quelque degré que celles-ci nous fussent suggérées dans notre réflexion, hors de ce qui était transcendant, c'est-à-dire inapte à être de façon quelconque ramené à l'intérieur de l'expérience.

Le processus n'en était naturellement pas un se passant dans le temps, ni dans l'espace. Il servait de base à la réalité dans l'un et l'autre : il était donc métémpirique. Pour Kant le temps était une forme sous laquelle



était ramenée toute expérience, intérieure et extérieure aussi bien. L'espace, d'autre part, était la forme ou le cadre dans lequel se présentait ce qu'on appelle l'*expérience externe*. Parce que l'espace et le temps étaient des formes imposées par l'esprit sans lesquelles il ne pouvait y avoir du tout d'expérience, ils étaient *a priori*, et les constructions à l'intérieur d'eux étaient de validité universelle. Ainsi les principes mathématiques, résultat de construction dans ces formes appliquées à un monde-objet ne pouvant avoir d'existence que par elles, n'étaient pas seulement de validité universelle; mais parce que leurs principes enregistraient les résultats de la construction *a priori* par l'intellect dans le temps et l'espace purs, ils ajoutaient à la connaissance. Hume semblait avoir détruit les prétentions à la validité universelle de toutes les prétendues vérités mathématiques de nature synthétique. Mais Kant, en s'en référant aux conditions rendant l'expérience mathématique possible, leur avait rendu leur empire. Il put pareillement affirmer, à l'encontre de Hume, que les relations de substance et accident, de cause et d'effet, que ce dernier avait attaquées, constituaient des relations essentielles dans la construction de l'expérience par l'entendement, donc susceptibles d'être établies comme universellement valides *a priori* pour les objets d'expérience. Mais l'entendement, précisément parce qu'il était limité à l'expérience qu'il pouvait construire avec sa table de catégories limitée, ne pouvait établir d'autre réalité qu'une réalité purement mécanistique, car la nature restreinte des 12 catégories par où opérait l'entendement dans la construction de l'expérience limitait le champ de réalité à ce que cette nature comportait.

Le monde, toutefois, bien qu'on pût en dire que ce

n'est pas plus que pareille expérience finie, signifiait certainement plus pour nous. Cette signification ultérieure et plus profonde, Kant la trouva dans l'œuvre de la Raison Pratique qui postule comme moralement essentiels, des idéals dépassant le monde empirique dû aux jugements de l'entendement, idéals de Raison, comme ceux de Dieu, de Liberté, d'Immortalité. Ceux-ci semblaient nécessités par les conditions de vie morale et bien qu'ils ne pussent pas se réaliser dans l'expérience, ce n'était pas une raison pour les écarter comme irréels dans un sens différent. Mais Kant ne s'en tint pas là. Dans sa troisième Critique, celle du Jugement, il montra la nécessité, si l'on voulait expliquer certains des aspects les plus importants du monde tel qu'il paraît, d'introduire, entre la simple perception d'une part, par où nous acquérons notre expérience réelle bien que limitée, et la raison pratique par laquelle, d'autre part, nous reconnaissons des idéals moraux, une autre série encore d'idéals directeurs déterminant le jugement quand il s'applique à des choses incarnant des fins, ou bien façonnées en vue de la beauté. La téléologie et le mécanisme appartiennent à des ordres différents de connaissance, et la *Critique du Jugement* avait la tâche de les concilier. C'est ce qu'elle fit en décrétant les causes finales de simples principes régulateurs, nécessairement régulateurs de l'esprit dans l'étude de la nature, mais non réellement inclus dans la réalité de la nature objective elle-même. Il était concevable qu'une autre sorte d'entendement, non pas discursif comme le nôtre, qui dans sa relation au réel passe toujours de parties à d'autres parties et à leurs agrégats mécanistiques, pourrait en saisir l'expérience de façon différente et trouver des universaux téléologiques, tels que fins et beauté, réels dans celle-ci. Pareil entendement, s'il existait, serait un entendement

intuitif qui comprendrait dans la perception directe, toutes les phases qui se présentaient à l'esprit, comme conséquence d'un seul principe.

C'est cette notion d'un entendement intuitif que Kant n'envisagea que pour l'écarter, qui a été fructueux entre les mains de ses successeurs, et donna, en fin de compte, naissance à l'idéalisme moderne. Ce que Kant avait fait était de diriger la recherche métaphysique dans une voie nouvelle; ce fut à ceux qui le suivirent d'en développer le cours.

Mais si nous jetons en arrière un coup d'œil sur Hume, nous voyons clairement la révolution que Kant, déjà, avait effectuée. Il avait appliqué le criticisme à l'étude de la notion de l'esprit considéré comme une chose, et montré l'insuffisance de la conception. Pour lui, la nature essentielle de l'esprit se trouvait dans son activité fondamentale comme intelligence, et non dans le fait d'être, au point de vue relativement justifiable de la psychologie, une chose ou la propriété d'une chose. Je parle ici de la synthèse transcendentale, ou *ego* qu'il conclut être la condition indispensable de l'existence d'une expérience quelconque.

L'expérience introspective, naturellement, manifeste un soi fini d'espèce différente, un cortège de perceptions et sentiments construits comme les autres expériences sous la forme temps, et façonnés en un objet dans le monde de l'expérience perceptive. Quant au pur sujet, d'autre part, à qui doit être rapportée l'unité de toute pensée, nous ne pourrions le connaître directement qu'au point d'avoir conscience qu'il existe. La forme de connaissance de soi, en tant que perceptive de soi comme objet, nous parle aussi d'un *ce qui*, mais ceci n'est pour Kant que connaissance d'un soi phénoménal tel qu'il apparaît sous construction dans le temps, une



succession d'états assujettis à la forme de sens intérieur sous laquelle nous le saisissons.

C'est cette distinction entre les significations du soi qui différencie Kant de ses prédécesseurs et lui permet de refuser le chemin conduisant au précipice de Hume. Le soi fut analysé par Hume en une succession d'impressions et idées à l'égard desquelles il ne pouvait être plus que récepteur passif, si même il pouvait en faire autant. S'il ne lui donna pas le nom de *substance*, comme Berkeley, ce fut parce qu'il n'admit pas que le titre du soi pût être même cela. Pareille substantialité n'était nullement révélée par sa méthode, et pour celle-ci, elle n'avait aucun sens. Mais à la question de savoir comment une simple succession d'impressions et idées pouvait avoir conscience d'elle-même, il n'offrait nulle réponse. On avait là un fait d'expérience qui avait besoin de quelque chose comme la méthode transcendentale de la philosophie critique pour l'illuminer, méthode ayant à commencer par demander comment l'expérience d'où Hume comptait partir, était du tout possible.

Hume avait réduit la réalité à une succession d'idées du soi, réunies seulement par leur association dans l'esprit, et il avait tenté de réduire le soi à cette association, et rien de plus. Kant avait montré que pour expliquer le fait de notre connaissance de pareille succession même, il fallait beaucoup plus qu'une série d'idées isolées. Il ne disait pas, comme font les Néo-Réalistes, que les relations qui reliaient ces idées et les unissaient en un tout que manifestait l'expérience, étaient elles-mêmes, bien qu'universaux et non particuliers de sentiment ou de sensation, partie d'un monde non mental. En ce qui concernait la matière première sur laquelle l'esprit opérait, en construisant, il la tenait pour sans forme et venant d'une source inconnaissable, une chose en soi.

L'expérience, en d'autres termes l'existence même, était donc pour Kant une apparence qui n'était pas ultime, mais une apparence construite par un soi qui n'était pas une chose mais une activité transcendente de caractère mental, établissant et remplissant un échafaudage de caractère limité. En d'autres termes, au lieu de prendre le monde comme un *cela* d'où il lui fallait partir et au delà duquel il ne pouvait aller, il l'avait expliqué comme le résultat d'un processus de construction avec des éléments obtenus épistémologiquement. Il aurait, s'il avait poussé plus avant ses vues de la *Critique du Jugement*, pu élargir sa conception du soi, de façon à ne pas le faire séparé d'un monde dans lequel il se trouve, ni plus pauvre que lui. En fait, à un moment, il a donné à entendre que le soi qui est une racine de l'expérience, et la chose en soi, qui est l'autre, pourraient avoir commune origine et commune nature. Mais sur ce point il a eu soin de ne pas se prononcer de façon définie. Par conséquent son système, à l'examen, s'est révélé défectueux. Qu'était donc le soi séparé de son expérience? Quelle signification pouvait-on bien attacher à la chose en soi antithétique? Que signifiait l'antithèse? Pourquoi les catégories de l'Entendement seraient-elles limitées à 12, ou même du tout limitées, et pourquoi les idéals de la Raison et du Jugement, en tant que distingués de l'Entendement avec ses catégories mécanistiques, seraient-ils exclus de toute participation à la constitution de l'expérience comme réalité? Toutes ces questions furent posées et bientôt il y fut répondu dans un sens différant de celui qui était admissible du point de vue de Kant. Il fut nié que la connaissance pût être posée sur la table de dissection, et décomposée en pièces. N'était-ce donc pas seulement dans l'expérience que pareil procédé pouvait être tenté, et la connaissance n'était-elle pas présupposée dans son

intégralité, comme base de la tentative elle-même ?

Il n'entre nullement dans mon propos d'écrire l'histoire de la philosophie, ni de montrer les stades par où passèrent les réponses aux questions pénétrantes qui précèdent, après Kant. Il suffit, pour le but de ces pages, de faire voir comment les conceptions de réalité atteintes après la critique de Kant retentissent sur le principe de la relativité de connaissance.

Comme Kant avait divisé l'expérience en deux éléments constitutifs, dont l'un était dû à l'esprit comme facteur, et l'autre à la chose en soi, il était naturel que la divergence de tendance se connût elle-même. Il y eut des philosophes pour donner plus d'importance au dernier facteur, à la chose en soi, qui fournissait l'élément de sensation ou sentiment; d'autres suivirent l'autre direction et demandèrent si l'opération de l'esprit dans la constitution de l'expérience ne devait pas se voir attribuer plus de portée que n'en accordait Kant, et être considérée comme s'étendant à la matière comme à la forme.

Parlons d'abord de la tendance de ceux qui suivirent la première voie et tentèrent d'aborder la réalité du côté de sa matière, mais toujours avec le concours de l'opinion Kantienne que l'expérience nécessite l'intelligence sans laquelle elle ne pourrait présenter la signification que nous y trouvons. Cette école dirigea son attention sur la chose en soi supposée et déclara que sa nature n'était pas inaccessible à l'esprit humain comme l'avait supposé Kant. Toutefois elle s'accordait bien avec lui pour penser que la connaissance ne pouvait constituer le mode d'accès. Mais il semblait exister une conscience directe, qu'on pouvait nommer *intuition*, et au moyen de laquelle il serait possible d'en savoir assez pour nous conduire vers le caractère de la réalité ultime.



Un pionnier de grande importance de cette école a été Schopenhauer. Son œuvre a été dépassée par celle de Bergson dans une direction analogue. Car celle de Bergson est plus pénétrante, et il a fait usage de matériaux copieux fournis par la science depuis la disparition de Schopenhauer. Pourtant ce dernier reste une grande figure dans l'histoire de la pensée spéculative moderne. Il fit ce que William James fit plus tard en Amérique : il ensemença le sol de graines fertiles. La principale de celles-ci était que si la connaissance doit, comme Kant l'a montré, être impossible à concevoir comme étant la propriété d'une chose, pourtant la réflexion est capable de la dépasser et de résoudre même la connaissance en une forme de l'activité de volonté.

Avant de voir ce que signifie ceci au point de vue de la relativité, il faut noter que le caractère même du principe en fit une base malheureuse pour la fondation d'une école. Les mathématiciens peuvent aisément fonder des écoles de pensée continue parce que ce qui les occupe est un corps de propositions relatives à l'ordre dans l'extériorité basé sur des informations directes par la voie des sens. Ce sont en conséquence des faits plus ou moins indiscutables relatifs à l'espace et au temps, sur lesquels on peut être d'accord et qui forment un *test* accepté de vérité initiale. En logique et même en métaphysique, bien qu'il n'en aille pas de même au même degré, certains critères généraux peuvent exister comme *test* pour notre raisonnement. Ils sont moins d'une nature objective que ceux de la science, mais encore, à condition que nous ayons affaire à du raisonnement abstrait tel que celui dont doit faire usage un juge en décidant de la validité d'un argument pour un point de droit, on comprend au moins la possibilité d'une conclusion généralement approuvée, se conformant

à ces critères. Mais quand nous en venons au domaine de ce qui est supposé être la conscience immédiate, au sentiment qui suppose comme condition, que l'influence stabilisante de la réflexion ait été expulsée, le cas se présente autrement. Que la forme prise par la doctrine soit celle de l'intuition comme une base de science, ou de l'intuition comme une base de mysticisme, le résultat ne diffère pas matériellement. Car la base atteinte dépend de la simple conscience individuelle à un degré qui la rend principalement subjective et incommunicable. Le particulier a été séparé de l'universalité ou identité qui appartient à la réflexion et non à la sensibilité, et est la base sur laquelle repose la possibilité de communication adéquate. Par suite les systèmes du genre de celui de Schopenhauer ne sont généralement pas acceptés par une école étendue et ne sont pas permanents. Leur valeur est celle d'instruments de critique : ils soulèvent une négative pouvant être utilement employée comme réserve à l'égard de ce à quoi elle s'applique <sup>(1)</sup>.

---

(1) Bien que n'ayant pas fondé d'école, Schopenhauer a laissé des disciples qui le suivent avec dévotion, et certains, au moins, nieraient ce que je viens de dire. Un de ses adhérents actuels, R.-H. Francé, vient de publier un essai assez remarquable sur la relativité, sous le titre *Zoesis* (Munich, 1920). Comme le mot l'indique, la base est le principe de Schopenhauer que nous sommes directement conscients de la volonté, la réalité finale, dans notre vie corporelle, par analogie avec laquelle nous interprétons le reste de l'univers. C'est de l'impulsion de la volonté à se réaliser elle-même que surgissent la conscience et, avec elle, ses objets phénoménaux. Notre expérience et notre science ont en conséquence un caractère biologique auquel elles reviennent toujours, et il en est de même pour les standards de référence finaux par lesquels sont déterminées la connaissance et la réalité. Francé cherche à établir que tous les phénomènes sont, pour la science autant que pour l'expérience quotidienne, façonnés par des caractères biologiques. Il essaye avec beaucoup de bonne foi et d'ingénio-

Cette sorte d'isolement fut tout naturellement le lot de Schopenhauer, mais de façon plus particulièrement prononcée, en raison de sa personnalité difficile. Il supportait avec impatience que son évangile parût négligé des professeurs et des universités, et il ne cacha pas ce qu'il en pensait. Il est surprenant qu'il n'ait jamais occupé de chaire. Voici quelques « paroles ailées » — typiques de beaucoup d'autres — qui se trouvent dans la Préface écrite en 1844 de la seconde édition de son œuvre principale : *Le Monde comme Volonté et Représentation*. Parlant de l'idéalisme encore courant, en ces temps, dans les universités allemandes, il dit :

« C'est ici une doctrine qu'il suffit d'imposer au lecteur dès le début pour passer de la manière la plus confortable du monde, comme dans une berline à quatre, dans cette région au delà de la possibilité de toute expérience que Kant a totalement et à jamais fermée à notre connaissance, et où se trouvent immédiatement révélés et admirablement ordonnés les dogmes fondamentaux du Christianisme judaïsant, optimiste, moderne. Quel rapport peut-il bien exister entre ma philosophie subtile, à qui manquent tous ces traits essentiels, qui ne vise à rien, et est incapable de fournir des moyens de subsistance, dont l'étoile polaire est la seule vérité, la vérité toute nue, non récompensée, sans amis, souvent

---

sité de présenter le principe d'Einstein et la théorie des *Quanta* de Max Planck, comme conséquences d'un système de référence ainsi déterminé. Il fait porter ses investigations du côté de la chimie, aussi, et établit sa connaissance des détails scientifiques dans chaque cas. Mais pour lui le principe de relativité n'est naturellement qu'une application particulière d'un principe plus étendu, nécessitant pour son interprétation une philosophie du genre de celle de Schopenhauer. Il est intéressant d'observer que des vues de ce genre sont proposées avec beaucoup de vigueur, présentement, en Allemagne.



à ces critères. Mais quand nous en venons au domaine de ce qui est supposé être la conscience immédiate, au sentiment qui suppose comme condition, que l'influence stabilisante de la réflexion ait été expulsée, le cas se présente autrement. Que la forme prise par la doctrine soit celle de l'intuition comme une base de science, ou de l'intuition comme une base de mysticisme, le résultat ne diffère pas matériellement. Car la base atteinte dépend de la simple conscience individuelle à un degré qui la rend principalement subjective et incommunicable. Le particulier a été séparé de l'universalité ou identité qui appartient à la réflexion et non à la sensibilité, et est la base sur laquelle repose la possibilité de communication adéquate. Par suite les systèmes du genre de celui de Schopenhauer ne sont généralement pas acceptés par une école étendue et ne sont pas permanents. Leur valeur est celle d'instruments de critique : ils soulèvent une négative pouvant être utilement employée comme réserve à l'égard de ce à quoi elle s'applique <sup>(1)</sup>.

---

(1) Bien que n'ayant pas fondé d'école, Schopenhauer a laissé des disciples qui le suivent avec dévotion, et certains, au moins, nieraient ce que je viens de dire. Un de ses adhérents actuels, R.-H. Francé, vient de publier un essai assez remarquable sur la relativité, sous le titre *Zoesis* (Munich, 1920). Comme le mot l'indique, la base est le principe de Schopenhauer que nous sommes directement conscients de la volonté, la réalité finale, dans notre vie corporelle, par analogie avec laquelle nous interprétons le reste de l'univers. C'est de l'impulsion de la volonté à se-réaliser elle-même que surgissent la conscience et, avec elle, ses objets phénoménaux. Notre expérience et notre science ont en conséquence un caractère biologique auquel elles reviennent toujours, et il en est de même pour les standards de référence finaux par lesquels sont déterminées la connaissance et la réalité. Francé cherche à établir que tous les phénomènes sont, pour la science autant que pour l'expérience quotidienne, façonnés par des caractères biologiques. Il essaye avec beaucoup de bonne foi et d'ingénio-

Cette sorte d'isolement fut tout naturellement le lot de Schopenhauer, mais de façon plus particulièrement prononcée, en raison de sa personnalité difficile. Il supportait avec impatience que son évangile parût négligé des professeurs et des universités, et il ne cacha pas ce qu'il en pensait. Il est surprenant qu'il n'ait jamais occupé de chaire. Voici quelques « paroles ailées » — typiques de beaucoup d'autres — qui se trouvent dans la Préface écrite en 1844 de la seconde édition de son œuvre principale : *Le Monde comme Volonté et Représentation*. Parlant de l'idéalisme encore courant, en ces temps, dans les universités allemandes, il dit :

« C'est ici une doctrine qu'il suffit d'imposer au lecteur dès le début pour passer de la manière la plus confortable du monde, comme dans une berline à quatre, dans cette région au delà de la possibilité de toute expérience que Kant a totalement et à jamais fermée à notre connaissance, et où se trouvent immédiatement révélés et admirablement ordonnés les dogmes fondamentaux du Christianisme judaïsant, optimiste, moderne. Quel rapport peut-il bien exister entre ma philosophie subtile, à qui manquent tous ces traits essentiels, qui ne vise à rien, et est incapable de fournir des moyens de subsistance, dont l'étoile polaire est la seule vérité, la vérité toute nue, non récompensée, sans amis, souvent

---

sité de présenter le principe d'Einstein et la théorie des *Quanta* de Max Planck, comme conséquences d'un système de référence ainsi déterminé. Il fait porter ses investigations du côté de la chimie, aussi, et établit sa connaissance des détails scientifiques dans chaque cas. Mais pour lui le principe de relativité n'est naturellement qu'une application particulière d'un principe plus étendu, nécessitant pour son interprétation une philosophie du genre de celle de Schopenhauer. Il est intéressant d'observer que des vues de ce genre sont proposées avec beaucoup de vigueur, présentement, en Allemagne.

persécutée, et qui se dirige droit sur elle sans regarder à droite ni à gauche. Quel lien peut exister entre ma philosophie dis-je, et cette *alma mater*, la bonne philosophie universitaire, aisée, qui, encombrée de cent desseins et de mille motifs, suit son chemin, louvoyant avec précaution, sans jamais perdre de vue la crainte du Seigneur, la volonté du clergé, les lois de l'Église établie, les désirs de l'éditeur, le nombre des élèves, la bonne volonté des collègues, le cours de la politique courante, la tendance momentanée du public, et Dieu sait quoi encore ? »

Le vieux cynique fut abandonné à sa vie solitaire à Francfort-sur-le-Mein, où sans femme ni enfant, et accompagné seulement de « Schopenhauer jeune », son chien, il avait coutume de faire une promenade quotidienne de l'autre côté de la rivière. Mais ses connaissances générales, — peut-être à cause de sa solitude — devinrent très considérables. Il préleva un tribut sur toutes les formes du savoir. Il était passé maître dans l'histoire de la littérature, comme dans celle de l'art et de la musique, et les témoignages de tout ce qu'elles signifiaient pour lui sont partout apparents dans ses Ouvrages. Il avait encore un beau style littéraire. Bref, si jamais homme fut équipé pour être le philosophe de l'intuition, c'était bien Schopenhauer. Son appréciation de ce qui peut n'être que senti ne le cédait en rien à celle de ce qui peut être compris.

Parmi les rares penseurs pour lesquels il ait quelque révérence, Kant occupe une place en évidence. Il exige de ses lecteurs qu'ils connaissent « le plus important phénomène qui se soit produit en philosophie depuis 2000 ans : j'entends les principales œuvres de Kant. Il me semble, comme d'autres aussi l'ont dit, que l'effet produit par ces œuvres sur l'esprit auquel elles s'adressent



véritablement est très comparable à l'effet de l'opération de la cataracte sur un aveugle »... « Car l'enseignement de Kant produit dans l'esprit de quiconque le comprend un changement fondamental à tel point considérable qu'on peut y voir une nouvelle naissance intellectuelle. »... « D'autre part, celui qui ne s'est pas rendu maître de la philosophie de Kant, quoi qu'il puisse avoir étudié d'autre, se trouve, pour ainsi dire, dans un état d'innocence : c'est-à-dire qu'il reste esclave de ce réalisme, naturel et enfantin où nous sommes tous nés, et qui nous rend aptes à toute chose possible, à la seule exception de la philosophie. »

Néanmoins comme je l'ai dit, Schopenhauer chercha à aller au delà de l'insistance de Kant sur le caractère fondamental de la connaissance, et il le put sans trop de contradiction avec les principes du maître, précisément parce que celui-ci avait limité ce caractère fondamental à ce qui suffisait à expliquer une forme limitée, seulement, d'expérience.

Si Kant avait tenu tout de bon que la connaissance était un fait final, à portée illimitée, son disciple n'aurait pu faire ce qu'il fit sans rompre ouvertement avec la doctrine. Mais Kant avait laissé comme questions non résolues la nature de la matière première de la sensation, et celle de la chose en soi. Aussi Schopenhauer, comme le fit plus tard Bergson, regarda plus loin. Il arriva à la conclusion qu'à quelque degré dans le reste de notre expérience extérieure nous soyons limités à ce qui est phénoménal et naît de l'opération constructive de l'entendement, dans notre perception directe de notre vie corporelle, il nous est révélé dans une intuition sans intermédiaire de la pensée, quelque chose de nature totalement divergente, la volonté comme fait ultime dans la réalité. Par analogie nous étendons cette révé-

lation à des choses autres que notre corps. La volonté devient la « clef de la nature de tout phénomène dans la nature ». En dehors de la volonté et des idées de perception rien ne nous est connu d'aucune réalité : rien n'est même pensable. Pour lui, il importe peu à sa doctrine que la révélation spontanée de la volonté donne naissance à la connaissance et à des motifs qui ne naissent que par la connaissance. Car ceux-ci n'appartiennent pas à la nature de la volonté, qui n'a rien à voir avec la conscience, mais à sa manifestation en forme phénoménale chez l'être humain ou l'animal. Ce dont nous avons conscience comme nos « mouvements volontaires n'est rien de plus que les aspects visibles des actes de volonté individuels avec lesquels ils coïncident directement, et auxquels ils sont identiques, ne se distinguant que par la forme de connaissance dans laquelle ils ont passé, et dans laquelle seule ils peuvent être connus, la forme d'idée ».

C'est pourquoi il donna à son livre le titre de *Le Monde comme Volonté et Idée*.

En ce qui concerne l'idée, c'est-à-dire la connaissance perceptive, il s'accorde avec Kant pour traiter l'espace et le temps comme formes dans lesquelles l'intelligence construit des phénomènes. Mais au sujet de l'activité que Kant attribue à l'esprit sous la forme des douze modes fondamentaux d'opération qui pour ce dernier étaient les catégories, il est d'une opinion différente. Pour Schopenhauer l'activité de l'esprit revêtait non ces douze formes mais celle d'un plus simple « principe de la raison suffisante » d'après lequel elle opérerait selon des modes variés. A la base toutefois de l'activité d'esprit et de son activité phénoménale en général, se trouvait la volonté, comme par analogie, plus tard, se trouvera une différente forme d'activité créatrice, avec le carac-

tère de durée non spatialisée chez Bergson. Schopenhauer estime avoir adéquatement exprimé le caractère de notre conception de la relation de la volonté au monde phénoménal en l'expliquant comme étant, non la relation d' « une idée abstraite à un autre, ou à la forme nécessaire d'idéation perceptive ou abstraite, mais la relation d'un jugement à la connexion où une idée de perception, le corps, se trouve par rapport à ce qui n'est pas du tout une idée, mais quelque chose de différent *toto genere*, la volonté ».

Il distingue ainsi ce principe de toute autre vérité.

Nous concluons, par l'analogie de notre propre conscience corporelle, non seulement que la volonté s'objective à travers la nature, mais qu'elle le fait en degrés toujours ascendants comme chez les règnes végétal et animal. Aux stades les plus élevés, nous atteignons un point où l'individu ne peut plus trouver d'aliments à assimiler que par le mouvement consécutif à de simples excitations. Le mouvement a à être dirigé par des motifs et ainsi la conscience devient un degré ultérieur nécessaire dans l'objectivation de la volonté. Un cerveau développé apparaît, et la connaissance avec le monde comme idée, prend existence.

« Ainsi la connaissance généralement, rationnelle aussi bien que purement sensitive, procède originellement de la volonté même. » ... « Originellement destinée au service de la volonté, dans la réalisation de ses desseins, elle demeure presque d'un bout à l'autre entièrement assujettie à son service; il en est ainsi chez tous les animaux et chez presque tous les hommes. Pourtant nous verrons au troisième livre comment chez certains hommes individuels, la connaissance peut s'affranchir de cette servitude, rejeter son joug, et libre de tous les desseins de la volonté, exister purement pour elle-même, sim-



plement comme un clair miroir du monde qui est la source de l'art. Finalement, au quatrième livre nous verrons comment, si cette sorte de connaissance réagit sur la volonté, elle peut amener le renoncement de soi, la résignation, qui est le but final, et, en fait, la nature la plus intérieure de toute vertu et sainteté, et sa déliyrance du monde. »

En outre des degrés d'objectivation que manifeste l'expérience de la nature, il y a pour Schopenhauer des gradations plus fondamentales des formes dans lesquelles s'objective la volonté, qui sont manifestées en d'innombrables individus, et existent comme leurs types non réalisés, ou des formes éternelles des choses, n'entrant pas elles-mêmes dans l'espace et le temps qui sont le milieu des choses individuelles, mais restant fixes, immuables, étant toujours, ne devenant jamais, tandis que les choses particulières surgissent et passent, deviennent toujours et ne sont jamais. Ces derniers degrés de l'objectivation de la volonté sont analogues aux Idées Platoniques qui sont nécessairement objet, quelque chose de connu, et, à ce point de vue, différentes de la chose en soi, mais à ce point de vue seul. Les formes subordonnées du phénomène qui naissent du principe de raison suffisante qui correspond à l'activité formatrice de l'esprit percevant au moyen de ses catégories ne sont pas encore présumées ici, mais est déjà présente la première et plus universelle forme, celle d'idée en général, la forme de l'existence comme objet pour un sujet. Sous cette forme, et de manière spéciale, la doctrine des degrés en connaissance et réalité se montre dans la philosophie de Schopenhauer.

J'en ai assez dit maintenant pour que nous puissions jeter un coup d'œil sur la manière dont il se sépare réellement de Kant, tout en l'exaltant hypocritement

comme son père spirituel. Il a vu que la voie suivie par Kant atteint un point où elle se bifurque en deux chemins différents. En suivant l'un, on arrive à dépouiller la connaissance de toute trace de possession du caractère simplement instrumental et à la libérer de l'apparence de subjectivité; par l'autre chemin, on arrive à la rétention de ce caractère et dès lors la connaissance est précipitée de la haute position que Kant lui assignait dans l'explication du réel et devient le simple instrument servile de la chose en soi, revêtue d'un caractère positif. Ceci est ce que Schopenhauer chercha à faire en identifiant la volonté à ce qui pour son maître, était le *caput mortuum* de la chose en soi. Bergson a tenté quelque chose d'analogue dans sa théorie de l'évolution créatrice. Mais bien qu'il ait été, lui aussi, disciple de Kant, Bergson se sépare plus complètement encore de ce dernier. Sa philosophie est maintenant si bien connue qu'il suffira d'indiquer le trait essentiel de ce qu'elle signifie pour le principe de relativité de connaissance constituant la conception maîtresse du présent Volume.

L'œuvre de Bergson n'est pas moins importante comme critique de Kant que comme construction nouvelle. Il dirige ses attaques en grande partie contre le caractère mécanistique auquel Kant chercha à limiter l'expérience. S'il n'y a que les conceptions de cet ordre à qui la science doit reconnaître la réalité, alors, évidemment Kant a été logique dans ses conclusions. Mais la méthode de Kant correspond-elle bien aux faits tels que nous les fournit l'expérience directe? Bergson croit que non. Pour lui, la connaissance, comme Kant en concevait la nature, transforme le réel au lieu d'en déceler le caractère véritable. Considérons d'abord ce que dit Bergson du temps et de l'espace. Il les met sur des pieds différents, attribuant au temps, pris dans son intégralité, une relation beaucoup

plus intime avec la réalité, qu'à l'espace. Étudiant de près le temps, nous voyons que lorsque l'intelligence cherche à former une idée du mouvement des objets, c'est en construisant du mouvement aux dépens de mobilités juxtaposées. Même dans le cas d'un mouvement simple, la levée d'un bras, ce qui se passe réellement ne peut être représenté dans l'imagination conceptuelle. Car la mobilité réelle ne peut du tout être représentée. L'intelligence en découpe la continuité en stades statiques à la mode du cinématographe. Nous spatialisons le temps sans cesse de cette façon. C'est là ce qui fit paraître insolubles les énigmes proposées par Zénon. Quand nous tâchons de penser au temps, nous nous le représentons sous forme d'une ligne composée de parties extérieures les unes aux autres. La série temporelle est conçue comme faite de moments séparés analogues à des points dans l'espace.

A ce point dans l'argument de Bergson on se demande si nous osons présumer que la pensée ne visualise ses objets que de cette façon spatiale. Assurément l'emploi qu'elle fait des images façonnées par elle ne consiste pas à les considérer comme fournissant l'*ultima ratio* de réalité, mais à les traiter comme chargées de signification, comme l'expression de concepts qui sont plus que ce que leurs symboles considérés comme complets en soi, pourraient exprimer. Comment, autrement, avons-nous la conception d'un tout organique vivant, comme donnant de la signification à ses parties par sa présence en elles ? Il n'y a pas ici d'image d'une distribution spatiale. Le principe de Bergson lui-même est que le réel est la durée, mais non la simple succession des événements dans le temps, considérée comme pourtant séparée dans l'espace. C'est là un principe important, mais il a besoin d'être rendu intelligible, et ceci n'est possible qu'au moyen



d'une conception intelligible, dépassant toute image. Quand Bergson nous dit qu'il y a lieu d'abandonner le mode de construction employé par Kant et de chercher l'expérience libérée, sous un aspect, des moules où la coule la connaissance, il marque un point contre Kant, mais c'est seulement à cause du caractère mécanistique de ses catégories, imposé à celui-ci. Bergson déclare que la connaissance ne peut nous donner accès à ce qui se trouve au-dessous du temps spatialisé, où la partie succède à la partie. Il nous renvoie donc à l'intuition directe comme révélant le véritablement réel, distingué de ce que nous nous le faisons paraître, une durée concrète, ou évolution créatrice, dans laquelle le tout est sans cesse façonné à nouveau. Schopenhauer avait déjà dit quelque chose d'analogue en émettant l'opinion que nous avons une expérience immédiate de la volonté dans la nature. Mais Schopenhauer suivit Kant en affirmant la subjectivité du temps aussi bien que de l'espace, et la forme Bergsonienne de la doctrine est, en conséquence, toute neuve. Son principe fondamental est que l'intuition nous permet d'échapper aux vues spatiales et mécanistiques et nous amène droit à la réalité, dont la nature est d'être la durée ayant l'action pour caractère le plus intime, et où l'activité est créatrice, une élaboration de ce qui est absolument nouveau.

Pour Bergson, c'est seulement dans une intuition pareille que la réalité ultime peut être donnée, ce qu'on pourrait proprement appeler ce qui est d'un caractère absolu. Tout le reste appartient au domaine de l'analyse, l'action de l'intelligence sur son sujet, dirigée *ab extra*. Par intuition, nous dit-il dans l'*Introduction à la métaphysique*, écrite avec une lucidité d'expression qui n'est que rarement égalée dans toute l'histoire de la philosophie, il entend la sorte de sym-

pathie intellectuelle par laquelle on se place à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il y a d'unique en lui, et, par conséquent, d'inexprimable. « L'analyse est une traduction, un développement en symboles, une représentation, de points de vue successifs de chacun desquels nous notons autant de ressemblances que possible entre le nouvel objet que nous étudions et d'autres que nous croyons connaître déjà. » Pareille représentation ne peut jamais être complète. Pourtant c'est nécessairement la méthode de la science positive qui opère toujours avec des symboles. Mais le but de la métaphysique est de se passer de ces symboles propres à induire en erreur. C'est ainsi que nous arrivons à la signification de notre propre personnalité. Il n'y a pas deux moments identiques dans la vie du même être conscient. Prenez la sensation la plus simple, supposez-la constante, et absorbez-la dans la personnalité entière. La conscience qui accompagne cette sensation ne peut rester identique à elle-même deux moments consécutifs. Car le second moment contient toujours, superposé au premier, et avant lui, le souvenir qui reste du premier. Une conscience qui pourrait éprouver deux moments identiques serait une conscience sans mémoire. Elle mourrait et renaîtrait sans cesse. Ce serait l'inconscience. Le déroulement de la durée de la vie intérieure que nous atteignons dans l'intuition seulement, ressemble, en fait, sous certains de ses aspects, à l'unité d'un mouvement d'avance, et dans d'autres, à la multiplicité d'états d'expansion. Mais nulle métaphore ne peut exprimer l'un de ces deux aspects sans sacrifier l'autre. La vie intérieure est composée de toutes les choses que voici, simultanément : variété de qualités, continuité de progrès et unité de direction. Elle ne peut être représentée par des images, non plus qu'en concepts abstraits.

Mais après tout c'est seulement en appelant à l'intelligence que Bergson a pu arriver jusqu'ici, et éviter la négation sceptique de la possibilité de connaissance. Car en vérité son intuition est de sa nature apparentée à ce à quoi il l'oppose. Sans l'intelligence l'intuition n'aurait certainement été que de l'instinct simple, inconsciemment dirigé, et serait resté tel. C'est l'intelligence qui lui a permis de dépasser le point de vue de l'intelligence telle qu'il la conçoit. L'intuition, dans la signification qu'elle possède pour lui, présente plus de ressemblances avec l'intelligence, que de différences. C'est sur la connaissance qu'il se rejette quand il a à nous dire ce que révèle l'intuition, quand ce ne serait que pour expliquer la différence entre les deux.

Je ne puis donc qu'accepter les conclusions d'un critique américain du Bergsonisme, Watts Cunningham, qui, dans un brillant essai intitulé *Philosophy of Bergson*, a émis une série de doutes du genre de ceux qui viennent d'être énumérés. On lit bien, en Europe, une certaine quantité de la littérature philosophique qui est produite dans le nouveau monde, mais pas assez. Car l'Amérique apporte une fraîcheur d'esprit dans l'étude des problèmes de métaphysique, depuis les jours de James et de Royce, et cette fraîcheur est aussi apparente dans la façon dont ses penseurs traitent l'idéalisme, que dans le façonnement de ce Néo-Réalisme qui a eu son foyer à Harvard et ailleurs en Amérique, au moins autant qu'il l'a eu en Europe.

Je ne m'excuse donc pas de citer Cunningham, quand il exprime de sa propre façon vigoureuse une conclusion qui ne diffère pas de celle à laquelle je suis moi-même arrivé, sur le problème en discussion. Ses livres sont moins connus qu'ils le devraient, de ce côté de l'Atlantique : mais c'est un homme encore jeune et il est plus que probable qu'il fera parler de lui plus tard.



« La pensée, dit-il, est un processus d'interprétation par où l'expérience est unifiée et organisée. C'est la vie de l'esprit qui s'exprime dans l'expérience consciente comme un tout. Elle est évidente dans le sens commun et la science, dans la superstition et la philosophie. Elle nous donne les sciences physiques, mais elle ne s'arrête pas là, elle est responsable des sciences biologiques et psychiques. Et ce n'est pas fini. Nous lui devons notre art, notre religion, notre philosophie. Elle respire par toutes les ramifications de notre expérience, et fournit ce que nous pouvons avoir de visions qui méritent d'être conservées. Le vrai, le beau, le bien en sont des expressions, car c'est notre conscience propre elle-même. »

Si Cunningham est dans le vrai, nous ne restons pas pris dans « une camisole de force de moules statiques et spatiaux ». Car penser le monde, c'est simplement l'interpréter exactement dans l'infinie variété et l'élasticité en combinons par l'intelligence comme il l'exige, que leurs caractères soient ceux de mécanisme, ou de fins téléologiques opérant comme causes finales. Il faut que la connaissance dépasse les catégories de mécanisme et soit quelque chose de plus qu'un entendement abstrait du genre auquel le limiterait la *Critique de la Raison pure*. Et quand on nous demande de conclure de cette limitation qu'il nous faut nous réfugier dans une intuition qui, par son caractère, s'écarte totalement de toute connaissance possible, nous demandons naturellement si celui qui formule la requête n'a pas agi de la sorte simplement parce qu'il a, de façon indue, rétréci la signification et la portée de la connaissance qui donne à notre expérience signification et système. Il y a un argument formidable en un autre passage du livre de Cunningham. Discutant l'opinion de Bergson d'après laquelle il n'y a pas de véritable téléologie dans le processus mondial, tel que l'intel-

ligence le représente, puisque le processus d'accomplissement d'une fin doit consister uniquement en la reproduction d'un plan fixé et statique, le critique américain déclare que cette vue repose sur la présomption injustifiable que la volonté et l'intelligence s'excluent mutuellement.

« Les absurdités de l'évolution créatrice qui, en dernière analyse, doit être définie comme étant simplement une progression infinie sans but déterminé, peuvent toutes être attribuées à cette fatale abstraction. Si nous supprimons cette défectuosité dans notre analyse de l'expérience consciente, et reconnaissons clairement que l'intelligence est dynamique, ou, en d'autres termes, que l'intelligence et la volonté sont seulement deux termes que nous employons par rapport à deux côtés de la même réalité, nous voyons aussitôt que la sorte de téléologie abstraite que critique Bergson de façon si effective, et à laquelle il substitue sa conception de l'évolution créatrice, est remplacée par une téléologie plus concrète, le *finalisme créateur* où les fins contrôlantes elles-mêmes existent, et croissent précisément dans leur propre création. Cette façon de voir pourvoit à la réalité de la série temporelle de telle manière que la question « Comment le temps est-il réel? » cesse d'être un mystère insoluble. Car elle définit l'évolution de la réalité précisément en ces catégories dont l'expérience consciente fournit des exemples, et que celle-ci détermine, et à ceci la théorie de l'évolution créatrice ne saurait prétendre. »

L'expérience même de durer dans le temps en une succession perçue d'expériences particulières continues et connexes, semble impossible si un futur n'est impliqué à tout stade dans cette expérience prise comme un tout.

Nos desseins et buts entrent dans notre contenu présent et le façonnent. La réalité du futur est impliquée comme

influence motrice. En d'autres termes, les fins sont en tout point, sous une forme ou une autre, des facteurs déterminants, et nous ramenons la téléologie que Bergson voudrait exclure, mais en une forme sous laquelle elle est libérée de la tendance spatialisante dont il ne veut pas.

D'autres questions surgissent quant à ce que signifie réellement le temps, différentes en caractère de celles que nous avons discutées à propos de la relativité physique en mensuration. L'expérience finie semble inséparable d'un élément temps d'une sorte ou d'une autre. Et pourtant si le temps est final, même au degré où un élément temporel caractérise le continuum espace-temps, alors, à moins que ce continuum même ne soit rien de plus qu'une conception appropriée seulement à un stade en réalité, il ne peut y avoir de tout complet, tel qu'est notre idéal auquel nous aspirons dans notre expérience et aussi dans notre connaissance abstraite. Le temps est réel pour l'individu fini qui, en tant qu'objet dans l'expérience, est en lui. Mais l'individu apparaît comme étant l'expression, même en son caractère fini, d'une entièresité plus parfaite dont il fait partie avec le temps même, et dans laquelle ce dernier est achevé et absorbé. Celui-ci appartient à notre « Cela ». Nous ne pouvons nous en évader. Pourtant la pensée conceptuelle le désigne comme étant plutôt un moment dans un tout auquel il appartient, que ce qui peut être exprimé en termes de soi seulement. Autrement connaissance et expérience sembleraient inintelligibles, rapportant les uns aux autres : le passé, le présent, l'avenir, de façon telle que chacun implique mutuellement l'autre. Ici encore se présente le principe des points de vue.

La Durée de Bergson, représentée comme réalité finale, et l'Absolu de Bradley, où la pensée doit coïncider avec



le sentiment en ce qui est différent des deux, semblent donc présenter des obscurités analogues. La difficulté que soulève chaque conception est la question inévitable : « Comment a-t-elle été obtenue ? » Dans les deux cas, ce doit-être par la connaissance. Alors comment peut-elle, de sa nature, dépasser la connaissance ? N'est-il pas naturel de dire que les formes sous lesquelles nous connaissons sont illimitées et que grâce à elles la connaissance peut dépasser non simplement le mécanisme, mais la réflexion qui est relationnelle en tant qu'elle jetant ses objets dans la séparation qui est distinctive de jugements de l'entendement ? Il se peut même que quelque chose qui tacitement ressemble à l'intellectualisme d'un ordre plus étendu, qui devint l'instrument de l'idéalisme après le temps de Kant, ait réellement été réintroduit par Bergson et par Bradley, quoique sous des formes différentes, toutes deux visant à renverser la doctrine léguée par Kant.

Considérons maintenant certains points de la doctrine de Bergson qui ont été vivement critiqués.

---

---

## CHAPITRE XIV.

UNE CRITIQUE AMÉRICAINE DE BERGSON.

---

Bergson a beaucoup fait pour faire ressortir ce qui est inhérent au caractère de l'expérience. Mais si l'histoire de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle a établi quelque chose, c'est qu'il en a à peine fait assez. Peut-être serait-il lui-même très disposé à l'admettre. Il ne prétend nullement avoir donné au monde un système complet de philosophie, ou épuisé la question. Son œuvre est caractérisée non seulement par la grâce de l'expression, mais par une modestie qui distingue spécialement l'homme et son point de vue. A ce point de vue il est totalement différent de Schopenhauer. Dans son livre récent, *l'Énergie spirituelle*, Bergson expose clairement sa façon de voir. C'est qu'il n'y a pas de principe d'où l'on puisse déduire complètement la solution des grands problèmes. Pourtant les faits actuels indiquent des directions convergentes. Ce vers quoi il y a convergence c'est que la philosophie ne peut plus désormais être l'œuvre d'un seul penseur isolé. Elle doit de plus en plus appeler des corrections et retouches, pour le progrès comme la science positive, et la collaboration aussi.

Mais Bergson ne paraît pas, à mon avis du moins, se libérer de l'influence dominante d'un principe unique. Il est le prisonnier d'une vue du caractère de réalité qui ne lui permet pas de s'évader, si admirable que soit

son ouverture d'esprit. Elle paraît le tenir étroitement. Voyons donc en quel point elle paraît l'immobiliser, en ce qui concerne la réalité.

Si la pensée inclut l'activité totale de l'esprit, pratique aussi bien que théorique, il ne semble pas y avoir de ligne nette de démarcation à tracer entre la pensée et d'autres moments qui se révèlent dans la constitution de l'expérience. Elle est présente à toutes les phases de cette expérience, et d'autre part, à part et en dehors d'elles, elle ne peut opérer, ni même présenter une signification. Quand nous pensons abstraitement, c'est en images et métaphores. Ce qui est là devant moi a une signification et n'est réel pour moi qu'autant que je l'interprète. Mais même quand je cherche à penser le plus abstraitement je n'échappe jamais au réel, ou, ce qui revient au même, ici, aux images du réel. La signification est tout, mais il faut toujours qu'il y ait aussi ce qui exprime la signification. Nous séparons la signification de ce qui l'incorpore à cause de notre tendance à concevoir l'esprit comme un sujet à part, auquel se présente un objet à existence indépendante de lui. Découvrant qu'il en est ainsi, nous tendons à arriver à ce que les critiques de Green ont déclaré avoir été pour lui un soi sans temps ou un absolu comme un *totum simul*, un objet n'ayant de réalité que dans ses relations. Mais alors, s'il n'y a pas écart entre percipient et perçu ? La façon simple d'envisager les choses, celle du passant, ne donne pas l'impression de beaucoup d'écart. Il se représente à lui-même comme une personne individuelle, un esprit, existant dans une partie définie de l'espace et du temps, entouré d'un milieu qui le régit, et qui consiste surtout en autres esprits, et leur œuvre. Par son sentiment de sa position dans la société et la communauté, par ses rapports avec sa femme et ses



enfants, il se sent exister dans et par ce milieu, il sent que celui-ci ne lui est pas étranger.

C'est seulement par réflexion, c'est-à-dire par abstraction, qu'il s'en détache, même en pensée. La solidarité avec son entourage intime est de la nature de sa vie même. C'est seulement à l'intérieur de cette solidarité, et comme basée sur elle, qu'il trace la ligne toujours provisoire, et répondant à un dessein, entre lui-même et ce qui n'est pas lui-même. La fondation, pour lui, de toute réalité, est exactement son expérience, au sens large où elle renferme tout son contenu mental interprété en significations diverses à la lumière desquelles il la lit, et qui lui donnent une signification qui est plus qu'individuelle. Mais cette expérience comprend le temps et l'espace. Il est vrai, comme Bergson l'a indiqué avec beaucoup de force, que ces termes sont ambigus. Nous spatialisons indûment nos images de temps. L'expérience temps-élémentaire, en dehors de l'influence déformante de la réflexion sur elle, est plutôt du caractère de continuité ininterrompue, ou de flux, analogue à la ligne d'univers déjà discutée, que d'une succession d'articles indépendants en une série. Mais dès que nous commençons à réfléchir, nous commençons à séparer le présent du passé et de l'avenir, et à établir ce que nous appelons présent comme quelque chose qui est une existence présente, et est fixé comme tel par la réflexion; comme contenu dans une durée sans doute, mais non dans un moment mathématique. Or, sans réflexion, il ne peut y avoir cette expérience humaine qui est la seule expérience que nous possédions, et le résultat est que le temps commence aussitôt à posséder une signification qui, si elle est soudaine, est hautement développée. Le passé et l'avenir sont reliés entre eux avec le présent et nous devons reconnaître que comme une condition de

notre expérience, ce doit, en quelque sens, être plus que ce qui est immergé dans le courant du temps spatialisé. Il n'y a pas d'autre manière de rendre intelligible l'expérience du passé en relation avec le présent. Mais ceci n'implique pas nécessairement que la base de la personnalité soit un soi hors du temps. Quand je regarde en arrière et me rappelle ce que je fis et sentis il y a 30 ans, je tiens ensemble et compare le passé au présent. Mais c'est *mon* expérience passée, tant émotionnelle que cognitive que je compare à ce que je suis maintenant. « L'expérienceur » a changé de façon continue et en détail aussi bien que l'« expérimenté » (1). Quoique à un point de vue ce soit le même soi qui a senti, et connu, dans toute l'affaire, il y a eu, d'un autre point de vue, un processus temps pour le soi aussi bien que pour le non soi. Mais ce processus temps en a été un, tout autant, pour un soi qui, de façon essentielle semble avoir dépassé le temps en tant que facteur ou moment dans sa totalité, mais seulement comme un facteur ou moment. Le soi réel est, sous un aspect qui est une nécessité dans sa constitution, à la fois présent, passé, et même avenir. Néanmoins le temps n'est ni extérieur à lui, ni sa créature. La base fondamentale de la connaissance et de l'expérience est une expérience qui se présente comme à la fois dans le temps et hors de lui. Voilà pourquoi l'expérience ne peut être conçue comme une chose ou même comme un événement, Mais pourquoi chercherions-nous à concevoir ce qui est fondamental par analogie avec quoique ce soit d'autre que lui-même ? Les seuls termes qui lui conviennent sont ses propres termes. Nous ne devons pas nous représenter la conscience

---

(1) Ces néologismes sont du traducteur, et se comprennent d'eux-mêmes.

comme une propriété, la conscience *d'une* personne. La personne *est* conscience. Elle est essentiellement activité et processus, mais activité et processus conscients d'eux-mêmes, et n'existant que dans cette conscience, une conscience à l'intérieur de laquelle surgissent toutes distinctions, y compris celle entre le réel et l'irréel. En d'autres termes, conscience est implicitement conscience de soi : conçue autrement elle est fragmentaire et incomplète.

S'il en est ainsi, la difficulté relative au temps a surgi parce que le temps a été conçu de façon inadéquate. La vue d'après laquelle le temps consiste en une succession d'unités discrètes, comme ce que Bergson a appelé le temps mathématique, n'est pas plus adéquate à la nature de celui-ci que n'est l'opinion qui en fait un simple continuum vide ou aveugle, s'écoulant sans interruption et sans être influencé par les fins, ou desseins. Mais si le temps n'est qu'un facteur, bien qu'un facteur logiquement essentiel dans cette activité sous-jacente du soi sans laquelle l'univers est sans signification pour nous, alors sa relation à l'égard des fins à réaliser et à l'organisation en faveur de ces fins devient intelligible. Si le temps se trouve dans l'esprit et non hors de lui, il peut être proprement considéré comme un principe au moyen duquel le soi organise son contenu, et non comme une simple succession d'événements découpus extérieurs les uns aux autres.

Sur ce point je suis d'accord avec le penseur américain déjà cité, Watts Cunningham, avec tels passages de sa *Philosophy of Bergson*, et de son essai, *Coherence as organisation* publié dans un récent volume intitulé : *Philosophical Essays in honour of James Edward Creighton* (New-York, Macmillan, 1917). Après avoir critiqué la vue étroite de l'intellectualisme qui, influencée par la restriction de la table des catégories de Kant, caractérise



l'œuvre de Bergson, Cunningham signale la valeur de la conception plus large du temporalisme que Bergson a introduite. Le temps, dit-il, est fondamental dans la réalité.

« Pour ma part, dit-il, en achevant son livre sur Bergson, je dois me reconnaître incapable de voir comment on peut légitimement nier que l'intellectualisme implique logiquement quelque forme de temporalisme, et par temporalisme j'entends la doctrine que le temps est authentiquement prédicable de la réalité. Car il est certainement malaisé de comprendre comment il serait possible à l'univers de satisfaire aux exigences de l'intelligence si l'univers était par son essence statique, rigide, sans pulsations. Si l'intelligence exige quoique ce soit de l'univers, il semblerait que ce fût qu'il y eût assez de place pour la germination et la croissance de ses catégories téléologiques. Assurément il n'y a pas d'incompatibilité nécessaire entre un univers intelligible, et un univers temporel : et dans la mesure où Bergson et les propagandistes anti-intellectualistes présumant généralement le contraire, ils présumant véritablement le point principal de la discussion. D'autre part nous ne sommes pas, non plus, amenés à la conclusion qu'une réalité dont le temps est prédicable est, *ipso facto*, sujette à un hasard aveugle et irresponsable. Une réalité progressante et changeante, malgré le fait d'être dynamique, peut néanmoins être systématique : dans la mesure où les intellectualistes tendent à nier qu'elle soit concevable, ils s'appuyent apparemment sur les présomptions de ce type d'intellectualisme qui — ils l'admettent, et même ils y insistent — est dépassé. Les principes du véritable intellectualisme ne me semblent pas plus compatibles avec un absolutisme stérile qu'avec une évolution créatrice erratique, ils exigent plutôt du réel que ce soit un processus,

un processus où les fins ont leur puissance, où celles-ci sont elles-mêmes dynamiques et évolutives. »

Dans l'essai auquel j'ai fait allusion, Cunningham porte sa critique dans le camp des idéalistes qui tiennent la simple compatibilité logique pour une conception adéquate de la vérité. Il cite en l'approuvant, la question de Sabine: « Si la vérité est le tout, et la totalité, le principe ultime d'individualité et de valeur, et si la pensée est précisément le *nisus* de l'expérience vers sa plénitude, qu'est-ce que cette expérience plus parfaite dont le jugement n'est pas la clef ? Est-il tout à fait pervers de soupçonner que le défaut se trouve non dans la forme relationnelle de jugement, mais dans la théorie de la vérité-cohérence. N'est-il pas probable, réellement, que le concret universel constitue un principe logique inadéquat ?

Voici la réponse que fait Cunningham à la question ainsi posée: « Si la théorie de la cohérence doit être sauvée, le principe transcendantal d'unité dans l'expérience sur lequel elle insiste, et qu'elle nomme « pensée » ou « raison » doit être amené de façon définie en contact avec les situations concrètes où il est supposé fonctionner, et doit être ainsi défini qu'il implique une vue intelligible de l'ordre temporel : bref la cohérence doit être comprise de façon à insister sur l'organisation de fins plutôt que sur la simple cohérence logique abstraite. »

Il pense que la théorie de la cohérence fut à son origine, une réaction contre l'atomisme de Hume, et que la contre-théorie de Kant de l'unité transcendantale d'aperception, avec son insistance sur le système comme critérium de signification, a été le facteur initial. L'attaque des pragmatistes contre la doctrine est dirigée non pas autant contre l'insistance générale sur le système et l'unité dans l'expérience que contre la sorte d'unité postulée. Car si le principe d'unification doit être pris

pour une raison, de façon immanente, constitutionnelle, et organisationnelle, qui subsiste d'un moment d'expérience au suivant, et est, par là, transcendente au sens Kantien, la conception s'expose à deux objections. Tout d'abord, l'unité ainsi posée est trop éloignée des exemples concrets où elle est supposée opérer, et reliée à ceux-ci de façon trop extérieure : ce n'est rien de plus qu'une forme, un mode de quelque ego supra-empirique. La vraie doctrine, disent les critiques auxquels Cunningham fait allusion, est que seul le convenable peut être vrai et que le convenable doit toujours être tel par rapport à un dessein. D'autre part, encore, le principe d'unité présumé par la théorie de la cohérence ne rend pas justice suffisante à la sorte d'unité qu'on trouve réellement dans l'expérience concrète. En fait, disent ces critiques, il est indiscutable que l'expérience croît avec le temps, et implique comme résultat un degré considérable de discontinuité et hésitation, mais l'unité posée par la théorie de la cohérence ne comprend pas le temps, et par suite la théorie ne réussit pas à découvrir de signification ultime dans l'ordre temporel. Le caractère de séparation dans le temps semble, à première vue, avoir peu de chose à voir avec la compatibilité abstraite. Bref la théorie de la cohérence n'est pas qualifiée pour expliquer la réalité de l'ordre du temps et implique qu'en fin de compte le temporel doit être dépassé comme appartenant à un type, de façon inhérente, imparfait d'expérience, qui ne peut pas être regardé comme étant de valeur ultime.

Comme dirigée contre Kant, Cunningham accepte cette critique. Kant ne fait que substituer une autre abstraction à celle de Hume, une abstraction qui, en réalité, est totalement séparée du temps. Mais suivant plus avant sa propre interprétation de Hégel dans un



autre livre intitulé *Thought and Reality in Hegel's System*, Cunningham insiste sur ce que Hegel et les Néo-Hégéliens ont songé à définir la pensée en termes plus concrets que ceux de Kant, et à amener l'élément transcendantal dans l'expérience en contact plus direct et vital avec les situations empiriques concrètes où il doit fonctionner.

En s'exprimant ainsi, Cunningham paraît bien fondé. Il y a un passage remarquable dans la *Phénoménologie* de Hegel, qu'il ne cite pas, mais qui fait partie de la critique de ceux qui sous-estiment la signification du temps, critique confirmant l'opinion de Cunningham. Ce passage a déjà été cité au Chapitre IV. Hegel, comme on commence enfin à le comprendre, ne visait pas à déduire la réalité objective de la pensée, le « Cela » du « Quoi ». La distinction entre ceux-ci, pour lui, se trouvait dans l'expérience, non hors d'elle. Le sentiment pur et la pensée pure étaient pareillement des abstractions surgissant hors du contenu vivant de la conscience de soi toujours active, et devant leur existence à cette activité. Le contenu de conscience ou expérience, d'une part, n'était pas une simple succession d'unités isolées, s'excluant mutuellement. D'autre part, ce n'était pas la construction de la pensée seule. La nature et la logique étaient des aspects abstraits, pour réflexion, de la réalité pouvant exister dans l'esprit, au sens le plus étendu. Les méthodes mathématiques, pour Hegel, ne sont donc jamais adéquates au réel. Le temps est le contre-aspect général dans la nature, qui correspond à l'activité de pensée elle-même considérée en abstraction, et l'essence du temps est le changement continu. L'ordre temporel a donc une signification insuffisamment reconnue par la forme abstraite de la théorie de la cohérence. Cunningham l'indique. Il déclare que l'aspect temporel de l'expérience est fondamental. La

forme de l'unité systématique de l'expérience humaine doit donc être énoncée à nouveau, et, contre Bergson et les adeptes du principe purement logique de la doctrine de la cohérence il déclare que cette dernière ne doit pas être abandonnée, mais qu'elle doit être formulée à nouveau sous forme d'organisation de fins. Mais pareille organisation de fins ne peut être qu'énoncée comme système, sans plus. Ceci nous ramène à la valeur des fins, avec leurs standards, et, sous cette forme, à la rationalité. Car la vérité est l'expression de système. La doctrine que la vérité est le tout, et le test de cohérence auquel elle conduit, peuvent-ils être acceptés ? Cunningham pense qu'on peut répondre par l'affirmative à condition que la pensée soit reconnue posséder certaines caractéristiques fondamentales. En premier lieu il faut l'interpréter comme étant dans l'expérience, ce qui comprend les divers soi-disant états de conscience, à la fois cognitifs et émotionnels. La pensée n'est pas un événement supérieur à une forme quelconque d'expérience, pratique ou théorique, mais le principe même d'organisation au moyen duquel les formes d'expérience sont un tout unitaire et appartiennent à une même expérience. En second lieu il est caractéristique de la pensée de subsister d'un moment d'expérience à un autre. Car c'est un principe, non un événement, et son essence est d'être passé, présent, et avenir, tout à la fois. Bien que l'ordre temps soit un trait fondamental de l'expérience, la pensée le dépasse de toutes parts, et de la sorte rend possible la continuité du passé, du présent et de l'avenir. Ainsi, même les fins qui régissent l'action de l'individu peuvent avoir leur origine dans son histoire passée. En troisième lieu, comme la pensée comprend des moments successifs, elle ne peut être dite appartenir elle-même à un moment isolé quelconque. Elle ne peut être statique, mais se

développe sans cesse et est un principe qui prend la forme d'un processus temporel d'expérimentation, épreuve et erreur. Dans la mesure où la théorie courante de cohérence tend à détruire la signification du temps, Cunningham ne peut l'accepter. Car la vérité, comme nous la comprenons, se rapporte à une expérience concrète présente, qui est à la fois discontinue et continue, donc temporelle. Le critérium de la vérité comme accord logique est pour lui, en réalité, une coordination progressive de fins, de sorte que le critère ne peut réellement être considéré en dehors de relations avec un fleuve temporel. Finalement, la pensée peut être regardée comme « un simple état conscient existant dans quelque histoire psychologique particulière ». Elle se trouve plutôt, « principalement dans les ordres physique et social, dans le processus mondial lui-même ». Naturellement la pensée « existe dans l'expérience psychologique, mais alors nous devons la considérer comme quelque chose à atteindre graduellement, comme une acquisition, non comme une possession naturelle, un processus progressif d'effort créateur qui ne mûrit qu'au contact avec l'ordre objectif et qui devient conscient de sa propre nature fondamentale en se déroulant. Bref, la pensée doit être considérée comme ayant son habitat primitivement dans l'ordre objectif et seulement secondairement dans l'individu ».

Pareille vue, dit Cunningham, sera naturellement attaquée comme ramenant les éléments transexpérienciels de la vieille théorie de la cohérence. Mais il réplique que s'il est une leçon que l'histoire de la recherche philosophique, depuis l'époque des Sophistes jusqu'au temps présent, ait enseignée, de façon certaine, c'est que la théorie de vérité qui cherche son critérium dans l'expérience purement subjective, aboutit, en fin de compte,



à ne fournir aucun critère. C'est pour n'avoir pas reconnu ceci que le pragmatisme a péri. Il est vrai qu'en ce qui concerne les divers « états » de conscience, ceux-ci n'existent nulle part en dehors d'une expérience psychologique. Cela est le cas pour le sentiment sous ses formes variées. Mais l'est-ce, au même sens, de la rationalité ? Ma raison existe dans mon propre esprit individuel, mais il n'en est pas moins vrai qu'elle dépasse mes limitations d'expérience. « Pour nous identifier nous-mêmes à la rationalité objective, nulle obligation ne nous est imposée de nous soulever nous-mêmes par nos propres tirants de bottines. » Être rationnel c'est exactement être identifié à l'ordre objectif de l'Univers. « Assurément la science n'existe dans nul esprit d'homme, mais assurément aussi, il n'est fils d'Adam si inférieur qui ne soit, en quelque sens, capable de science. » Autrement, et si la raison n'était pas superpsychologique, toute l'histoire de la conquête scientifique serait complètement impénétrable, comme du reste, aussi bien, toute l'histoire de la Société, et même de l'individu.

« La pensée, sur laquelle la théorie de cohérence insiste tant, ne doit pas être supposée être un principe abstrait, dominant les divers états de conscience qu'il relie entre eux de façon en quelque sorte mécanique et mystérieuse. On doit plutôt la concevoir comme le principe d'organisation grâce auquel ces états existent, tels qu'ils existent, et qui, parce que c'est un *principe*, est quelque chose de plus que ces états pris distributivement ou collectivement. Encore une fois, parce que c'est un principe d'organisation intérieur à l'expérience, il doit subsister d'un moment à un autre; d'autre part il n'est pas non temporel et ne peut être conçu comme tel puisque l'organisation *ipso facto*, implique le temps. Parler d'un acte de pensée hors du temps, comme le fait Green,

est une contradiction dans les termes, si l'on prend la pensée au sens sur lequel il est insisté ici. Finalement la pensée n'est pas un processus totalement limité à une biographie individuelle, comme l'est un sentiment de plaisir ou un désir particulier ; la pensée est plutôt le principe d'objectivité qui comble le fossé entre l'individu et le monde. »

Cette façon d'envisager la véritable application de la théorie de cohérence pare, pour Cunningham, à la difficulté du caractère abstrait supposé de la théorie. Car l'organisation rationnelle de ce genre appartient à l'expérience concrète. C'est la détermination de valeur dans les limites d'un groupe donné de circonstances. « La vérité est le tout » signifie exactement que sous les conditions telles qu'on les découvre être, le vrai est ce qui répond à ce qu'exige l'expérience pour l'unité rationnelle. Le pragmatiste pour qui cela seul est vrai qui est pertinent, et pour qui « pertinent » signifie « relatif à un dessein », est dans le vrai jusqu'au point où il va. Mais l'idéalisme ne s'arrête pas là. Il va plus loin et propose un étalon par où on peut juger les degrés variables de pertinence. De simples désirs et instincts isolés sont logiquement sans valeur ; ce qui est essentiel est l'étalon d'un tout organisé dans lequel ces désirs et intérêts ont leurs places. Le problème qui surgit est plus qu'un problème de simple cohérence logique. La raison ne peut se définir séparée de l'expérience concrète. Pour citer Bosanquet : « pour l'esprit devenu expert ès choses de ce monde, de tels intermédiaires que le son, la couleur, la forme, le rythme, le son qui avec d'autres sons satisfait l'oreille cultivée, la couleur qui est exigée par un ensemble de couleurs, sont, à mon avis, aussi rationnels et nécessaires que la conclusion d'un syllogisme ».

C'est, dit Cunningham, une erreur provenant de la

forme abstraite sans laquelle la doctrine de cohérence a été proposée, de dire que la téléologie est une catégorie inadéquate, et que ce qui est nouveau est en dernière analyse inintelligible; en d'autres termes, que le réel est hors du temps, et l'ordre temporel, pure apparence. Si l'expérience pouvait être conçue comme étant ce en quoi il ne peut y avoir ni disruption ni sélection, l'organisation, qui repose sur la sélection, ne pourrait en être affirmée. Pareille expérience serait purement statique. Un Absolu a-temporel est donc exclu. Le temporel seul est intelligible.

J'ai donné une place assez étendue à la thèse hardie de Cunningham parce qu'elle me semble soulever des questions importantes. En premier lieu elle représente la tendance d'une nouvelle école idéaliste qui se développe aux États-Unis et qui comprend nombre de penseurs distingués à la fois par la nouveauté de leurs vues, et leur jeunesse relative. Et d'autre part cette interprétation de l'idéalisme est basée sur une étude attentive d'Hégel aussi bien que de Bergson. On est impressionné d'entendre assurer que les conclusions de ces deux penseurs ont été rapprochées l'une de l'autre.

En est-il bien ainsi ?

Je le crois, dans une grande mesure. A en juger par une épreuve très importante, celle de la conformité aux faits d'expérience, la solution proposée paraît nous rapprocher davantage du réel dans la vie que ne fait la doctrine réduisant le temps mathématique à l'apparence. Naturellement l'acceptation du temps comme forme authentique de réalité ne va pas sans difficultés. Mais celles-ci semblent provenir d'une « méconception ». Si le temps est considéré sous le jour où Hégel lui-même le considère dans le passage cité plus haut, d'après sa *Phénoménologie*, les difficultés sont moindres. Car le temps



comme il en décrit là l'essence, n'est pas plus le simple temps mathématique que ne l'est la durée de Bergson. Il n'est ni exclusivement discret ni exclusivement continu. Parce qu'il est la contre-abstraction au mouvement de pensée dont la caractéristique est la combinaison de l'identité avec la différence, il est à la fois continu et discret. Or, dans le temps conçu mathématiquement, l'importance est accordée surtout au second de ces aspects, et il n'est pas indiqué que chacun est lui-même une abstraction qui nécessite l'autre tout comme la différence nécessite l'identité. Alors, entre le temps considéré abstraitement et le fait de le penser qui en est la contre-abstraction, le fossé établi serait illégitime, si Hégel a raison. Les choses, pour lui, ne peuvent être séparées des pensées, ni les pensées des choses. Dans l'esprit, qui, de sa nature, est toujours de l'expérience concrète, l'un et l'autre apparaissent comme des moments n'ayant de réalité que là. Ce ne sont pas choses à part. Ce sont simplement des aspects divers du réel, et comme abstractions elles passent l'une dans l'autre sauf dans la mesure où l'activité réfléchie de l'esprit peut les tenir séparées.

Cette opinion ne devrait pas nous étonner. Un exemple de sa vérité nous a déjà été fourni par la biologie. Là les relations mécanistiques sont supplantées par celles de développement en accomplissement d'une fin. Non seulement il est triomphé de l'externalité des parties en lesquelles l'espace est résoluble, mais la succession des événements dans le temps est pareillement dépassée par des fins qui n'apparaissent pas comme des événements séparés dans le temps, et qui pourtant contrôlent et façonnent la signification de pareils événements. Dans l'organisme le tout existe dans les parties et est partout présent en elles, dominant leur externalité par

rapport aux unes et aux autres, dans le temps et l'espace, et les douant de vie et de signification. Dans l'organisme se manifeste un développement de la naissance à la mort, un développement aussi, contrôlé dans les intérêts de l'espèce à laquelle appartient l'individu. La fin gouverne à ces points de vue aussi, tout comme elle supprime la relation d'externalité. Ici la fin n'est ni force extérieure, ni événement. C'est simplement le caractère fondamental du phénomène, un caractère qui subsiste à travers la succession et le changement, et est présent au cours de ceux-ci, façonnant le développement en vue de son propre dessein. Par moments il y a discontinuité apparente, il y a accident, il y a la contingence inséparable de l'externalité. Mais la tendance demeure ferme. Il n'est de tout aussi parfait dans son entièreté que l'est l'activité de l'esprit, qui est explicitement ou implicitement présente dans chacune des manifestations auxquelles elle donne réalité et signification. Mais l'analogie du vivant est bien plus rapprochée de celle de la pensée que de celle du mécanisme, avec sa disjonction de parties extérieures agrégées *ab extra*. Dans la vie et dans la pensée aussi bien, l'espace et le temps sont dépassés en ce sens que s'ils sont présents, c'est comme moments seulement dans une entièreté plus considérable qui les domine et dépasse. Nous vivons comme des personnalités individuelles au milieu et au moyen de matériaux étrangers que nous ne pouvons pleinement contrôler. Partout la contingence redresse la tête. Nous pensons en images à qui nous ne pouvons complètement assigner leurs limites de validité dans notre logique. Notre vie et notre pensée et les apparences mécaniques qui se présentent à nous sont des aspects d'une validité qui les comprend toutes dans ses phases, l'expérience concrète qui est la seule réalité ayant une signification pour

nous, et en termes de laquelle nous devons interpréter que bien, que mal, ce que nous nous efforçons de concevoir comme se trouvant au delà d'elle.

Pareille expérience se manifeste de par sa nature même à des stades qui se rapprochent inégalement de l'état complet, stades dont j'ai parlé comme étant des degrés dans la vérité et la réalité. Or, ces stades, comme je l'ai déjà indiqué, n'existent pas nécessairement à part dans l'espace ni en succession dans le temps. La connaissance commence quelquefois avec le plus haut degré de plénitude, et retourne à ce qui est plus abstrait, et ainsi, moins parfait. Quand nous rationalisons l'expérience en la réduisant à des termes de formules mathématiques, nous la dépouillons de la plupart de ses richesses. Mais d'autre part de cette façon nous dépassons les limites de l'immédiat et faisons avancer la connaissance. En outre, la procédure, dans ses limites, est en harmonie avec les faits. Les propriétés des lignes droites et des cercles parfaits appartiennent encore aux exemples les moins parfaits de ces constructions, c'est-à-dire que dans tous les cas où les exemples peuvent être traités comme en étant des exemples, il y a conformité de propriétés. Ainsi encore, dans le cas d'un organisme, son action se conforme aux lois mécaniques et chimiques. Il n'y a nulle raison de douter que les lois, par exemple, de la conservation et de la dégradation de l'énergie s'appliquent au cas de l'organisme tout autant qu'à celui de la machine. Mais bien que cette phase ait sa réalité, elle a été comme celle du cercle parfait, isolée par abstraction, et ne représente pas la vérité totale. La conception dont cette phase est un exemple n'est pas une conception complète, ni au plus haut degré possible de vérité ou de réalité. C'est le plus concret qui est le plus réel et l'on se demande si certains concepts généraux au



milieu desquels nous semblons nous mouvoir avec beaucoup d'aisance tels que ceux de masse, atome, molécule, énergie ne se révéleront pas en définitive avoir été de simples abstractions inadéquates à la réalité qu'elles ont la prétention de décrire. Au lieu de s'efforcer de construire la réalité avec ces existences simples supposées, il se peut que nous en venions à les considérer comme des aspects, pour la réflexion seule, de phénomènes d'un ordre plus riche dont ils ont dérivé leur signification par un processus d'analyse, artificiel de sa nature. En considérant la relation du milieu à l'organisme, antérieurement, nous avons observé la fin de cette sorte d'abstraction et la vue artificielle de la réalité qui en résulte. Il se peut que le jeu de l'abstraction se produise dans la totalité de ce domaine de la nature et nous ait conduit à opérer des distinctions qui ne présentent pas en vérité le caractère tranché et ferme que nous supposons.

Mais ceci n'implique pas nécessairement que pareille abstraction soit erreur. C'est plutôt nécessité inhérente au caractère de la connaissance humaine, procédure inévitable d'un esprit dont l'organe consiste en un corps et un cerveau d'homme. C'est la méthode qui caractérise la connaissance. Au chapitre du second volume de sa *Logic* où Bosanquet discute la doctrine de cohérence, il en parle comme d'un étalon applicable à la pensée discursive, mais sans prétendre à être l'expérience parfaite, qui inclut tout. Il repousse, à raison ce me semble, l'idée que la vérité consiste en la correspondance d'une idée avec quelque chose d'extérieur et d'indépendant. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est là la vérité sous un aspect limité et primitif. La vérité pour lui consiste plutôt en la cohérence systématique de jugements pénétrant dans la nature même de la réalité. Ces jugements prétendent

exprimer la nature du réel autant qu'elle peut être formulée en un système de prédicats et relations. Pourtant, pour Bosanquet, la nature de la plus haute expérience concevable ne peut être un pareil système de prédicats et relations. La pensée, pense-t-il avec Bradley, dissocie et, partant, détruit toute expérience qui pourrait prétendre à être parfaite. Ceci tient à ce qu'il considère la pensée comme étant, de façon inhérente, relationnelle, et comme ne nous donnant rien de plus que ce qui est simplement apparence, distinguée de la réalité. Pourtant la réalité est opérante dans la vérité, pour Bosanquet, et en ce sens limité, il résulte une correspondance. L'explication est que le jugement qui donne l'apparence de réalité, mais seulement sous forme relationnelle, fait de son mieux pour arriver à la véritable individualité. Il n'y peut jamais arriver parce que l'individualité gît au delà de cette forme. La cohérence parfaite est ainsi impossible car la perfection de vérité n'est rien de plus qu'un accomplissement, sous ses propres conditions de la nature de la réalité. Si l'on répond qu'alors la vérité peut n'être pas tout à fait vraie, Bosanquet n'a qu'à répondre que nulle expérience inférieure à la réalité parfaite n'est jamais tout à fait elle-même. Sa plénitude la plus complète se trouve dans une forme d'expérience plus parfaite qui est au delà d'elle-même.

Mais Bosanquet fait une réserve par où il me paraît s'écarter de la tendance de la doctrine de Bradley, et se rapprocher de la doctrine des degrés. Car il poursuit en disant que les mondes de notre expérience ont été fondamentalement transformés et reconstruits par la pensée, opérant sur et par la perception et l'expérience générale. Ces mondes ont leur existence et qualité en un seul. « Nos mondes sont tous différents et pourtant tous

en apparence solides, pourvus de contenus inséparables qui pourtant résultent de notre propre discrimination et attribution. » Ceux-ci ne sont pas, en règle générale, pris pour prédicats. Ils sont considérés plutôt comme des attributs de la réalité bien que nous puissions les séparer et prendre pour prédicats. Le point intéressant, en ce qui concerne les sujets individuels supposés dans les jugements de pareille expérience, est leur relativité. La pensée les fit, et peut les défaire, et en fait elle les refait sans cesse. Ainsi un monde quasi réel, pour Bosanquet, est constamment tiré à bas, comme partie de l'œuvre de la pensée, et la pensée elle-même n'est donc pas en elle-même aussi éloignée de la nature d'une expérience qu'on le pourrait croire sous l'influence de la vue exclusivement relationnelle. Mais ce monde quasi réel est de nature plastique. Ses aspects ne restent jamais fixes et statiques, ni totalement séparés d'un caractère de réalité plus plein.

Cette conclusion ne se rapproche-t-elle pas de celle qui considère la réalité elle-même, aussi bien que notre connaissance, comme se révélant à des niveaux variés formant des stades intelligibles dans le processus logique de son développement de soi. Et la vérité ne peut-elle pas se trouver plutôt dans l'harmonie de ce développement de la continuité du processus logique de chaque niveau, au niveau plus important, au-dessus, que dans l'arrivée à un but que la pensée elle-même ne peut définir, et qui doit demeurer, à jamais, un idéal qui ne peut être réalisé? Si oui, c'est dans l'effort que se trouve la vérité, la vérité de qualité. Et la réalité ultime est exactement ce qui est exprimé dans la réalité de cet effort. C'est dans le monde des fins que nous devons chercher nos étalons. Hegel se trompait-il quand il déclarait que dans le champ de notre fini nous ne pourrions jamais voir ou



éprouver que la fin avait été réellement obtenue, mais que la consommation de la fin infinie se trouvait dans la suppression de l'illusion qui la faisait sembler non accomplie, illusion créée par notre caractère fini ? S'il en est ainsi, il est essentiel, pour ce qui est non une attitude statique mais un processus dynamique, qu'il n'y ait pas supplantement graduel d'erreur.

---

---

## CHAPITRE XV.

### LE PRINCIPE HÉGÉLIEN.

---

Nous avons vu comment la prudence de Kant le conduisit à s'arrêter avant d'avoir choisi celui des deux chemins où il s'engagerait. Mais son système ne pouvait subsister incomplet tel qu'il le laissa. Schopenhauer et Bergson choisirent une direction qui menait fort loin de la position finalement occupée par Kant. Car tous deux se mirent à la poursuite de ce qui semblait analogue à la chose en soi dont Kant avait déclaré la nature impénétrable pour la connaissance. Mais ce n'est pas sur la connaissance qu'ils prétendaient s'appuyer comme instrument pour arriver aux choses en soi. C'était sur la perception directe. Schopenhauer trouva celle-ci dans le sentiment immédiat que nous avons dans notre propre corps de la réalité de la volonté. Bergson la trouva dans la conscience directe, assez similaire, d'une activité fondamentale qu'il appelle *durée* ou *élan*, ou activité créatrice, mais il n'attribua pas autant d'importance que le premier au sens corporel de l'intuition directe.

Les critiques se sont beaucoup occupés des deux formes de ce développement post-Kantien. De quelque nom que nous désignons la conscience directe, ou de quelque façon que nous la décrivions, ce sur quoi on insiste est qu'elle donne, entre les mains de Schopenhauer et de Bergson aussi

bien, ce qui évidemment est, en vérité, la connaissance, et beaucoup plus qu'aucune simple perception passive. Le premier nous parle beaucoup du caractère inhérent de la volonté, et aussi de ses modes et degrés de manifestation de soi. Le dernier nous donne beaucoup de détails scientifiques sur l'activité créatrice et la façon dont elle opère. Pour le temps nous apprenons non seulement *qu'il est*, mais beaucoup aussi *ce qu'il est*.

Le résultat est que le criticisme, l'Américain, dont j'ai parlé, et aussi l'Européen, a proposé l'opinion que la tentative de remplacer le rôle de la connaissance par la perception directe n'a pas plus abouti qu'elle n'a fait dans le cas parallèle du Nouveau Réalisme. A moins de pouvoir traiter la connaissance comme une simple relation extérieure, causale et accidentelle, entre entités totalement indépendantes de celle-ci, il est difficile de la considérer comme s'étant montrée, dans aucune de ces versions, susceptible de résolution en quelque chose d'antérieur à elle-même.

Même dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle la tentative avait été faite par d'autres, comme Schelling, et semblait avoir échoué. Il en résulte finalement ce qu'Hégel sarcastiquement caractérisait comme étant « une nuit où toutes les vaches paraissent noires ». Le désir naquit d'explorer à nouveau le terrain étudié par Kant et de voir s'il était réellement nécessaire d'attribuer à la connaissance le champ et la signification restreints constituant tout ce que Kant lui permettait. Ce désir atteignit son apogée dans le système Hégélien. Il est donc opportun de parler ici de ce système, avec l'espoir de le représenter de façon moins erronée que celle dont on en a parfois exposé les principes.

Il est singulier qu'il faille, en parlant d'une philosophie, dire d'abord ce qu'elle *n'était pas*, au lieu de dire



aussitôt ce qu'elle *était*. Mais, dans le cas de Hegel, cela paraît inévitable. Car la coutume de ne pas se donner la peine — et dans ce cas une peine considérable — de remonter à la source et de se rendre maître de la version exacte, au lieu d'essayer d'en acquérir la connaissance par des citations de seconde main ou isolées, a conduit à une confusion d'idées extraordinaire. Je commencerai donc en disant une fois pour toutes qu'Hegel n'a pas prétendu que les choses sont créées ou construites par les idées particulières que nous en avons.

Quiconque veut vérifier cette proposition n'a qu'à se reporter à la critique de Kant dans l'exposé que donne Hegel de la *Seconde Attitude de la pensée à l'égard du monde objectif*, dans la première partie du volume sur la *Logique* dans son *Encyclopédie des Sciences philosophiques*. Son but même, but poursuivi sans défaillance, était d'éliminer l'élément de subjectivité dont l'idéalisme avait été revêtu par Kant. Hegel ne croyait pas non plus, d'autre part, à aucun absolu, à part et en dehors de la connaissance humaine. Il n'a pas même, pour passer à un exemple très différent, proposé la Constitution Prussienne comme un énoncé final de vérité. C'était simplement un phénomène entre beaucoup d'autres qui avait à être étudié comme faisant partie de faits existants, dans leur relation avec l'individualité humaine. A ce sujet, il dit dans la préface à la *Rechtsphilosophie* que le livre est simplement une tentative pour concevoir et présenter l'État sous la forme qu'il a réellement prise comme incarnation de connaissance rationnelle.

« La philosophie doit se garder de construire un État tel qu'il devrait être. Elle ne peut apprendre à l'État ce qu'il devrait être, mais seulement comment l'univers éthique doit être connu. »

Il dit encore, dans le *Zusatz* au paragraphe 273 :

« Le principe du monde moderne en tant que tout est l'affranchissement par rapport à la subjectivité, le principe que les aspects essentiels du monde spirituel devraient arriver à leur droit par développement d'eux-mêmes. A ce point de vue, on ne peut guère soulever la question oiseuse de savoir quelle forme est la meilleure, de la monarchie ou de la démocratie. »

Pourquoi donc Hegel a-t-il été si mal interprété ? Une des raisons est qu'entre les mains d'hommes moindres, l'instrument qu'il maniait aisément pesait trop lourdement. Après sa mort son école se dissocia en groupes subordonnés qui peu à peu périrent de pure débilité. Il y eut un groupe orthodoxe, de la droite, qui se découvrit une mission dans la défense de l'orthodoxie en religion et en politique. Ces sujets, Hegel s'était soigneusement abstenu de les aborder, estimant qu'ils étaient en dehors du cadre de sa philosophie. Il y eut aussi une école plus vigoureuse, la gauche, possédant des chefs comme Strauss, Karl Marx et Lassalle qui, eux, allèrent bien au delà de l'enseignement du fondateur. En outre, il y eut divers petits groupes de disciples, des ruisseaux en lesquels s'éparpilla le courant principal, et qui disparurent dans le sol sablonneux.

Une autre raison fut la personnalité d'Hegel lui-même. Il se faisait admirer par sa puissance intellectuelle, mais jamais il n'eut l'affection du public en général, comme fit Kant, comme firent Schiller et même Goethe en littérature. Il avait l'aspect renfrogné, et n'avait rien pour entraîner. Goethe qui, à certains égards, avait pour lui beaucoup de respect, et dans le cabinet duquel, à Weimar, un buste d'Hegel existait aux temps où je le visitai pour la dernière fois, Goethe avait un sentiment

très net de certains défauts du caractère d'Hégel (1). Sur ce point les curieux trouveront des indications dans la correspondance entre Goëthe et Zelter, qui se place à l'époque de la mort de Hégel.

Pourtant, si détaché qu'il fût, à divers égards, des affaires publiques, il n'est pas douteux que durant son professorat à Berlin, il se rendit à plusieurs reprises plus utile qu'il ne convenait, au gouvernement prussien du jour. Son attitude n'a pas été toujours digne d'admiration. En fait, sa personnalité ne semble pas avoir été à tous les points de vue attrayante. Sa force était dans sa très grande vigueur intellectuelle, bien que dans ses lettres il y ait des indications d'un côté plus tendre. Ce n'était pas un reclus. Il fréquentait volontiers la société littéraire de Berlin. Avait-il à tous égards le « don social », y a-t-il toujours réussi ? Cela n'est pas très clair. Au moins il paraît avoir eu plaisir à rencontrer ses congénères. On dit qu'il jouait au whist et y trouvait la détente que plus tard y trouva le grand Moltke. Ce fut un bon mari, et père. Il tenait lui-même ses comptes de ménage, et très rigoureusement. A ces points de vue il diffère de ces philosophes éminents pour qui la métaphysique a été plus compatible avec la vie solitaire, sans la bénédiction d'une femme et d'une famille. Spinoza, par exemple, et Kant préféreraient rigidement la société de leurs propres pensées.

On ne peut pas dire que son visage fasse appel à l'imagination. Sa faculté d'influencer les hommes était dans une tout autre direction. Peut-être son absence de popularité personnelle a-t-elle eu quelque chose à faire avec l'image déformée de son système que le public semble

---

(1) Goëthe n'aimait pas l'atmosphère politique de Berlin. Celle-ci ne déplaisait pas à Hégel.



s'être faite, et avoir passée à la génération présente. Mais en tout cas la dernière description qui se présenterait à quiconque a réellement tâché à se faire une impression exacte de cette figure extraordinairement puissante dans le Walhalla de la pensée, serait celle qui en ferait un mystique ou un homme obscur dans sa compréhension. Ses connaissances étaient très étendues, en ce qui concerne la littérature et la science de son temps, et il en avait la pleine maîtrise. Quant au reste, il semble avoir été un homme plutôt dur, toujours maître de lui, n'exprimant jamais d'émotion que de propos délibéré. Peu de grands penseurs se sont aussi complètement cuirassés contre l'influence détournante des intérêts accessoires. Chez Hegel le système est le résultat d'un labeur persistant dans l'accumulation de matériaux et la fidélité à une seule suite de pensée.

Il y a un siècle que parurent ses œuvres les plus importantes, et la phraséologie n'est nullement celle qui convient au temps présent. Sans aucun doute la philosophie a beaucoup souffert du relâchement dans l'expression et de l'introduction de la métaphore dans le langage. Mais Hegel alla plus loin qu'il ne fallait dans l'extrême opposé. Il inventa une terminologie qui est à lui; mais bien qu'exacte, elle est de nature barbare. Il est systématique au point où seul un Allemand peut l'être. Par moments ce trait touche à la pédanterie. Mais si le langage est déplaisant, il est en même temps gardé, et plein de signification.

Dans ce qu'il dit, il y a toujours tendance à la précision scientifique. Une fois qu'on s'est rendu maître de son principe et de sa méthode d'expression, on n'a nulle difficulté à le suivre. Mais la discipline préliminaire à laquelle le lecteur doit se soumettre est sévère. Car le style est, pour la plus grande partie, aussi abstrait en

forme qu'un Allemand peut le faire, et c'est beaucoup dire.

Toutefois ce qui rend Hégel si difficile, en réalité, est quelque chose qui ne dépend pas de lui. C'est la difficulté inhérente au problème, problème qui, probablement, en lui-même, est plus déconcertant qu'aucun autre que nous connaissions. Après tout, Platon, Aristote et Plotin qui ont traité le même sujet sont en réalité plus difficiles à suivre. Leur terminologie, si elle est moins abstraite, est plus lâchée et plus obscure, et s'ils avaient écrit en allemand leurs méthodes d'exposition auraient probablement, au jour actuel, été l'objet d'une réprobation plus grande encore que celle dont Hégel est accablée.

J'ai déjà indiqué comment Kant s'arrêta à une bifurcation de chemins et comment Schopenhauer et Bergson s'engagèrent dans l'un de ceux-ci. Hégel suivit l'autre. Pour lui la « chose en soi » de Kant était comme pour eux une illusion. Mais pour arriver à la réalité ultime il était besoin non d'une perception directe ou intuition de quoi que ce soit, mais d'un effort résolu pour découvrir le caractère de la connaissance libérée de la relativité spéciale dont Kant l'avait revêtue. Ce fut là la source de la croyance de Kant en quelque chose d'inaccessible à l'expérience, mais qui pourrait être encore la base à la fois de notre pensée et des objets auxquels elle se rapporte. La méthode différente d'Hégel consiste à observer la connaissance passivement dans son développement à travers ses formes nombreuses. Pour lui, sa nature intrinsèque était d'être active ou dynamique. La façon dont il trouva cette activité dynamique se manifestant dans le mouvement de pensée, il la nomma *Begriff*. La qualité dialectique des conceptions par laquelle chacune implique l'autre et prend sa place à l'intérieur d'un tout intellectuel, donna comme résultat de l'observation

de la pensée et des choses aussi, un système complet en soi, l'Idée. L'individuel, ou universel sous forme concrète, était le réel, et le réel était toujours individuel. Il n'y avait pas de pensées purement abstraites, pas de système d'universaux non plus qui, pris *per se*, pussent être réels. D'autre part, un monde purement objectif ne pouvait exister dissocié de l'intelligence, comme si existant en soi indépendamment de celle-ci. Pareil monde ne serait rien de plus qu'une simple contre-abstraction, sans réalité de fait. La véritable réalité devait être cherchée dans l'expérience concrète manifestée dans l'esprit, dont la réalité de fait ne pouvait être mise en doute. Car dans l'esprit l'universel et le particulier, l'abstraction et la contre-abstraction étaient réels comme unis en ce qui était individuel, et, comme ces deux facteurs, ou moments, constituaient ce qui était concret, et comme tel, réel. Pour déterminer le caractère de réalité ultime la seule façon était donc d'observer la révélation opérée par l'esprit de sa propre nature et de sa propre dialectique. Si l'on s'y prenait avec persévérance on devait pouvoir voir en quoi consistait sa qualité humaine et finie, et à quels égards l'esprit humain, en apparaissant dans la nature et la conscience de soi, signifiait ce qui était plus que fini comme sa base. Ce problème, Hegel l'examina dans son premier grand Ouvrage, *La Phénoménologie de l'Esprit*. Le résultat fut pour lui, comme ce l'avait été, de façon générale, pour Aristote, que la connaissance était révélée comme fondamentale pour la réalité. Puis Hegel se mit à distinguer les moments dans la connaissance, au moyen de l'analyse logique, tâche qui ne pouvait être exécutée que par la réflexion, et par abstraction de la réalité concrète. Il s'attela à l'analyse requise dans sa *Logique*, la première Partie de son *Encyclopédie*. Là il s'efforça de dégager



les diverses formes de conception abstraite que la connaissance réelle implique ou rend explicites. Il mit en lumière aussi ce qu'il prit pour être l'activité dialectique ou dynamique par laquelle chaque forme de conception implique et devient une contre-partie négative, nouvelle abstraction par l'incorporation de laquelle la connaissance est enrichie, avec ce résultat qu'une troisième conception se précipite toujours, qui, à son tour, de façon similaire, développera sa propre nature en vertu de ce caractère actif de réflexion. Le tout est un système de pensée abstraite aussi naturellement inhérent aux objets de l'esprit, et caractéristique de ceux-ci, que par rapport à la connaissance considérée au point de vue subjectif. Le tout, complété, n'étant rien de plus qu'un système d'universaux fourni par l'abstraction, exige naturellement un contre-système avec le caractère de particularité, pour arriver à atteindre l'existence réelle dans la connaissance réelle comme nous la trouvons dans l'expérience. On trouve ceci dans la contre-abstraction que nous appelons *Nature*, qui est tout aussi nécessaire et fondamentale que l'est la pensée abstraite. Aucun des deux ne crée l'autre, et l'un et l'autre ne sont réels que dans leur union dans l'expérience et l'esprit, qui nous conduit au delà de ce qui se nomme communément *expérience*. Car c'est l'expérience qui constitue la réalité de base d'où l'on part et que toute réflexion présuppose. La pensée ne crée pas plus les objets, que les objets ne créent la pensée. L'idéalisme et le réalisme comme principes rigoureux et intransigeants sont l'un et l'autre à côté de la vérité.

Hégel continue, après avoir étudié la Logique, la Nature et l'Esprit Réel, en trois volumes de l'*Encyclopédie*, à appliquer sa doctrine. Elle introduit, comme l'implique son caractère, un système d'échelle de degrés, à la fois

dans la connaissance et dans l'existence objective, correspondant aux points de vue auxquels donne naissance le caractère d'auto-développement de la réflexion. L'application de ce principe revêt la forme d'un traitement en détail, conformément à la conception fondamentale de la réalité, de diverses branches de la connaissance humaine, telles que nous les trouvons, par exemple, dans l'Éthique, la Théorie de l'État, l'Esthétique, la Religion, l'Histoire. En ce qui concerne cette dernière, c'est à lui que nous devons, probablement plus qu'à aucun autre, la méthode historique moderne. Il accomplit sa tâche en une série de volumes avec une masse impressionnante de matériaux à sa disposition. Ce fut un prodigieux travailleur que de longues années de recherches patientes dans presque tous les domaines avaient équipé pour sa besogne, et qui, dans son travail, allait tout à fait au fond des choses. C'est sa critique dans ces domaines, basée sur un principe cohérent, qui a été la source de beaucoup de son influence en philosophie, et qui a continué à exercer une grande influence même au temps présent. Il resté bien peu d'Hégéliens intégraux, si même il en reste du tout. Sa tentative de présentation sous forme systématique de l'univers entier a été jugée trop ambitieuse. Même dans la philosophie britannique récente, telle que celle de Green, Bradley et Bosanquet, ce qui subsiste est l'esprit et non la lettre de l'Hégélianisme. Mais son influence indirecte ou directe aussi bien, a été énorme, et il apparaît au jour présent, en Grande-Bretagne, en Amérique, et aux Indes aussi, comme beaucoup plus vivant qu'il ne l'est depuis un demi-siècle en Allemagne.

Les Allemands disent volontiers qu'ils ont plus compris Shakespeare que n'ont fait les Anglais eux-mêmes. Il peut y avoir là un peu de vérité. Mais il est probable-

ment beaucoup plus vrai que les Anglais ont plus compris Hégel que n'ont fait ses compatriotes.

Je n'essayerai même pas de décrire brièvement ce qu'Hégel enseigna au monde, dans le langage d'Hégel. Ce qui m'intéressé c'est le point de vue auquel a conduit son enseignement en dernière analyse. C'est ce que je vais chercher. Car non seulement Hégel mérite bien d'être étudié au temps présent encore, mais ceux qui ne l'ont pas étudié de près et pris le texte corps à corps sont à peine pleinement équipés pour l'investigation que la critique philosophique moderne a à entreprendre. On rencontre souvent chez des écrivains d'ailleurs de mérite des conclusions faciles le concernant, reposant sur des données de seconde main. Ces données ne peuvent suffire. Il faut remonter à la source. L'Allemagne moderne a généralement oublié Hégel, et c'est seulement ces dernières années que sa véritable leçon, comme la leçon d'Aristote qu'il ramena à la vie pour nous, a pénétré dans la Grande-Bretagne, l'Amérique et l'Inde, modernes. Même aujourd'hui, quelques-unes de ses plus intéressantes critiques, comme celles des *Zusätze* de la *Philosophie de l'Esprit*, qui ont été omises par feu Wallace dans son admirable traduction en anglais, ne sont accessibles que dans le texte original.

Tel que je l'interprète, Hégel rompit nettement et définitivement avec Kant, en tant que celui-ci proposait de considérer la connaissance comme un instrument que nous pouvons présenter et regarder comme chose susceptible d'être disséquée critiquement *ab extra* en parties constitutives. Pour Hégel, la connaissance au sens étendu était la fondation et la source de tout ce qui était, est, et pourra être, le moyen de toute existence possible, qui, à son plus haut degré, montre que toute distinction entre le soi et son objet est abandonnée.



C'est pour lui, dans et par la connaissance que sont opérées cette distinction et toutes autres, entre le réel et l'irréel, le fait et l'imagination, l'être et le connaître. Pour lui, l'Absolu est la connaissance prise en un sens large où elle présente les aspects à la fois de l'expérience, et de l'« expérimenté »<sup>(1)</sup> selon que nous l'abordons en réflexion. La réalité est une expérience embrassant ce qui est senti et voulu aussi bien que ce qui est pensé. La connaissance est notre fait fondamental, le « Ce que » ou « Cela » d'où nous partons, et d'où nous ne pouvons sortir. Le simple sentiment et la simple pensée ne sont que des limites asymptotes que nous nous dressons dans nos efforts pour débrouiller notre expérience. Si nous en ordonnons les richesses adéquatement elle se débrouillera à nos yeux. Car sa forme est de n'être pas seulement individuelle, mais dynamique aussi.

L'universel et le particulier s'unissent dans la réalité individuelle en tant que moments de celle-ci. Il en est ainsi parce que la forme contient la pensée aussi bien que le sentiment, se développe sans cesse au lieu d'être statique, et est activité de sujet et non de substance. L'individu se répand sans cesse hors de lui-même dans l'infinité de ses relations. Il y a des pensées, et par conséquent des universaux que nous fixons pour le moment en jugements d'entendement. Nous croyons pouvoir les résumer en un mot, et nous y tâchons. Mais comme le disait le feu Lord Macnaghten au sujet de la *Règle dans le cas de Shelley*, les résumer ainsi en *y* mots, et les y maintenir, cela fait deux, très certainement. L'idéal de vérité est le tout, et la connaissance sans cesse tend hors d'elle-même à saisir un tout plus considérable que

---

(1) *Experienced*, ce qui est éprouvé. ce qui est « fait d'expérience » (Trad.).

la pensée abstraite est constamment obligée de chercher comme qualifiant le « Cela » en apparence statique. Car du « Cela » on ne peut jamais séparer le « Quoi » : et jamais il ne reste immobile. Dans les phases d'expérience dont parle Hegel, l'universel n'est rien, séparé du particulier, et le particulier comme tel, pris en lui-même, est également irréel. L'un et l'autre, comme je l'ai dit, sont des abstractions. Le seul réel est le fait individuel dont ce sont des abstractions sans existence indépendante. L'essence de pareil réel est cette identité en différence qui n'est intelligible que quand l'esprit a un objet dans lequel son propre caractère est exprimé. C'est ainsi seulement que le tout peut être latent, à l'état complet en tout détail. Parce que son essence est d'incarner pareil tout, l'individu éclate sans cesse, dans la monture intellectuelle hors de laquelle il ne signifie absolument rien, en activité dont il est inséparable, en relations, prédicats universaux qui pourtant n'ont pas de substance en dehors des faits qu'ils qualifient, faits n'apparaissant comme particuliers que grâce à l'abstraction au moyen de laquelle notre perception les dévêt, et isole son travail. La pensée est toujours relationnelle, mais pour Hegel, elle est plus que telle. Elle est sans cesse occupée à dépasser cette phase en cherchant des tous ultérieurs comprenant et remplaçant les relations qu'elle établit. Comme dans l'activité le moment du sujet vient au premier plan, nous sommes emportés par la réflexion au delà de l'idée du soi conçu seulement comme organisme sentant et intelligent existant dans un monde qui se présente à lui et le régit. C'est ainsi que nous avons l'expérience à ses degrés dans l'ordre de réalité, et c'est seulement par la réflexion que nous devenons conscients que pareille expérience désigne au delà d'elle-même; la conception d'une entièreseté où sujet et objet, en connaissance, cessent d'ap-

paraître comme divergents, un système complet en soi en dehors duquel il n'y a rien, puisque nulle signification n'existe, ni ne peut exister que l'on puisse attacher à l'existence hors ou au delà de lui. Pareille idée, nous qui de fait existons comme centres finis conditionnés par notre situation dans le monde, ne pouvons la visualiser. Elle ne peut être fournie par les particuliers de la sensation. Elle n'est intelligible que médiatement et pour la réflexion, non par perception directe. Néanmoins c'est la vérité en ce qui concerne le monde-objet, et c'est ce par rapport à quoi, seul, pareil monde a une signification. C'est là la *Begriff*, ou notion, d'Hégel et son achèvement, quand sa pleine implication dans le système entier de son activité est devant nous, constitue le système Hégélien.

Maintenant comment Hégel arrive-t-il à ce résultat ? Quelle est sa méthode ? Pour le comprendre il faut se reporter à son premier grand Ouvrage, au récit de son « voyage de découverte », publié en 1807, sous le titre de *Phénoménologie de l'Esprit*. L'Ouvrage s'acheva en 1806, au milieu du fracas de la bataille. Napoléon entra dans la petite ville universitaire d'Iéna, tandis qu'Hégel faisait ses dernières retouches. « J'ai vu l'Esprit du Monde, écrit de façon caractéristique Hégel à un ami : il était à cheval. »

C'est l'Esprit du Monde, en un sens plus étendu que celui de la domination de l'Europe par un homme isolé quelconque, qu'Hégel se mit à étudier dans sa *Phénoménologie* : c'est la pénétration de l'expérience par la pensée. Il part de ce qui semble le plus simple, et où la réflexion joue le moindre rôle, et prend l'attitude de l'observateur passif qui observe le travail de réflexion, opérant non seulement sur ce qui est perçu extérieurement, mais sur ce qui est de sa propre nature. Je remarque qu'il est



*maintenant* midi et j'en prends note par écrit. Mais à peine l'ai-je fait que cette vérité immédiate a cessé d'être immédiate. Elle appartient au passé. Il était *alors* midi. *Maintenant* il est le quart. *Maintenant* qui m'apparaissait comme un caractère inerte et particulier, en perception, se révèle dès que j'essaye de le fixer, avoir été façonné au moyen d'un universel actif, quoique abstrait, réel seulement dans une succession d'occurrences singulières ou individuelles. Il en va tout à fait de même pour « l'Ici » et le « Maintenant », le « Ceci » et le « Cela », le « Je » et le « Tu ». C'est en tant qu'universaux qu'ils ont une signification et restent permanents dans une succession de singuliers dont la nature est de développer toujours pour soi de nouvelles relations. Voilà pourquoi la vérité scientifique est toujours abstraite. Le caractère d'auto-développement de l'immédiatement réel ne reste jamais immobile, car ce qui est immédiat tient sa stabilité et sa signification permanente de la pensée dans laquelle il s'enchaîne. Goethe le savait quand il écrivait le passage, dans le Prologue de *Faust* où il enjoint comme un commandement de Dieu à l'homme de retenir ce qu'il y a de meilleur dans la vie en l'érigeant en pensée qui dure.

La pénétration de l'esprit dans la réalité est partout apparente. L'esprit n'est pas simplement une chose à laquelle s'en présente une autre, son environnement. C'est une activité, une puissance qui, à tout point fait de celui-ci ce qu'il est pour nous et ce qu'il est en soi. Il contient en lui l'environnement aussi bien que le centre pour la réflexion où ses objets sont mis au foyer; il se découvre comme étant ce qui rend ces objets réels et établit la distinction, entre lui-même et eux. Regardant la campagne s'étendant devant la fenêtre où j'écris en ce moment, je vois partout des exemples de cette grande

vérité. La relativité est à l'ordre du jour. S'il est de la matière qui semble inerte c'est seulement parce que, pour des besoins pratiques, je la considère comme telle. Le blé pousse comme s'il accomplissait délibérément un dessein, en transformant le sol et l'humidité autour de lui, et en en faisant partie d'une végétation vivante. La vie est partout, et plus je considère de près ce qui semble être son environnement plus il m'apparaît que celui-ci n'a de signification que par rapport à elle. Si je la considère autrement, comme le mathématicien, le physicien et le chimiste le doivent, c'est pour isoler et fixer des aspects obtenus par abstractions qui n'en épuisent pas la réalité, en d'autres termes, pour obtenir de la connaissance appartenant à des ordres différents dans la réflexion, et présentant des degrés dans cette réalité. Les stades du panorama qui se déroule devant moi, la façon dont se présentent les collines, la rivière, les arbres, les hommes et femmes travaillant aux champs, rien de tout cela ne décèle un degré de réalité unique ou exclusif. Tous sont présents comme aspects qui ne sont pas des existences séparées, mais seulement la conséquence de différents points de vue s'impliquant mutuellement dans l'entière-  
té qui se trouve sous mon expérience de chacun pris pour singulier. Les roches sont usées par l'eau et sont nécessaires pour fournir les matériaux que la vie incorpore et présente à un stade nouveau, à la réflexion. Les scories de déphosphoration, déchets des hauts fourneaux servent la vie qui l'incorpore en existences organiques, comme engrais de prix. Le fermier et les valets de ferme se respectent mutuellement comme personnalités amenés à l'unisson dans leur travail par des desseins communs de l'intelligente conscience qui leur assigne leurs places dans un royaume de fins. Partout la nature montre des aspects qui sont des degrés dans l'ordre

relationnel seulement dans un connu qui n'a nulle signification séparable du fait d'être connu. Comme Aristote l'a, il y a longtemps, indiqué, l'antithèse entre la matière et la forme est aisée. Ce qui est matière sous un rapport est forme sous l'autre. Le bois, dans la maison achevée, est de la matière; par rapport à l'arbre en croissance dans lequel il vit, c'est de la forme. Pareillement par rapport au corps, l'âme est forme; elle est matière par rapport à la raison. La conception Aristotélicienne était que la totalité de l'existence constituerait une échelle graduée dont le premier échelon était la « matière première » entièrement dénuée de forme, et le dernier, la « forme dernière » entièrement dépouillée de matière. Ce qui se trouve entre les deux est, sous un aspect, matière, et forme sous un autre, et chacun se traduit constamment en l'autre dans un processus de ce qui pour le grand penseur était un processus de devenir, au moyen de formations plus élevées et idéales dans la réflexion.

La conception Hégélienne de l'expérience dans la *Phénoménologie* n'est pas différente en principe. Pour Hegel aussi, des relations qui ne sont intelligibles qu'en tant que voisines de celles de la pensée éclatent sans cesse à travers l'abstrait d'une extériorité supposée mutuelle, et révèlent le réel comme une série de stades en qualité. La série n'apparaît pas comme une série de simple succession dans le temps, car le temps, au point de vue psychologique n'est lui-même qu'une forme d'extériorité abstraite. Pourtant en dehors d'une série sous une forme quelconque, et des notions qu'elle implique, les richesses du monde tel qu'il apparaît sont inexplicables et sans signification: Substance et cause sont notions passant l'une dans l'autre, dans la réflexion. L'effet est, à un point de vue, identique à la somme de



conditions qui en constituent la base. A un autre point de vue, la distinction entre la cause et ce qui suit est vitale et ne peut être ignorée : vu qu'il le faut pour que la pensée soit adéquate. La pensée conçue comme donnant naissance dans son activité aux points de vue auxquels elle envisage la réalité dans l'expérience qui est son objet est pour Hegel le fait fondamental de l'univers et c'est le jeu de la pensée dans son auto-développement qui est le spectacle qu'il s'efforce de dévoiler dans la *Phénoménologie*, dans le monde et dans le soi pareillement.

Les formes primordiales de pareille pensée fondamentale, prises dans leurs relations entre elles comme une série complète en soi de catégories atteignant leur apogée dans une entièreté, voilà, comme je l'ai fait observer déjà, le sujet de la *Logique* d'Hegel. C'est donc une métaphysique ne traitant que de conceptions obtenues par abstraction du réel. L'avantage qu'il y a à les traiter ainsi est que leur signification peut être vérifiée, et un mouvement de pensée dialectique peut être manifesté dans lequel la forme relationnelle en laquelle les distinctions tranchées faites par l'entendement jettent nos jugements est supplantée en étant rendue subordonnée à la fin prenant forme dans l'entièreté du processus. Cette dernière est l'*Idée*, et la *Logique* la présente sous une forme dans laquelle celle-ci, et son contenu, ne sont rien de plus que de simples abstractions. La contre-abstraction à son caractère, en tant que royaume d'universaux, est décrite dans sa *Philosophie de la Nature* où l'extériorité dans l'espace et le temps, la caractéristique primaire de la réalité, apparaît comme réalité sous un autre aspect qui ne peut exister par soi seule, ni même être exprimée en forme de simples particuliers. Les abstractions de la *Logique* et les contre-abstractions de la

*Philosophie de la Nature* n'ont de sens et de réalité que comme les moments particuliers et universaux impliqués dans notre expérience et dans la forme individuelle qui la distingue. Aucun des deux groupes n'est créé par l'autre, ni ne peut en être déduit. Pareilles abstractions n'ont d'existence qu'au point de vue métaphysique et n'atteignent la réalité de fait que dans l'esprit où elles se combinent. Mais parce qu'il implique non seulement la pure pensée mais l'aspect naturel aussi, l'esprit, qui est ainsi inséparable du particulier, naît grâce à la nature à un point de vue. Il est donc fini, à ses degrés inférieurs de réalité. Mais il est encore présupposé par la nature qui n'atteint la réalité qu'en lui. L'esprit peut donc présenter un ordre ascendant de degrés, et en conséquence il présente des aspects, dépendant de ceux-ci dans leur ordre et caractère, comme appartenant à la conscience de soi, non seulement chez l'individu, mais chez la famille, l'État, et les incorporations d'intelligence sous forme de systèmes éthiques et juridiques. La constitution prussienne, comme je l'ai dit, était pour Hegel un fait d'expérience à étudier dans sa place exactement comme tout autre. Mais au delà de cet État prussien et de tous autres, étaient les idéals et degrés en réalité réalisés dans la vie spirituelle, l'art, la religion et dans la connaissance qui s'est émancipée de fins limitées et d'abstractions conséquentes indues, au point de pouvoir envisager le monde-objet comme étant en dernière analyse ce dans quoi l'esprit se trouve lui-même sans rien hors de lui ni au delà de lui.

C'est précisément l'esprit, pris au stade le plus élevé qu'il atteint par l'Art, la Philosophie, la Religion, qui trouve Dieu immanent en lui, et l'expérience correctement interprétée, comme étant le réel se révélant lui-même. Une perception directe et immédiate de la pleine

vérité n'est pas possible pour une intelligence sans cesse entravée par le moment du particulier, et liée aux organes corporels et à la nature elle-même. Nous sommes dans le monde, mais non du monde, et ne pouvons échapper à l'extérieur et contingent. La particularité du moi lui-même ouvre la porte à l'erreur et au péché. Car, comme nous l'avons vu, si la nature a sa fondation dans l'esprit, l'esprit a ses aspects finis à travers la nature. Voilà comment l'irrationnel et contingent surgit et met la confusion chez les hommes, et voilà pourquoi la conscience reflective a un long voyage à faire pour arriver à son émancipation de la masse qui se présente à elle, et l'amortit. Mais à mesure que nous comprenons nous dépassons, et la pensée, même lorsque conditionnée par un sens de fini dont elle ne peut se dégager, est, de sa nature, infinie. Par l'emploi de concepts qui, quoique toujours abstraits, peuvent néanmoins être vrais, par la puissance de la raison, elle peut de la sorte arriver à des conclusions relatives à Dieu aussi bien qu'à l'homme. Car les difficultés et les mystères ont leur source et leur origine dans une limitation dont elle est consciente, et que, pour cette raison même, elle dépasse sans cesse.

Tel est, comme je le comprends, le principe sous-jacent de la vue Hégélienne de la relation du Cosmos à l'entière intégralité de connaissance, l'Idée se réalisant en esprit avec la combinaison des moments généraux et particuliers dans son activité. Les facteurs dans cette activité sont les abstractions d'universel et de particulier. Le vrai est toujours concret et est de l'expérience se développant elle-même. Vue ne s'écartant pas beaucoup de celle d'Aristote dont l'enseignement a exercé sur elle une influence profonde. Peut-être est-elle trop ambitieuse. Peut-être est-il impossible à la pensée, condi-



tionnée comme elle l'est par la nature, de pénétrer aussi loin que l'a tenté Hegel. Du moins l'entreprise se dresse en relief comme celle du grand Hellène, que Dante appelait « le maître de ceux qui savent », comme appartenant au plus haut niveau dans l'histoire de l'effort humain en ce qui concerne la connaissance. Nous pouvons hésiter avant d'accepter la conclusion d'Hegel, comme nous hésitons aujourd'hui à accepter ce que nous a dit Aristote. Mais, dans chacun des deux cas, la méthode employée est d'un grand ordre, et c'est la méthode qui importe le plus. Le lecteur dépose les deux exposés, fortifié dans sa foi en la valeur d'un effort soutenu pour voir fermement les choses, et pour les voir entières d'un point de vue qui n'admet aucune limitation à « l'étonnante puissance de la pensée ». Si la pensée peut du tout pénétrer le bloc qui est inévitablement présent pour des esprits finis, organiquement conditionnés, Aristote et Hegel ont quelque manière de nous donner le moyen de nous faire une idée générale du bloc.

J'ai fini d'essayer de dire ce qui peut être dit en quelques pages sur le principe Hégélien. Je m'en suis tenu délibérément au rapport qu'il a avec la doctrine de relativité, en connaissance, et ce rapport paraît très étroit. En achevant ce Chapitre, je répète que nulle doctrine philosophique n'a été plus « mé-représentée » ou donnée au monde sous une forme plus fautive, que celle qu'a reçue l'Hégélianisme dans la littérature courante. C'est seulement maintenant que nous commençons à comprendre ce que voulait réellement faire Hegel. Ceci a été dû en partie à la façon abstraite et presque pédante dont il a exposé sa pensée. Mais celle-ci se trouve tout entière dans ses œuvres. Ce sont sa manière apparemment trop ambitieuse d'exposer et aussi le fatras dont beaucoup de ses disciples et commentateurs ont encombré son

ystème, qui nous ont caché la véritable signification de celui-ci. Mais beaucoup ont déjà assimilé la leçon qu'il enseigna. Il a fallu 2000 ans et plus aux modernes pour entrer dans la pensée de la vraie signification de l'enseignement de Platon et d'Aristote. Il semble qu'il faudra moins de temps, toutefois, pour traverser la croûte qui s'est déjà formée sur le principe Hégélien.

---

---

## QUATRIÈME PARTIE.

L'INDIVIDU ET SON ENVIRONNEMENT.

---

### CHAPITRE XVI.

LA RELATION DE L'HOMME A LA SOCIÉTÉ.

---

Jusqu'ici ce qui nous a occupés a été avant tout l'aspect théorique de la connaissance. Mais celle-ci est quelque chose de plus que purement théorique. Non seulement elle se répand en action; elle *est* de l'action. Elle ne laisse pas le monde tel qu'elle prend. Comme le montre le principe de relativité elle façonne l'apparence et la réalité pareillement dans la nature. C'est le fait que toutes deux ont à son égard une relation qui, en une mesure, dépend même de la vie organique en laquelle la connaissance s'exprime. Les couleurs, par exemple, peuvent varier dans les perceptions des différents individus. La connaissance toutefois n'en est pas moins spontanée et auto-déterminante, et il en va de même pour les formes extérieures qu'elle revêt dans la vie naturelle et sociale.

Tout comme nous sommes libres dans ce que nous appelons la connaissance théorique, nous sommes libres aussi dans la forme de connaissance qui prend la forme de choix. Nous pouvons choisir d'après notre initiative.



Et exactement comme ce que nous savons théoriquement est indépendant du sujet individuel, puisque l'un et l'autre naissent dans la connaissance et l'ont, par son caractère fondamental, pour base commune, il en va de même pour la valeur et le choix de la valeur. Les valeurs sont, dans leur essence, indépendantes du sujet individuel qui les choisit, attendu que si elles ne devaient pas leur signification et réalité à quelque chose d'autre que son choix arbitraire, il n'y aurait pas de monde objectif du bon et du beau, pas plus que du vrai. « Quand » nous savons que « ce que » nous connaissons est un monde réel, positif, qui est indépendant de notre subjectivité, dans la mesure où cette subjectivité n'est qu'un résultat dérivé, la distinction entre celle-ci et son monde-objet est une distinction appartenant au caractère fondamental de l'esprit même et résultant de celui-ci. Si nous approuvons quelque fin ou quelque action, la déclarant bonne ou belle, nous reconnaissons que le caractère ainsi attribué par nous ne dépend pas d'un choix arbitraire. Il en est ainsi, et, les conditions restant les mêmes, il ne peut en être autrement. Ici comme dans les autres cas nous rencontrons des degrés et différences de niveau en connaissance et en réalité.

Le fait n'est qu'un exemple de plus du principe que l'individu est toujours plus qu'il ne semble être à première vue. Que ce soit l'individu en qualité de sujet actif en connaissance, ou l'objet individuel de cette connaissance, ce qui devient apparent est que nous n'avons à faire ni à un particulier passager, ni à un universel simplement statique. C'est l'universel qui est actif dans la forme individuelle : il est donc toujours dynamique, en désignant ce qui le dépasse. Le moment universel donne l'identité qui n'est pas moins identité qui est réelle seulement en différence et changement

constant. L'aspect statique du réel est dû à l'abstraction qui hypostatise le moment universel en ce qui est irréel, sauf pour le dessein légitime dans lequel l'abstraction est appliquée à clarifier et communiquer la connaissance.

La valeur, au sens éthique ou esthétique, est donc la conséquence du principe radical des degrés. Nous ne pouvons mettre en doute les standards ultimes de pareille valeur, ou les exprimer en termes de ce qui est au-dessous. Pas plus que l'organisme n'est un simple agrégat de parcelles isolées, pas plus le bien et le beau ne sont de simples prépondérances de plaisirs atomiques. L'Hédonisme a toujours échoué comme expression adéquate des faits. C'est seulement en employant les termes qui leur sont spéciaux, que nous pouvons même nous exprimer correctement en ce qui concerne le beau et le bien. Ceux-ci sont ce qu'ils sont parce qu'ils représentent des stades indépendants dans l'âme. Si le monde phénoménal qui en donne des expressions et exemples n'est que passager, eux-mêmes, comme principes, desquels dépendent pour leur réalité dans le temps, les aspects changeants du premier, ne le sont pas. Car ce sont les conditions sans lesquelles ce qui apparaît dans le temps ne saurait apparaître ainsi.

Nous avons vu comment le mécanisme, la vie, la personnalité se présentent comme appartenant à des niveaux différents dans le monde réel, niveaux dont l'explication ne peut être trouvée en cherchant à construire le supérieur au moyen de l'inférieur, mais doit être cherchée plutôt dans des abstractions opérées de haut en bas, en partant d'une réalité plus pleine. A la région de personnalité appartiennent les phénomènes des degrés de beauté et de bonté. C'est la volonté qui est bonne. C'est pour l'esprit et pour l'esprit seul que

la beauté est née, et présente. Beauté et bonté sont ce qu'on a appelé des *qualités tertiaires*, mais ce sont autant que le mécanisme et la vie des aspects de réalité. L'accent ici est sur ce qui est personnel, la relation du sujet libre au monde-objet dont, sous certains aspects, il fait partie. Mais ni ce monde ni l'esprit auquel il se présente ne peuvent être adéquatement décrits si l'on ne reconnaît ces aspects comme intégraux par rapport à l'entiereté.

Si nous commençons par le bien, la première chose qui nous frappe est que la région où il nous faut le chercher est celle de la personne libre. Celle-ci peut choisir, et dans certaines phases de son choix, c'est à un étalon intérieur, individuel, qu'elle se conforme, à un étalon établi par sa conscience. Elle sait la différence entre le bien et le mal, et son moi intérieur lui commande de choisir le bien. Elle est devant un tribunal, et ce tribunal c'est lui-même, elle-même à un niveau supérieur à celui où elle recherche le simplement agréable. Chez l'homme la connaissance est le milieu dans lequel se développe et s'exprime le soi individuel : il en est de même pour la volonté individuelle. La forme ici est celle de choix, de préférence active, un processus, non un simple événement isolé dans le temps. Et la réalité de cette activité ne peut être comprise à part d'un degré plus élevé dans cette réalité que la volition isolée et fragmentaire de l'individu considéré sous son aspect d'un organisme entre une multitude d'autres. Chez tous ceux-ci, tout comme il y a identité dans leur penser, il y a identité dans leurs fins en volition.

Au Chapitre suivant, nous aurons à examiner la possibilité d'une volonté générale, comme on l'appelle, et à voir quelles sont les limites de la conception et ce qu'elle signifie réellement. Pour le présent, il suffit d'indiquer



que cela pourra se révéler, à l'analyse, comme étant l'esprit individuel dans sa signification plus étendue, en tant que dominée par des fins qui sont identiques chez les autres individus. Ceci peut fournir l'explication non seulement de ce qu'on appelle la *moralité*, strictement, mais d'autres choses encore dont il sera parlé plus loin.

Ce que nous appelons *conscience* est ce sentiment de fins de valeur et obligation supérieures à toutes celles se rapportant aux intérêts purement personnels. La conscience est ce que, quand son sentiment de celle-ci est pleinement éveillé, l'homme reconnaît comme étant son tribunal particulier, sa propre cour, en ce qui concerne la décision entre valeurs. Mais il n'est particulier qu'autant que son domaine est la vie de l'homme particulier, et ne l'est pas moins du fait que l'homme est plus qu'un simple individu isolé. La sanction est subjective et comme sujet individuel il doit l'obéissance. Il n'a toutefois pas dans cette région le droit d'imposer sa décision aux voisins comme il fait à lui-même, si assuré qu'il puisse être au sujet de celle-ci dans son propre cas. L'élévation même des motifs qui fait qu'un homme pense plus aux intérêts du voisin qu'aux siens propres, ou qui le pousse à vendre ses biens et en distribuer le prix aux pauvres, par obéissance à un appel intérieur, fait que le motif qui est opérant dans les cas les plus élevés ne saurait devenir sous une forme positive quelconque, une règle d'application universelle. La rendre telle serait empiéter sur la liberté qu'ont les autres de chercher à suivre les ordres de leur propre conscience. C'est pourquoi Kant échoua quand il voulut établir comme canon pour toute conduite que celle-ci se conformât à l'obligation d'agir en tous temps selon des maximes propres à servir de règles universelles. Quand

on eut vu ce que devenait ce canon, par rapport à la société humaine, il fut apparent que de telles maximes ne pouvaient être que purement négatives, et tout à fait inadéquates comme guides dans la vie quotidienne.

La moralité, au sens propre, ne suffit pas pour faire des citoyens. La société requiert des règles de caractère positif, et qui lient, et des institutions propres à rendre celle-ci effectives. Ces règles doivent réprimer efficacement l'arbitraire dans la conduite individuelle, dans les intérêts de la communauté. Sans elles, les autres n'auraient pas la liberté de vivre leur vie. Mais ces règles sont, comme nous le verrons plus loin, simplement la corporisation, ou l'expression sous forme objective, des desseins communs de l'humanité vivant dans les groupes en lesquels elle est distribuée. Le droit, au sens propre, qu'il soit civil ou criminel, consiste en certaines règles de conduite qui ont été posées publiquement, soit directement, soit en vertu d'une autorité déléguée par le pouvoir souverain de l'État. Il y a délégation de ce genre même quand une compagnie de chemin de fer, agissant avec l'autorité statutaire qui lui est conférée, établit des règlements, car ceux-ci tirent leur caractère obligatoire, en réalité, du gouvernement de l'État, et sont des lois qui obligent autant que les actes du Parlement, tant qu'ils n'ont pas été rapportés. Mais le droit est plus qu'un simple ordre. C'en est bien un, mais avec une signification qui ne peut être comprise à part de l'histoire et de l'esprit de la nation dont c'est le droit. Des conceptions, plus étendues que celles du simple légiste, sont nécessaires pour l'appréciation de cette signification, conceptions appartenant au passé et qui sont du domaine du moraliste et du sociologue. Sans celles-ci, nous sommes parfois incapables de déterminer ce qui est et ce qui n'est

pas partie du droit. Quiconque est familier avec les opérations des cours sait combien souvent la méthode historique doit être appliquée, par exemple, pour discerner même les principes qui décident de l'invalidité des contrats, en tant que contrevenant à la politique publique. En Angleterre il y a lieu de tenir compte de considérations qui diffèrent de celles qui compteraient dans un cas analogue, en Europe continentale. Les lois renferment des règles générales de conduite, exprimées sous forme objective, et imposées par des sanctions appliquées par l'État. Mais on ne les trouve pas toujours exprimées sous une forme définie et immuable, et le tribunal qui les fait observer a souvent à considérer un contexte qui peut avoir varié de génération en génération et qui peut même rendre désuète une règle écrite, ou bien rendre nécessaire d'en appliquer une qui n'est pas écrite et au sujet de laquelle les jugements éthiques sont en désaccord. Il y a aussi une grande proportion de cas qui ressortent au droit, mais où les juges se sentent incapables de décider. Quand la question est de savoir si un véhicule a été conduit de façon négligée, ou si un contrat de transport a été fait où il est assez clairement indiqué que le signataire du contrat ne s'est engagé à transporter que sous certaines conditions, par exemple, la condition qu'il est exempt de la responsabilité qui serait impliquée s'il était resté silencieux, la question de savoir si, en pareil cas, la voie qui a été adoptée en fait était convenable et suffisante peut ne pas se rapporter à un principe général de droit, au sens propre. Elle peut dépendre non de règles abstraites qui ne peuvent tenir compte de toutes les considérations particulières qui devraient être pesées, mais de ce que les hommes du monde raisonnables diraient que leur congénère, dans la situation individuelle, aurait dû faire. En d'autres



termes, les juges se contentent de définir la question et de dire ce qui peut être considéré comme témoignage s'y rapportant, et laissent la décision relative à ce qui doit être considéré comme légalement licite, ou illicite, dans le cas particulier, au jury, peut être à eux-mêmes en tant que simples juges de fait. Car ce qu'il s'agit de déterminer ici, c'est de quelle façon aurait dû se conduire une personne raisonnable, agissant comme le feraient d'autres personnes raisonnables.

Dans ces cas, comme en d'autres, le domaine du droit empiète sur partie du domaine d'une différente sorte d'obligation qui communément ne comporte nulle sanction légale, sans non plus arriver à être obligation de conscience. Dans ce dernier domaine, beaucoup plus étendu, nous rencontrons un système, ayant l'aspect d'une tradition de communauté, qui régit et contrôle aussi la conduite individuelle. Mais à ce contrôle ne s'attache aucune sanction légale, bien qu'il s'applique, comme devrait faire le droit, à tous les membres de la société, sans distinction de personnes. La langue anglaise n'a jamais eu de mot pour le désigner, et ceci a été malheureux en raison de la confusion de pensée et d'expression qui est venue de la défectuosité de la terminologie. En allemand, il est désigné sous le nom de *sittlichkeit*. C'est le système de conduite habituelle ou coutumière, où entre beaucoup de ce qui se rapporte à la moralité et beaucoup aussi de ce qui se rapporte au droit, et comprend toutes ces règles de conduite qui conviennent aux membres d'une communauté, qu'il est malséant de méconnaître, les enfreindre n'étant pas « chose à faire ». Le sentiment général attache une sanction à ces règles. Celui qui les enfreint risque qu'on le plante là, ou au moins, qu'on le regarde de travers. Le système est si généralement accepté et imposé par

l'opinion, que nul ne peut se permettre de l'ignorer sans que l'en fassent souffrir ses voisins d'une façon ou d'une autre. Si un homme maltraite sa femme ou ses enfants, s'il gêne communément ses concitoyens dans la rue, il est assez assuré de s'en trouver plus mal, en fin de compte, même s'il n'a violé aucune loi. Non seulement cela ne rapporte pas de se conduire ainsi, mais l'homme convenable n'en a pas envie. Ce qu'il considère est le standard de la communauté dont il fait partie. Partout autour de lui il a une leçon de choses dans le comportement des gens respectables faisant partie de la communauté à laquelle il appartient aussi. Sans une retenue habituelle de la part de l'homme naturel, c'est-à-dire l'homme tendant à céder aux impulsions animales, il n'y aurait pas de vie sociale tolérable, et la vraie liberté serait inconnue de la société humaine.

C'est ce sens de l'obligation envers les autres, non pas simplement subjectif comme celui de la conscience, non pas extérieur comme celui du droit, qui est la base principale de la liberté dans une communauté civilisée, et aussi dans les institutions de celle-ci. La réalité du système prend forme dans la vie familiale et les autres institutions sociales. Il n'est pas limité à des formes particulières, et est capable de se manifester sous des aspects nouveaux, d'en développer et changer d'anciens aussi. La communauté civile est plus qu'une simple construction politique. Elle comprend toutes les institutions sociales par lesquelles la vie et le développement individuel sont influencés, la famille, l'école, l'église, l'assemblée locale. Son influence façonnante s'étend à la législation et à l'exécutif. Aucune de ces institutions ne peut exister adéquatement séparée des autres. Elles répondent à différentes sortes d'un dessein général et sont, sous forme variable, des expressions de ce dessein,

de telle façon que la société apparaît comme un tout organique qui comprend la nation et peut même s'étendre au delà.

Mais si ces desseins doivent être exprimés de façon effective, ils doivent être eux-mêmes vivants et effectifs dans leur puissance motrice. Car s'ils s'affaiblissent, les institutions dont ils sont la base s'affaiblissent aussi et perdent leur cohésion. Les nations différentes excellent en leur *sittlichkeit* de façons variées. L'esprit et les idéals d'une grande communauté peuvent varier de ceux d'une autre. Il arrive encore que des nations se présentent comme ayant dégénéré à ce point de vue. Le monde change sans cesse et les nations qui le composent changent leurs niveaux, et non invariablement en bien.

Il est des circonstances où il apparaît très nettement que ce qui est la bienséance, ou « la chose à faire », ne coïncide pas avec les systèmes de moralité et de droit. Le duel a été généralement condamné en Angleterre par la moralité et le droit à la fois. Pourtant, il n'y a pas très longtemps l'opinion sociale ne tolérait pas qu'on s'y dérobat. Cela a changé. Plus récemment, pendant que l'esprit de la guerre était au plus haut, nous avons eu l'occasion d'observer le même phénomène d'antinomie se produisant entre la conviction de conscience et l'opinion sociale. Quelque chose d'analogue se présente au sujet du jeu et des dettes de jeu.

Ce qui est essentiel pour la force de pareil système d'opinion sociale est qu'il soit devenu affaire d'habitude et de seconde nature: L'homme bien élevé n'a pas à réfléchir, communément, sur la façon dont il a à se comporter. La bienséance, dans la rue, ou dans un salon, est chez lui presque instinctive, et il est d'autant plus apprécié que cela est plus caractéristique de lui. Car sa



façon de faire n'est due ni aux ordres que lui auraient donné librement la réflexion et la conscience, ni à sa connaissance de la loi et des pénalités qu'elle prescrit. L'explication de son aptitude à être membre de la société est qu'il ne constitue pas une parcelle isolée, mais une personne vivant en relation avec ses congénères ayant en commun avec eux nombre de fins par lesquelles, quoique de façon peu consciente, sa conduite est influencée à chaque détour. C'est par la plénitude de la vie du tout, en tant que manifestée par son activité, qu'il est jugé, et son individualité est grandie et non diminuée par son acceptation des devoirs qu'il doit à ceux qui l'entourent.

Le soi n'est donc pas une substance statique, mais un sujet dynamique. L'activité de pareil sujet présente une diversité de formes. Elle est réflexive en présence du monde qui est devant elle, et dans lequel elle existe. Mais c'est aussi une puissance modelante, exerçant un pouvoir sur ce qui l'entoure. Ce pouvoir, elle l'exerce à sa volonté, et elle agit à l'appui de son choix en voulant ainsi. Il peut être grand, ou petit, mais il s'exerce dans une grande mesure en vue de fins, et par des moyens se rapportant aux fins qui sont identiques pour tous les sujets individuels composant le groupe ou la communauté. Car le soi, nous l'avons vu, est ce qui est dans la région, et au niveau de connaissance, qui sont identiques sous toutes les différences, chez les divers individus. Ces fins sont donc pareillement non de simples événements existant dans l'extériorité, et se ressemblant simplement, mais les mêmes pour l'esprit dans ses multiples formes d'expression de soi. Les organismes existent séparément dans le temps et l'espace. Mais ceux-ci, bien qu'inconsciemment, se dirigent eux-mêmes dans l'accomplissement de fins qui ne sont pas

extérieures, et cela est de façon particulièrement claire le cas pour ce que nous distinguons comme intelligences séparées dans les organismes par lesquels elles s'expriment. L'âme, qui a atteint le niveau où elle est un soi, se détermine elle-même. Son énergie est d'une nature à laquelle ne s'applique aucunement le principe de conservation régissant le monde mécanique. L'esprit tel que nous l'observons dans le soi prend des initiatives, et, ce faisant, il crée, comme Bergson et d'autres nous l'ont appris. Le soi n'est pas seulement capable de libre choix, mais parce qu'il est rationnel, il choisit certaines fins de préférence à d'autres. Il choisit celles-ci parce qu'il possède, latents en lui, des points de vue plus élevés de sa propre existence, où ces fins représentent pour lui le bien, distingué du mal, et le beau, distingué du laid.

A de tels niveaux, les différences sont apparentes, et, bien que nous soyons libres de choisir, nous nous sentons moralement et esthétiquement contraints de choisir le supérieur. La différence s'exprime sous la forme de distinction entre valeurs, et ces valeurs sont pour nous des faits radicaux. Quand nous les percevons nous ne pouvons les ignorer sans rester condamnés par nous-mêmes, condamnés par notre nature supérieure que nous sentons l'obligation d'éveiller et de tenir éveillée. C'est en ce sens que ces valeurs sont fondamentales tout comme l'est la vérité dans la réflexion théorique : nous ne pouvons aller au delà d'elles. Nous pouvons les mé-concevoir et déformer, tout comme nous pouvons tomber dans l'erreur en raisonnant. Il est de notre nature de faire ainsi, car nous sommes des agents libres, exempts de toute contrainte. Mais nous revenons à elle, tout comme nous cherchons toujours, à la fin, à être délivrés de l'erreur et à atteindre la vérité. Nous avons un sens de responsabilité morale et esthé-

tique, tout comme un sens de responsabilité intellectuelle. Les deux sont apparentées et leur origine est dans le fait que même dans la vie quotidienne le soi occupe un niveau plus élevé que celui du simple particularisme.

De même que nous trouvons la nature de la vérité consister en une perception systématique, opposée à la purement fragmentaire, de même nous trouvons la valeur être plus que particulière de caractère. Les formes individuelles qu'elle présente ont pour qualité distinctive l'identité dans leurs différences. La valeur implique le choix, et le choix en accomplissement d'un dessein consciemment adopté. Elle implique donc la personnalité, et n'est pas un attribut pouvant appartenir à des choses considérées en abstraction du sujet pour qui elles sont présentes. La valeur fait partie du domaine de l'esprit. Mais dans ce domaine il y a une variété infinie dans la nature de la valeur. Par exemple, elle peut consister en la qualité d'un plaisir, ou bien en l'excellence reconnue, et propre à satisfaire, d'une action morale. Mais, en aucun cas, la valeur reconnue n'est rapportée, pour son étalon, à quelque chose d'inférieur à elle-même. Ce par quoi l'hédonisme échoue, comme exposé des faits, a son origine dans son insistance à rapporter à un type inférieur : à expliquer le niveau par la *quantité* de plaisir. Le niveau ou degré qui exprime une expérience spéciale n'est pas chose extérieure aux degrés qui sont plus hauts ou plus bas, de façon à pouvoir s'expliquer par une genèse *ab extra*. C'est un fait fondamental, dont l'esprit pleinement développé reconnaît la relation à lui-même. Le chien n'opère pas cette reconnaissance sous forme adéquate, parce que son esprit n'est pas adéquat à l'expérience humaine. Elle peut ne pas être opérée par un individu dépravé, car le caractère



organique de celui-ci a pu s'opposer au plein développement de son âme. Mais un être humain normal reconnaît la valeur tout comme il reconnaît la vérité, ou une autre forme de réalité. Il peut errer car il est libre. Il peut ne pas avoir en lui d'apprécier les formes les plus hautes. Cela tient à ce qu'il est toujours à un certain degré conditionné par la nature, et ne possède pas ses dons au même degré que ses congénères plus favorisés. Mais dans une grande mesure il est capable de vérité ici comme ailleurs, et s'il ne l'était pas il ne serait pas un être humain normal.

Précisément, en raison de la différence entre les capacités des individus, il y a toujours un niveau moyen que présentent leurs groupes. C'est ce niveau moyen qui détermine les étalons de la vie quotidienne. Il détermine ce que nous recherchons en qualité de conscience, dans l'état du droit, et dans le comportement habituel qui ne descend pas au-dessous de la bienséance dans le groupe. Les principes ou règles exprimant le niveau moyen et minimum exigible du citoyen dans son comportement ne possèdent pas en eux-mêmes de valeurs fixes. Ils peuvent varier comme varient les groupes d'individus. Mais ce sont les expressions en forme générale ou objective de ce que les valeurs pertinentes signifient à l'intérieur du groupe. Elles peuvent signifier quelque chose qui ressemble à l'obligation éthique ou à l'étalon esthétique. En tout cas, elles représentent ce qui, à notre avis, devrait animer la volonté des individus du groupe, que ce soit une nation ou quelque chose de moins étendu. Elles signifient encore une relation à l'existence de la valeur sous forme objective. Non pas, il se peut, comme quelque chose d'extérieur, même de la façon dont on peut dire le droit extérieur, mais comme quelque chose de réel dans un aspect

élevé de la vie individuelle, un aspect sous lequel le libre choix de l'individu sera ce qui est caractérisé par la valeur. L'activité de l'esprit ne consiste pas ici en la simple reconnaissance de séquence logique ou extérieure; c'est un jugement relatif à la réalité, porté pour des desseins pratiques, et relativement à ce qui existe. Elle n'est pas occupée de ce qui appartient simplement au particularisme de l'organisme physique par où l'esprit s'exprime chez tel homme ou chez tel autre. C'est à ce qui est de nature générale, et aux identités dans les desseins humains que se rapporte cette sorte d'activité mentale. C'est du choix conformément à un système, et pareil système sous ses formes diverses, est l'étalon d'après lequel nous condamnons ou approuvons notre choix dans des cas particuliers.

La valeur de l'homme comme être rationnel dépend donc non de la causation extérieure, non de ses impulsions comme organisme vivant, mais de son aptitude à s'élever au-dessus de ces impulsions en se contrôlant lui-même, et à devenir citoyen d'un royaume de fins plus élevées. S'il est quelque chose dont il soit profondément responsable, non seulement en ce qui concerne les autres, mais envers lui-même, comme étant toujours plus que ce qu'il semble être au moment, c'est l'exercice de sa volonté. Le monde de son expérience n'est pas statique; lui-même et ce qui l'entoure peuvent être en transformation, ce qui existe est sans cesse sur le point d'être supplanté. Et pourtant, il y a continuité dans les grands principes d'où dépend la valeur des fins humaines, en connaissance purement théorique et dans cette forme pratique de connaissance qui s'appelle *choix*. Les deux sortes de connaissance n'étant pas différentes, la vérité, pour les deux, est du même caractère, et est ce qui, pour nous, êtres finis, n'est en

tout cas jamais parfait. Tout ce dont nous pouvons être assurés, c'est qu'il y a certains aspects, présentés par elle, qui sont fondamentaux pour le progrès, et ne devraient jamais être ignorés, par conséquent. C'est ainsi que les valeurs sont pour nous non seulement objectives, mais, à certains stades, indiscutables. Ce qui devrait être et ce qui est tendent à ne faire qu'un.

La perplexité qui surgit communément à l'égard de la réalité des valeurs provient de la vieille notion que l'esprit est une sorte de chose qui trouve devant elle une autorité extérieure quelconque, quand elle a à choisir entre standards. Mais si l'esprit a sa nature définitive comme sujet, plutôt que substance, et si, dans son activité auto-créatrice, il existe à des niveaux différents, à perspectives différentes, le contrôle dans la sélection de ses objets et dans sa reconnaissance de leur qualité est un contrôle appartenant à lui-même, et faisant partie de sa propre nature. Quel que soit le caractère de notre expérience, qu'elle soit théorique, ou éthique, ou esthétique, elle semble partout révéler comme réels des degrés qui varient dans ce caractère et dans nos sortes de connaissance. Selon le niveau qui prédomine nous classons les personnes avec qui nous prenons contact. Elles n'existent pas sous une seule forme, seulement, et la pire d'entre elles est virtuellement meilleure que ce qu'elle semble. Chez elles on observe beaucoup d'incongruité dans l'esprit, et le caractère pareillement. Mais nous les classons selon ce qui semble prédominer, souvent à tort, par manque de variété et d'étendue dans notre propre point de vue, mais, quand même, avec des standards définis devant l'esprit. Tel groupe de personnes recherche principalement les plaisirs d'un ordre inférieur; tel autre, des plaisirs de nature plus élevée. Il y a ceux



qui sont les créatures de leur milieu ; d'autres vivent des vies consacrées à des vocations élevées. Certains sont pour la plupart satisfaits de rester sous l'ombre du soi ; il en est d'autres dont l'existence même est une succession en apparence continue de décisions qui ne se rapportent pas à leurs intérêts privés. Et il en va de même aussi, pour l'aptitude relative à l'appréciation du beau et du vrai. Nous classons principalement au moyen de la sorte de conception qui semble dominer la fin poursuivie, tout comme nous classons les sortes de connaissance par les conceptions qui les dirigent dans l'étude de la réalité. Les fins entre lesquelles se fait le choix, et les abstractions nécessairement faites dans la réflexion appartiennent les unes et les autres à une pluralité d'ordres qu'on ne peut ni réduire aux ordres inférieurs, ni traiter comme ne se distinguant pas les uns des autres sans engendrer la confusion. La différence entre Portia et Falstaff est non de quantité, mais de qualité, et c'est une différence reposant sur des principes qui sont fondamentaux pour le jugement éthique.

Il est difficile de faire paraître vivant pareil énoncé abstrait relatif à pareille différence en matière de principe, quand elle est exprimée en termes purement théoriques. Il peut donc valoir la peine de considérer un exemple de sa corporisation en poésie, cette « forme la plus parfaite du langage ». Les exemples sont nombreux, mais un des meilleurs est celui que fournit la seconde partie de *Faust*.

Goethe avait de l'antipathie pour la philosophie *eo nomine*. Pourtant ce grand critique de la vie et de la connaissance avait une vision pénétrante de la substance de la métaphysique. Non seulement il avait étudié Spinoza et jusqu'à un certain point Kant, mais il était intime avec Schiller qui s'intéressait vivement à

ces questions, et comme le savent ceux qui ont lu sa correspondance avec Zeltner, il avait beaucoup vu Hegel.

Comme je l'ai déjà indiqué, à propos du passage des *Sprüche in Prosa*, cité p. 321, Goëthe avait saisi la différence qui sépare les catégories mécanistes des supérieures, et qui déforme notre observation des faits quand nous ne tenons pas cette différence en nature présente à l'esprit. Et il comprit aussi l'âme qui est consciente de hautes potentialités en étendue et destinée, l'âme humaine a son optimum, et il pour qui que rien de durable ni de satisfaisant ne peut venir de la simple accumulation de quantités de plaisir. Voilà pourquoi Dieu, dans le *Prologue au Ciel*, dit à Méphistophélès tout d'abord que lui-même, le Seigneur, attache un certain prix à l'activité incessante du diable, en ce qu'elle retient l'homme, toujours enclin à errer, de retomber dans le sommeil. Mais il continue, après avoir averti le diable, qu'il est trop ignorant des choses supérieures pour réussir finalement, en enjoignant à l'humanité, le véritable enfant de Dieu, de ne jamais cesser, en jouissant des richesses de la vie, de s'efforcer de les tenir pour des prêts de l'amour, et de sertir la nature transitoire de ce qui passe en pensées appartenant à l'éternel.

La première partie de l'histoire de Faust est, comme nous pourrions nous y attendre, le récit de l'échec complet de Méphistophélès. A l'intellectuel cultivé redevenu jeune, mais conservant une âme développée, il offre plaisirs sur plaisirs, pour aboutir à la séduction de l'innocente Marguerite. C'est en vain. En aucun point, Faust ne peut être amené à dire au moment présent : « Temps, arrête-toi, tu es beau. » La jouissance sensuelle ne saurait être un bien durable pour pareille âme. Faust en est dégoûté.

Dès le début de la seconde partie du poëme, la tenta-

tion se présente sous des formes plus subtiles. Faust, qu'on découvre endormi dans une nature admirable, où les esprits l'ont aspergé de l'eau de l'oubli, s'éveille à de nouvelles aventures. Il mène la vie de Cour et devient puissant et riche. Son intelligence exige quelque chose de plus parfait que les formes de l'art de son propre temps. Il est transporté dans le milieu de la Grèce antique et est uni à Hélène, la Troyenne. La beauté grecque renaît pour lui. Mais ceci a été accompli seulement pour son propre développement individuel, et c'est pour cela seul qu'il l'a voulu, Pareille concentration sur soi ne peut donner satisfaction. Il y a des idéals plus élevés. Il est riche et puissant, quoique vieux. Il peut commander ce qui lui plaît. Le diable lui suggère de se construire un château et d'y vivre, entouré de toutes sources de jouissances, envié par tous les hommes, chanté par les poètes. Mais cela ne lui dit rien. Faust répond :

Die That ist alles,  
Nichts der Ruhm,  
.....  
Von allem ist dir nichts gewährt  
Was weisst du, was der Mensch begehrt  
Dein widrig wesen, bitter, scharf,  
Was weiss es, was der Mensch bedarf (1).

Faust prend enfin une décision. Il a formé le dessein d'opposer une barrière à la mer qui inonde des terres lui appartenant afin d'accroître l'étendue de terrain cultivable. Mais en ce faisant, sans mauvaise intention du reste, il se trouve avoir causé de cruelles souffrances

---

(1) L'action est tout, la gloire, rien....

Que sais-tu, toi, des désirs de l'homme ? Ton ingrate nature, pleine d'amertume et de fiel, sait-elle ce qu'il faut à l'homme ?

(Faust, 2<sup>e</sup> Partie, traduction Blaze.)



à une population innocente. Il est devenu vieux. Le souci l'étreint, il devient aveugle, et il comprend que cette cécité est une sorte de punition qui lui est infligée, un équivalent de la peine dont il a été la cause. Il éprouve que c'est maintenant pour d'autres qu'il a le devoir d'employer sa puissance et sa richesse, et non plus pour lui-même, et son âme en est soulagée :

Die nacht scheint tiefer hereinzudringen  
Allein im innern leuchtet helles licht;  
Was ich gedacht, ich eil, es zu vollbringen,  
Des Herren Wort, es gibt allein Gewicht (1).

Il ordonne que l'on hâte l'œuvre de mise en culture. Il ne peut plus en voir lui-même les progrès : mais on lui en rend compte. L'œuvre de conquête sur la mer se poursuit : la terre conquise deviendra fertile et restera telle si ceux pour qui il l'a conquise par sa puissance et sa richesse travaillent chaque jour à l'entretien des digues, de façon à tenir en respect les flots. Ceci lui procure une vue nouvelle du bonheur humain, le sentiment du bien-être à acquérir non par la réalisation de quelque résultat permanent et final qui restera tel sans l'effort quotidien, mais par celle d'un résultat qui ne durera que par le travail régulièrement accompli. C'est en leur fournissant un milieu où les hommes pourront récolter les fruits d'un effort soutenu, ininterrompu, et de la qualité qui l'accompagne, qu'il sent avoir enfin découvert la véritable source de bonheur pour eux, et lui-même pareillement. Il prononce alors l'exclamation finale de sa vieillesse :

---

(1) La nuit se fait plus profonde, mais au dedans une clarté sereine m'illumine. Ce que j'ai pensé va s'accomplir. La parole du maître a seule du poids.

(*id. ibid.*)

Ja : diesem sinne bin ich ganz ergeben,  
 Das ist der Weisheit letzter Schluss,  
 Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,  
 Der tåglich sich erobern muss.  
 Und so verbringt, umrungen von Gefahr,  
 Hier Kindheit, Mann und Greiss sein tüchtig Jahr.  
 Solch ein Geswimmel möcht'ich sehn,  
 Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.  
 Zum augenblicke durft'ich sagen :  
 Verweile doch : du bist so schön (1).

Et il retombe mort. Satan croit que la condition du contrat originel a été remplie. Mais il se trompe. En aucun sens il n'a compris que Faust ait dit au moment : « Arrête, tu es si beau ». Faust a parlé ainsi parce que s'étant élevé enfin à un niveau plus élevé d'existence spirituelle, niveau où sa rédemption s'est opérée. La quantité ne compte plus. Un ordre nouveau a été atteint qui appartient non au temps mais à l'éternité.

Alles vergängliche  
 Ist nur ein Gleichniss;  
 Das unzulängliche  
 Hier wird's Ereigniss;  
 Das unbeschreibliche  
 Hier ist es gethan (2).

---

(1) Oui, je me sens voué tout entier à cette idée, fin dernière de toute sagesse. Celui-là seul est digne de la liberté comme de la vie qui sait chaque jour se la conquérir. De la sorte, au milieu des dangers qui l'entourent, ici l'enfant, l'homme, le vieillard passent vaillamment leurs années. Que ne puis-je voir une activité semblable vivre sur un sol libre au sein d'un peuple libre ? Alors je dirais au moment : « Attarde toi, tu es si beau. » (id. *ibid.*)

(2) Le Temporel, le Vénéral  
 N'est que symbole, n'est que fable,  
 L'Insuffisant arriva jusqu'ici  
 L'Inexplicable est accompli,  
 L'Inénarrable.

(id. *ibid.*)

J'ai cité la seconde partie de *Faust*, parce qu'elle présente sous forme d'une image ce que j'ai voulu dire en parlant de différentes espèces d'expériences, et des conceptions sous-jacentes auxquelles ces espèces donnent un corps et un caractère. Pensée et conduite pareillement se révèlent comme exprimant des points de vue variés, fondamentalement différents. Nul n'a mieux que Goëthe compris ceci, et ce que nous trouvons en lui, nous le trouvons aussi chez Wordsworth, Browning et plusieurs des poètes penseurs de l'ère Victorienne. Goëthe a exprimé la doctrine de façon plus définie que d'autres, parce que son esprit était surtout réfléchi. Dans le *Faust*, il élabore sa doctrine de la rédemption, en tant qu'émancipation de soi du bas au haut, progressivement réalisée. Pour Faust, le cœur nouveau et l'esprit droit, nécessaires au salut, vinrent par degrés lents, et seulement après un effort long et soutenu. Mais ils vinrent enfin, parce que, et seulement parce que, le rapprochement vers le divin chez l'homme les rendit possibles, en vertu de fins opérant comme contrôles, sur lesquelles il revient sans cesse dans Faust, et aussi dans ses pièces lyriques. Goëthe ne s'efforce guère de donner aux leçons qu'il enseigne une forme systématique ou même consé- quente. Mais son succès montre comment, entre les mains d'un grand artiste qui fut aussi un grand penseur, la métaphore et le symbole peuvent devenir puissants comme influences pouvant éveiller dans l'esprit un sentiment des choses les plus hautes dont il soit capable.

---



---

## CHAPITRE XVII.

### L'INDIVIDU ET L'ÉTAT.

---

Existe-t-il une Volonté Générale ? La question a été souvent débattue, et la controverse ne paraît pas se calmer. Mais la dispute provient en grande partie, semble-t-il, de ce que certains des combattants, dans la mêlée, attribuent avec insistance aux autres des vues qui ne sont pas en réalité les leurs. Si l'on présume que l'esprit est chose particulière, exclusive, complète en soi, sans relations avec les autres soi que celles de l'extériorité, il est évident qu'aucune entité séparée ne peut exister méritant proprement le nom de *volonté générale*. Tout au plus peut-il y avoir ressemblance d'activités semblant délibérées, qui, si on les peut qualifier d'activités communes, ne peuvent recevoir ce nom qu'en ce sens qu'elles se ressemblent comme peuvent se ressembler des choses extérieures. Dans ces conditions, il n'y a qu'analogie. Au reste, une volonté générale ne pourrait proprement exister, en un autre sens, son exclusion ayant été postulée dès le début.

Mais doit-on accorder ce postulat ? Qu'en serait-il si la véritable nature du soi est celle qui a été discutée antérieurement ? Supposons que la distinction courante entre le soi ait son origine première dans la différence d'organisme, quelle sera la conséquence ? Nous avons déjà indiqué que pareille vue n'implique pas nécessairement que le soi soit simplement quelque chose de sur-

ajouté à l'organisme. Ce dernier peut se présenter à des degrés de sortes variées dans sa réalité, et peut ainsi se présenter comme esprit. Si l'esprit peut reconnaître l'esprit comme compris dans son monde-objet, la chose est aisément intelligible. Je puis trouver de l'identité en pensée entre John Smith et moi-même, identité assez tempérée par la différence pour donner naissance à une corespondance basée sur une identité authentique *pro tanto*. Si le principe des degrés est un principe caractérisant l'univers entier, y compris la connaissance et l'objet de celle-ci aussi, la conclusion est naturelle. Elle résulte du caractère de l'esprit, qui est celui non d'une chose mais d'une activité intellectuelle qui s'étend sur la totalité de l'univers de langage auquel elle donne une signification et crée pour elle-même la distinction entre le soi qui connaît et la réalité de ce qu'il connaît. A cet univers la réflexion ne met aucune limite. Le soi peut être connu aussi bien qu'il connaît, et la distinction est son œuvre propre. C'est seulement quand le soi est considéré comme n'étant rien de plus que chose statique, posée dans le temps et l'espace, et quand la connaissance est présumée être une propriété de chose pareille, que nous rencontrons des difficultés.

S'il en est ainsi, le problème de la communauté de pensée, entre John Smith et moi-même, présente un aspect ultérieur. Au même sens où nous pensons identiquement nous voulons identiquement. Car l'esprit percevant et l'esprit s'exprimant par le choix ne sont pas des entités séparées. Pensées et choix ne sont pas des événements dans un monde extérieur. Leurs conséquences peuvent être différentes, mais il ne faut pas les confondre avec ces conséquences mêmes.

Si les esprits ne sont plus connus comme choses exclusives avec positions séparées dans le temps et l'espace,

la doctrine d'une volonté générale devient moins difficile. Il ne peut s'agir d'une puissance contraignante extérieure, mais seulement de la correspondance entre volitions. Pareillement, ces volitions représentent de l'activité en pensée, à quelque point que puissent être distinguées entre elles les conséquences de pareille activité. John Smith et moi, et nos concitoyens, nous coopérons en vertu de l'identité en intelligence. C'est affaire non de choses mais de pensées. Le résultat de notre coopération dans les activités qui sont la suite de nos conclusions est notre contribution collective à l'organisation de l'État, de la société, et des institutions qui sont sociales et politiques. Ces institutions sont donc les corporisations de dessein réellement commun. Elles ne sont pleinement intelligibles qu'aux degrés de connaissance et de réalité qui sont ceux de l'esprit qu'elles expriment. Chez elles, l'esprit *se trouve lui-même* comme l'a dit Aristote il y a longtemps. En elles, vous et moi coïncidons spirituellement, et ce qui nous occupe ici est la coïncidence spirituelle, non la physique. Au niveau de réalité où nous sommes quand nous reconnaissons la société et l'État, nous nous reconnaissons exactement nous-mêmes, et d'autres, comme concitoyens pensant la même pensée et prenant les mêmes décisions.

C'est ainsi que nous arrivons à la volonté commune. Ce n'est rien de séparé de nos propres volontés. C'est exactement nos propres volontés à leur niveau social. Naturellement les desseins se rapportent beaucoup à ce qui se trouve au delà de notre contrôle individuel, tout comme la connaissance purement théorique se rapporte à un champ dépassant de beaucoup la capacité réelle de l'individu. Des degrés variés de réalité peuvent être dévoilés par les objets de la volonté commune. Toutes



deux, notre réflexion et notre volition, impliquent la pluralité de niveaux. Ce n'est pas sous tout aspect de notre monde qu'est évidente l'identité qui est caractéristique de l'esprit, ou même de ses correspondances. Car nous sommes des organismes séparés, bien que ces organismes expriment l'intelligence et se comportent comme ce faisant. C'est seulement quand nous nous limitons à la catégorie de substance, et sommes ainsi tenus au niveau dont cette catégorie est le déterminant, qu'il est difficile de comprendre le principe sur lequel repose la réalité de la volonté commune. Interprétée par rapport à la doctrine des degrés, elle est conséquence naturelle de cette dernière.

Il suit non moins clairement que la volonté générale est quelque chose de tout autre que la somme des volontés de tous. Ceci tient à ce que nous ne sommes pas ici dans la région de l'arithmétique. La volonté générale n'est pas un agrégat, car elle n'est pas numériquement différente des volontés individuelles en lesquelles elle s'exprime. C'est, comme nous l'avons vu, exactement ces volontés interprétées dans leur correspondance. Beaucoup d'attaques de détail contre le principe seraient apparues comme à côté de la question si l'on avait plus généralement vu cette possibilité d'explication. Car la véritable attaque aurait dû porter sur un autre point, sur la question de la véritable nature de l'esprit et des distinctions entre ses objets. Si ces distinctions sont purement numériques et sont entre occurrences dans le temps et l'espace, alors suit une série de conséquences. Si, d'autre part, les distinctions appartiennent à la réflexion, et en font partie, sous formes appropriées aux diverses catégories, alors une sorte toute différente de conclusion s'impose à nous. Je me propose donc dans le reste de ce que j'ai à dire dans ce Chapitre de continuer sans

avoir à énoncer de nouveau les raisons qui m'ont conduit à admettre la dernière alternative. Je traiterai l'esprit comme étant ce qui ne peut être décrit qu'en langage approprié à l'esprit, et non à une simple chose, tout comme j'ai parlé de la vie comme ne pouvant être décrite que dans le langage de la vie. Et je parlerai de la réflexion et de la volition non comme événements dans un monde non mental, mais comme activités relevant de l'esprit.

La première question que je veux considérer est celle du caractère de la souveraineté dans l'État. Ici nous nous trouvons dans un tourbillon d'opinions opposées. Les monistes affirment que l'État est un et que sa souveraineté est une et individuelle. Cette souveraineté peut être déléguée, disent-ils, mais sa source est une, la puissance de l'État comme forme finale d'unité sociale. Ceux qui s'intitulent pluralistes, d'autre part, déclarent que l'État, autant qu'il est une totalité, se manifeste en une pluralité de formes collectives, quasi collectives, et autrement, et que la souveraineté est divisée et partagée entre celles-ci. Le fait qu'il y a une forme nominalement suprême, au point de vue de la *légalité*, n'est pas décisif. Car le pouvoir légal théorique exercé par un corps constitutionnellement suprême représentant l'État, comme par exemple le Parlement Britannique composé du Roi, des Seigneurs et des Communes, ne peut pas réellement être exercé de façon à dominer le pouvoir des autres organisations dont la constitution est forcée de tenir compte. En des temps qui furent, en tout cas, le Parlement était tenu en respect par l'Église. Il ne pouvait faire obéir à ses décrets si le peuple n'avait l'assurance que l'ordre du Parlement n'était pas en opposition avec l'ordre de Dieu, tel que donné à travers l'Église. Et aujourd'hui les pluralistes font remarquer

la puissance de corps tels que les *Trade-Unions*, et le fait qu'avec le développement de l'influence industrielle, le Parlement ne peut exercer un contrôle efficace sur ces corps que dans d'étroites limites.

Quelle que soit celle de ces deux façons de voir qui soit la bonne, aucune des deux, à mon avis, sous sa forme extrême, au moins, n'est assez large pour cadrer avec les faits. Si la source de la puissance de l'État et de la réalité de celui-ci est la corporisation des desseins communs du peuple qui la constitue, cette source ne peut être qu'une volonté générale comme celle dont il a été parlé, et la véritable source de la souveraineté doit être simplement l'opération publique ou générale. Or il n'est pas toujours aisé de connaître celle-ci. Elle a son histoire et varie souvent de façon rapide. Elle peut avoir confié à un groupe constitué, particulier, d'hommes le devoir d'exécuter ses décisions, et elle peut sembler, par exemple dans le programme nominalelement accepté à une élection générale, s'être exprimée, et avoir conféré l'autorité pour l'exécution de ses décrets. Mais malgré cela elle peut ne pas l'avoir réellement fait. Une des tâches les plus délicates et difficiles incombant à un ministère nouvellement élu est de déterminer quel mandat a réellement été donné. Non seulement ce mandat peut être réellement différent de ce qu'il semblait être d'après le langage employé à l'époque par ceux qui le donnèrent; mais il peut encore subir une modification rapide, mais tacite. Ceci implique que c'est l'opinion générale de la nation au moment où il y a lieu d'exécuter l'acte qui est la source ultime d'autorité, et qu'avec une constitution telle que la britannique pareille opinion doit être interprétée non comme cristallisée, mais comme cherchant par une exégèse continue à découvrir ce qu'elle est devenue. Ceux qui ont originellement



exprimé des opinions, peut-être même avec violence, peuvent n'avoir pas entendu réellement fournir une décision finale, ou une décision considérée comme devant durer. Ils ont pu sentir que les points en litige étaient trop obscurs, et entendre que les ministres choisis avaient à décider pour eux quelles modifications de décisions existantes pouvaient être requises, quelles décisions ultérieures et nouvelles aussi. Et si les ministres ne réussissent pas à accomplir cette besogne pour ceux qui entendaient qu'ils la fissent ils peuvent être tenus pour hautement responsables de l'échec, et on ne leur permettra pas de s'excuser en rappelant des propos parlés ou écrits qui ont été approuvés lors de l'élection générale.

Il ne suffit pas de dire que les urnes ont fourni une majorité numérique de votes en faveur d'un plan particulier. Car il peut être devenu évident que ces votes ne représentaient pas un état d'esprit net et durable. Il faut tenir compte de l'historique des questions, lors de pareille élection, et des modifications de leur contexte. Un véritable gouvernement de majorité n'est jamais un simple gouvernement de foule. Le peuple n'est pas un simple agrégat de voix momentanées, mais un tout, et c'est ce caractère qui régit ses manifestations d'opinion. Le gouvernement représentatif et responsable est donc affaire compliquée et difficile, et pour le réaliser adéquatement il faut beaucoup de tact, de clairvoyance et de courage : qualités que le peuple d'un pays tel que l'Angleterre a été dressé à comprendre et à apprécier. Il n'est pas de règles abstraites d'interprétation pouvant prendre la place de ces qualités essentielles du caractère de l'homme d'État.

La raison du désaccord est précisément dans le caractère multiple de l'esprit de l'électeur individuel et son mode d'évolution par lequel il se développe et change

lui-même. C'est là ce que l'homme d'État a à étudier pour arriver à la véritable volonté générale du peuple. Cette volonté peut même être de lui confier le devoir de prendre l'initiative et d'agir librement pour ses clients, comme devrait agir un homme de courage et d'intelligence élevée, et il peut avoir été choisi plus parce qu'on le croit pourvu de ces qualités que pour l'adoption de quelque action précise que le peuple ne sent pas avoir adéquatement méditée. La Démocratie, même sous sa forme la plus complète et la plus radicale, peut impliquer tout ceci.

Si ceci est vrai, il peut y avoir une grande différence entre la puissance théorique et la puissance réelle de la législation, et il peut en être de même pour le gouvernement exécutif. Sous un système administratif tel que le britannique, il y a des limitations constitutionnelles bien connues au pouvoir légal. Théoriquement, le roi peut beaucoup de choses, des actes individuels en apparence de son initiative que les juges des Cours auraient à valider, s'il pouvait être prouvé légalement qu'il en était l'auteur. Mais si le roi d'Angleterre avait la prétention d'établir une loi, tout seul, à Buckingham Palace, les juges seraient en droit de répondre que la loi relative aux témoignages telle qu'elle existe actuellement lui interdit de jeter même un regard sur une loi établie sous pareille forme, étant donné qu'aucune preuve légale ne leur est présentée montrant que le roi a réellement rédigé la loi. Aux temps qui suivirent la conquête normande il aurait pu en être autrement, et Jacques I<sup>er</sup>, au moins, a émis des opinions fort opposées à cette façon de voir. De son temps, la doctrine de la prérogative était à tel point reconnue que, dans certains cas au moins, elle était indiscutable pour les Cours. Bacon, lui-même, était d'avis que si les juges sont des « lions », ce doivent

pourtant être des « lions soumis au trône et devant bien prendre garde de ne pas contrecarrer ou opposer des points de souveraineté ». Mais bientôt, le sentiment général de la communauté britannique, tel qu'interprété généralement par les juges, amena ces derniers à se refuser à reconnaître tout acte législatif de la couronne qui ne serait pas habillé d'un vêtement fourni par le Parlement, ou exprimé de quelque façon établie par sanction parlementaire, comme capable d'être prouvée devant eux. Il devint nécessaire que toute mesure de ce genre se présentât comme offrant manifestement le caractère d'une législation, par le roi, avec et par l'avis et consentement des seigneurs et des Communes assemblés en Parlement. En théorie, le roi pouvait continuer à légiférer, mais la seule preuve possible de pareil acte de sa part fut la production d'une forme constitutionnelle ayant l'aspect d'un acte Parlementaire. S'il avait pu être prouvé autrement qu'il avait pris une décision, il n'apparaît pas théoriquement que les juges auraient pu refuser de la faire respecter. Mais un processus graduellement élaboré de témoignage constitutionnel devint par degrés équivalent à un principe qui avait toute la force d'une règle de Droit établi.

De la même façon, le roi pouvait de sa propre initiative faire un traité, mais les juges exigeaient la preuve de ceci sous forme de production d'un document scellé du Grand Sceau, lequel est, mais non pas constitutionnellement, sous son contrôle personnel, la seule preuve légale admissible établissant que le roi a ainsi agi. Dans d'autres cas, la contresignature d'un secrétaire d'État devient nécessaire comme preuve d'un exercice de l'autorité royale, sous la signature royale.

C'est de pareille manière que dans un pays sans constitution écrite, comme la Grande-Bretagne, le Droit et la



Constitution qui sont si souvent opposés dans leur langage sont amenés à l'harmonie. C'est Paley qui, déjà dans sa *Moral Philosophy* publiée en 1785, écrivait ces mots : « Dans la constitution britannique et d'autres, peut-être, il existe une différence considérable entre l'état réel du gouvernement et la théorie. L'un résulte de l'autre, mais ils diffèrent. Si nous considérons la *Théorie* du gouvernement britannique nous voyons le roi investi de l'impunité personnelle la plus absolue, avec le pouvoir de repousser les lois qui ont été décidées par les deux Chambres, avec le pouvoir de conférer par décret à n'importe quel groupe ou succession d'individus qu'il lui plaît le privilège d'envoyer des représentants à l'une des deux Chambres, tandis que par nomination immédiate il peut placer qui bon lui semble dans l'autre. Qu'est-ce que tout cela, demandera un étranger, si ce n'est du despotisme déguisé ? Pourtant si nous laissons le côté légal pour considérer l'exercice réel de l'autorité royale en Grande-Bretagne, nous voyons ces formidables prérogatives se réduire à de simples cérémonies, et à leur place se dresse une influence sûre et maîtresse, que la constitution, semble-t-il, ignore totalement, naissant de ce patronage énorme que l'étendue et l'opulence croissante de l'Empire ont mis à la disposition du magistrat exécutif. »

Les représentants de la Nation, assemblés en Parlement peuvent donc ainsi, par méthodes indirectes et directes aussi bien, obliger le pouvoir théorique à rester dans la limite voulue par la nation, et les juges en appliquant la loi, qui, en vérité, est en grande partie de leur confection, coopèrent en la faisant appliquer. Mais le Parlement lui-même, et même l'Administration qui a sa pleine confiance, sont eux aussi assujettis à des limitations de pouvoir. Celles-ci ne sont pas de la caté-

gorie techniquement appelée *constitutionnelle*, et pourtant elles ont un caractère très puissant. J'ai parlé de l'influence de l'Église dans le passé et de celle de *Trade-Unions* au temps présent. Mais il est d'autres formes que prend l'opinion et avec lesquelles il faut compter. La tradition compte encore pour beaucoup. Il y a des usages financiers que les ministères n'osent guère abandonner, par crainte du préjugé public, et bien que pareil abandon soit être la seule façon d'assurer à la fois une économie, et la meilleure utilisation de l'argent. C'est là une des sources de la routine administrative. On a agi ainsi autrefois : il faut donc agir ainsi aujourd'hui. On accorde beaucoup d'attention, encore, à la pratique passée et aussi au sentiment, même quand il s'agit du sentiment de gens n'ayant pas un pouvoir considérable. Cela est caractéristique du peuple britannique généralement et non simplement des gouvernants qu'il choisit. Mais son Parlement a souvent manifesté cette tendance en grand. Walpole et ses collègues Whigs étaient exempts de bigoterie. Pourtant Walpole ne voulut pas soustraire les Non-Conformistes au *Test Act* bien qu'ils fussent de ses chauds partisans et qu'ils eussent demandé ce secours. La plupart des gens raisonnables ont tout le temps voulu que les juifs eussent la situation politique de tous, et pourtant cela ne put se faire de longtemps. On a retardé, de façon tout à fait déraisonnable l'émancipation catholique. L'histoire des titres ecclésiastiques Romains en Grande-Bretagne est bien connue. L'acte interdisant ceux-ci paraissait devoir rester lettre morte dès le début, et pourtant il passa, pour des raisons de sentiment. Aujourd'hui beaucoup de notre législation en ce qui concerne les étrangers va probablement bien au delà de l'opinion publique, mais c'est la tradition du temps où cette législation fut établie, qu'il fallait l'appliquer rigoureusement. L'explication de ces choses et d'autres

phénomènes politiques de ce genre n'est ni l'égoïsme brutal ni l'indifférence. C'est, comme Hume l'a il y a longtemps indiqué dans ses *Essais*, que « bien que les hommes soient beaucoup gouvernés par l'intérêt, pourtant l'intérêt lui-même et toutes les affaires humaines sont entièrement gouvernés par l'*opinion* ». L'*opinion* a façonné l'action du Parlement et même le droit commun qu'appliquent les juges. Elle exerce à chaque détour son influence sur l'administration. Plus on l'observe dans les résultats de son opération plus il devient apparent que l'*opinion* est la source d'où coule le pouvoir et dans laquelle il faut chercher la véritable origine de la souveraineté. L'*opinion* peut créer la capacité, ou la restreindre, ou la distribuer. Tout cela, elle le fait de façon continue. C'est parce qu'ils se sentent dépendants de l'*opinion* que les ministères et les Parlements s'abstiennent d'entrer en conflit avec des institutions qui, au point de vue de la capacité purement théorique, n'occupent qu'un rang subordonné dans l'État. L'*opinion* publique peut être à tel point en faveur des représentants d'institutions n'ayant qu'un intérêt général insignifiant que si les ministres ou le Parlement entendaient se mêler des affaires de celles-ci, l'autorité morale requise lui serait refusée.

Renan a décrit ce qui constitue une nation. « L'homme, dit-il, n'est l'esclave ni de sa race, ni de sa religion, ni du cour des rivières, ni de la direction des chaînes de montagnes. Un grand agrégat d'hommes, sains d'esprit, et chauds de cœur, crée une conscience morale qui s'appelle une *nation*. » Pareille conscience morale exprime l'unité des citoyens en institutions qui composent l'État, comme les parties composent le corps. La principale de ces institutions et qui représente l'unité de l'État à ceux qui n'en font pas partie, est le gouverne-



ment. Celui-ci peut revêtir les formes les plus variées. Hégel observe dans sa *Rechts-philosophie* (§ 273 et 274) que toute nation a la constitution qui lui convient et lui appartient. L'État, dit-il, est l'esprit de la nation et dépend du caractère de sa conscience de soi. Il est donc futile de songer à donner à un peuple une constitution *a priori*. Le principe du monde moderne dans son ensemble est la liberté d'esprit, et c'est par développement spontané que surgissent ces aspects que présente le tout. C'est de ce point de vue qu'il déclara que la philosophie refuse de s'occuper de « la question oiseuse de savoir quelle forme est préférable, la monarchique ou la démocratique ». Aristote dans sa *Politique* avait répondu de façon très similaire. Mais quelle que soit la constitution, nous revenons en fin de compte à sa base. Celle-ci doit être le consentement des gouvernés. Il en est ainsi même là où il y a monarchie absolue. Le roi peut prétendre régner de droit divin, mais si le peuple dans son ensemble ne reconnaît pas ce droit, le roi ne peut l'exercer. La base ultime de son titre, c'est l'acquiescement du peuple à celui-ci, bien que cet acquiescement puisse être tacite et constituer une conséquence de la tradition. On peut bien entendre beaucoup discuter sur la question de savoir pourquoi serait donné pareil assentiment. On peut dire comme l'ont dit de grands écrivains français du XVIII<sup>e</sup> et du début du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'il est donné parce que c'est l'ordre de Dieu, exprimé par son Église, sur terre, qu'il le soit. Mais, même en ce cas, pour accepter l'ordre il faut croire en la divinité de son origine. Pareille foi est simplement une forme d'opinion générale, si importante soit-elle, et de la sorte, la base de la souveraineté se révèle toujours fondée sur l'opinion générale.

S'il en est ainsi, il est évident que même à l'intérieur

de l'État l'opinion dominante peut opérer de diverses façons et sous diverses formes. On peut donner au Parlement la capacité légale suprême, et pourtant le Parlement peut être empêché d'exercer la capacité ainsi fournie, si ce n'est conformément à certains étalons. Le Parlement pourrait par exemple, légalement, promulguer une loi prolongeant sa propre existence bien au delà de la période où devrait se faire une élection générale. Il pourrait théoriquement priver les électeurs de leur droit de vote lors des élections et, partant, de surveiller la conduite des affaires publiques. Mais s'il le faisait, il serait vite contraint, *d'une façon ou d'une autre*, de rendre des comptes. La civilisation possède beaucoup de ressources, même à part le coup de force. Pareille loi serait de celles que le pouvoir théoriquement souverain du Parlement pourrait édicter. Et même elle pourrait être formulée de manière à donner satisfaction à ce qu'on appelle au sens strict du terme, les *conventions de la constitution*. Mais elle ne serait pas constitutionnelle au sens étendu du mot. Le Parlement verrait se dresser devant lui un torrent venant de la source de toute souveraineté qui l'aurait vite submergé. Pareillement encore si le Parlement devait faire une loi industrielle qui léserait les classes ouvrières, il pourrait trouver devant lui l'ensemble des *Trade-Unions*, uni pour l'action, et se voir réduit à l'impuissance par une grève générale dépassant en importance toutes celles qu'on a vues.

Ainsi il faut donc peser avec grand soin les considérations, pour déterminer l'étendue du mandat qui a été confié à la législature. Car celle-ci ne représente pas réellement le pouvoir souverain. La souveraineté a sa source définie et elle n'appartient pas même aux institutions les plus élevées de l'État. C'est la présomption

que l'État et la souveraineté sont un tout indivisible et unique qui a été la source de confusion et a donné naissance à la plus grande partie de la controverse entre monistes et pluralistes. Pour certains besoins, l'État est toujours un, et la souveraineté n'est pas fragmentée. Même là où il y a une constitution fédérale, et où l'exécutif est, par la constitution, indépendant du législatif, l'État est encore un et indivisible en ce qui concerne les autres nations. C'est l'État qui représente ce que la Grande-Bretagne a d'un et d'indivisible dans les rapports extérieurs avec la population des États-Unis d'Amérique. Pourtant à l'intérieur cette souveraineté de l'État est divisée et ne peut être exercée en union que s'il y a accord de dessein des institutions séparées qui le composent. La Dominion du Canada et le *Commonwealth* d'Australie constituent des exemples du même principe sous d'autres formes.

En Grande-Bretagne la situation est théoriquement différente. Mais il reste vrai que le Parlement est impuissant contre l'opinion. Même si ses membres avaient cessé d'exercer une influence réfrénante sur le gouvernement, ce serait toujours parce que les électeurs aux désirs desquels ils ont à donner satisfaction n'ont pas assez vigoureusement insisté sur l'obligation d'agir de leurs représentants.

Nous pouvons voir ainsi comment la souveraineté signifie quelque chose qui se trouve derrière les formes et institutions légales, et comment la véritable signification est celle d'une volonté générale du caractère indiqué. Cette volonté générale peut représenter un choix influencé de côtés variés. La Religion, les exigences industrielles, la tradition, et d'autres sources d'impulsion de natures différentes, peuvent toutes contribuer à former la décision de la population dans son



ensemble. La tâche de l'homme d'État sous un gouvernement constitutionnel, ou tout autre, d'ailleurs, n'est jamais aisée. Celui qui, en pareille situation, n'agit que conformément à une maxime seule, est un pédant qui gâte les choses pour lui-même comme pour les autres aussi.

C'est en raison de cette complexité dans les considérations sur lesquelles est fondée la volonté générale du peuple que l'existence de l'État n'est jamais le dernier mot dans la controverse. On s'est beaucoup plaint de la doctrine que l'État lui-même n'est assujéti à aucune loi. Comme proposition de jurisprudence cette doctrine semble irréfutable. Car la loi en tant qu'interprétée par le juriste signifie une règle que l'État établit pour son propre peuple, et fait respecter. Pareille règle ne peut être posée de même façon pour les sujets des autres États, parce que l'État qui la pose est incapable d'appliquer la sorte de sanction existant pour ses propres sujets. Ses lois incorporent les desseins du peuple correspondant, non ceux des autres qu'il ne représente pas, et qui ne lui ont pas donné autorité pour les contraindre.

Si toutefois nous allons au delà de la jurisprudence, il y a d'autres principes dont il doit être tenu compte. A l'intérieur d'un État et en dehors de toute sanction légale, il existera des systèmes de moralité, et de cette bonne conduite habituelle qui porte le nom de *Sittlichkeit* en allemand. Ces systèmes varient avec les standards des différentes nations, mais leurs traits essentiels sont les mêmes. Tous les braves gens, de toute nationalité, reconnaissent des obligations analogues de vérité et de justice, et dans l'ensemble, se ressemblent dans leur sentiment de ce qui est, et de ce qui n'est pas bienséant dans la vie sociale. Dans les diverses grandes capitales, la société n'offre que des

différences secondaires. Hommes et femmes dans toutes ces villes se ressemblent, dans le propos général et l'habitude, plus qu'ils ne diffèrent. Il en va de même dans les affaires de l'État que dans celles de la vie privée. Il est toujours possible, étant données une sympathie et une tolérance mutuelles, de développer une tendance à regarder du côté d'un idéal qui puisse se présenter comme commun à différentes nations. L'aspiration à une Ligue des Nations constitue l'exemple le plus récent de la façon dont la chose peut être essayée en pratique. La ligue naissante d'aujourd'hui a suivi une période d'épuisement due à la guerre. Mais il est déjà hors de doute qu'on peut la faire croître en vigueur si seulement il y a bonne volonté générale à son égard. Aux temps de la pré-guerre, il y avait eu des ententes et des concerts entre grandes puissances, fondés sur la même sorte d'idéal. Mais les tendances des temps avaient permis aux esprits d'être trop détournés vers des buts autres et purement nationaux pour que l'on pût réaliser le projet naissant. Il était praticable : le fait était démontré par les succès obtenus par la fondation de certaines ententes et alliances limitées. L'élimination de dissentiments résultant d'ambitions territoriales et commerciales avait conduit à de véritables amitiés avec la disparition de vieilles rivalités. Les nations avaient commencé à voir qu'elles avaient des devoirs les unes envers les autres, dans le même groupe, aussi bien que des droits. Une nouvelle sorte de *sittlichkeit* internationale reposant sur quelque chose de plus qu'un accord écrit était en voie de développement.

Mais l'effort pour amener toutes les grandes nations, et non simplement celles des groupes respectifs, à accepter cette attitude *ex animo* échoua. Il n'y avait pas, derrière le mouvement, assez de foi pour le soutenir. Le désir

d'une ligue des nations, pouvant supplanter les anciens groupements, avec les dangers concomitants, consistant à encourager les tentatives d'équilibrer la puissance, est probablement plus réel aujourd'hui qu'il ne l'a jamais été à un moment quelconque de l'histoire. Il n'est encore ni assez vigoureux, ni assez répandu pour qu'on éprouve la certitude qu'il aboutira. Pourtant le désir est là, et témoigne de sa réalité.

L'État n'est pas une forme finale pour la corporisation des desseins d'une nation. Le monde devient de plus en plus international. Les États ne sont pas des unités isolées. Ils continuent à subsister seulement par les relations avec les autres états, relations qui tendent à se multiplier en volume comme en intensité, et qui sans doute ne seront pas supplantées. Comme il en est ainsi, il est naturel que les buts de la population de chaque nation s'élargissent progressivement. Il pourra y avoir des disputes et des guerres à l'avenir. Le luxe, l'ignorance, et l'indifférence provoquent toujours des mésinterprétations, et il n'est pas aisé d'empêcher la production de celles-ci. Mais tout comme l'esprit de l'homme tend vers des fins au delà de ses affaires privées, de celles de sa famille, ou de sa cité, pareillement il possède dans sa conscience des fins le portant au delà de l'État auquel il appartient. Il peut être prêt à combattre et à mourir pour les intérêts vitaux de cet État, sans pourtant être de ceux qui décident en faveur de leur pays aussi bien s'il a tort, que s'il a raison. Le sens de ce qui convient, et, au delà, la conscience, avec son insistance sur l'obligation de dire la vérité et d'être juste, peuvent amener le propos du citoyen dans sa vie publique en conflit aigu avec celui de l'homme qui ne considère que l'expédience de ce qui est d'importance et de durée temporaires.



Bref, il y a des niveaux dans les buts humains, où ceux-ci s'élèvent au-dessus de l'État comme une forme finale de fin. Le beau, le vrai et le bien touchent l'homme comme autre chose que simplement individu ou citoyen. Il y a un point de vue qui est cosmopolite parce que nulle autre fin ne peut le satisfaire que celle d'humanité. Quand nos préoccupations sont celles de l'humanité, en ce sens supérieur nous sommes encore à un niveau qui est celui du fini, mais nous reconnaissons que notre fini indique une direction au delà de lui-même, et que l'esprit n'est pas appelé à être limité à des formes indûment limitées d'expression de lui-même.

Le point de vue, à ce niveau, et les fins supérieures qui le régissent, ont, comme ceux des degrés inférieurs, des incorporisations constituant leur monde objectif. Celles-ci n'ont rien qui se rapproche de la précision que présentent celles qui se trouvent dans l'État. Mais elles se manifestent, et ont leurs témoins sous forme de traités, d'usages diplomatiques, de conventions relatives aux règles du droit international, et des mouvements ayant pour but de poser sur une base solide les garanties mutuelles de paix internationale, avec les accords exprimant celle-ci. La stabilité de ces incorporisations, objectives de propos international a pu être peu de chose jusqu'ici. Il se peut que nous soyons loin encore de posséder la base de *Sittlichkeit* durable entre nations qui assurera la stabilité des règles de ce qu'on appelle le *droit international*. Le mépris de ces règles durant la grande guerre peut le faire penser. Mais au moins il y a déjà des indications montrant que des buts plus élevés que les purement nationaux agitent l'humanité, et que celle-ci s'efforce de les exprimer en institutions qui, peut-être à la fin, se trouveront avoir une influence prédominante.

Il y a donc, comme il y a toujours eu, en fait, une réalité d'une nature extérieure et supérieure à celle de l'État. Quoique indécise, elle est là et se montre au moins susceptible de développement en formes stables. C'est simplement ce à quoi on devait s'attendre. Car la source de cette réalité est la même que la source de la réalité de l'État lui-même. Toutes deux sont dues au caractère de l'esprit qui travaille et élabore l'opinion générale à des niveaux qui dépassent les fins non seulement du soi particulier, mais du simple citoyen de toute nation particulière. En éthique, dans la reconnaissance des uns et des autres, de toute race, comme humains et dès lors ayant droit au respect comme personnes, en religion, en art, en connaissance, la particularité locale compte pour peu. Elle est supplantée aux degrés supérieurs en expérience où l'esprit se découvre lui-même sous les aspects les plus élevés de sa nature et de son activité. Car — il y a été déjà insisté, — c'est décrire l'esprit de façon inadéquate que d'en parler comme d'une chose parmi des choses. C'est ce dont on ne peut parler adéquatement qu'en termes appartenant à son propre caractère. C'est ce à l'intérieur de quoi tombe tout ce qui est particulier comme tout ce qui est universel, c'est ce qui, par son activité intellectuelle débordante, établit entre le vrai et le faux, le réel et l'irréel, des distinctions n'ayant de signification et de validité que pour lui-même. C'est ce qui existe soit dans la réalité, soit dans la connaissance, non à un seul, mais à plusieurs degrés ou niveaux. C'est le principe dynamique auquel est rapporté tout ce qui arrive dans l'expérience, et plus encore, tout ce qui lui donne de la signification.

---

---

## CINQUIÈME PARTIE.

L'HUMAIN ET LE DIVIN.

---

### CHAPITRE XVIII.

LA RELATION DE L'HOMME A DIEU.

---

Nous étant demandé quel est la relation de l'homme à l'État, nous avons constaté que la réponse est que l'État incarne sous forme extérieure certains buts communs des citoyens individuels le composant. Ce sont les caractères variés que revêtent les fins sociales communes, et les points de vue généraux des citoyens dont ce sont les fins, qui déterminent la nature et la distribution des diverses institutions publiques, dans l'État, et leurs relations avec celui-ci, aussi bien que le caractère, l'étendue et la distribution de l'autorité de l'État lui-même. Nous avons discuté la signification de la volonté générale et trouvé qu'elle consiste en une correspondance fondée sur des identités dans les esprits des individus ayant fins sociales communes. Si l'on reconnaissait clairement, une fois pour toutes, que les esprits ne sont pas des entités s'excluant mutuellement de façon totale, il semble qu'il n'y aurait guère de difficulté à accepter que la souveraineté pourrait être rapportée à la communauté de dessein des citoyens composant le groupe.



Il nous faut maintenant passer à une question plus obscure, celle de la relation de l'homme à Dieu. Il convient de commencer en débarrassant le terrain si possible, de difficultés préliminaires familières, et ceci semble n'être faisable qu'à condition d'appliquer résolument le principe de degrés. Jusqu'ici nous avons vu disparaître beaucoup de perplexités à mesure que l'on réalisait clairement la relativité de connaissance. C'est ainsi que les physiciens ont surmonté la difficulté des résultats en apparence incompatibles des mensurations dans le temps et l'espace; les biologistes, l'envahissement par les obsessions mécanistiques; les psychologues, la nécessité de reconnaître une base physiologique à l'esprit; les poètes, le rude appel aux réalités par la Science. Dans chaque cas la difficulté a été écartée en montrant que les conceptions en vertu desquelles surgissaient les difficultés étaient des conceptions d'application limitée seulement, application conditionnée par le niveau en pensée et l'interprétation d'expérience déterminant le caractère de la difficulté. La signification de la réalité se montrait n'être pas à beaucoup près, toujours de la même sorte. Car elle variait avec des différences entre ordres qui étaient distincts pour la réflexion quand on poussait assez loin cette dernière, et résultaient en formes de vérité ne pouvant être exprimées en nuls termes au delà de ceux qui sont appropriés à leur ordre spécial.

Quelle est donc la nature de la conception que nous cherchons à former dans notre esprit quand nous parlons de Dieu? Évidemment elle est d'ordre très compréhensif, car c'est à la lumière d'un point de vue qui n'est pas limité, seulement, que nous pouvons nous mettre à expliquer de haut en bas, sans rien chercher en dehors ni au delà. Nous ne pouvons entendre par Dieu une chose ou substance: Car ceci ne nous donne-

rait que ce qui serait un objet, dans l'esprit, et peut-être extérieur à celui-ci comme le pensaient les vieux Déistes. Or, le Déisme n'a jamais réussi à nous fournir une notion quelconque de Dieu autre que celle d'une personne finie agissant *ab extra*. Il semble évident que Dieu doit être autre chose que cela.

D'autre part, il ne peut guère aller à l'extrême opposé, et être totalement transcendant, c'est-à-dire impossible à atteindre en connaissance. Car ce serait encore le laisser s'opposant au sujet, sinon comme notion abstraite, au moins comme simple conclusion, ou bien encore, comme une simple perception de sentiment comme le veut le mysticisme.

Dans les deux cas, il n'en serait pas moins fini comme étant en vérité hors de l'esprit en ce qu'il serait transcendant. A l'appeler l'*absolu*, il y aurait des objections aussi, mais pour d'autres raisons. Tout d'abord nous ne savons pas comment interpréter ce mot. Nous n'avons nulle phase qui y corresponde dans l'expérience. Même dans les efforts les plus élevés de la poésie, le langage s'y rapportant semble ne devenir possible que lorsqu'il se réfugie dans la métaphore spatiale et temporelle. La poésie peut, par pareille métaphore, donner une idée de la vérité, mais formuler la vérité adéquate lui est impossible. Elle nous laisse en présence d'un résultat ultérieur que nous ne pourrions exprimer en mots. Car l'émotion éveillée n'a de valeur scientifique que par ses implications pour la réflexion, et les implications ne peuvent être rendues définies. Elles désignent vaguement un Dieu qui serait un *totum simul* hors du temps, conception pour laquelle la seule sorte de connaissance que nous possédions et qui ait pour nous quelque sens, est sans utilité. Car les concepts de toute notre connaissance se rapportent à un réel qui est non pas statique,

mais dynamique, et présent en nous, et par conséquent, en quelque relation avec le temps. Il y a toutefois avantage à parler de Dieu comme étant l'absolu, car si par là on ne dit pas ce qu'il est, du moins on indique négativement ce qu'il n'est pas. Cela implique véritablement que son existence n'appartient à aucun niveau partiel ou unique dans la réalité. Il n'est donc pas substance ni sujet non plus, comme différencié de son objet. Il ne peut représenter moins que l'entièreté, et pareille entièreté doit être celle à laquelle doivent se rattacher toutes distinctions et toutes relations résultantes. On ne peut l'exprimer adéquatement comme étant un esprit, car ceci donnerait à entendre qu'il peut être exclu d'entités autres que lui-même.

Par cette méthode négative nous sommes ramenés à chercher notre idée de Dieu dans la nature de la connaissance, telle qu'elle s'est déjà présentée. Nous avons vu que le principe de degrés implique la vue que la connaissance est fondamentale en ce sens qu'elle comprend tout, le premier comme le dernier dans l'esprit lui-même. Ce doit donc être ce en quoi existe, spontanée, la hiérarchie entière des degrés, à l'intérieur de l'esprit, et de la réalité qui n'a pas d'existence en dehors. Nous avons aussi vu que non seulement l'univers est sans signification en dehors de pareil esprit fondamental, mais que même la distinction entre sujet et objet est la création propre de l'esprit, et fait partie de celui-ci. Pareille réduction de l'objectivité à la création par concepts, avec les points de vue mentaux résultant de ceux-ci, ne nous a pas surpris. Car le principe de relativité quantitative, démontré créateur de forme et de mesure, par les physiciens contemporains, nous a préparé à l'extension de ce principe aux différences qualitatives provenant de variation en conception dominante, et



aussi à trouver le travail de l'esprit présent dans toute phase de réalité.

Nous pouvons donc parler de pareille connaissance fondamentale comme étant l'absolu que nous recherchons, à condition de nous rappeler que ce dont nous parlons n'est pas un absolu existant en dehors de l'esprit tel qu'il nous a été révélé en nous-mêmes. Quelque chose qui est déjà indiqué nous vient en aide si nous adoptions ce point de vue, c'est que la pluralité des esprits est une pluralité n'ayant de signification qu'à certains niveaux, en réflexion, qui sont d'ordre subordonné en ce qu'ils impliquent des conditions organiques telles que l'esprit s'exprime dans les formes d'êtres vivants à aspects physiques. Quand nous en arrivâmes au stade en connaissance où de tels êtres en apparence exclusifs les uns des autres entrent dans les relations qu'exige le commerce réciproque, nous vîmes comment ceci n'était possible qu'en raison d'une correspondance basée sur une identité de pensée authentique, identité appartenant à un niveau différant de l'extériorité des événements entre eux. Nous sommes donc, dans notre recherche, renvoyés à l'esprit comme étant non l'activité dans le temps et l'espace, mais ce par et pourquoi surgissent les relations spatiales et temporelles. Ce n'est pas un *totum simul* existant indépendamment de ces relations. Il leur fournit une place à l'intérieur de son entièreté, avec, en même temps, d'autres aspects de réalité. Ainsi ce n'est qu'en présupposant l'esprit que ces aspects eux-mêmes peuvent s'expliquer. C'est là une implication du principe de relativité sous sa forme étendue. Naturellement nous partons de notre connaissance humaine finie, conditionnée comme elle l'est par la nature. Pour le physicien, le chimiste, le physiologiste, le psychologue, le « Cela » et le « Ce » impliquent exactement l'homme tel qu'ils le

trouvent dans la nature. Mais non seulement ces points de vue fournissent des résultats différant fondamentalement en conception logique : ils fournissent aussi des aspects qui existent, et sont tous, à leur façon, également vrais. Pour comprendre l'homme il faut plus d'un seul point de vue. Les conceptions relatives des sciences dont il vient d'être parlé ne sont pas seulement relativement vraies. Ce ne sont pas à beaucoup près les seules conceptions requises pour notre interprétation. Nous sommes plus encore que ce qu'elles nous révèlent être. Non seulement en art et en religion, mais en philosophie aussi, ceci devient d'une clarté suffisante à la lumière que projette sur le caractère de réalité, l'étude du domaine illimité de l'esprit.

Pouvons-nous espérer élaborer la conception du caractère ultime de la connaissance de façon adéquate ? La question nécessite l'examen. D'une part, nous sommes êtres humains finis, finis en ceci que notre penser est conditionné par l'organisation du cerveau, un cerveau par lequel l'esprit tel qu'il est en nous s'exprime. D'autre part, ce cerveau n'est pas seulement physiquement actif, mais vit et pense aussi. Il appartient, au degré supérieur de réalité qu'il présente, au niveau de personnalité. Dans la mesure où il appartient à ce niveau, son activité est celle du soi, qui est plus qu'il ne paraît à première vue, car il se trouve que la connaissance, même ainsi conditionnée, n'en est pas moins celle qui a donné naissance à ses problèmes et n'est limitée, en ce qui concerne leur solution, que par la difficulté physique qu'il y a à manier une puissance virtuellement illimitée dans un champ illimité. Naturellement l'aptitude à ce faire est entravée par ces conditions physiques, mais ce sont des conditions qui, si elles affaiblissent la réflexion dans son opération, n'en affectent pas le caractère intrinsèque. Néanmoins

il y a des efforts que l'esprit humain est aussi incapable d'effectuer avec succès, que de visualiser le contenu d'une équation tensorielle.

Pour toutes ces raisons, semble-t-il, c'est comme immanent que nous devons chercher Dieu. Les physiciens sont occupés au temps présent à chercher les fondations du monde phénoménal d'espace et de temps dans le travail de réflexion. Comme l'observe Eddington dans l'article déjà cité, l'intervention de l'esprit dans les lois de nature s'étend plus loin qu'on ne le suppose communément. Propos qu'il faut interpréter, mais renfermant une vérité profonde. Au même sens, non moins étendu en portée, est l'intervention de l'esprit dans les lois s'appliquant aux autres phases de l'univers. Et il en est ainsi parce qu'à chaque détour l'opération du principe de relativité est aussi transformatrice dans son application qu'elle l'est quand elle nous sert de guide lorsque nous pensons à l'espace. Dieu ne peut guère être quelque chose de moins que le processus d'esprit dans une intégralité idéale, le processus où l'esprit, en tant que comprenant tout se réalise sans cesse à une série de degrés qui divergent logiquement dans la mesure où ils diffèrent dans les conceptions dominantes se trouvant à leurs bases respectives. Concevoir Dieu autrement serait le concevoir comme réellement un Dieu fini. De ce que les différences dont il s'agit sont dans le niveau de connaissance, la connaissance de soi comprise, il ne suit pas que la connaissance de l'homme ne puisse pas être distinguée de celle de Dieu. Ce ne sont pas deux entités séparées, et il n'est pas nécessaire qu'elles le soient pour la différenciation du fini dans l'infini. Même dans l'esprit qui est fini il peut y avoir des degrés nous transportant au delà de ce qui est fini, intelligible pour la pensée abstraite, en fait, mais incapable de devenir présent dans l'expé-



rience sensible directe. Car cette expérience est celle d'un esprit de capacité physiquement limité, et est donc, en ce qui concerne les sens, limitée en champ.

Dans l'esprit qui n'est pas de la sorte entravé par les limitations d'un organe particulier, mais peut se présenter à lui-même dans sa plénitude avec tous degrés et distinctions qu'il établit comme appartenant à l'entièreté, présents et pourtant avec leur séparation déjà supplantée, il ne peut y avoir de limitations du genre de celles qui caractérisent l'expérience humaine. Le temps et l'espace ne disparaîtront pas, car leurs formes résultent de sa propre opération. Mais à un degré plus élevé de réalité, ils ne peuvent se présenter comme conditions limitantes, car leur source dans l'esprit même ne peut être obscure pour une compréhension parfaite. Il n'est pas de phase que l'esprit, tel qu'il doit être interprété dans sa perfection, ne dépasse et ne renferme en lui-même.

C'est donc à l'intérieur de notre expérience humaine, interprétée comme impliquant des degrés supérieurs, que nous devons chercher le soi éternel qui embrasse tout. Nous n'avons pas à chercher un être absolu séparé, qui ne peut être atteint par une connaissance telle que la nôtre. Nous devons considérer notre esprit comme notre voie d'accès, et, étudiant le caractère des niveaux que nous désigne la réflexion, observer quelles directions ils indiquent à cette dernière. C'est au soi tel que nous en avons l'expérience dans la vie humaine, que nous devons regarder, pour trouver un point de départ; non à rien qui ne présente une analogie avec ce soi, dans les caractéristiques. Nous devons nous rappeler que notre expérience elle-même enseigne que la seule explication qui soit satisfaisante au bout du compte, est celle qui procède du haut en bas, trouvant dans les conceptions

appartenant aux niveaux inférieurs des caractéristiques distinctives qui se révèlent la conséquence de ce qui est plus élevé et parfait en connaissance. Ce qui est parfait est le plus concret et aussi le plus réel, car c'est seulement par des abstractions faites à son intérieur qu'émerge ce qui est plus bas placé dans l'échelle de pensée. Ce n'est pas une question de genèse dans le temps. La genèse est due à la pensée, à l'activité d'esprit. Dire simplement que les choses sont, ce n'est point apprendre grand'chose sur leur compte. Car tout autant, à un autre point de vue, elles ne sont pas, et c'est seulement quand l'affirmative est liée à la négative, comme dans le changement, que nous nous rapprochons du réel : mais même avec ceci nous ne pouvons rester en place, car la réflexion, qui sans cesse passe au delà de ses objets, cristallise le processus, momentanément au moins, en ce qui est saisi comme fixé par sa limitation au moyen de quelque chose qui en diffère, et, en ce sens, lui est extérieur. Nous généralisons ainsi et arrivons à la conception de quantité de choses pareilles, et, en les distinguant les unes des autres, nous sommes conduits à nous les représenter en pensée comme ayant en propre des qualités individuelles. Nous sommes ainsi conduits dans notre réflexion, à leur mensuration, à leurs bases d'existence, à leur contraste par rapport à l'esprit qui observe, et à quantité d'autres relations qui entrent dans leur nature, relations qui ne sont pas arithmétiquement finies en nombre, car l'esprit est illimité dans son activité. Pareilles relations se révèlent comme faisant partie de la fondation même et de la signification de nos diverses expériences. Elles apparaissent ensemble en aspects de leur présentation. Comme ce sont des formes d'une activité infinie et omniprésente dont la totalité est présente en toute phase, c'est seulement dans les abstractions opérées par la réflexion que nous les

isolons avec les conséquences qui en résultent. Peut-on dresser un catalogue de ces catégories, peut-on en présenter un système complet ? Cela paraît douteux. Car l'esprit exerce son activité sous mille formes diverses, ne connaissant de limites ni en étendue ni en nombre. L'essai le plus prudent de pareil catalogue ou système peut donner l'idée qu'il existe quelque sorte de système absolu pouvant être pris isolé, opinion qui, à l'examen, soulève de nombreuses difficultés. C'est le sentiment de celles-ci qui a amené la disposition à rejeter le système Hégélien : même chez certains ayant attaché une grande importance à la méthode proposée par Hegel pour approcher le problème de la réalité. Au point de vue pratique il ne paraît pas nécessaire de faire pareille tentative d'érection d'un système absolu tel qu'Hegel le croyait possible. Il suffit que nous saisissons fermement ce caractère supérieur du soi qui nous conduit au delà de nos propres formes finies, et qui est indiqué non seulement dans la métaphysique, mais dans l'art et la religion. Car ces derniers, bien que, nous l'avons déjà dit, ne pouvant donner la connaissance réelle comme la base de la foi en aspects invisibles, témoignent toutefois en faveur de leur présence comme idéalement impliqués dans un univers que nous savons, au moins, être beaucoup plus que simplement mécanistique.

Il importe d'avoir présent à l'esprit la signification de ce témoignage. Le principe s'applique non seulement aux œuvres d'art au sens ordinaire, mais aux formes les plus élevées de la poésie réfléchie, au langage, par exemple, de la Bible. Goethe qui a vu avec pénétration la nécessité de reconnaître les fondations sous-jacentes a développé son point de vue en diverses de ses poésies. J'en cite plus loin un exemple : c'est une des plus belles choses qu'il ait dites à ce sujet.



L'art produit pour nous un monde différent de celui de la nature actuelle, un monde avec une réalité d'une sorte différente. Cette réalité peut être — et peut-être l'est-elle toujours — « née à nouveau de l'esprit ». Comme le dit Goëthe, *Die höchste Wirkung des Geistes ist den Geist hervorzurufen*. Et ailleurs<sup>(1)</sup> : « La nature organise un être vivant, indifférent ; l'artiste quelque chose de mort, mais plein de signification ; la nature, quelque chose de réel, l'artiste quelque chose d'apparent. Dans les œuvres de la nature le spectateur doit apporter signification, pensée et réalité : dans l'œuvre d'art il doit trouver, et trouve tout cela déjà présent. Une imitation parfaite de la nature n'est en aucun sens possible : l'artiste n'est appelé qu'à représenter la surface d'une apparence. L'artiste a la charge de l'extérieur du vase, du tout vivant qui parle à toutes nos facultés d'esprit et de sentiment, qui secoue notre désir, élève notre intelligence de ce dont la possession nous rend heureux, le Beau, vivant, puissant, achevé. »

Goëthe, dans ce dernier passage, distingue la réalité relative de la nature, comme se présentant « indifférente » à l'esprit, de l'œuvre d'art occupant un autre niveau dans la hiérarchie de la réalité, niveau où l'âme de l'artiste est réellement incorporée à son œuvre. Goëthe n'était pas ce qu'on appelle généralement un métaphysicien, mais il avait une grande perspicacité philosophique. Dans le *Proaemion* à *Gott und Welt*, il s'exprime ainsi qu'il suit :

Im namen dessen der Sich Selbst erschuf !  
 Von Ewigkeit in Schaffendem Beruf ;  
 In Seinen namen der den glauben schafft,  
 Vertrauen, Liebe, Thätigkeit, und Kraft ;

---

(1) Commentaire dans Diderot : *Recherches sur la peinture*.

In Jenen Namen der, so oft genannt,  
 Dem wesen nach blied immer unbekannt;  
 .....

Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,  
 Im Kreis das all am Finger laufen liesse!  
 Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,  
 Natur in sich, sich in Natur zu hegen,  
 So dass, was in Ihm lebt, un webt und ist,  
 Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisst.  
 Im innern ist ein Universuum auch :  
 Daher der völker löblicher Gebrauch  
 Das jeglicher das Beste was er kennt,  
 Er Gott, ja seinen Gott henennt,  
 Ihm Himmel und Erden übergiebt,  
 Ihn fürchtet, und wo möglich liebt.

La même pensée, en réalité, se retrouve dans l'Évangile de Saint Jean. Au puits de Jacob, Jésus enseigne la vérité supérieure à la Samaritaine. Le devinant Juif, elle présuait qu'il indiquerait Jérusalem et non la montagne de Samarie comme étant l'endroit où devait se rendre le culte. Mais Jésus lui dit qu'elle ne savait pas ce qu'elle adorait, mais que l'heure viendrait où les véritables adorateurs adoreraient le Père en esprit et en vérité. « Dieu est esprit, dit-il, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité. »

Dans la religion exprimée en pareil langage, on a l'aperçu d'un certain parachèvement à notre expérience humaine sans lequel celle-ci serait unilatérale et essentiellement en défaut. La réalité nous est présentée sous un nouvel aspect, un aspect présenté comme possible au moyen de l'acceptation d'un point de vue plus élevé devant être atteint peut-être non par réflexion mais par soumission volontaire de la volonté. A ceci nous nous sentons mus irrationnellement plutôt que comme résultat d'un processus de raisonnement logique quelconque.

C'est par ce qu'on peut appeler la pratique constante sous une forme quelconque de ce qui est le plus élevé comme but et comme niveau, que nous semblons être le plus en état de maintenir cette émotion en vie, et notre expérience de la vie semble nécessiter quelque forme de pareille pratique pour que nous donnions les résultats les plus fructueux.

Le soi est personnel. Mais il s'implique lui-même comme plus que simplement fini. C'est donc se fourvoyer que de se représenter le soi sous son caractère le plus élevé et le plus compréhensif sous l'image de ce que nous appelons une *personne*. Inévitablement, d'après notre expérience de l'ordre humain et de la personnalité telle qu'elle nous est familière, on se représente une chose, et une chose finie. Dans une atmosphère aussi raréfiée nous ne pouvons avancer réellement si nous n'avons pour nous étayer que des métaphores sans pouvoir de soutien, et pouvant se dérober à chaque détour. Le soi existe néanmoins dans toutes ses formes possibles à un degré impliquant la personnalité. Le type supérieur du soi, type qui est la base non seulement du sujet individuel, mais de l'entièreté de l'univers, doit être au moins personnel.

Mais comme il doit être considéré comme comprenant, en tant que faisant partie de sa propre activité, la distinction entre le soi et le non-soi caractérisant l'être humain fini, et comme maintenant cette distinction ne fût-ce que comme son acte et sa détermination propres, il faut qu'il soit, si une expression impropre peut être employée, non seulement personnel, mais superpersonnel en vertu de l'extension de sa réalité au delà des limitations du fini. Car toutes ces limitations font partie de lui-même, et au plus ne sont là que pour lui, comme sa propre production. La personnalité, comme nous l'avons vu, implique le fini, s'il doit y avoir différenciation entre



personnes. Mais même notre expérience humaine de nos relations à l'égard des autres, et même le milieu social que l'esprit requiert pour son développement, nous transportent au delà de pareil simple fini à un point où la correspondance en pensée, signifiant l'identité, est pré-supposée dans la reconnaissance de nous-mêmes en tant qu'en rapports avec nos voisins. A ce point la personnalité nous élève à un niveau dans la conscience de soi, réflexive, plus élevé que celui du soi exclusif. Ni simplement vous et moi, mais ni simplement vous ni moi, ne formons la base de la vie sociale, et de l'existence comme citoyen. En art, en religion, en connaissance même, ce point de vue au delà du personnel prend plus de relief encore, et il nous est rappelé que toutes vues atomiques de l'existence humaine demeurent en deçà de la finalité.

Il y a donc une impulsion naturelle dans l'expérience qui pousse l'esprit à prendre de lui-même une vue plus complète que celle qui consiste à se regarder comme un organisme vivant et intelligent, simplement, qui occupe une place particulière et définie dans le monde de l'espace et du temps. Le point de vue le plus étendu est celui où la conscience de notre propre relativité aussi bien que la relativité de notre connaissance devient le fait dominant. Tout comme l'espace et le temps se révèlent dépendants, pour leur réalité, du point de vue, les autres aspects aussi du réel se révèlent également dépendants. Nous ne visualisons que de points de vue qui, à l'examen, se dévoilent comme n'étant ni finaux, ni adéquats aux possibilités qui se dressent devant nous. Les conceptions qui ne sont appropriées qu'à des points de vue isolés dominant à la fois notre penser, et notre vouloir. Mais nous apprenons progressivement que ce n'est pas dans des formes exclusives de contemplation et d'action que nous pouvons atteindre ce que nous

recherchons. A mesure qu'on atteint des points de vue plus élevés, notre vision devient plus étendue, et le monde-objet dont on commence à réaliser la relativité, moins étranger. Réflexion et action en viennent à sembler de moins en moins séparées. A mesure que le monde-objet cesse de sembler extérieur et étranger au sujet, la conception et l'exécution apparaissent comme inséparables dans leurs formes ultimes. Pour l'esprit sachant que la distinction entre son objet et lui-même est due exclusivement au caractère fini en connaissance, concevoir et créer ne sont plus désormais des idées mutuellement exclusives.

Un des empêchements s'opposant à ce que pareille idée paraisse adéquate aux faits est notre notion de temps en tant qu'indépendant et existant en soi. Le propos et l'action qu'il dirige nous semblent être nécessairement séparés en lui. Pour l'esprit qui est limité du fait que son activité a à s'exprimer sous des conditions physiques, il peut bien en être ainsi pour certains buts. Mais comme les physiciens eux-mêmes nous l'ont appris, le temps n'est pas ce que Newton le croyait être, quelque chose existant absolument, et indépendamment de l'esprit. La doctrine de relativité nous a montré que le temps, au moins tel que nous l'éprouvons, peut être dans ses formes purement apparence, non pas au sens qu'il existe un temps réel par rapport auquel il n'est qu'apparence, mais au sens tout différent que sa relativité est de l'essence de sa réalité, et qu'il doit cette réalité, malgré la forme absolue que nous lui attribuons à tort, à l'interprétation constructive de l'intelligence. Le caractère de la relation temps varie, même pour la science physique, avec le point de vue de l'observateur. Sa fixité apparente est une création de l'abstraction. A certains points de vue nous l'acceptons comme fixe

et final dans ses apparences. A d'autres, non. Par conséquent pour l'esprit, quand il est conscient de lui-même dans sa plénitude et de la relativité à son égard de l'univers entier qui en fait partie, la succession dans le temps est bien une forme dont il tient compte, mais seulement en tant que déterminée par des points de vue qui ne sont pas finaux. Ce n'est ni en ajoutant les uns aux autres ses divers points de vue, ni en les effaçant, que la connaissance devient complète. C'est en s'élevant à un niveau supérieur, en compréhension, en supplantant, tout en conservant, et sans détruire, que, même dans la vie quotidienne, la connaissance se développe. Qui n'a remarqué l'effet d'un examen plus complet ? quelle facilité plus grande n'a-t-elle pas donnée de saisir les détails d'un système ? Qu'il s'agisse de la lecture d'un livre, de l'exécution d'un tableau, de l'appréciation d'un poème, ce qu'il nous faut, nous le voyons bien, c'est nous familiariser assez avec les détails pour que nous puissions les combiner en un tout, et les interpréter en un système. Ce n'est pas par ce que les logiciens appellent la déduction linéaire que la connaissance prend le plus d'extension. C'est en s'assurant des implications réciproques d'un assemblage de détails, et en en apprenant ainsi la totalité comme étant le tout dans lequel ces détails ont leur signification. La besogne du juge qui examine une affaire ne consiste pas simplement à rechercher si un certain état de choses tombe sous un principe de droit abstrait. Il a surtout à déterminer les véritables relations impliquées dans ce qui est prouvé en témoignage, à souder les faits interprétés dans ces relations en un tout dans son esprit, et à considérer la signification juridique du tout ainsi conçu, et pas avant que la conception formée apparaisse comme adéquate. De cette façon est créé par l'esprit une décision juridique



et faisant autorité, un fait nouveau dans le monde-objet social. L'analyse de pareils processus de l'esprit fini nous donne une idée de ce que doit être le caractère de l'esprit qui n'est pas fini, de l'esprit qui possède tous les niveaux en lui-même, en tant qu'entièreté réalisée. Tout d'abord ce que nous avons à nous représenter n'est pas *un* esprit, mais l'esprit. Nos propres relations à l'égard de nos congénères, dans nos conversations avec eux, relations dépendant de la reconnaissance d'identité en pensée, indiquent cette direction. En second lieu nous ne devons pas nous représenter son objet comme étranger à pareil esprit, ou comme connu sauf comme étant ce qui en fait partie. Ici, une indication nous est fournie par le principe de relativité étendue, et généralisée. En troisième lieu nous ne devons pas nous représenter la fin et les moyens comme séparés. Le temps, s'il est dépassé, n'est pas aboli. Il n'est pas question d'un *totum simul* devant nous. Mais le temps, d'autre part, est dépouillé de la notion d'existence en soi absolue : ce n'est plus qu'une forme dépendant du point de vue. Il semble suivre que pour l'esprit, conçu comme il nous est indiqué de le concevoir quand il est parfaitement final et complet, la pensée et la créature ne peuvent qu'être finalement inséparables en conception. Car le processus de connaissance n'en est plus un qui soit conditionné par le temps. Plutôt, c'est lui qui conditionne le temps. Tous les points de vue possibles sont embrassés, non comme unités séparées, mais comme aspects dans une même entièreté, aspects dont chacun occupe sa place subordonnée dans la hiérarchie d'une compréhension qui est idéalement tout-embrassante et parfaite.

Nous trouvons, comme je l'ai dit, des analogues de pareille compréhension dans notre propre esprit : analogues ne pouvant que diriger la pensée et le

sentiment qui s'inspirent mutuellement, et nous élèvent au-dessus de nous-mêmes. Ils ne nous élèvent pas à la compréhension parfaite où le sentiment et la réflexion ne peuvent être séparés et exclusifs. Ils peuvent nous remplir de contentement émotionnel par les indications qu'ils fournissent de notre étroite parenté avec l'infini. Le sentiment tel qu'il est éveillé en nous par l'art et la religion peut ainsi nous élever, quand il est de la qualité suggérant une analogie entre l'humain et le divin. Ce sont les émotions de ce type qui :

Quoi qu'elles puissent être  
 Sont pourtant la source lumineuse de tout notre jour,  
 Sont un phare dans toute notre vision;  
 Nous soutiennent, et chérissent, et ont le pouvoir  
 De faire sembler nos années bruyantes des moments dans l'être  
 De l'éternel silence; vérités qui veillent  
 Pour ne jamais périr.

Mais tandis que l'art, la religion, et la bonté naturelle de disposition, peuvent produire ce sentiment de paix, il y a ce qu'elles ne peuvent faire. Les blessures que la raison a faites, seule la raison peut adéquatement les guérir. Voilà pourquoi pour se rapprocher complètement de Dieu, les grands penseurs du passé ont insisté sur la nécessité d'ajouter à l'art et à la religion, la connaissance. Car c'est seulement sur la connaissance comme fondation que nous pouvons élever un édifice qui ne soit pas en danger d'être secoué par les convulsions auxquelles est exposé tout ce qui est basé sur la subjectivité. Même la connaissance elle-même, si pénétrante et profonde soit-elle, et si grand que puisse être le sentiment de maîtrise qu'elle donne, participe à un certain degré, comme le cœur, au « vasselage qui la lie à la terre ». Car, ainsi que le dit encore Wordsworth,

.....l'affaiblissement des nerfs  
 Envahit les pensées; la langueur du corps  
 Déprime la vigueur de l'âme.

Cela tient à ce que l'esprit, chez nous, se façonne en forme humaine, d'où la faiblesse conséquente qui s'attache sans cesse à notre personnalité d'homme.

Pourtant quand on a tout dit, qui peut se dire, de la dépendance, chez l'humanité, de l'esprit par rapport à la matière, un fait subsiste, le fait que l'effort dont l'homme est capable quand il réfléchit n'a pas de limites à sa portée. Sans doute son aptitude à manier son instrument peut être affectée des façons qu'indique Wordsworth, sans doute aussi :

La raison, la plus haute raison n'est pour l'homme imparfait  
 Qu'un effort, et un noble but;  
 Une couronne, un attribut de pouvoir souverain,  
 A rechercher toujours, jamais à être conquis.

Pourtant l'« étonnante puissance de la pensée », comme l'appelait Hegel, reste sans restrictions; sans restrictions parce qu'il n'existe comme problèmes que ceux qu'elle a elle-même créés.

« L'oiseau qui a le gésier plein connaît-il le souci? L'animal à panse bourrée se tracasse-t-il par des doutes? » Seul l'homme est ainsi tracassé, et c'est parce qu'il est apparenté à Dieu. Chez l'homme, l'infini est inhérent, et de son essence. Voilà pourquoi il n'est pas satisfait, si, par le sentiment ou la pensée, il n'a pas perçu qu'il est plus qu'il ne croyait être.

Nous revenons au principe qui, à travers toutes ces pages, a fourni la base de l'analyse. L'esprit est fondamental pour la réalité sous toutes ses formes. Non *un* esprit, car parler d'*un* esprit c'est traiter la connaissance comme un simple instrument, comme une chose particu-



lière, comme quelque chose qui pourrait proprement être interprété par la conception de substance. Mais cette conception et tout autre forme du réel et de l'idéal font également partie de la connaissance. Ses distinctions sont celles qu'elle opère elle-même. Sujet et objet, conception et sentiment, penser et vouloir, tout cela ne se présente comme caractères séparés qu'en vertu de différences qu'établit l'activité qui est de l'essence de la réflexion. Nous ne pouvons sortir de la connaissance interprétée dans cette signification plus étendue. Et si nous désirons par l'analogie de notre propre connaissance, trouver que sa nature dépasse l'expérience limitée qui est la nôtre, nous devons ne jamais oublier que la connaissance est, sous son aspect le plus plein, fondamentale, et nous devons chercher son caractère dans ses œuvres, en tenant ceci présent à l'esprit.

Les distinctions que nous opérons entre les contenus médiats et immédiats de notre conscience, la façon dont, par abstraction, nous définissons et séparons nos points de vue et les conceptions qui leur appartiennent, les contrastes que nous établissons entre le relatif et ce que nous prenons pour l'absolu, sont tous la conséquence des fins que nous poursuivons en disposant nos résultats en formes que nous recherchons en raison de leur caractère fini pour leur donner de la netteté. L'abstraction, en tant que conséquence de concentration sur des fins particulières, est partout présente. Or, c'est justement cette sorte de distribution et de division qui ne doit plus être considérée comme finale en connaissance considérée comme fondation de la réalité. Évidemment de telles distinctions et divisions doivent être présumées conservées à un certain degré même dans la connaissance à ce niveau, la connaissance qui est à la fois initiale et finale, et à tous ses propos en elle-même, comme partie

de sa propre nature. Car ce sont les créations et la conséquence de cette connaissance : leur accent est dû aux formes finies qu'elle se donne à elle-même. Comme je l'ai déjà dit, je ne puis accorder que la connaissance de cette sorte puisse différer en caractère de la connaissance humaine, ou que le caractère discursif et relationnel de notre réflexion nous empêche, au moins, d'interpréter ce caractère. Car c'est après tout, seulement par la réflexion que nous sommes amenés à le concevoir comme un idéal que nous devons rechercher. Son caractère doit assurément être celui de la pensée, qui, comme Aristote et Plotin l'ont dit il y a longtemps, se connaît elle-même en son objet, et son objet en elle-même.

La fin et les moyens, le médiat et l'immédiat sont séparés en lui par des abstractions dont nulle ne dure. Car l'activité dialectique qui est de l'essence de la pensée sous la seule forme dans laquelle nous puissions y attacher de la signification, supprime ces abstractions aussitôt qu'opérées.

Le dicton de Goëthe, d'après lequel « jamais l'homme ne sait à quel point il est anthropomorphique » est d'une application étendue. Car l'homme est toujours enclin à façonner Dieu à sa propre image, comme un être ayant des attributs ressemblant aux siens, et réellement humains. Les théologiens et mêmes les philosophes sont aptes à se laisser dominer par les desseins du moment et à appliquer des catégories limitées, qui ne sont appropriées qu'à les points de vue inférieurs, à ce qui n'a de signification que du point de vue le plus élevé et le plus compréhensif. La base infinie de toute pensée et de tout être aussi bien, ne peut être substance, mais doit être sujet dont l'objet n'est rien qui lui soit extérieur. C'est en ce sens que Dieu est immanent. C'est le grand principe de la relativité de toute connaissance humaine

qui oblige celui-ci à chercher la forme où la relativité se concilie avec la vérité finale, en observant simplement comment la connaissance se développe à l'intérieur de son propre esprit. Il ne doit pas permettre à ses desseins humains, par exemple son désir de se représenter une image visuelle du Tout-Puissant, de le détourner de faire usage de sa méthode. S'il cède à ce qui est une puissante tentation, il devient aussitôt anthropomorphique. La force de l'art et de la religion gît dans leur pouvoir d'inspirer une émotion de haute qualité, haute parce que son interprétation en pensée qui ne peut aisément exprimer ce qu'elle poursuit, sauf en symbolisme de sentiment, est elle-même d'un ordre élevé. Ce faisant, l'art et la religion ont inévitablement recours à la métaphore, et par là ils ont recours à l'image et nous présentent le Dieu qu'ils cherchent à réaliser comme présentant des apparences qu'il n'a pas. Pareilles métaphores ont toutefois une grande valeur pour la qualité de la conscience immédiate dont elles sont des expressions. En fait, rien ne saurait en prendre la place. Quand la qualité est assez élevée, ces métaphores peuvent au moins donner l'idée d'un point de vue qu'elles ne peuvent exprimer. Mais il faut toujours, pour qu'elles ne nous plongent pas dans la controverse et la confusion, que la réflexion reste très réservée à leur égard ; il faut, quelle que soit leur valeur pour nous soutenir dans la vie spirituelle, les tenir pour n'être rien de plus que ce qu'elles sont véritablement, c'est-à-dire des expressions inadéquates de la vérité ultime. Pour l'esprit qui pourrait saisir en même temps tous les points de vue, en relativité, et les combiner en une seule entières où chacun occuperait sa place, et rien que sa place, le recours à la métaphore serait totalement abandonné. C'est le divorce apparent entre le sentiment et la pensée



qu'amènent le caractère fini de l'esprit, et sa relativité de perception, qui rend nécessaire ce symbolisme.

Si la pensée telle qu'elle se façonne dans l'esprit de l'homme est abstraite, c'est pourtant par cela même qu'elle est abstraite qu'elle a de la puissance. Car le caractère abstrait est la conséquence de la limitation en dessein, limitation qui est essentielle pour une capacité finie. Quiconque veut faire quelque chose doit se limiter. L'abstraction nécessaire a pour compensation la portée qu'elle donne à l'intelligence. La mathématique constitue un exemple de ceci. Son symbolisme permet d'exprimer de façon si parfaite l'ordre quantitatif que, comme dans les équations fondamentales d'Einstein, même l'espace et le temps de l'expérience peuvent être traités conceptuellement, et pourtant en symboles qui conservent leur précision visualisée. Les soi-disant intervalles entre ses points-événements ne sont pas mesurés par des coordonnées de l'expérience. Ils sont à ce point de vue analogues à ces catégories que Kant concevait comme réelles en ce qu'elles rendaient possible la schématisation dans le temps et l'espace, mais ne pouvaient elles-mêmes être représentées dans aucun schéma de ce genre. Ce sont, en d'autres termes, des concepts qui, loin d'être dérivés de l'expérience, sont ce par quoi seul l'expérience peut acquérir la signification et la réalité. La métaphysique comme la mathématique ne peut progresser qu'en mettant hors de son champ de vision tout ce qui ne se rapporte pas à sa fin. Cette fin, c'est la détermination de la nature ultime de la réalité. Pour le métaphysicien ceci doit se faire par l'emploi des catégories les plus compréhensives. Celui-ci ne peut, comme son confrère, s'en tenir, dans ses recherches, aux études d'ordre en extériorité. Il n'a pas affaire, non plus, comme le physicien et le chimiste expérimentateurs,

simplement à des causes, ou comme le biologiste aux fins et conceptions s'exprimant en termes de vie. Il ne peut donc se contenter, comme le psychologue, de présenter de façon objective, et pourtant seulement en abstraction, le penser et le sentir comme si c'étaient des processus pouvant être adéquatement étudiés comme des occurrences dans le temps et l'espace. Toutes ces méthodes ont leur grande utilité, mais seulement pour des buts limités et de caractère limité, devant être maintenus dans leur sphère.

Le caractère ultime de réalité ne saurait être étudié avec de telles limitations, pas plus qu'il ne peut être étudié par ce qui constitue en réalité une étude analogue d'abstraction, par l'emploi de métaphores tirées de la surface de l'expérience. Nous avons affaire à des conceptions, mais à des conceptions qui doivent s'étendre à beaucoup plus que ne le peuvent même les points-événements et les lignes d'univers des physiciens. Nous avons à former des conceptions de ce qui n'est rien de moins que l'esprit, du plus élevé et du plus riche que puisse saisir la réflexion, parce que c'est ce, à quoi, en dernière analyse, tout le reste doit être rapporté. En ce sens, l'esprit, parce qu'étant parfait et réel sans réserves, est ce que le langage du fini a le plus de peine à définir. Il contient toutes les abstractions, car elles procèdent toutes de l'activité de l'esprit. C'est donc ce qu'il y a de plus concret dans toute la hiérarchie, car rien ne semble même se trouver en dehors, sauf en vertu de quelque distorsion. Ce n'est pas un instrument qu'on puisse prendre ou poser, ni examiner du dehors. Car la prise, et la pose, l'examen même, et l'emploi pour éprouver la vérité sont son propre acte, et en revêtent la validité. Il doit donc s'étudier lui-même non du dehors mais du dedans, dans la perception de son propre fonctionnement,

dans sa conscience de soi-même. Même de la sorte la tâche est dure pour l'esprit qui entreprend d'explorer un champ qui pour lui est sans limites. C'est seulement dans des conceptions générales au moyen desquelles la réflexion dépasse l'immédiat en sentiment, que l'esprit peut, pour nous, exprimer sa propre conscience de soi et décrire sa propre nature.

C'est donc à la conscience de soi dévoilant son caractère comme elle le fait chez l'homme, que nous revenons comme étant la source de notre connaissance de Dieu. Les étonnantes puissance et portée de la pensée se manifestent ici comme sans limites, même sous les formes que Bradley a nommées relationnelles et discursives. Car le fait qu'elles sont telles ne rend pas, en lui-même, notre tâche impossible. Nulle barrière n'existe qui nous empêche d'interpréter ce qui est impliqué par le degré supérieur de réalité qui doit distinguer l'esprit tel qu'il est en Dieu de ce qu'il est chez l'homme. L'œil ne peut le voir, ni l'entendre l'oreille, car sa nature ne lui permet ni d'être vu, ni d'être entendu, sauf dans la mesure où une représentation est possible sous des formes appartenant aux degrés inférieurs dans sa nature auxquels appartiennent les sens de l'esprit à forme organique. Mais, la pensée, même quand elle est relationnelle et discursive comme elle l'est toujours pour nous, n'est point un événement statique dans le temps et l'extériorité. Sa nature est d'être conceptuelle, et comme conceptuelle d'être identique dans toutes ses différences. La conscience de l'homme ne diffère pas de celle de Dieu. Homme et Dieu ne sont pas sujets numériquement distincts dans la connaissance. Ce sont l'esprit fondamental, un, se révélant en différents degrés ou stades logiques dans le progrès de la réalité, mais identiques à travers les divergences de forme. C'est l'identité sous-jacente à la



correspondance de nos pensées et les rendant ce qu'elles sont qui met l'homme en relation avec ses congénères. C'est cette même identité en différence qui le met en relation avec Dieu.

S'il en est ainsi, il est visible que regarder l'esprit fini, et l'infini comme des entités différentes, c'est simplement courir au-devant de l'échec quand nous raisonnons à leur sujet. Il y a différence, mais elle est en degré de réalité, et c'est une différence qui est intelligible pour la logique. L'esprit humain, conditionné comme il l'est par les obstacles organiques qui diminuent sa puissance de maniement de son instrument, peut n'être pas adéquat à une présentation complète et systématique, même en concepts abstraits, de ce qui est présent en lui-même. Mais l'instrument à sa portée n'est pas inadéquat, car celui-ci est exactement l'esprit comme tel. Nos approches de l'idéal peuvent être asymptotiques. Mais c'est une image fausse qui nous représente l'idéal comme chose très éloignée et qui ne peut être atteinte. Dieu est présent en nous, et c'est en Dieu que notre réalité pleinement développée doit avoir son centre.

Nous ne pouvons nous élever au delà de notre propre niveau en existence. Mais ceci ne doit pas nous décourager. C'est dans la réalisation présente de l'idéal, dans la lutte pour l'atteindre, et non dans le fait d'atteindre réellement, ce qui nous est interdit par notre situation dans la hiérarchie de la réalité, nous empêchant de le posséder de façon finale, que gît pour nous la réalité. Notre connaissance est relative, et relative elle restera. Mais si nous savons qu'elle est relative, et ce qu'elle signifie, et quelle place occupe cette signification dans l'entière à laquelle elle appartient, nous avons acquis ce dont nous avons besoin. Nous avons un point de vue d'où nous pouvons nous élever

au-dessus de ce qui nous est réellement inférieur et nous en possédons un aussi d'où nous pouvons considérer notre signification à la lumière qui nous vient d'au-dessus.

D'au-dessus : mais non d'une source qui, dans le temps ou l'espace, soit séparée de notre personnalité. Car la source en question se trouve en nous et donne au soi la signification qu'il possède. Et ainsi arrive-t-il, qu'à mesure que passe la mode de ce monde, nous nous sentons enclins de plus en plus à poser le pied sur le rocher qui dure.

C'est la conception de la vérité de ces choses qui est sous-jacente à ce qu'il y a de plus grand dans la poésie de réflexion, et la religion même. Celles-ci nous enseignent que dans ce que nous avons de fini il n'y a rien qui doive nous faire désespérer, si nous tenons seulement présent à l'esprit le fait que notre idéal est présent en nous non loin dans quelque région absolue que nous ne connaissons pas. La vérité est dans la qualité de notre effort, infinie comme un idéal, non dans le fait d'atteindre le but, ce qui signifierait la fin de l'effort.

« L'homme donc, ainsi conditionné, doit s'attendre  
 A ne pas savoir tout d'abord ce qu'il sait maintenant.  
 Ce qu'il considère savoir aujourd'hui  
 Demain, il le trouvera connu de façon erronée;  
 Acquéran plus de connaissance puisqu'il apprend  
 Parce qu'il vit, ce qui est le fait d'être homme;  
 Mis à s'instruire par son soi passé;  
 D'abord, comme la brute, obligé par les faits à apprendre  
 Puis, comme cela se peut chez l'homme, obligé par son  
 [propre esprit. »

Tendance, habitude, nature, connaissance, changée en loi,  
 Le don de Dieu fut que l'homme eût la conception de la vérité,  
 Et l'aspiration à la conquérir, se raccrochant à l'erreur,  
 L'aidant à mi-chemin à atteindre le fait.  
 Le sculpteur, avant de modeler une forme

Possède pareil don, l'idée de la forme, puis  
L'aspiration à la produire.  
Aussi saisissant l'argile, il en tire à lui sa forme,  
Et s'écrie : « J'ai maintenant ce que je vois »,  
Et pourtant continue, changeant sans cesse ce qui était fait,  
De l'erreur semblable à la vérité, à la vérité elle-même (1).

---

(1) Robert BROWNING, *A Death in the Desert*.



---

## CHAPITRE XIX.

### LA VIE ÉTERNELLE.

---

Le moment est venu d'envisager une autre question. Quelle signification devons-nous attacher, au point de vue des accidents et limites de la vie ordinaire à l'idéal d'achèvement de soi impliqué par notre connaissance de Dieu comme immanent en nous. Est-ce une signification qui, de façon intelligible, révèle cet idéal comme étant à un point de vue quelconque, un fait réellement atteint et présent ?

Il y a évidemment plusieurs points de vue auxquels le perfectionnement idéal n'est pas réalisé dans l'expérience particulière. Néanmoins ce peut être une fin présente, et exerçant son action. Elle peut façonner notre expérience d'une façon analogue à celle dont, dans la vie organique, l'impulsion à achever une fin comme une forme continue au milieu du changement des matériaux, ou à celle dont l'universel donne une signification au particulier, dans ce qu'il y a de réel seulement dans leur union. Là nous rencontrons la réalité atteinte en forme individuelle; en une activité qui, en raison du moment de ce qu'il a de général en elle, s'étend sans cesse au delà des limites qu'elle s'est elle-même assignées. Notre expérience, dans notre conscience de soi par rapport au monde, nous révèle sans cesse l'idéal comme étant, en tout cas, une puissance immédiatement présente, et motrice. A un degré même supérieur à celui de

la vie organique, elle est là, et toujours aussi dynamique et continue dans son processus de réalisation de soi. Dans la connaissance, l'idéal occupe une place encore plus élevée que dans la simple vie. Car il apparaît comme un tout auquel appartient tout point de vue pouvant être adopté par l'esprit, et qui ne peut être distingué comme existant en soi que pour la réflexion abstraite. La relativité provient des différenciations ainsi établies, et c'est le caractère ultime de l'esprit que d'établir à l'intérieur de ses contours illimités ces différenciations, et les raisons de celles-ci, comme ses degrés, ou comme les niveaux atteints dans son propre progrès vers l'achèvement de soi en un tout parfait. C'est ainsi que le principe de relativité en connaissance semble, en dernière analyse, rencontrer sa justification, avec la solution de divers problèmes comme conséquence. Si l'idéal n'est jamais présent en tant que fait complet en soi et finalement accompli, il n'en est pas moins la base et la signification de l'activité finie. C'est justement pourquoi la vérité, et l'affranchissement de la limitation par ce qui est inférieur, sont atteints dans la qualité même de l'effort soutenu vers cet idéal.

Nous faisons plus que nous ne pensons quand nous concevons et osons de la sorte. Nous n'étendons pas nos mains en vain, mus simplement par l'amour du rivage dont nous sommes séparés. Nous sommes conscients, peut-être obscurément, mais de façon suffisante, en sentiments et métaphores qui se façonnent spontanément d'une transcendance de notre propre soi. La réalité est en nous et non au dehors.

Avec un amour qui embrasse tout  
 Ton esprit anime les années éternelles,  
 Il pénètre et nourrit d'en haut,  
 Change, soutient, dissout, crée et élève

Quand même terre et homme ne seraient plus,  
 Ni soleil ni univers,  
 Et si toi seul restais,  
 Toute existence existerait en toi.

Il n'y a pas de pleur pour la mort,  
 Pas d'atome que sa puissance pût anéantir.  
 Toi, tu es Être et Souffle  
 Et ce que tu es ne saurait jamais être détruit.

Nos propos, quand nous parlons comme le fit Émily Bronté, expriment ce que nous entendons véritablement par Dieu.

Même sous la forme que la relativité revêt à propos de nos mensurations de temps et d'espace, nous avons appris quelque chose qui est utile à ce stade ultérieur de notre enquête. Il n'existe pas un système de temps et d'espace par rapport auquel les autres sont des déformations subjectives. Tout système séparé est relativement aussi réel que tout autre. La même leçon devient apparente quand nous passons aux mondes de la biologie et de la psychologie où ce ne sont pas les systèmes avec lesquels l'observateur mesure, mais les conceptions qu'il emploie, qui déterminent la réalité caractéristique de l'objet observé. Le changement de point de vue ne produit nul changement dans le réel. Dans chaque cas de ce genre, nous n'obtenons qu'une réalité d'un degré, ou d'une sorte, spécial, mais ce n'en est pas moins de la réalité.

Il doit en être de même, aussi, avec le changement de point de vue dont nous avons parlé à propos de la conception de l'immanence.

Voici encore un autre aspect sous lequel l'esprit donne naissance à ce qui est actuel.

Suivons cette idée dans ses rapports avec la vie humaine. Une mère perd son fils. Elle est brisée par une douleur



passionnée. Le temps n'amortit pas cette douleur. Nulle consolation ne paraît l'atténuer. Quoi que l'on dise le fait subsiste. Le contact avec la main disparue n'est plus; jamais ne revient la grâce tendre du jour envolé. Le temps passe, mais l'âme qui se souvient reste fidèle. Elle ne pense pas en détail ce qu'elle désire. Elle-même a pu vieillir, et son fils, s'il avait vécu, serait changé aussi. Elle n'en souhaite pas moins d'être de nouveau à ses côtés. Ce n'est pas qu'elle visualise une réunion avec lui, changé par le temps, en circonstances, âge, caractère. Elle ne se représente pas non plus de façon définie quel effet cela lui produirait à lui, si, stéréotypé tel quel, de corps et d'esprit, au moment de la mort, il revenait, resté jeune, devant sa mère changée et vieillie. Ce qu'elle souhaite avant tout c'est que s'ils se rencontrent à nouveau, ce soit non comme étrangers, mais comme mère et fils. Car la parenté n'est pas celle d'êtres vivants, dans leur simple extériorité, réciproque, mais d'*esprit* à *esprit*. C'est une parenté non de vies séparées mais d'âme à âme, parenté qui, nous l'avons vu précédemment, dépend de correspondance, d'identité au milieu de la différence, de sentiment qui est plus qu'un simple sentiment particulier. C'est là ce que signifiait l'organisme physique du fils pour la mère, comme symbolique de sa personnalité. L'interprétation était, et reste spirituelle.

Cette interprétation ne subsisterait pas si le symbole était changé de caractère, et si, en conséquence, la mère ne désirait pas réellement trouver, rétabli dans une autre vie, non changé, non développé, un être pour l'existence même duquel le développement est essentiel. La relation suppose une modification continue pour sa réalité, et elle ne peut présenter pareille continuité qu'à condition que sa nature soit plus adéquatement conçue. Il ne

suffit donc pas que la vie au delà de la tombe soit une simple répétition, dans des circonstances changées et divergentes, de la vieille vie d'ici-bas. C'est là ce que semble méconnaître le spiritisme, car une simple répétition ne saurait donner satisfaction, et ne suffirait pas, à un point de vue plus élevé. La vie qu'il nous représente, qui est quelque chose de très analogue à ce qui a toujours été, manque de ce progrès spirituel qui est nécessaire. Perspective d'autant moins séduisante que l'interprétation a bien pu filtrer à travers quelque médium de qualité médiocre. Comme le dit M<sup>me</sup> Bosanquet dans son poème *Non tali Auxilio* (1).

S'il n'était nulle barrière pouvant épargner  
 A leurs esprits l'importunité  
 Qui cherche dans la nécromancie la preuve  
 Que les morts veulent nous parler, rien qui pût l'écarter,  
 Mille fois mieux vaudrait le silence du tombeau  
 Que la vie embrouillée avec la futilité.

A un point de vue, le fils ravi par la mort devient un objet physique inerte qui fut emporté dans un cercueil. Mais ne peut-on envisager sa mort à d'autres points de vue ? Pour le fils, sa mort, c'est la production d'un événement dans son monde-objet, amenant la terminaison de ses rapports avec lui comme soi corporel pour qui il est présent. Il ne se contente pas d'envisager cet événement comme ferait un esprit à part. Tout ce qui arrive appartient en totalité à son monde, un monde-objet qui n'est point une chose extérieure indépendante d'une autre chose appelée son esprit. L'un et l'autre appartiennent à l'entière connaissance qu'il a sans cesse exprimée, lui, comme esprit lui-même. Sa mort

---

(1) Dans le volume *Zoar*, dû à M. et M<sup>me</sup> Bosanquet.

est donc un événement lui arrivant à lui-même, en tant que son propre objet dans ce monde-objet. Sous son aspect le plus complet, ce fut un événement *pour* son esprit, et relativement à celui-ci. En dehors de sa relation dans sa place dans la nature par rapport à ce par quoi seule la nature est possible, cela n'a nulle signification à ce point de vue, ni nulle réalité.

Tout comme l'espace newtonien se révèle n'avoir qu'une réalité relative quand le caractère de l'espace est plus pleinement compris; tout comme la nature indépendante se révèle irréaliste si elle est séparée des interprétations qu'elle reçoit dans et pour la connaissance; pareillement la mort devient irréaliste pour l'esprit qu'elle n'affecte que comme événement physique se passant dans son monde. C'est un événement réel, mais réel seulement autant que la connaissance, limitée à un niveau défini mais non final, l'a revêtu d'une réalité qui est relative. Pour l'esprit qui le dépasse en tant qu'événement particulier se produisant dans sa propre expérience il présente un aspect différent.

Il n'en a pas été ainsi seulement pour le mourant. Il en a été de même pour celle qui l'a vu mourir. Car la mère, si son point de vue est assez large de caractère, le sent, même si elle ne peut exprimer son sentiment par des mots. Elle sait, obscurément peut-être, mais de façon certaine, que tout n'était pas dit quand on emporta le fils qu'elle aimait pour le mettre en terre. Par la foi, le sentiment des choses invisibles, parce qu'exigeant une vision d'un ordre plus élevé en connaissance, elle a conscience qu'il n'en est pas ainsi. Et, inspirée par son sens de la vérité supérieure, elle peut s'écrier : « Oh ! mort où est ton aiguillon ? Oh ! sépulcre où est ta victoire ? »

Mais ne mésinterprétons pas la scène. A son propre niveau dans les ordres de connaissance et de réalité, la



mort est un événement aussi réel que douloureux. Mais à un point de vue d'un ordre différent elle a une tout autre signification, une signification où la mort ne touche pas le soi sujet. Ce soi n'est pas un objet physique transitoire intelligible comme simplement tel. Pour interpréter adéquatement la mort, il faut tenir compte d'un point de vue très important : celui d'où le soi est reconnu comme étant ce qui n'est pas simplement l'organisme physique. Même au point de vue où la mort est un événement appartenant à la nature, il y a un sens qui est plus qu'individuel. Comme la vie de l'organisme humain a eu un commencement, elle doit avoir une fin aussi. L'être vivant existe, non comme simple particulier, mais comme membre de son espèce, comme individu devant passer, en tant qu'un individu entre d'autres, dans le monde de la nature, dans les intérêts de l'espèce à laquelle il appartient. Il a d'autres fins, aussi, qu'il doit accomplir pour des intérêts généraux analogues. Il appartient à son pays et il se peut qu'il ne puisse remplir son devoir envers lui qu'en mourant. Il peut être appelé à user sa vie pour ceux qui dépendent de lui, ou pour ses voisins. Il vit dans et par un milieu qui implique ses devoirs envers la société et non envers lui-même seul. Il est donc aussi naturel que d'être venu à l'existence, qu'il disparaisse sous la forme où il a vécu, quand sa vie a épuisé son cours. Si ce cours est interrompu par une mort prématurée, l'interruption est due à la contingence appartenant à tout ce qui est extérieur. Mais, en vérité, ce qui importe est non la quantité, mais, la qualité.

Il semble donc que ce soit au soi regardé comme sujet, à un degré en réalité d'un caractère appartenant à ce qui est plus élevé que la simple série temporelle, que la mère affligée doit regarder pour une consolation dans sa douleur. Il semble bien, en fait, que ce soit à ce point de

vué, précisément, qu'elle envisage le soi comme le symbole extérieur de ce qui n'est plus présent. La réapparition sur terre, comme corps phénoménal, avec la quantité de changements et de ruptures de continuité dans la personnalité qu'implique la vie dans la nature ne pourrait jamais rétablir l'ancien lien sous sa forme la plus élevée. C'est pourquoi le spiritisme me paraît donner à côté. Je ne discuterai pas les résultats d'observation dont ses adeptes sont convaincus, car je ne sais pas avec l'exactitude nécessaire ce qu'ils sont ou ce qu'ils signifient. L'expérience des cours judiciaires m'a appris combien pareils témoignages peuvent être fragmentaires et de nature à tromper. Les gens apportent non pas simplement les faits, mais leurs propres déductions inextricablement emmêlées avec ceux-ci, même quand ils sont mus par un désir passionné de vérité. L'expérience m'a appris la nécessité de mettre en doute tout témoignage qui n'est pas seulement fidèlement et délibérément offert sous des sanctions assurant l'approximation la plus praticable possible à l'exactitude dans le détail, mais n'a pas été aussi trié par l'interrogatoire contradictoire scientifiquement conduit.

Presque tout ce que j'ai lu, même de ce qui a été écrit par les spirites de la meilleure sorte, prête le flanc à la critique de ce genre. L'application de la procédure de triage, telle que celle d'un tribunal, paraît hautement désirable, avant que pareil témoignage, même émanant des témoins des plus honorablement intentionnés, soit accepté comme base de déduction. En outre, nous ne savons encore que peu de choses des phénomènes dits de « télépathie », une qualité d'esprit qui peut encore beaucoup révéler de choses neuves dans un ordre pourtant strictement naturel. Et nous n'avons pas encore étudié à fond le contenu se trouvant au-dessous de ce qui

est directement présent à la conscience, et gît caché dans le puits en apparence sans fond de l'*ego*.

Mais l'autre interprétation de l'immortalité repose sur une base différente. L'âme a, ici, un sens différent. Elle atteint son apogée dans la personnalité sous un aspect autre que celui de la simple nature avec son système temporel. A l'égard de la série temps, l'esprit occupe naturellement une relation essentielle. Nous avons trouvé un exemple de celle-ci dans l'analyse, par Whitehead, de la fonction que remplit la perception sensitive en rendant possible un monde congruent. C'est dans le soi que l'univers a son centre, et c'est dans le soi, sous un autre aspect, d'une sorte isolée par les abstractions que nous avons à faire dans la réflexion, que nous trouvons un objet, entre une multitude, lui ressemblant en nature. C'est dans notre expérience individuelle que ces deux points de vue sont rapprochés l'un de l'autre dans une réalité dont les deux vues, prises séparément, ne présentent qu'une partie. Il n'y a, au point de vue des principes, rien de plus déconcertant dans cette idée, qu'il n'y en a, ailleurs, dans la relativité de la réalité des différents degrés en connaissance. Dans l'expérience de l'individu concret nous trouvons établie la distinction, et elle l'est dans l'émotion comme dans la réflexion. C'est parce que l'individu est concret d'un bout à l'autre, et que son activité mentale consiste autant en sentiment qu'en réflexion. Les deux sont inséparables dans la vie réelle de l'esprit, et toute tentative de séparation les fait irréels. Aussi présentons-nous toujours nos idées en images, mais en images significatrices et chargées de sens.

Quand donc nous interprétons l'immortalité au sens plus large comme vie qui est éternelle en étant plus qu'il ne paraît dans la série temps, nous façonnons des images



qui donnent l'idée de ceci. Ces images peuvent avoir des formes spatiales et temporelles. Elles sont généralement métaphoriques seulement, mais elles sont symboliques de ce qui, en soi, n'a nul caractère spatial ou temporel. C'est là l'entièreté à laquelle nous avons si souvent fait allusion, celle dont les aspects se distinguent dans les différentes formes de connaissance, formes dont les points de vue, tous, appartiennent au tout dont elles font partie comme modes de son expression partielle. En art l'entièreté nous est révélée en représentations qui, lorsqu'elles nous viennent de l'esprit d'un grand génie, peuvent nous donner l'impression d'être adéquates, d'autant que nous ne possédons pas de standard plus élevé du même ordre, pour arriver à les dépasser. En art le particulier et l'universel, le symbole et ce qu'il signifie, peuvent être fondus en une perfection de forme qui est inséparable de la matière à laquelle est donnée la forme. L'œuvre d'art est, de telle façon, en apparence, immédiate. Elle est née non de la nature, mais de l'esprit, et pourtant, dans cette naissance, si directement et pleinement dotée qu'il reste peu à faire à la réflexion pour amener ce qui est particulier en harmonie avec ce qui est général. Le symbole individuel parfait parle et s'interprète lui-même pour nous.

En religion il y a quelque chose d'analogue. Sa caractéristique est que la relation du soi à l'entièreté en qui gît la réalité est la relation de l'homme à Dieu. Ici encore, ce n'est pas en conceptions générales que la relation est couramment rendue. C'est en images et symboles ayant une signification inhérente tout comme dans un grand tableau. Mais le sentiment est un sentiment plus absorbant encore que celui de l'artiste. Car c'est le sentiment de la vie au delà du temps conquise par le fait de placer en sous-ordre, et de sacrifier la vie qui est du temps, et d'accepter pleinement le fait du fini.

Il nous faut être dans un autre monde tandis que nous sommes dans le monde présent. Nous sommes ce que nous semblons être, et pourtant, tels que nous semblons être, nous savons n'être pas réels. Nous sentons devoir nous élever au-dessus de nos soi naturels.

Dieu me durcisse contre moi-même,  
Contre ce couard à la voix pathétique,  
Avide d'aise, de repos et de joies;

Moi-même, architrâtre à moi-même  
Mon plus creux ami, mon plus mortel ennemi,  
Mon boulet sur toutes les routes.

Pourtant il en est Un qui peut me brider,  
Peut m'arracher le fardeau qui m'étouffe,  
Briser le joug, et me donner la liberté <sup>(1)</sup>.

C'est l'acceptation plénière du nouveau point de vue relatif à l'existence, la détermination de renoncer à la simple volonté de vivre, et de chercher le tout dans l'indifférence à l'intérêt personnel, qui importe en religion. Ce n'est pas la victoire, sous la forme d'un bien extérieur à acquérir pour l'âme, qui compte; c'est dans l'effort lui-même et dans sa qualité qu'est atteinte la délivrance. L'ancien point de vue est abandonné, et c'en est un nouveau qui le remplace. A certains, ce dernier se présente sous la forme de l'émotion qui est intuitivement connue pour religieuse à cause de la signification dont elle est chargée, signification qui émerge par-dessus toutes autres dans le sentiment de sa valeur inhérente. A d'autres, il se présente comme résultat d'une réflexion prolongée ou de la pénétration intellectuelle. Chez d'autres encore, un peu d'une façon et un peu de l'autre. C'est

---

(1) Christina ROSSETTI, *Who shall deliver me?*

une erreur de penser qu'une attitude religieuse ne peut avoir son origine dans la conviction que fournit la logique. Spinoza était avant tout un penseur, et sa pensée l'amena à des conclusions assez claires pour que Dieu pût se révéler en elles. Le fait que la forme était abstraite n'était pas pour gêner un esprit tel que le sien.

Mais pour la plupart des humains, la religion, bien que différente de l'une et de l'autre, ressemblera toujours moins à la philosophie qu'à l'art. Car elle dépend, pour la majorité, de qualité en imagerie créatrice, et en outre, elle est de nature plutôt pratique que théorique. C'est pourquoi les individus se fortifient par le culte en commun dans une église visible, consacrée au Dieu dont ils espèrent réaliser là la présence pour eux, grâce au stimulus de la pratique réelle.

Prise au sens le plus large la philosophie n'exclut aucun point de vue appartenant soit à l'art, soit à la religion. Mais son sentier est trop dur et raide pour que la majorité puisse le suivre. Si ces conclusions doivent recevoir une application générale, ce doit être au moyen des conducteurs d'hommes, en religion, en art, en connaissance d'une façon générale, qui consentent à en enseigner et appliquer les leçons. La plus grande leçon qu'elle puisse fournir aujourd'hui, me semble être ceci, que la relativité de la connaissance a entre autres cette conséquence, que toutes les formes de connaissance sont conciliables si on les interprète comme aspects d'un même tout. De cette leçon nous avons trouvé un exemple dans la physique. Un autre aussi en biologie, où nous avons vu cadrer les méthodes de la physique et de la chimie, convenablement comprises, avec la reconnaissance du fait qu'il faut chercher l'essence de la vie organique dans une fin contrôlant tout. Nous avons suivi le même principe, celui qui consiste à dis-



tinguer les réalités en aspects, et non en entités, en psychologie et dans la science politique. Il serait aisé de continuer, en appliquant le principe en d'autres matières, l'économique, par exemple. Le statisticien obtient ses résultats en considérant les preuves de certains desseins communs chez de grandes masses humaines, et en faisant abstraction d'idiosyncrasies qui n'affectent pas le résultat fourni quantitativement par sa méthode. Par exemple, il n'en tire guère de renseignements sur les qualités morales, mais ce ne sont pas ces renseignements qu'il cherche; ils n'ont rien à voir avec son propos limité.

Mais la relativité est aussi, bien que ce ne soit pas sous forme scientifique, caractéristique du point de vue de l'humanité, non seulement dans l'acte quotidien de juger les individus, mais aussi dans la façon de juger les autres nations. De ceci, nous rencontrons chaque jour de nombreux et curieux exemples. Je détache les lignes suivantes d'un livre intitulé *English Public Finance* récemment publié par la *New York Bankers' Trust Company* (p. 15) :

« Les Anglais et leurs directeurs de journaux trouvent des délices à critiquer et blâmer l'Administration, comme nous disons, le Gouvernement comme ils disent. Mais pour l'observateur à 5000<sup>km</sup> de distance qui étudie tranquillement les chiffres sans autre but que d'arriver aux faits, les résultats obtenus sont simplement merveilleux. Ils n'ont pu être obtenus que dans un pays où le patriotisme s'élève si haut que la population exige d'être imposée, et lourdement imposée, comme nous sommes assurés que cela a été le cas en Angleterre durant la guerre. »

C'est bien là de la relativité nationale, en effet. L'auteur a arrêté son attention sur ce fait que la dépense totale

de la Grande-Bretagne durant les 6 ans de guerre a dépassé la dépense combinée des 255 dernières années, et que de la dépense totale durant la guerre 36 pour 100 ont été fournis par le revenu. Ses coordonnées de référence diffèrent de celles du critique britannique moyen en Grande-Bretagne.

C'est toutefois au sens plus profond du principe de relativité, celui qui, pour son application, dépend de catégories fondamentales ou de conceptions transformatrices de réalité, que nous avons examiné son application au problème de la vie éternelle. A la lumière scientifique que projette le principe ainsi appliqué, nous avons vu comment surgit le problème d'une vie non continuée dans le temps, mais, dans la plénitude de sa nature, indépendante de la série temps. Nous tirons à bas, même pour les buts pratiques de ceux qui sont immédiatement intéressés, la qualité de la conception et sa puissance de transformation de la réalité en l'élevant à un ordre supérieur, si nous la dégradons en une identification irréfléchie avec celle d'un autre corps ressuscité ou indépendant continuant la vie ancienne menée sur terre. Ce n'est pas trop de dire que pareille image, loin de venir en aide à la religion, lui fait obstacle. Dans la mesure où elle prétend symboliser la mort comme l'entrée dans une vie nouvelle, elle le fait au moyen de métaphores aussi propres à tromper qu'inadéquates. Car nous avons vu dans les premiers Chapitres que l'âme et le corps ne sont pas des entités distinctes, mais que la première est exactement l'organisme tel qu'il apparaît à un niveau plus élevé en connaissance. Ce n'en est pas moins un niveau d'où l'on obtient une réalité plus pleine, aussi pleine que celle que le biologiste trouve dans la vie. L'entrepreneur de pompes funèbres et le bourreau ont leurs fonctions propres et nécessaires,

mais à un ordre inférieur du réel. La leçon de la relativité nous met en garde contre la vue étroite qui considère la réalité d'ordres différents comme signifiant des entités différentes rivalisant entre elles à qui obtiendra le titre d'être considérée comme réelle. C'est comme aspects séparés, trouvant leurs relations entre elles dans le tout qui n'est visible qu'à une connaissance parfaite qu'est révélée leur véritable signification. De ce tout parfait, nous qui sommes plus que ce que nous croyons, nous avons des lueurs dans l'art, la religion, la philosophie, de façon différente en chaque cas.

Pour nous, dont le monde est dans la vie quotidienne, envisagé sous les formes finies dues à nos facultés conditionnées, jamais n'est opérée complètement une présentation directe et picturale de l'irréalité ultime de la mort. Le voile de Maya, que l'entendement imparfait tisse sans cesse pour nous, nous détourne, par ses abstractions, de la pleine vérité. Pourtant comme symboles de plus qu'elles ne peuvent exprimer pour pareille pénétration partielle, les représentations picturales communément répandues ont leur utilité. Elles ont une signification qui nous porte au delà d'elles-mêmes. Elles nous désignent la réalité à un niveau plus élevé. Sur le plan de notre vie comme êtres humains dans le monde de la nature, physique et sociale, nous appartenons au flot des événements composant notre expérience.

Ces événements passent; ils passent d'autant plus que l'ordre auquel ils appartiennent est un ordre de succession, Ils ne sauraient revenir comme événements dans cette succession. Car leur essence consiste en ceci qu'ils font partie d'une série temps. Or nous n'avons qu'à envisager le caractère plus plein, pris en lui-même, de pareille série pour voir ce que doit être en fin de compte la relation des événements qui en font partie. Séparé



comme il l'est dans le temps, chaque instant suit le précédent dans son ordre. Le premier a totalement disparu quand le suit le second. C'est seulement selon une relation spatiale qu'ils sont rappelés ou peuvent être distingués. C'est dans le système espace qu'elle implique que chaque série temps devient réelle pour nous autrement que comme simple abstraction de réflexion. Les moments ne sont pas identiques, mais séparés de l'espace ils sont indiscernables, et ont à être soutenus dans la mémoire et grâce à des distinctions que seules les relations spatiales rendent possibles. Leibnitz n'avait pas le droit de parler de l'identité des indiscernables. Il peut y avoir de ceux-ci sans identité. Ce qu'il dit n'est vrai que des objets réels et individuels, non de simples événements qui n'ont pas été enchâssés ou élaborés par la réflexion. Quand nous mourons, en conséquence, dans la mesure où nous sommes de simples objets dans le monde de la nature, nous passons comme passe le moment dans la série temps, sauf dans la mesure où l'image construite par réflexion demeure dans la possession de l'observateur.

Mais ceci n'est que moitié de la vérité. Car la succession dans la série temps serait impossible si elle n'était reliée et unifiée dans la connaissance pour qui elle existe. Cette connaissance ne peut elle-même être un objet ou événement dans la série, car c'est seulement par elle que la série peut exister. Deux facteurs sont donc impliqués dans notre expérience des événements dans le temps, le connu, et le connaissant, et ce dernier, dans la mesure où il est sujet dans cette expérience, se trouve au-dessus du plan de la série temps, tout comme il est, et pour les mêmes raisons, tout autant au-dessus du plan de la relation dans l'espace. Les facteurs ne sont pas séparables comme événements dans l'expérience. Mais c'est la

distinction entre eux qui explique la signification de notre reconnaissance du triomphe de l'esprit sur le sépulcre, et sa signification pour la connaissance. Nous sommes ici encore face à face avec les conséquences du principe de relativité.

Si nous appliquons cette leçon, la première chose qui nous frappe est que nous y trouvons une justification de ce que beaucoup de ceux que nous nommons les meilleurs croient de tout leur cœur, de la signification d'une vie supérieure se trouvant au delà du temps qui sépare toutes choses. Le langage pictural en lequel est exprimée cette idée est celui de la connaissance finie. Il est donc inadéquat car sa matière appartient à un domaine d'un ordre en connaissance qui n'est pas le plus élevé. Mais par la foi qui est le sentiment d'un ordre encore plus élevé, ou dans un mysticisme qui peut être exactement la même foi sous un autre nom, les images élaborées sont revêtues d'un sens qui leur donne un titre à être reconnues pour symboliques. Tout comme l'encre de l'imprimeur est le symbole de l'inspiration du poète, et ne nous intéresse généralement comme réelle en aucun autre sens, ainsi l'effort imparfait tenté pour exprimer ce qui ne peut l'être adéquatement peut nous conduire à une réalité au delà de sa forme extérieure. Pour faire comprendre qu'il puisse en être ainsi, il faut invoquer le principe de la relativité de connaissance. Mais le passant n'a pas besoin de comprendre. Il se contente de ce que la présentation directe lui fournit, une image qui lui donne le sentiment de paix et de contentement, et satisfait ses aspirations les plus hautes.

Dans une phrase souvent citée de la préface d'*Appearance and Reality*, Bradley émet une suggestion. « La métaphysique, dit-il, consiste à trouver de mauvaises

raisons pour ce que nous croyons instinctivement, mais trouver ces raisons est tout autant un instinct.» En parlant ainsi, il se garde de l'accusation possible de prendre son sujet trop au sérieux. Aussi longtemps que la métaphysique est séparée du reste du corps de connaissance scientifique, le métaphysicien s'expose aisément à cette suspicion. Mais si la philosophie n'est rien de séparé du reste de tout le système de connaissance mais applique un principe qu'elle tient en commun avec toute branche de ce système, alors elle n'a guère plus besoin d'être défendue que les autres modes d'application de la connaissance. Il est vrai que son standard n'a rien à faire avec la mesure, mais elle n'est pas seule dans ce cas, et ses conclusions sont au moins aussi justifiées que l'est la critique en littérature. Mais en parlant comme il fait, Bradley nous met surtout en garde contre la pédanterie, contre l'exaltation exagérée de l'esprit abstrait. Son avertissement est de ceux que feront bien de se rappeler tous ceux qui sont disposés à considérer légèrement la foi des esprits simples. Car cette foi est, en elle-même, une correctrice d'abstractions. C'est le sentiment de la signification plus pleine de l'expérience.

Le mourant peut n'avoir devant lui aucune image claire en dehors de celle qui le représente sortant d'un monde qu'il imagine, avec les autres, comme continuant après lui. Cela ne le trouble pas qu'il en soit ainsi. Car il a le sentiment d'une signification plus étendue. Ce sentiment peut lui venir sous des formes variables. Il peut résulter des fermes conclusions d'une vie passée dans la réflexion. Ou bien de la conscience que la mort a été acceptée parce que c'est un devoir de la rencontrer. Ou encore, comme il arrive souvent, par suite du sentiment religieux qui a pénétré l'âme simple. Si le mourant est de



ce dernier type, il peut être rempli d'une foi qui l'assure que son « Rédempteur vit ». S'il en est ainsi, il est tout aussi fort et victorieux que celui dont la pensée finale est que c'est dans son propre esprit que le monde, avec lui-même comme partie de celui-ci, passent, et que parce qu'il saisit ce fait il lui est supérieur et ne fait qu'un avec l'éternel. Et ainsi, quand sa simple foi, picturale peut-être, mais symbolique de réalité plus pleine et de signification plus profonde, enjoint à l'âme la plus simple, en sa dernière et plus grande extrémité, d'être assurée qu'elle est en présence de Dieu, il se peut que sa façon de voir ne diffère que par la forme, de celle du penseur le plus profond.

Telle semble être la valeur de ce que Wordsworth a appelé nos « avis indirects d'immortalité ». Ne nous leurrons pas quant à leur signification, et ne les considérons pas comme indiquant quelque interruption, d'un genre qui serait miraculeux, de l'ordre d'expérience dans l'espace et le temps. Le miraculeux est ce qui viole les principes de l'ordre auquel il appartient. Ce dont je parle ne suppose nulle violation de ce genre. Les choses restent, dans les ordres où elles sont reconnues exister, exactement ce qu'elles semblent être. Mais leur signification en tant qu'existantes change avec le changement de point de vue, et leur réalité, en conséquence, n'a pas seulement une signification autre, mais *est* une réalité autre, transformée dans l'ordre nouveau auquel elle appartient maintenant. Cette conclusion ne doit pas plus nous inspirer de doutes, en matière de principe, que la conclusion qu'il y a des systèmes différents de temps et d'espace, selon les différences des systèmes de référence.

Le cas du soi sous son aspect d'extériorité s'écarte des derniers dont il vient d'être parlé, mais par les circons-

tañces seulement. Dans des exemples du genre des cas physiques nous pouvons, par la réflexion, rendre nos mesures congruentes pour la connaissance, si nous réalisons qu'elles doivent l'apparence qu'elles présentent au point de vue adopté. Par exemple nous avons supposé que nous étions au repos, et en droit d'employer un certain jeu de coordonnées de référence qui nous est familier. Mais il se révèle que ce jeu n'en est qu'un entre beaucoup d'autres, possibles. De la même manière, bien que nous puissions utiliser les conceptions mécanistiques pour interpréter l'organisme vivant, au point de vue physico-chimique, comme étant un agrégat de molécules, isolées et extérieures les unes aux autres, nous avons imposé à l'organisme ce caractère par l'emploi de ces conceptions, et nous pouvons avoir à abandonner ce point de vue comme n'étant ni complet ni adéquat, si nous voulons arriver au caractère des véritables faits de vie. En ce cas le changement de point de vue est un changement dans les catégories ou conceptions sur lesquelles nous dirigeons l'attention.

C'est cette dernière sorte de rajustement non de l'étalon de référence dans la mesure de l'extériorité, mais de la catégorie employée, qu'il nous faut opérer pour arriver à la réalité dans ce que nous appelons la *vie éternelle* ou *Dieu*. Mais dans tous les cas le principe est le même. C'est que le point de vue exige un examen critique avant que nous concluions qu'il est adéquat à l'ordre d'existence dans lequel nous cherchons le réel. Nous pouvons découvrir que ce qu'il nous fournit ne signifie qu'une réalité relative, et que pour l'interprétation de l'individu dans la perfection de son existence il est besoin d'un point de vue et d'un jeu de conceptions plus complètement compréhensifs.

L'aptitude de l'homme à interpréter est illimitée en

partie, parce que l'aptitude de l'esprit, même chez l'homme, est illimitée en ce qui concerne le pouvoir de former des conceptions générales. En art et en religion l'esprit peut être amené de façon en apparence directe, et non de façon simplement médiante, à la conscience picturale de ce qu'il y a de plus élevé dans sa propre nature. Ceci tient à ce que le penser et le sentir ne sont pas en réalité des facultés séparées. Si nous étions affranchis des organes physiques au moyen desquels l'esprit est présent en nous, nous ne trouverions pas aussi difficile de réaliser une relation qui exige l'expression, même dans la pensée abstraite, par des images que la pensée est contrainte d'employer. Et encore, en ce qui concerne le sentiment, il est rempli de valeurs impliquées par, et reconnues en, lui. C'est à cause de cette défectuosité dans la forme, inhérente à toute interprétation, et conséquence de nos natures finies que les choses sont tenues pour n'être pas ce qu'elles semblent, pour les buts limités qui dirigent notre attention dans les affaires quotidiennes. Mais nous sommes capables de plus, et nous reconnaissons davantage comme réel. Si la mort ne peut apparaître, au point de vue de la vie quotidienne que ce qu'elle est réellement, à ce point de vue, savoir une calamité entraînant de la souffrance et de la douleur pour ceux qui restent, au moins elle présente aussi l'aspect très différent dont je viens de parler.

Souvent encore, nous percevons que leur mort a été essentielle, comme dernier trait mettant en plein relief l'œuvre des plus grands d'entre nous. Il en a été ainsi pour Jésus, César, Nelson, et d'innombrables autres qui ont donné leur vie d'homme individuel pour améliorer l'existence des autres. Les personnalités de ces grands survivent dans les résultats de leur œuvre, et leur mort a été nécessaire pour assurer la permanence



des résultats de leur œuvre. A coup sûr, on a aussi tort de se les représenter comme les simples victimes de forces regrettables de la nature aveugle, qu'on aurait tort de désirer qu'ils eussent continué à vivre, peut-être au détriment des causes auxquelles ils avaient consacré leur existence terrestre.



---

## CHAPITRE XX.

### RÉFLEXIONS FINALES.

---

La tentative d'accomplir le propos indiqué au premier Chapitre a été faite, maintenant. Ce n'a pas été seulement dans sa portée directe pour des formes particulières de connaissance que la doctrine des degrés a paru fournir des lumières nouvelles. Elle enseigne une leçon plus générale encore. Elle fournit un point de vue nouveau sur les conflits apparents révélés par toute l'histoire de la pensée réfléchie. Elle élargit notre conception de vérité. Nous suivons le développement de la connaissance humaine en pénétrant plus profondément dans la vision de ses processus véritables. Car dans son résultat nous en voyons un qui s'est accompli de façon continue, et qui est fondé sur un principe. Ce principe nous apprend à lire l'histoire de la philosophie comme développant progressivement une vue durable de la fondation de réalité, vue restant en substance constante sous des formes qui varient, malgré des changements temporaires dans les modes d'approche, attribuables aux temps et aux circonstances. Il y a eu des variations sans doute, et de temps à autre des déviations. Mais celles-ci sont inséparables de la liberté qu'a la personnalité humaine de se concentrer pour ses propres desseins, sur ce qui s'accorde avec ses tendances du moment. La vue plus étendue a été souvent déplacée temporairement,

mais elle est toujours revenue, sous des vêtements nouveaux, pour affirmer à nouveau son pouvoir sur l'esprit humain. De façon générale, un fil, évidemment, est resté intact, sans brisure, et cela est clair si l'on envisage le progrès du commencement à la fin et comme un tout. Au cours de ce progrès la science et la religion apparaissent non comme réconciliées, mais comme n'étant pas en antagonisme : leurs points de vue, en effet, sont différents. On constate donc qu'il n'y a pas conflit entre leurs résultats si l'on étudie ceux-ci comme cela se doit, à la lumière de la relativité.

Nous avons parcouru le champ de connaissance et examiné son caractère général. Le système de connaissance en tant qu'entière a semblé à la fin se révéler comme étant un fait ultime comprenant à la fois le soi et le monde de la nature avec lequel le soi se rencontre chaque jour. L'analyse révèle que l'un et l'autre sont simplement des formes sous lesquelles la connaissance est présentée à elle-même, est placée devant elle-même. Savoir, c'est autre chose que de considérer par une fenêtre quelque réalité d'un caractère différent. Car être indépendant et réel ne signifie rien en dehors de la forme sous laquelle les choses apparaissent comme nous les percevons même dans notre connaissance finie.

D'autre part, notre esprit est exactement un petit centre d'activité créatrice d'objets hors de lui dans le temps et dans l'espace. L'esprit et ses objets sont tous deux réels, et tels qu'ils nous apparaissent ils sont corrélatifs et coordonnés. Mais l'un et l'autre appartiennent néanmoins à l'entière dans laquelle ils ont leur base ultime. A l'intérieur de celle-ci, on les distingue, et la distinction elle-même est une création de la réflexion. Car elle semble n'avoir aucune signification qui soit intelligible sur aucune autre base. *Cogito, sum.* En con-



naissant, nous existons, et les objets distingués de nous, et entre eux aussi, existent. En chaque cas la signification et la réalité sont inséparables et ont le même caractère.

A l'intérieur de l'entièreté, rien n'a de signification sauf celle que lui donne l'activité de pensée. Ne pas avoir de signification, et ne pas exister semblent être la même chose. L'activité de pensée est donc la source de ce que nous appelons *réalité*. Elle établit ce qu'on est convenu d'appeler des *entités*, et est en réalité la conséquence des points de vue. Nous l'avons vu, la science moderne indique cette conclusion aussi nettement que le fait la métaphysique. Ce sont nos systèmes de référence et les catégories que nous employons dans la direction et la concentration de l'attention qui donnent naissance pour nous aux formes variables que revêtent la vérité et la réalité. Pareilles vérité et réalité ont leur base dans ces formes, mais ce ne sont pas des créations subjectives. Elles représentent exactement ce que nous voulons dire quand nous parlons entre nous du réel. Elles caractérisent les choses elles-mêmes et non pas seulement nos pensées relatives à celles-ci, et les événements sont réels en et par elles. Mais vérité et réalité sont relatives, étant ainsi la conséquence de points de vue cardinaux en connaissance. Avec chacun de pareils points de vue particuliers, il y en a toujours d'autres qui ont des titres d'égale validité. Ce n'est que relativement que, pour un point de vue isolé quelconque, on peut revendiquer pour son résultat un titre ayant forme exclusive. La vérité finale et complète ne peut être rien de moins qu'un entier systématique de connaissance à l'intérieur duquel tous les points de vue particuliers et partiels ont leurs places comme niveaux ou degrés en connaissance. C'est donc en partant du haut et non

du bas, de ce qui est concret et individuel, et non d'abstractions simplement dérivées de celui-ci, que nous devons entreprendre les recherches, si nous voulons nous efforcer de réaliser l'idéal de ramener le tout à une conception finale et adéquate, et d'arriver ainsi à la pleine vérité.

Tout ceci s'impose à nous comme conséquence du principe discuté dans les pages précédentes, principe qui s'est présenté à la pensée ancienne et à la moderne, de façon tantôt plus, et tantôt moins, parfaite. Au jour présent, c'est peut-être dans le domaine de la science qu'il est le plus en relief. Il donne à la science une signification nouvelle et plus étendue, par l'introduction de la conception de relativité dans la méthode scientifique.

Pour la pratique, le résultat général, s'il est exact, doit avoir une portée du genre de celui qu'il a pour la théorie. La société consiste en un assemblage d'individus dont les desseins présentent la correspondance qui a été considérée au Chapitre sur l'État. Mais ces individus diffèrent entre eux pour les détails à la fois du dessein et du point de vue. Les différences sont aussi essentielles pour la vie de la société que l'est l'identité sur laquelle repose la correspondance. Il convient qu'il en soit ainsi. Autrement la vie resterait à un niveau uniforme et le progrès n'existerait pas. Parmi les animaux, les individus de la même espèce se ressemblent d'autant plus que l'espèce est plus bas placée. Entre les abeilles individuelles de la ruche il est difficile d'apercevoir des différences de comportement; cela est déjà moins vrai du cheval et du chien. Mais chez l'humanité qui a pour caractéristique distinctive le pouvoir de libre réflexion, on voit avec évidence une variété qui correspond à la liberté individuelle d'esprit. Plus l'homme est civilisé

et plus il y a de divergence entre les caractères individuels. Ceci est le plus apparent si l'on compare l'activité d'une nation hautement intellectuelle à celle d'un peuple sauvage. A leurs œuvres nous les connaissons pour ce qu'ils sont.

Le dessein est déterminé par la conception : celle-ci est donc d'importance capitale. Pour sa formation il faut de l'incitation, de la direction aussi, et c'est au maître à fournir celle-ci. Le système national d'éducation n'est donc ni un accident, ni un luxe. C'est une nécessité, et elle apparaît d'autant plus telle que la nation croît davantage en stature.

Mais l'éducation n'est pas d'un seul type, et elle ne procède pas d'une seule source. Elle naît du désir de la liberté dans la pensée et l'action, liberté dans laquelle l'homme est sans doute entravé par la structure physique qu'est l'organe par où s'exprime l'esprit, tandis qu'en ce qui concerne sa puissance cérébrale il est beaucoup plus au large que ne sont les animaux. Nous ne pouvons dresser ces derniers qu'à un faible degré, relativement, mais nous pouvons éduquer l'homme sans limite définie, en raison de l'étendue de sa capacité de réflexion. A la puissance de la pensée nul secret de l'univers ne reste totalement impénétrable, malgré la place qu'occupe l'homme dans la nature, et malgré la portée limitée de ses organes. Car la pensée est, en caractère, apparentée aux objets qu'elle pense, et, comme résultat de la correspondance de la réalité avec la connaissance, l'esprit ne reconnaît point de barrières absolues.

Nous apprenons donc de façons dont la variété est aussi grande que la variété de nos âmes, et nous tirons les eaux vivifiantes de la connaissance d'une infinité de sources. A l'un, elle vient sous forme d'une aptitude croissante à l'action et au succès par la domination sur



son entourage. A l'autre, sous forme de puissance acquise par la réflexion solitaire. A un type d'esprit différent, sous forme de succès dans les relations sociales. Mais que ce soit dans la nature, dans le cabinet de travail, ou sur la place publique, ce qui est acquis, en fin de compte, arrive par quelque sorte de connaissance. Celle-ci peut avoir la forme d'idées nouvelles d'un type général, choisies et disposées pour l'application, ou bien revêtir la forme de cette aptitude semi-instinctive auquel le nom d'*expérience* est quelquefois approprié, une sorte d'expérience qui est la conséquence de la correction de l'erreur par l'épreuve et est à un haut degré le résultat du développement de dispositions innées ou acquises.

Bien que les hommes et femmes soient inégalement doués par la nature et, en ce qui concerne les chances mentales, dépendent toujours à un certain degré de l'incidence des circonstances, comme pour les chances corporelles, dans les cas individuels de la majorité il y a toujours beaucoup de services qui peuvent être rendus par d'autres. L'esprit se développe lui-même, mais son pouvoir de se développer lui vient par ses objets et idées. Dans sa liberté de choisir entre ceux-ci, il a besoin d'être guidé intellectuellement, socialement et spirituellement. Fournir cette direction est le langage du conducteur sachant enseigner. Mais les aveugles ne peuvent conduire correctement les aveugles, et ceux qui enseignent doivent avoir les yeux ouverts et voir tout ce qu'ils peuvent des chemins où ils conduisent. Il faut donc, pour guider les maîtres eux-mêmes, une direction supérieure de l'espèce capable d'inciter à la poursuite d'idéals bien fondés en science, en art, en religion, en philosophie. Car la relativité de leurs points de vue doit être réalisée par tous ceux qui sont engagés dans des branches

de connaissance avec lesquels d'autres branches peuvent avoir à être mises en relation. C'est ici que le principe de relativité a son application la plus étendue. Il montre que la vérité est de variétés différentes dans les différents ordres de connaissance. En conséquence il insiste sur ce que la tolérance n'est pas seulement expédiente, mais nécessaire. Ce n'est pas en restreignant la liberté de pensée ou même la liberté d'action, sauf dans la mesure où il convient de restreindre la liberté d'action dans l'intérêt des légitimes libertés des autres, que l'on atteindra le plus haut niveau de bien-être. C'est par cet élargissement de l'esprit individuel et de son point de vue que nous apprenons à voir combien il nous faut savoir avant d'être assurés que nous savons du tout.

La démocratie, c'est-à-dire le gouvernement de ceux qui ont été choisis pour être directement responsables envers les citoyens comme ensemble, et pour se conformer à la volonté générale de la nation au sens où cette volonté a été interprétée dans le Chapitre sur l'État, tend actuellement à s'établir en fait sur le monde entier. Nous avons donc à envisager plus que jamais jusqu'ici, la façon d'introduire dans l'esprit du peuple le désir de réclamer le développement de son intérêt intelligent, et de son individualité, qui est de son essence. J'ai à peine besoin de répéter que pour moi l'esprit comprend tout autant ce qui est spirituel que ce qui est interprété par la réflexion seule. Il faut apprendre au peuple pour conserver à la nation sa grande place parmi les autres la nécessité de voir les choses fermement, et complètement. Pour ce faire il faut être assuré que les hommes d'État, les dirigeants locaux, les instituteurs et les prédicateurs sont pourvus eux-mêmes dans une certaine mesure de l'esprit véritablement synoptique, et sont à

un certain degré qualifiés pour parler de l'éternité aussi bien que du temps.

A certains égards l'obtention de pareil résultat doit nécessairement dépendre d'un point de vue général qui doit, en fin de compte, dépendre de ce que nos penseurs les plus qualifiés pourront nous fournir. Si le principe de relativité au sens le plus étendu est exact, il peut fournir une leçon de pratique générale pouvant servir à guider nos penseurs dans leur œuvre, œuvre qui elle-même doit être façonnée par des objectifs de haute qualité, qu'ils peuvent se proposer en commun. Dans le passé nous avons été détournés et distraits, sans nécessité probablement, par des différences et des controverses sur des questions de moindre importance. Aujourd'hui l'état du monde après une grande guerre laisse entrevoir, au moins, la possibilité d'un meilleur état de choses où hommes et femmes, malgré d'inévitables différences, pourront être d'accord sur certaines choses qui sont nécessaires en commun. A l'insistance de leurs questions, on voit qu'ils ont été enfin secoués par une grande convulsion de l'âme, et qu'ils ont acquis un sérieux qui leur manquait avant la guerre.

C'est ce sérieux de l'esprit que doivent encourager, par leur exemple, les classes privilégiées. Nul besoin de dire que je n'entends pas qu'il n'y ait pas place pour la légèreté de touche. Mais il nous manque l'attention dans la concentration sur les buts élevés. Il est vrai que le tempérament varie avec les lieux, et donne naissance à des variations provinciales qui sont en grande partie résultats de tradition, et parfois à des dispositions qui se sont développées sous l'influence soporifique du milieu. Cela est partout visible. Mais la variété des façons dont les êtres humains peuvent exceller est telle qu'il y a place dans notre société pour toute sorte d'acti-



tivité. Comme Goethe avait coutume de le dire : *Die Zeit ist unendlich lang* (1). Nous sommes pour la plupart capables d'une application presque sans limites si nous voulons bien faire usage de nos opportunités particulières. Mais aussi, l'art lui-même est long, et, après tout, la vie a une fin. Ce qu'il nous faut redouter est bien moins le contraste entre les formes d'activité possibles que l'inertie. Une activité qui se dirige elle-même est essentielle pour le succès, sous toutes les formes, et l'énergie ne peut être convenablement appliquée que si elle est inspirée par un propos soutenu.

L'habitude de réfléchir est donc hautement désirable, dans les intérêts de notre démocratie. Combien de misères, par les grèves et les exclusions, n'auraient pas été évitées s'il y avait eu assez de réflexion. Le besoin de réflexion n'est pas limité à un seul des partis. Si l'ouvrier ne réfléchit pas toujours, c'est le cas aussi pour le patron. L'absence d'un point de vue large sur les relations entre capital et travail a produit et produit une intensification d'un sentiment indésirable de différence dans les avantages. C'est maintenant seulement que nous commençons à comprendre combien le point de vue actuel paraît étroit aux classes ouvrières, et nous continuons à insister sur les maux des conflits de classes comme si la responsabilité de ceux-ci se trouvait principalement d'un seul côté.

Il est vrai, comme Burke l'a dit il y a longtemps, « la nature de l'homme est compliquée; les objets de la société sont d'une complexité extrême et il en résulte qu'aucune disposition ou direction de pouvoir, simple, n'est appropriée ni à la nature de l'homme, ni à la qualité de ses affaires ». Il parlait ainsi, avec son génie accoutumé

---

(1) Le temps est interminablement long.

pour faire saisir un principe général de façon imagée, en pensant aux affaires de son propre temps. Mais ses propos n'en restent pas moins profondément applicables à la question ouvrière telle qu'elle se présente aujourd'hui. Il n'est pas aisé d'imaginer, à ce sujet, une solution permettant d'atteindre rapidement les fins essentielles à l'intérêt de la nation. Nul principe appliqué de façon abstraite ne résoudra les difficultés qui nous étreignent. Comme le dit Burke ailleurs « nul homme rationnel ne s'est jamais gouverné par des abstractions et des universaux ». Et ailleurs, il dit encore ceci, qui est d'application générale : « La question pour moi n'est pas de savoir si vous avez le droit de rendre votre peuple misérable, mais de savoir s'il n'est pas de votre intérêt de le rendre heureux. Les manières et principes de ceux qui dirigent, et non de ceux qui sont gouvernés, seront toujours ce qui déterminera la force ou la faiblesse, et dès lors la durée ou la dissolution de l'État. » De tels rappels devraient toujours être présents à notre mémoire quand nous nous efforçons de résoudre le problème social qui s'annonce comme devant être le plus urgent de demain, celui de la vie industrielle de la Grande-Bretagne. Ce sera de la faute des dirigeants si les choses prennent un aspect plus menaçant. Car la démocratie britannique n'est pas naturellement révolutionnaire. En fait, elle est de composition variée, et de nuance conservatrice. Il n'y a rien à craindre si l'on prend à temps les précautions voulues, et si l'on ne permet pas, par négligence, à des étincelles de se développer en flammes. Ce dont nous avons tous besoin dans toutes les classes de la société, c'est ce point de vue plus étendu, d'où l'on aperçoit le danger, et en même temps, ce qu'il faut pour l'écartier. Nous avons à faire l'éducation de ceux qui par leur nombre sont nos maîtres, les

jours d'élection, et nous avons aussi à faire notre propre éducation. Ce n'est pas totalement sans raison que les classes ouvrières engagent ceux qui prétendent les guérir à se guérir eux-mêmes d'abord. Il n'est bon pour aucun de nous qu'existent dans la vie mentale les lacunes présentement existantes. Il n'en peut venir que mécontentement et inquiétude.

Le monde est meilleur qu'il n'était. L'esclavage a disparu, et le christianisme a établi la valeur infinie de l'individu et la valeur, pour l'éternité, de l'âme la plus humble. Il y a eu progrès en beaucoup de directions. Mais il n'est pas tenu pour suffisant. Ceci toutefois ne doit guère nous inquiéter : il est de la nature de l'esprit de n'être jamais au repos, et dans sa dialectique il passe sans cesse d'un point de vue à un autre, différent. L'esprit d'un peuple est à cet égard comme celui de l'individu isolé. Nulle foi politique ne peut rester statique et vivre. La vie de pareille foi gît dans son développement. C'est une erreur de regarder le passé et de dire que le ton et l'humeur de ses dirigeants étaient erronés, simplement parce que nous y voyons une certaine étroitesse. Le ton et l'humeur ont bien pu n'être pas étroits par rapport aux intérêts de l'époque. Il était besoin du libre-échange en Angleterre à l'époque où il fut établi. Il n'est nullement question, pour la majorité, de reprocher à ce mouvement ses effets, ou de mettre en doute les signalés services qu'il a rendus en son temps. Mais on peut dire qu'ici aussi la relativité intervient, et que ce qui était alors la sagesse, en fait, n'en était que le commencement et non la fin. Aujourd'hui le problème de la production et de la distribution des fruits de l'industrie revêt une forme nouvelle et différente. Cela ne prouve pas que le grand principe d'une génération passée était, à cette génération, erroné, ou



qu'il le soit maintenant. Cela prouve seulement que sa vérité, tout en étant vérité pour l'époque, et peut-être encore telle pour l'heure présente, ne suffit plus au point de vue où nous nous plaçons aujourd'hui. Au temps présent, on requiert une intervention à l'égard de la liberté individuelle dans les intérêts de la société dans son ensemble. Peut-être est-elle ou n'est-elle pas justifiée. Mais en tout cas la question doit être résolue d'après un nouveau système de référence. Et peut-être la réponse devra-t-elle être considérée comme admissible par nous alors que nos grands-pères l'eussent repoussée. Jamais l'esprit de l'État ne demeure immobile, pas plus que celui de l'individu. Notre devoir est donc non seulement de veiller, mais de penser aussi, et de prendre garde que notre organisme social ne s'encroûte avec les produits d'un milieu qui ne lui convient plus.

J'ai fait cette allusion à la vie publique des nations parce qu'elle se rapporte au sujet principal en discussion. Les opinions, tant collectives qu'individuelles, de l'humanité, dépendent profondément de la relativité de point de vue. Cette relativité est une conséquence secondaire de la relativité de connaissance de caractère général; plus profonde, et dans la vie pratique, elle ne diffère pas dans la façon dont elle se dégage. Mais un élément de subjectivité, une influence due à la personnalité individuelle entre toujours dans ce que nous appelons *opinion*, pour la distinguer de la pleine connaissance. Entre les deux il y a une relation due au fait que dans chaque cas la référence à quelque étalon est la condition de vérité. Mais dans le cas de la connaissance qui est le milieu dans lequel seul peut réellement se produire une expérience d'une sorte quelconque, le principe s'applique d'une façon qui pénètre jusqu'aux racines mêmes de la réalité. C'est le même courant, mais quand

nous considérons la relativité dans les détails des rapports entre humains, nous voyons que le courant a débordé, et s'est si largement étalé qu'on n'en discerne plus le lit. Il a perdu son apparence définie de courant principal.

Nous voici arrivés à la fin de l'étude qui a été tentée dans ce volume. Une question finale sera peut-être posée par le lecteur, puisque la fin est en vue. Admettant que le principe de relativité signifie tout ce qui a été dit, quelle direction nous offre-t-il pour la conduite de notre vie individuelle ? Il ne me paraît pas difficile de répondre à la question. La véritable leçon que nous enseigne le principe de relativité, c'est de nous rappeler toujours qu'il y a des ordres différents dans lesquels à la fois notre connaissance, et la réalité qu'elle cherche, présentent des formes différentes. Nous devons avoir soin de distinguer ces ordres et de ne pas les confondre. Nous devons nous rappeler toujours que la vérité, en termes d'un ordre, peut n'être pas nécessairement un guide suffisant pour la recherche de la vérité dans un autre ordre. En d'autres termes, nous devons être critiques à l'égard de nos catégories. Comme aide dans notre pratique, le principe nous indique une direction où nous pouvons posséder notre âme avec tranquillité et courage. Nous restons prémunis contre une multitude de formes déguisées « d'une mondanité de l'autre monde ». Nous sommes protégés aussi, si la doctrine est bien fondée, contre divers spectres qui encombreront la route du pèlerin.

Matérialisme, scepticisme et obscurantisme s'évalouissent pareillement. Le réel est là, mais il est par sa nature apparenté à notre esprit et n'a rien de terrifiant. La mort perd beaucoup de son aiguillon, et le sépulcre de sa victoire. Car nous avons non seulement la liberté qui est de l'essence de l'âme, mais nous sommes encouragés à nous abstraire et retirer du caractère en appa-

rence écrasant de la douleur et jusque de la mort elle-même. Ces choses perdent leur ancienne importance quand elles perdent l'apparence de réalité finale.

Il peut nous venir aussi un contentement d'esprit, et une paix qui passe notre entendement de tous les jours. Nous devenons plus tolérants car nous comprenons que c'est par l'expression plus que par l'intention que nos congénères sont étroits. Nous réalisons que nous sommes tous, même aux moments de dépression profonde, plus que nous ne semblons à nous-mêmes, et que l'humanité s'étend au delà des limites qu'elle-même s'est assignées. Notre disposition à traiter avec douceur ceux qui peuvent sembler nous mésinterpréter parce qu'ils ne partagent pas notre façon d'envisager la vie, s'accroît du fait de reconnaître que, comme Spinoza l'a écrit il y a 250 ans en réponse à une lettre par laquelle lui était offerte une chaire à Heidelberg comme refuge contre ses persécuteurs théologiques « les discussions religieuses ne naissent pas tant de l'ardeur du zèle des hommes pour la religion elle-même, que de leurs dispositions diverses et de leur amour de la contradiction qui les conduisent à décrier et condamner tout, si justement que cela ait été dit ».

De Spinoza lui-même, Renan a sans exagération parlé comme étant « l'homme qui eut à son heure la plus haute conscience du divin ». Sa vie et son attitude d'âme restent une leçon de haute valeur pour ceux qui cherchent à croire comme il fit, *Est Deus in nobis*. De tels propos n'exigent pas la reconnaissance de ce qui est surnaturel. Ils se rapportent à ce qui est, en vérité finale, naturel; ce qu'il réclament, c'est que nous reconnaissons que ce qui est naturel appartient à des ordres différents de réflexion qui se trouvent tous être en harmonie ultime. C'est là ce qui semble avoir été la croyance, dont l'expression a été diverse, mais qui a toujours indiqué



une commune foi, proclamée par quelques-uns des guides les plus éminents de l'humanité aux temps anciens et modernes. C'est une croyance qui, si elle est exacte, aide ceux qui l'adoptent à dissiper les obscurités et à alléger pour eux-mêmes et les autres le fardeau et le mystère apparent de la vie humaine. C'est une croyance qui stimule la pratique de l'altruisme dans la vie sociale et religieuse, interprétée comme s'harmonisant pleinement avec les préceptes de la pensée philosophique. « Celui qui exécutera sa volonté, connaîtra la doctrine. »

FIN.

---

## TABLE DES MATIÈRES.

---

- Absolu, 524, 528.  
Action à distance, 129, 186.  
Active (Raison), 345.  
Alexander, 377 seq.  
Américaine (Philosophie), 431.  
Américains (Banquiers), 561.  
Aristote, 8, 335 seq., 361, 473, 476-477.  
Arithmétique, 387-388.  
Arnold (Mathew), 9.  
Art, 2, 13-15, 336, 558.  
Astronome royal, 72.
- Bacon (Francis), 17, 40, 349, 508.  
Bergson, 90, 126, 163, 366, 375, 427 seq., 436, 457, 463, 490.  
Berkeley, 10, 27, 40, 181, 370, 405.  
Berlinois (ingénieur) (Sur l'énergie et la relativité), 79-80.  
Bienséance, 516 seq.  
Bifurcation de la Nature (Théorie de la), 22.  
Biologie, 10, 14, 172 seq., 181, 185, 393.  
Bolland, 352.  
Bosanquet, 278, 287, 293-297, 448, 455, 466.  
Bosanquet (Mme), 553.  
Bradley (F.-H.); 278, 287 seq., 297, 353, 434, 466, 566.  
Britannique (Expédition astronomique de 1919), 72.  
Bronté (Emily), 551.
- Browning (Robert), 547-548.  
Burke (Edmund), 579.
- Caird (Edward), 340, 352.  
Carr (Wildon), 181.  
Catégorie, 375.  
Cause, 175, 187-188.  
« Ce » (Le), 36, 39.  
Centrifuge (Force), 168.  
César, 569.  
Chemin le plus court, 136.  
Chimie, 198.  
Christianisme, 2, 9, 581.  
Cogrédience, 108.  
Coïncidence, 137, 140.  
Communs (Sensibles), 146.  
Congruence, 106, 109-111.  
Connaissance, 5, 38 seq., 197, 200, 206, 231.  
Coprésence, 371.  
Cook (Eliza), 13.  
Cunningham (Watts), 431 seq., 440 seq.
- Dante, 13, 477.  
Darwin (Charles), 317.  
Degrés en connaissance et réalité, 249, 276.  
Déisme, 523.  
Démocratie, 2, 577.  
Dialectique, 326.  
Direction supérieure, 576-577.  
Droit, 484-485.

- Éclipse de 1919, 72.  
 Eddington, 111, 134, 139, 145, 151, 171-173, 178.  
 Einstein, 45-46, 53, 59, 62, 70-72, 75-78, 113 seq., 131-132, 142, 147-149, 158-167, 170, 179, 184, 194-195, 265, 380-382.  
 Erdmann (J.-E.), 352.  
 Espace, 131.  
 Espace et temps, relativité de leur réalité, 114-5.  
 Espace-temps, continuum, 100.  
 Esprit, 184, 189, 221, 238, 242, 400-401.  
 État, 515, 518-520.  
 Euclidien (Espace), 149.  
 Extensive (Abstraction, méthode), 98.  
 Faust, 495 seq.  
 Fin, 187.  
 Finis (Centres de connaissance), 197, 216, 246, 270.  
 Foi, 4-5.  
 Francé (R.-N.), 420.  
 Freundlich, 85, 152.  
 Galilée, 180.  
 Gauss, 81, 134, 165.  
 Généralité, 67.  
 Géodésique (Ligne), 132.  
 Goethe, 13, 260, 321, 460, 471, 495 seq., 530, 541, 579.  
 Gœttingue, 165.  
 Gravitation, 128-129.  
 Grecs, 17.  
 Green (E.-H.), 437, 466.  
 Guerre (Grande), 1, 4.  
 Hamilton (Sir William), 47, 152.  
 Hegel, 82, 313, 359, 449, 455, 457 seq., 513, 530.  
 Hérité, 187.  
 Holmes (Juge Wendell), 392.  
 Homère, 13.  
 Hume (David), 10, 27, 370, 405-406, 415.  
 Idéalisme, subjectif, 10.  
 Identité personnelle, 213-214, 219 seq., 225.  
 Iéna, 470.  
 Inertie, 129-130.  
 Inge, 355.  
 Jean-Baptiste (Saint), 259.  
 Jésus, 569.  
 Johnson, 41.  
 Julien (Empereur), 364.  
 Kant, 28-31, 35-36, 49, 51, 81, 89, 151, 181, 192-194, 409 seq., 417, 429, 456, 462.  
 Leibnitz, 12, 45, 181, 217, 564.  
 Ligne d'Univers, 132.  
 Ligue des Nations, 517.  
 Littérature, 2.  
 Locke (John), 25, 27, 403 seq.  
 Loi, 484-485.  
 Lord Chancelier Victorien (Un), 23.  
 Lorentz-Fitzgerald, contraction, 127.  
 Lucrèce, 363.  
 Lumière, vitesse, 61-62, 113-114, 127-128.  
 Mackenna (Stephen), 355.  
 Mathématiques, 21, 53-54, 66, 72-73, 247-248.  
 Matière, 307-308.  
 Maxwell (Clerk), 97.  
 Mensuration, 18.  
 Meresjowski, 364.  
 Métaphores, 312-314.  
 Minkowski, 131, 140, 166-167, 265.  
 Moltke, 461.



- Monades, 217-218.  
 Moralité, 484, 516 seq.  
 Mort, 314, 555.  
 Mysticisme, 321.  
  
 Napoléon, 259, 470.  
 Nation, 512.  
 Nature, 21, 26.  
 Nelson, 569.  
 Néo-Réalisme, 90, 191, 336, 365 seq.  
 Nombre, 386.  
  
 Ordres en réflexion, 43.  
 Organisme vivant, 42.  
  
 Paley, 510.  
 Parallélisme, 101.  
 Parlement, 505.  
 Particulier, 65-66.  
*Pathway to Reality*, Préface.  
 Perception représentative, 47, 152.  
 Perpendicularité, 108.  
 Personnalité, 315.  
 Philosophie (Histoire de la), 8-9.  
 Physiciens, ce qu'ils observent en réalité, 64-65, 130.  
 Planck (Max), 84, 154, 421.  
 Platon, 8, 191, 337-339, 478.  
 Plotin, 8, 335, 353 seq.  
 Poésie, 12.  
 Politique, opinion, 2.  
 Politique, 2.  
 Porphyre, 358-359.  
 Pragmatisme, 199.  
 Présomptions inconscientes, 22.  
 Pringle-Pattison, 287, 294-297.  
 Progrès, 11.  
 Progrès en philosophie, 374.  
 Protagoras, 51.  
 Prusse (Constitution), 459, 475.  
  
 Quanta (Théorie des), 154, 421.  
  
 Réalisme et Idéalisme, convergence, 333.  
 Réformateur, sa tâche, 6.  
 Reid (Thomas), 370, 407.  
 Relativité, sens divers, 47.  
 Religion, 2, 532, 558-560.  
 Renaissance, 9.  
 Renan, 512, 584.  
 Riemann, 81, 110, 153, 166-167.  
 Riossetti (Christina), 559.  
 Rotation, 168.  
 Russell (Bertrand), 86, 383 seq.  
  
 Sabine, 442.  
 Scepticisme, 27-28.  
 Schlick, 59, 139, 152.  
 Schopenhauer, 419 seq., 437, 463.  
 Science, 20 seq.  
 Sellien (Ewald), 82-85.  
 Shakespeare, 13.  
 Signification, 26-27, 232 seq., 249.  
 Simultanéité, 145-146.  
*Siulichkeit*, 516.  
 Soi, 38, 205 seq., 209, 234-237.  
 Souveraineté, 505, 514-515, 521.  
 Spinoza, 584.  
 Spiritisme, 1, 553, 556.  
 Strauss (David), 2.  
 Symboles, 20-21.  
  
 Téléologie, 449.  
 Temps, 130, 211, 319, 449-451.  
 Tenseurs, 138.  
 Terminologie métaphysique, 247.  
 Tyndall, 363.  
  
~~Un certain nombre de ?~~, 169.  
 Valeur, 18, 480 seq., 492-494.  
 Vérité, 11-17, 184.  
 Victoriens, 22-25, 88.  
 Vie (Nature de la), 130, 176 seq., 220 seq.

Volonté, 424, 482.	Whittaker (Thomas), 355, 358.
Volonté générale, 482, 501 seq.	Wordsworth, 13, 538-539.
Wallace (Prof.), 467.	
Whitehead, 22, 53, 86 seq., 145,	Zeller, 339, 342, 352.
155 seq., 171, 174.	Zeller, 461, 496.

---

*ERRATA.*

Page 339, ligne 6, lire : *Aristote* ne voulait pas comme *Platon*.

Page 364, lire : *Meresjowski*.

Page 496, ligne 3, lire : *Zeller*.



---

PARIS. — IMPRIMERIE GAUTHIER-VILLARS ET C<sup>ie</sup>,  
65787 Quai des Grands-Augustins, 55.

---

1875  
VMS