

TROIS PHILOSOPHIES DE L'EXPERIENCE

Quelques remarques sur l'Empirisme

PAR

N. BALADI

Dans les pages qui suivent, nous voudrions montrer à la lumière de certaines pensées maîtresses des grands représentants de la philosophie anglaise classique, qu'il est impossible d'obtenir une conception univoque ou même suffisamment cohérente de l'empirisme, c'est-à-dire d'une philosophie qui entende faire foi exclusive au donné de l'expérience et de l'observation. Nous voudrions indiquer, en même temps, la possibilité pour l'étude des philosophies anglaises, d'une méthode qui retient, en dépit des ressemblances, l'apport original de chacune.

Toute philosophie moderne, dit-on, a son point de départ chez Descartes. Cette affirmation se justifie pour la philosophie anglaise, mais il faut voir dans quel sens. Tout d'abord, du point de vue historique, il a fallu de véritable contact ; c'est par l'intermédiaire de Malebranche, que Descartes le cartésianisme se développât et se répandit, avant que l'on ne pût parler d'un départ déterminé à la philosophie anglaise. C'est que, d'autre part, la philosophie anglaise moderne était déjà constituée avant Descartes, en même temps et immédiatement après. Mais chose caractéristique : l'apport de cette philosophie à la pensée européenne, dans le domaine métaphysique en particulier, n'est marqué ni par Bacon, ni par Hobbes, ni par Boyle. Il s'effectue avec Locke, Berkeley et Hume, ceux-là précisément chez qui l'empirisme, déjà clair chez Bacon, a suivi un infléchissement, par suite de l'expansion du cartésianisme et surtout de la forme que lui a donnée Malebranche entre 1675 et 1685.

C'est autour de ce qu'on peut appeler le problème de la *Troisième Méditation* que ce contact fécond entre la pensée française et la pensée anglaise prend sa signification la plus originale. L'âme a des idées, dit Descartes ; et dans, et par ses idées, elle connaîtra Dieu et le Monde. Elle est conçue tout d'abord, enfermée en elle-même, dans une insularité parfaite, apparemment antarchique. Mais voici qu'une légère attention à ses trésors, lui indique une porte de sortie, une transcendance possible : ses idées, celles du moins qui portent sur de vraies et immuables natures, ne sont pas seulement des modalités de son existence; elles révèlent des objets : cheval ou homme, triangle, cercle ou carré. Une idée surtout lui permettra de légitimer pour ainsi dire cette objectivité ; ce sera celle de l'Etre Parfait. Or, il importe de noter que, malgré cette *ek-sistence*, cette sortie de soi, le moi reste à couvert des objets, hors de toute atteinte ; c'est par Dieu seul que le monde sera affirmé et garanti dans l'Existence.

La chose est encore plus claire chez Malebranche : entre le moi attentif aux idées divines, à l'étendue *en Dieu*, et l'existence de cette même étendue, il y a un hiatus infranchissable. Si, au stade du *cogito*, l'existence extérieure demeure problématique pour Descartes, pour Malebranche, caraciné pour ainsi dire dans l'entendement divin, elle sera un véritable Mystère. Seul, porte la garantie de la clarté, de l'intelligibilité et de la certitude, le moi pur, perdu et perpétuellement retrouvé dans la contemplation des Idées.

- I -

Plus que tout autre, Locke s'arrête devant ce moi pur, ce moi contemplant les idées divines et éternelles mais séparé de l'existence, du temps et des corps. Que faire pour l'y immerger de nouveau ? Locke commencera par rejeter, comme dénuées de sens et fictives, les idées divines et éternelles; l'homme aura ses idées à lui à son niveau, nées de son propre contact avec les choses. Ainsi replacé au sein des choses qui existent, il pourra agir et réagir, convenablement. Comme Aristote après Platon, Locke fait descendre la philosophie du ciel sur la terre, et les idées de Dieu à l'homme.

Locke maintient l'expérience, l'existence et par conséquent, les choses qui existent; mais il maintiendra aussi que l'homme a ses idées résultant de son contact avec les choses et n'a que ses idées pour lui faire connaître les choses. D'une part, l'idée est *de* la chose et existe *par* la chose; d'autre part, la chose extérieure quelle que soit sa constitution intime, ne pourra pas être connue directement, immédiatement. L'existence qui sera directement donnée à l'homme, devra lui être immanente. Or, dans la mesure où cette existence intérieure devra manifester le monde qui nous transcende, elle en sera le signe et la représentation. « Du moment, dit-il dans un

passage célèbre de la fin de *l'Essai*, qu'aucune des choses que l'esprit contemple, à l'exception de lui-même, ne lui est directement présente, il est nécessaire que quelque autre chose, comme signe ou représentant de la chose même qu'il considère, lui soit présente : ce sont là les idées. »

Les idées sont donc les signes des choses ; la sensation de couleur est l'idée qui représente pour moi la couleur et qui m'en informe ; de même l'idée que j'ai de cette table que je ne puis connaître directement et immédiatement. Il est étonnant de constater combien Locke, mettant avant tout l'accent sur l'expérience, reste pourtant sur certains points en continuité harmonieuse avec ses propres adversaires, avec toute la tradition cartésienne. En un sens, l'homme ne sort pas de lui-même ; mais, en un certain sens aussi, nos idées nous font connaître les choses. Par un côté, l'idée est une existence mentale irréductible ; par un autre côté, l'idée est uniquement significative, uniquement représentative ; elle est une *idée de*. Quand Locke voudra assurer l'autonomie du *Mind*, l'idée sera une partie du contenu du *Mind* ; mais, quand il aura à affirmer la capacité cognitive du *Mind*, l'idée sera vers le dehors et vers les choses. Au fur et à mesure que *l'Essai* progresse, le lecteur passe des idées et de l'expérience à leur expression verbale et finalement à la connaissance ; mais au fur et à mesure aussi, l'idée sera de plus en plus l'idée de la chose, son signe et son représentant. La particule *de* a tous les privilèges ; la puissance représentative et, si l'on veut, génitive de l'idée, primera la puissance immanente de vie intérieure et mentale.

Selon une expression très heureuse de Whitehead, l'idée, dont parle Locke, est cause de bifurcation dans l'expérience humaine. Dans le devenir de la conscience, l'idée se trouve séparé, par une particule, de la chose dont elle est l'idée ; elle est moyen de rupture, d'effraction. Elle n'est pas seulement un événement qui m'est donné dans son immédiateté, qui porte avec lui son enseignement ; elle n'a de sens que parce qu'elle est coupée de la chose qu'elle est censée révéler. Au lieu de continuer le chemin intérieur de l'esprit entraînant après soi une infinité d'autres idées dans un flux perpétuel, l'idée est à l'encontre des chemins ; elle indique, elle montre du doigt.

II

L'originalité de George Berkeley consiste précisément dans la négation du statut représentatif de l'idée ; d'avoir rejeté du domaine épistémologique, la validité de la *particule*, et ceci en faisant de l'idée la chose même présentée à l'esprit : « Je ne suis pas en train de transformer les choses en idées mais plutôt les idées en choses. »

L'intention de Berkeley semble être avant tout de propagande reli-

gieuse. Ses *Principes de la Connaissance Humaine* (1710) — dirigés contre les Infidèles et contre les Sceptiques, paraît 10 ans après le « *Christianity not mysterious* », de Toland, fondateur de la franc-maçonnerie en Angleterre. Les *Dialogues d'Hylas et Philonous* paraissent la même année que l'ouvrage de Collins: *Discourse on Free-Thinking* et que les *Characteristics* de Shaftesbury. Une vague de scepticisme mondain traverse l'Angleterre et va bientôt gagner le continent. De ce scepticisme, Voltaire recueille la vive impression durant son séjour en Angleterre, et en donnera les fruits un peu plus tard dans ses *Lettres Philosophiques*. Mais Berkeley, quoiqu'il daigne répondre aux pamphlets des Déistes et des Libres-penseurs, se transporte dès le début sur un autre plan, laissant pour plus tard le ton de la polémique et de la propagande, « Tout est orienté vers la pratique et la religion », dit-il dans l'un de ses cahiers de notes. Certes, les pensées maîtresses de sa philosophie, les détails aussi, sont l'objet d'une méditation solitaire, d'une préparation très soignée, d'un examen de conscience très aigu ; l'immatérialisme, son nouveau Principe, comme il lui arrive de l'appeler, est le résultat d'une série d'expériences massives, de véritables contacts. « J'étais méfiant dès l'âge de 8 ans » et tourné, par conséquent vers le nouveau Principe c'est-à-dire la négation des substances matérielles, des choses séparées de nos idées, dont parle Locke, du monde purement extérieur, des corps solides, fermés et opaques. Tout jeune encore, il fuyait la société, non par tempérament, mais par volonté : il voulait arriver de très bonne heure à retrouver l'univers, l'univers palpitant et chaleureux, de l'expérience, cet univers dont nous écartant les habitudes d'une existence plate, unidimensionnelle. Et la lecture des philosophes n'a fait que le confirmer dans cette décision ; car, plus abstraits que les cadres de la vie pratique et d'usage, sont ceux des philosophes. Descartes avec son étendue attribut principal, Gassendi, Hobbes, Spinoza, avec leur atômes et leurs mouvements, Locke avec ses idées abstraites toutes fabriquées, avec sa chose étrangère, avec ses idées représentatives, tout cela a fait perdre aux hommes le sentiment de l'existence. « Je suis venu simplement pour donner aux hommes une nouvelle définition de l'existence » Il veut dire par là qu'il cherche à retrouver l'existence empirique, à la fois dans son immédiateté et dans sa richesse.

Tout d'abord, il retient de Locke dont pourtant il rejettera la doctrine, une leçon précieuse : Locke a rendu inacceptable la substance matérielle maintenue encore par Descartes et par Spinoza. Mais de la chose extérieure de Locke, dont l'idée est le digne représentant, il ne voudra pas non plus. A quel titre nos idées, ces données immédiates de l'expérience, se réfèrent-elles aux choses ? A titre de copies, d'images ? Mais s'il y a copie, il y aura modèle ; et du modèle à la copie, il doit y avoir ressemblance. Pourtant la chose est dite différente, distincte de mon idée, de ce qui m'est présenté et par conséquent dissemblable. D'ailleurs, comment l'expérience me permettra-t-elle de parler d'une ressemblance entre ce que je connais et ce que j'ignore, et qui ne m'est présenté en aucune manière.

On objectera à Berkeley : il y a autant gageure à réduire le monde aux idées, qu'à transformer les idées en réalité. Berkeley semble acculé à une alternative : ou bien c'est le monisme qui est vrai ; ou bien, nous vivons dans un rêve perpétuel. Mais Berkeley demandera d'abord : qu'est-ce qu'une idée ? C'est ce qui est *perçu*. Or, le *perçu*, présuppose un percevant, requiert un esprit ; il n'a de sens que parce qu'il est relatif à un esprit ; et par là même, sa structure est totalement différente de celle de l'esprit. — En outre : l'objecteur voudrait-il octroyer l'existence à un monde non-donné, non expérimenté, la nier de ce qui nous est donné de ce que nous expérimentons ? De quel côté serait donc la gageure ? — Enfin, l'objecteur voit la réalité comme une étendue froide et géométrique.

Il la sépare de son contexte, de ses différents titres de présence ; chaleur, couleur, saveur, son etc... Elle seule existe par lui ; tout le reste est un rêve. Mais, en fait, l'expérience, nous donne toujours une étendue colorée ; les qualités géométriques s'y trouvent étoffées, jamais nues. Là où est l'étendue, là aussi se trouvent couleur, chaleur, son, saveur etc...

Expérience et réalité sont donc identiques si je ne fragmente pas la réalité : si je ne la sépare pas de ce qui lui donne sa signification, c'est-à-dire de mon esprit ; et de ce qui lui donne sa saveur, sa couleur, sa chaleur et son son.

Monde riche, monde dense, mais monde intelligible aussi. D'abord parce qu'il se réfère à une intelligence, n'existe que par cette référence-là ; toute référence extérieure étant dénuée de sens. Monde intelligible parce que transparent pour l'intelligence qui le retient et le regarde.

Locke disait que les idées sont les signes des choses ; Berkeley dira que les idées sont les choses elles-mêmes. Mais il affirmera avec autant de force, que les idées sont des signes. Y a-t-il une idée isolée, fermée aux autres, qui n'entretienne avec les autres idées, certaines communications ? La couleur appelle l'odeur et les deux appellent la rondeur, la consistance ; et le tout forme une pomme, une orange. Je dirai donc l'orangé est signe de l'orange, comme je dirai que telle nuance de rouge est signe de telle surface lisse, celle de la pomme. De plus, une disposition de couleurs, une nuance de lumière nous indique une grandeur ; des couleurs distinctes ou confuses ; des sensations oculaires d'effort et de tension signifient une distance ; une distance et une grandeur ajoutée aux couleurs nous suggèrent une position. Toutes ces qualités visibles ne se confondent pourtant nullement avec la grandeur que j'estimerai avec mes doigts, ni avec la distance que je mesure par les mouvements de mon corps. Qu'importe ! l'expérience établit de très bonne heure un rapport de signes à choses significées, et ce rapport établit nous dispense de tout apprentissage et d'effort. — Or en y réfléchissant, ce rapport de signe à chose significée est universel ; il se retrouve partout dans la nature ; la fumée est signe du feu comme la douleur est signe de la coupure du doigt. Et ce qui est encore plus remarquable, ce rapport est symé-

trique et réciproque : ce qui est signe dans un contexte peut être signifié dans un autre, et inversement. Une cause est signe de son effet et inversement. En un mot, toute relation dans le monde est une relation entre idées parce que les idées sont mutuellement et perpétuellement significatives.

A l'univers ancien, doué de vertus, de forces, de qualités occultes, à l'univers des choses causées et cansantes, à l'univers mécanique et étranger à l'homme, se substitue un univers intérieurement transparent, dont les parties sont mutuellement significatives. L'univers est un langage ; c'est qu'il y a un Esprit qui nous parle d'une infinité de manières. Tout le chœur du ciel et tout le mobilier de la terre chantent la Gloire de Dieu. Et les corps ? que deviennent les corps ? Ils sont la mince pellicule qui nous cache Dieu ; ou plutôt un léger rideau que nous n'avons qu'à écarter pour goûter à l'arbre de vérité.

Voilà les fruits de l'expérience ; ou voilà la réalité telle que me la donne l'expérience : riche, dense, pleine de sens ; jamais opaque, toujours transparente, toujours ouverte. Elle m'aide à voir Dieu ; elle chante Dieu avec moi.

III

David Hume rédige son *Treatise on Human Nature*, bien avant la mort de Berkeley. Ce dernier y est cité comme appui et comme précurseur. La pensée de Berkeley se retrouve chez Hume, interprétée, parfois rétrécie, mais le plus souvent transformée de fond en comble. Il n'avaient pas la même tournure d'esprit ; il ne cherchaient pas la même chose ; rien d'étonnant à ce qu'ils aboutissent à des conclusions totalement différentes.

Hume nous raconte en maints endroits qu'il était pris de très bonne heure par une passion irrésistible pour les « lettres » et la philosophie ; il est travaillé du désir d'écrire, de se faire connaître, de se faire admirer par ses écrits. Et il n'y a pas là expression de fatuité excessive, ni même d'ambition volée ou raffinée ; il s'agit pour Hume de répondre à un appel intérieur, confus au début, et qui devient de plus en plus conscient. Hume est à la recherche intense de ce qu'on peut appeler une satisfaction absolue. Rien, chez lui, de cette enquête sur le monde que nous avons trouvée chez Berkeley, de ce désir de Locke d'assurer les bases spéculatives de l'action et de la croyance religieuse. Hume cherche avant tout une satisfaction *sui generis*, purement spéculative, mais aussi purement intérieure et personnelle. — En plus de cette recherche de la satisfaction et en rapport étroit avec elle, nous notons de très bonne heure chez lui la recherche d'un critère, d'une pierre de touche. Comment saurais-je que ce que je connais est la vérité ? Comment décrire l'état privilégié de la connaissance ? — Or dans

la formation de sa philosophie, qui comme celle de Locke et celle de Berkeley, est une philosophie à la fois de la réalité et de la réalité expérimentée, les deux motifs que nous venons de signaler vont jouer un rôle capital.

Berkeley, disions-nous, en niant la coupure entre la réalité et nos idées, en identifiant nos idées au monde, institue une philosophie de l'im-médiat, du réel dans son épaisseur sensible. Chez Hume, au premier abord, quelque chose de semblable ; l'expression va seulement changer. Au lieu de partir de l'idée dont l'implication mentale est manifeste, nous partirons généralement de la perception, c'est-à-dire de l'état dans lequel un objet est supposé être saisi par l'esprit ; et au sein de cette perception, nous opérerons une distinction entre les perceptions les plus vives, les plus fortes, et celles qui sont plus pâles et plus faibles ; nous appellerons les premières « impressions », et les secondes « idées ». Quand nous ressentons une douleur cuisante, une chaleur ou un contact agréable, quand nous voyons du bleu ou de l'orangé, quand nous goûtons un vin de qualité déterminée, nous avons des impressions ; quand nous nous rappelons simplement une extraction de dent, quand nous pensons à la couleur de la tapisserie de notre chambre, nous avons des idées. Entre les deux perceptions, la différence est de force, d'intensité, et non de référence objective, ni même de signification : quand une impression m'est donnée, absolument parlant rien autre ne m'est donné ni suggéré ; elle se suffit à elle-même comme impression, comme état subjectif intense, pris dans sa particularité. Je n'ai pas plus le droit de l'appeler objet que je n'ai le droit d'appeler le blanc rouge ou le sucré amer. Je n'ai pas même le droit de dire que ceci ou cela m'est révélé : je suis moi-même, à tel moment, telle ou telle impression, telle ou telle idée. L'impression se révèle par conséquent, essentiellement non-significative, essentiellement non-objective. Et cette impression précédant, bien-entendu, toutes les idées qui en sont les copies, est la pierre de touche pour l'esprit. Toutes les fois que je suis embarrassé pour savoir si une conception est vraie ou fautive, je n'aurai tout simplement qu'à remonter à son origine, à une impression ou à un état de suffisante intensité. Toutes les fois aussi que, pour une raison ou pour une autre, j'échouerais à retrouver l'impression originale mais que je réussisse pourtant, sous l'influence d'un examen empirique attentif, à embrasser la conception en question dans un état de suffisante intensité, si j'y réussis, je ressens une satisfaction. Cet état subjectif intense qui n'est plus une idée, mais que je n'ai pas le droit non plus d'appeler une impression, c'est la croyance. A côté de l'impression et de sa pâle copie, l'idée, nous pouvons avoir des croyances ; et autant nous pouvons compter sur l'impression, autant nous pouvons compter sur une croyance.

Comment, à l'aide de ces états intenses, mais purement immanents, puis-je concevoir un monde extérieur, un monde d'existences continues et distincts de moi-même ? Tant que l'on reste dans l'impression prise en elle-même, la chose semble impossible. Mais les impressions se répètent bien qu'à des intervalles discontinus ; et des impressions se répétant sans être identiques peuvent être semblables. Une nuance de bleu n'est pas la même qu'une

autre nuance ; le bleu de ces yeux n'est pas le bleu de ce que j'appelle les mêmes yeux que j'ai vus hier ; car entre hier et aujourd'hui, mon regard n'a pas fixé ce bleu tout le temps ; et même l'ayant fixé, je ne l'aurai pas pensé identique ; car le bleu m'apparaît à des moments différents ; il est fait d'impressions qualitativement et temporellement différentes ; *seulement l'impression du bleu place mon esprit dans des dispositions semblables*. Quelque chose en moi semble reconnaître ce bleu ; quelque chose aussi en moi, méconnaît la diversité des impressions pour ne regarder que leur similarité, quelque chose en moi semble traverser cette variété comme dans un pays connu. Et des impressions, qui placent mon esprit dans des dispositions continuellement similaires n'ont rien que les distingue d'impressions qui placent mon esprit dans une disposition identique. Ces cheveux noirs que je revois en 3 mois pour la dixième fois, sont *comme* les cheveux que mon regard a fixés une fois pendant dix minutes ou pendant une heure. Je glisse insensiblement (*I glide smoothly*) dit Hume, d'une disposition à l'autre ; et les impressions glissent en moi, avec moi et me donnent l'illusion de l'identité.

Je m'éveille parfois au désaccord des impressions, je tente de me révolter contre une imagination paresseuse qui m'invite à voir, dans des impressions différentes, des objets identiques. Je remarque le décalage de ces impressions interrompues durant le temps, *par rapport* à cet objet supposé identique. Mais je ne puis souffrir ce désaccord très longtemps. Je vais même encore plus loin ; au lieu de me contenter d'un objet que j'expérimente moi comme identique, durant les intervalles du temps, j'attribue à cet objet, une existence durable, continue. Ces cheveux noirs demeurent les mêmes quand je ne les aperçois pas, quand je n'en ai plus l'impression ; et comme j'ai glissé insensiblement des dispositions semblables aux impressions semblables, et des impressions semblables aux impressions identiques, je glisserai insensiblement aux objets identiques, doués d'existence continue.

Et quand je retrace en arrière l'impression que j'ai en ce moment, impression que j'ai fortement envie de rattacher à un objet identique et continu, des souvenirs d'impressions semblables me reviennent à la pensée et m'invitent encore plus fortement à regarder l'impression actuelle comme l'effet d'une présence réelle, l'effet d'un objet dont l'existence est continue ; et les impressions passées et celles du moment et les propensions actuelles mettent cet objet, dont je suppose l'existence, dans une vive clarté ; je ne le suppose plus, je ne le conçois plus, je ne l'ai plus en idée, j'y *crois*. Me voilà revenu, après un long chemin, à la certitude première, à la seule qui me soit possible, la certitude de l'état *vif* et intense, la certitude de la sensation.

Or, dans tous les domaines où nous devons dépasser l'impression (et ce sont à peu près tous les domaines de la pensée philosophique et scientifique), nous entretenons des idées, des conceptions. Au sujet de l'identité per-

sonnelle, de la causalité, de la nature de l'âme, nous avons des *idées*, c'est-à-dire des états pâles et évanescents. Mais grâce à une dialectique tissée d'illusion comme celle que nous venons de retracer au sujet du monde extérieur, notre idée passera de la pâleur à la vivacité, de la réflexion à la présence, et de l'imagination à la croyance.

Cette dialectique de l'accroissement dévoile, à l'intelligence, l'illusion dont elle est à peu près toujours victime; et à cette dialectique s'en substitue une autre, une dialectique de la *dégénérescence*. La croyance, examinée de près se révèle inconsistente; tout examen minutieux l'affaiblit nécessairement; de certaine, elle devient seulement probable, et chaque nouvel examen en diminue l'intensité et par là même, la probabilité. En poussant cet examen à la limite, la croyance s'évanouira nécessairement.

Inutile de reprendre la description étonnément subtile, par laquelle Hume découvre à la pensée, le néant de ses conceptions; Hume lui-même s'efforce parfois sincèrement de nous tranquilliser: aux deux dialectiques que nous venons de signaler, s'ajoute enfin ce qu'on pourrait appeler une dialectique *de la nature*. — L'intelligence, quand elle aboutit à des résultats totalement négatifs, fait son office d'intelligence; et pour elle, du moins, la situation est irrémédiable. Mais il n'y a pas que l'intelligence en l'homme. La nature vitale de l'homme, a également un devoir à accomplir; après des moments de vide total, de nuit complète, la nature reprend le dessus. La nature ne peut souffrir le doute, la suspension de la pensée; encore moins un néant de pensée. La nature invite le penseur à renouveler sa confiance dans les sensations, elle le pousse de nouveau à passer des *idées* aux croyances, aux états vifs et intenses, qui ramènent avec elles la *satisfaction*. — Sans doute l'intelligence reviendra à la charge et montrera l'inconsistance et des idées et des croyances. Et ainsi de suite jusqu'à l'infini: jeux de la pensée d'une part, force de la coutume d'autre part. — Par rapport à l'une et par rapport à l'autre, quel serait le dernier mot de la philosophie? Durant les moments de négation, il faut savoir attendre la fin, avoir la conscience que ces moments ne sont pas définitifs. D'autre part, quand c'est la coutume qui triomphe, ne pas refuser la satisfaction qu'elle offre; mais il faut savoir surtout considérer ces moments avec un esprit sceptique. La nature nous sauve du scepticisme de la pensée en demeurant en dehors de la pensée.

Cet examen rapide de l'empirisme anglais dans son époque peut-être la plus brillante, nous révèle plusieurs choses. Tout d'abord, quelle que soit l'origine première de l'empirisme anglais, il est certain qu'à son apogée, il s'est affirmé comme réaction consciente à une philosophie qui ne fut nullement empiriste, qui ne prétendait nullement s'astreindre aux leçons de l'expérience et de l'observation. En outre, les représentants de cet empl-

risme entretiennent entre eux les rapports philosophiques les plus étroits, l'un ou l'autre commence sérieusement à réfléchir et à écrire quand il a déjà bien connu son prédécesseur. Leurs philosophies restent pourtant très distinctes, irréductibles mêmes. Rien de comparable entre leurs « idées » : de l'idée de Locke à la fois intermédiaire indispensable et obstacle entre la conscience et la chose l'idée de Berkeley, signe et chose; de cette dernière idée, sortant pour ainsi dire toute fraîche du bain de la réalité, à l'idée de Hume glissant insensiblement vers le néant, il n'y a pas de véritable continuité. — La réalité, dont ils parlent, n'est pas la même non plus : elle est extérieure à moi et étrangère ; ou extérieure et familière ; ou absente, lointaine mais efficace quand même, puisqu'avec les effluves, qui en émanent, les « impressions », je reconstitue un rêve intérieur. — Par aucun moyen, je ne puis déduire l'une de ces philosophies de l'autre, la fuir engendrer à partir de l'autre : mondes distincts ou plutôt vues distinctes d'un monde.

L'examen de la dernière de ces philosophies nous conduit précisément à conclure qu'il est à la fois impossible de concevoir un seul empirisme, et nécessaire de passer d'une doctrine à son opposé, de ne jamais s'arrêter. Et c'est pourquoi il y aura autant de philosophies de l'expérience que de regards philosophiques, si chaque regard est la fine pointe de cette expérience, et si chaque philosophie a le loisir de l'exprimer. — Dans une page caractéristique de son œuvre principale, Samuel Alexander compare l'esprit en rapport avec ses objets, à un plat dont chaque partie ne refléchit qu'un mets déterminé. Il n'y aurait pas plus d'uniformité entre les différentes philosophies de l'Expérience qu'a données et que donnera l'Angleterre qu'entre les parties de ce plat. Il faudrait ajouter, en transposant les remarques d'Alexander, que ces philosophies, comme les différentes courbures du plat imaginaire, représenteraient d'une manière indéfiniment variées, les aspects d'une réalité infiniment complexe.

فكرة موجزة عن المقال

« التجربة »

ملاحظات على المذهب التجريبي

يرمى المؤلف في الصفحات السابقة الى اظهار المعانى المختلفة لكلمة « التجربة » عند الفلاسفة الانجليز ، وخاصة عند اولئك الذين أسسوا في انجلترا المذهب التجريبي : لوك وباركلى ودهيوم .

وتؤدى دراسة نصوص الفلاسفة المذكورين المؤلف الى استبعاد تمام مذهب تجريبي انجليزى واحد ، والى وجود فلسفات تجريبية متنوعة بقدر ما هنالك من شخصيات فلسفية متميزة .

ويشير المؤلف في نهاية المقال الى أن الفلسفات المختلفة تتطلب من دارسها عدا المنهج التاريخى الذى يقف عند العلاقات الواضحة بين الفلاسفة وما بينهم من تأثيرات وتأثرات ، اتخاذ منهج فلسفى يظهر الاختلافات الجوهرية القائمة بين الفلاسفة ، ونصيب كل منهم فى دراسة العالم والانسان .