Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 11 (1923)
Heft: 49

Artikel: La philosophie française contemporaine et le problème de vérité
Autor: Reymond, Arnold
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380068

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE ET LE PROBLÈME DE VÉRITÉ

Le vieux philosophe grec Parménide nous a laissé un poème dans lequel il raconte son voyage auprès de la Divinité : « Celle-ci, dit-il, me reçoit avec bienveillance ; elle prend de sa main ma main droite et m'adresse ces paroles : Enfant, sois le bienvenu ; ce n'est pas un mauvais destin qui t'a conduit sur cette route éloignée du sentier des hommes ; c'est la loi et la justice. Il faut que tu apprennes toutes choses, et le cœur fidèle de la vérité qui s'impose et les opinions humaines qui sont en dehors de la vraie certitude. »

Cette distinction entre la vérité éternelle et les opinions variables, Parménide l'établit ensuite en raisonnant sur l'être et sur le non-être.

Mais le problème qu'il s'était ainsi flatté de résoudre est apparu de plus en plus complexe au cours des siècles.

En ce qui concerne la philosophie française contemporaine vis-à-vis de cette question, voici comment s'exprime M. Parodi : « Nous n'avons plus de doctrine officielle, et nul, j'imagine, ne le regrette ; mais nous n'avons pas non plus une tradition philosophique arrêtée et impérieuse, et plus d'un bon esprit est disposé à s'en plaindre ». Et plus loin : « La notion d'explication, d'intelligibilité, de vérité, subit de nos jours une crise profonde. Si les tendances

anti-intellectualistes ne dominent sans doute pas absolument, si l'on peut se demander même combien de temps pourra encore durer leur succès, ce sont elles pourtant qui distinguent le mieux notre manière de penser de toute la philosophie antérieure. » (1)

Dans ces conditions l'étude que nous essayons d'entreprendre est certainement téméraire. La seule excuse de cette témérité, c'est qu'il est bon à une époque de dispersion comme la nôtre d'aborder des sujets vastes, trop vastes même, ne fût-ce que pour se retrouver plus facilement dans les multiples courants d'idées qui submergent notre vie intellectuelle.

*
* *

Mais au seuil de notre étude une première difficulté nous arrête.

Que faut-il entendre par vérité ? A cela on répond en disant que la vérité consiste dans un rapport de la pensée, avec elle-même tout d'abord, avec son objet ensuite, quelle que soit du reste la nature de cet objet, mathématique ou sensible.

J'énonce, par exemple, la proposition suivante : la terre tourne autour du soleil. Pour que ce jugement soit vrai, il faut qu'il n'y ait pas contradiction entre l'idée de terre et celle de mouvement. Il faut de plus que le mouvement affirmé par le jugement corresponde à la réalité des faits observés.

La définition de la vérité paraît donc bien simple ; mais, à y regarder de près, elle soulève des difficultés insurmontables.

Lorsque nous parlons de l'accord de la pensée avec elle-même et avec son objet, de quelle pensée et de quel objet s'agit-il ? Voulons-nous parler de la pensée de Pierre, de Jeanne, etc., et des expériences qu'ils ont vécues. Non pas, car

(1) *La philosophie française contemporaine,* p. 18.

ce qui serait vérité pour Pierre ne le serait pas nécessairement pour Jeanne. On risquerait d'avoir autant de vérités que d'individus, et la vérité perdrait son caractère fondamental qui est d'être universelle et communicable à autrui.

Par accord de la pensée avec elle-même, faut-il alors désigner l'accord qui caractérise la pensée humaine en général ? C'est-à-dire que, si l'on prend au hasard un Européen, un Chinois, un Nègre ou un Hindou, ces êtres, malgré l'histoire si différente de leur civilisation, arriveront à s'entendre sur la valeur de certains jugements. Ils affirmeront tous, par exemple, que deux et deux font quatre et que le soleil se lève à l'Orient.

Il y aurait ainsi possibilité pour l'ensemble des êtres humains de se comprendre et de proclamer que certains rapports d'idées, correspondant aux mêmes expériences et aux mêmes intuitions fondamentales, se retrouvent chez tout homme, à tout âge et en tout pays.

Cette conception est séduisante ; mais cadre-t-elle avec ce que nous savons de l'humanité et de son histoire ? N'y a-t-il pas un moment où des différences psychologiques irréductibles s'accusent entre les races et même entre les individus d'une même race ? Jusqu'à quel point ces différences vont-elles se faire sentir dans le domaine des vérités, envisagées comme universelles et accessibles à tous ?

De plus le sort de la vérité est-il absolument lié à celui de la race humaine ? Supposons qu'un cataclysme anéantisse notre planète. Devons-nous en conclure que toute vérité disparaîtrait par là-même ? Ou bien la vérité existe-t-elle au-dessus et indépendamment de l'esprit humain qui la pense et en prend connaissance ?

Seulement si cette vérité absolue et éternelle existe, comment se la représenter ? Réside-t-elle uniquement dans l'ordre inconscient et éternel des faits de tout genre qui constituent l'Univers ? Mais en quoi cet ordre peut-il à lui seul constituer une vérité, si aucun esprit conscient n'est là pour le constater ?

Une succession et une coexistence de faits ne forment pas par elles-mêmes une vérité. Il faut, pour qu'il y ait vérité, que cette succession et cette coexistence soient explicitées par un jugement, ce qui suppose l'intervention d'un esprit conscient.

Faut-il alors concevoir un siège éternel des idées et de leurs rapports tel que la conscience d'un esprit absolu qui serait Dieu ?

On voit combien le problème de la vérité, si simple à définir au premier abord, devient obscur et complexe, à mesure que l'on essaie de le préciser.

L'on est ainsi amené à distinguer dans ce problème trois aspects : psychologique, logique et métaphysique.

En fait ces trois aspects se mêlent inextricablement et il semble difficile de les étudier séparément. Qu'il le veuille ou non, le psychologue est guidé dans ses recherches par certaines conceptions qui relèvent de la logique et de la métaphysique. Ces dernières à leur tour ne peuvent se constituer d'une façon absolument indépendante de la psychologie.

L'effort du XIX^e^ siècle, en France comme ailleurs du reste, a été précisément de séparer les trois disciplines dont nous parlons et d'élaborer comme des sciences autonomes la psychologie et la logique qui jusqu'alors s'étaient inspirées d'une métaphysique particulière, tantôt idéaliste, tantôt sensualiste.

Quelles ont été les conséquences de cette tentative dans la question qui nous occupe ? C'est ce que nous voulons maintenant examiner. Nous aurons donc à envisager dans la philosophie française contemporaine le problème de vérité sur le terrain

1° de la psychologie et de la sociologie ;

2° de la logique et de la méthodologie scientifique ;

3° de la métaphysique proprement dite.

*
* *

La tendance psychologique et sociologique peut être brièvement et schématiquement caractérisée comme suit :

Jusque vers le milieu du XIX^e siècle les psychologues se répartissent en deux camps nettement opposés : les spiritualistes et les sensualistes.

A partir de 1850 la position spiritualiste fut abandonnée, comme étant incapable de fonder une science psychologique autonome, parce qu'elle impliquait des postulats dogmatiques invérifiables par l'expérience sensible. Au contraire la tendance matérialiste, ou tout au moins sensualiste, continue à s'affirmer chez plusieurs penseurs. On en trouve les traces dans le bel ouvrage que Taine a consacré à l'intelligence ; mais c'est surtout dans les livres de Le Dantec que cette tendance s'affirme avec une rigueur impitoyable.

Le Dantec s'attache à montrer que l'individualité, au point de vue physiologique, et psychologique par conséquent, ne répond à aucune réalité définie.

La conscience individuelle n'est qu'un épiphénomène ; elle exprime sous une forme réfléchie l'aspect fonctionnel et la tension sans cesse variable des réactions et des équilibres chimiques qui constituent l'organisme vivant.

La conscience ne joue donc aucun rôle actif dans les idées, les sentiments ou les passions dont elle est le foyer. Tout se ramène à des problèmes d'équilibre et de déséquilibre de nature physico-chimique. Ce que nous appelons vérité ou erreur n'est que la traduction dans la conscience de ces équilibres et de leur rupture.

Les conceptions de Le Dantec sur la psychologie rencontrèrent peu d'écho. La plupart des psychologues français estimèrent qu'il y a étroitesse de vues à considérer la conscience comme un simple épiphénomène. Cette manière de voir ne rend pas compte des faits, même sur le terrain de la science positive.

Il faut restituer à la conscience sa qualité de facteur actif et ne pas voir en elle un simple reflet de phénomènes physico-chimiques, reflet qui serait par essence essentiellement passif.

« L'apparition de la conscience sur la terre, déclare M. Ribot, a été un fait capital. Par elle, l'expérience, c'est-à-dire une adaptation d'ordre supérieur pour l'animal, a été possible... Dès que la conscience a été capable de laisser un résidu, de constituer dans l'animal une mémoire au sens psychique qui a capitalisé son passé au profit de l'avenir, une chance nouvelle de survie s'est produite... Par rapport au développement futur de l'individu, la conscience est un facteur de premier ordre... » (1)

Les travaux qui furent faits dans les laboratoires de psychologie sur la perception externe confirment cette manière de voir. Dans la perception d'un fait extérieur la conscience est toujours active, elle interprète et transforme jusqu'à un certain point les sensations qu'elle éprouve. Nous sommes dans une salle. Un bruit dont nous ne pouvons voir la cause se produit dans la rue. Nous le percevons cependant et nous l'interprétons aussitôt comme résultant du passage d'un char, ou d'un tramway, ou d'une automobile. Nous lui attribuons instantanément une cause que nous ne voyons pas.

Dans ses études sur les névroses Pierre Janet en arrive même à renverser le rapport que Le Dantec établit entre physiologie et psychologie. Généralisant une remarque de Charcot, il se voit forcé de définir l'hystérie comme une maladie essentiellement psychique. Dans les paralysies hystériques, dit-il, « le trouble n'est pas produit par un véritable accident, mais par l'idée de cet accident. Il n'est pas nécessaire que la roue de la voiture ait réellement passé sur la jambe du malade, il suffit que celui-ci ait eu l'idée que la roue a passé sur ses jambes » (2).

Ainsi, de plus en plus, l'originalité des phénomènes psychologiques a été reconnue et opposée aux phénomènes purement physiologiques.

(1) *Les maladies de la personnalité*, p. 17-18.
(2) *Les névroses*, p. 327.

Toutefois, à mesure que le fait psychique s'affirmait dans ses caractères irréductibles, il apparaissait aussi comme plus complexe.

Il fallut admettre l'existence de phénomènes subconscients qui débordent la conscience réfléchie et qui souvent en expliquent les manifestations. C'est un point que la psychanalyse entre autres a mis nettement en lumière.

Il y a dans notre vie psychique une substructure inconsciente qui sert de base à l'activité consciente. Cette réalité sous-jacente est toute entière commandée par des besoins affectifs et émotifs dont les raisons restent en un sens obscures. C'est cependant dans ces besoins fondamentaux de la vie organique et émotive que résident les premiers germes des concepts et des sentiments les plus élevés.

Il faut donc renoncer à réduire toute la vie psychique à des états de conscience limpide dans lesquels la raison, la volonté et le sentiment auraient la claire vision de leurs démarches.

La conscience claire n'est peut-être qu'une synthèse d'états psychiques élémentaires et inconscients. En cette qualité, elle est non pas un instrument de connaissances désintéressées et objectives, mais un instrument de lutte, de défense et de salut qui s'est peu à peu perfectionné.

Ainsi, tout en reconnaissant l'autonomie du fait psychique, les psychologues français contemporains dans leur grande majorité s'orientent, en matière de connaissance, vers le pragmatisme.

Leurs conclusions semblent corroborées par l'école sociologique dont Durkheim et Lévy-Bruhl sont les représentants les plus remarquables.

L'originalité de Durkheim et de son école, c'est d'avoir considéré le fait social comme une réalité se superposant aux individus.

Pour Spencer, par exemple, le social n'est que la somme des aspirations et des consciences individuelles ; il n'a rien

d'irréductible. Pour Durkheim, au contraire, le fait social constitue quelque chose de « sui generis », une synthèse qui a sa valeur propre exactement comme une synthèse chimique.

Ce qui le caractérise, c'est l'élément de contrainte et d'obligation qu'il exerce sur l'individu ; ce sont aussi les diverses sanctions par lesquelles cette contrainte est rendue effective.

Les notions intangibles de devoir et d'obéissance religieuse n'ont pas d'autre origine ; mais ce qui nous intéresse ici, c'est la façon dont l'école sociologique, conformément à sa doctrine, explique la nature de la vérité.

Dans ce domaine l'opposition du vrai et du faux se ramène à celle du sacré et du profane en matière religieuse.

C'est l'accord des esprits qui donne à la vérité son caractère universel et impérieux, puisque cet accord, étant de nature sociale, contraint et force l'adhésion de l'individu.

Les catégories de temps et d'espace, par exemple, ont pour origine la nécessité commune de s'entendre à propos d'un objet ou d'un événement. D'une façon plus générale, tous les concepts sont nés sous la pression des besoins sociaux, car seuls ils ont permis en créant une entente collective d'échapper aux sensations individuelles et arbitraires.

Il n'est pas jusqu'aux principes mêmes du raisonnement qui ne se soient constitués de cette manière. Le principe de contradiction, par exemple, a jailli de circonstances sociales déterminées ; il n'a pas été inscrit dès l'origine dans l'intelligence humaine.

C'est ce que M. Lévy-Bruhl a tenté de montrer dans ses plus récents ouvrages : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* et *La mentalité primitive*.

D'après ces ouvrages les peuples primitifs ne font pas état dans leur vie intellectuelle du principe de contradiction. Leur pensée obéit à d'autres lois que la nôtre ; elle relève d'une mentalité spéciale, à savoir la mentalité prélogique.

Ce qui la remplit toute entière, ce sont les relations mystiques qu'un individu soutient avec sa tribu et des forces occultes. Celui-ci ne saurait concevoir sa vie propre en dehors de la vie de son clan et des esprits qui la prolongent. Mais cette conception est tout imprégnée d'éléments émotifs ; elle est plus mystique qu'intellectuelle.

Tout dans l'univers est soumis à des parentés occultes et ce sont ces parentés qui déterminent la nature réelle des êtres. Il en résulte qu'un animal tel que le cerf et une plante telle que le blé sont une seule et même chose, si cet animal et cette plante ont la même vertu de protection ou de maléfice.

Notre pensée logique de civilisés classe les bêtes et les choses suivant les caractères que révèle l'observation sensible. Le cerf, par exemple, appartient à la classe des mammifères et à l'embranchement des vertébrés ; il ne saurait en être de même pour le blé.

La mentalité prélogique effectue ses divisions sur un autre plan où les contradictions avec l'expérience sensible ne jouent aucun rôle. L'individuel se substitue alors à ce qui est générique ; il n'y a pas même, à proprement parler, substitution, mais identité pure et simple.

Ainsi, d'après Durkheim et Lévy-Bruhl, les facteurs sociaux impriment à la vérité non seulement son contenu, mais sa forme toute entière. D'autre part, M. Goblot dans son *Traité de logique* souscrit entièrement à cette affirmation.

On le voit, les conclusions auxquelles tendent la plupart des psychologues et des sociologues français contemporains sont nettement pragmatistes.

Les idées sont vraies, non pas avant tout parce qu'elles correspondent à une réalité objective, mais parce qu'elles exercent une action utile pour le maintien de l'individu et du groupe social. Des croyances qui ont été reconnues fictives au cours des âges n'en furent pas moins des vérités aux époques où elles ont agi efficacement.

D'autre part le caractère universel et impersonnel des principes logiques n'a rien qui doive surprendre. En effet, grâce au contact social les croyances ont de plus en plus dépouillé leurs éléments subjectifs ; elles ont fini par constituer un résidu commun qui est devenu communicable et transmissible au travers des siècles.

Un examen approfondi de la question montre toutefois que raisonner ainsi, c'est commettre une confusion entre le développement de la pensée et les conditions premières qui ont rendu possible ce développement.

* * *

Nous sommes ainsi amenés à parler de l'aspect logique du problème de la vérité tel qu'il a été mis en lumière par Couturat, Lalande et autres logiciens français ou étrangers.

Sans doute, déclarent ces logiciens, la vie sociale et l'action qu'elle exerce sur l'individu peuvent être des conditions nécessaires au développement de l'intelligence et à la conscience que celle-ci prend de la vérité ; mais si ce sont là des conditions nécessaires, elles ne sont pas suffisantes. Il faut y ajouter la faculté de juger comme telle avec les principes immuables qui la guident.

M. Lévy-Bruhl, il est vrai, soutient comme nous venons de le voir que cette fonction de juger n'obéit pas partout aux mêmes lois. Pour les peuples civilisés la nature est soumise au principe de contradiction, en ce sens qu'il ne peut exister de phénomènes doués de propriétés contradictoires ; pour les peuples sauvages elle est soumise à une loi de participation mystique.

Mais M. Lévy-Bruhl nous paraît victime d'une erreur.

Dans les jugements de la mentalité primitive on retrouve l'obéissance au principe formel de contradiction ; seulement, au lieu de s'appliquer à des concepts de nature scientifique, ce principe régit des notions d'un contenu mystique.

Un animal tel que le cerf peut sans doute être considéré

comme absolument identique au blé, à une touffe de poils ou à une plume d'oiseau ; mais ce même cerf sera jugé différent d'un animal tel que le crocodile qui jouit d'autres propriétés mystiques. Il peut y avoir ainsi contradiction, même dans l'esprit du sauvage, à ce qu'un être possède certaines qualités, alors qu'il en possède d'autres.

Ce qui distingue donc l'homme primitif du civilisé, ce n'est pas la fonction de juger comme telle, ni l'usage formel du principe de contradiction, c'est simplement le domaine où celui-ci est appliqué. Le mécanisme reste le même ; mais chez les peuples civilisés la matière est fournie par une expérience de nature scientifique ; chez les sauvages cette matière est de nature mystique (1).

La logique moderne, en France comme ailleurs, a mis ce fait nettement en lumière ; elle a montré avec plus de rigueur qu'Aristote qu'il fallait distinguer entre la vérité de l'implication formelle et la vérité de l'implication matérielle.

Et, chose remarquable, cette distinction a été établie non pas au nom d'un à priori dogmatique, mais par l'étude expérimentale du fait logique.

Pour déterminer ce fait et les éléments invariables qu'il comporte, voici comment l'on procède. On prend un jugement quelconque, on le dépouille des éléments variables qu'il renferme et l'on obtient une forme logique avec ses constantes.

Prenons par exemple le syllogisme suivant :

Si les hommes sont mortels
Si Socrate est un homme
Alors Socrate est mortel

(1) M. Goblot reconnaît que « rejeter le principe de contradiction, ce serait renoncer à penser » *Traité de logique*, p. 328. Il n'en affirme pas moins que l'adoption de ce principe résulte d'un choix opéré par commodité. Nous avouons ne pas du tout comprendre. Il n'y a choix et « parti le plus commode à prendre » que là où diverses possibilités se présentent. Or, o mment l'être humain aurait-il pu avoir conscience de ces possibilités sans faire usage du principe de contradiction, puisqu'il ne peut y avoir conscience sans pensée implicite ou explicite. L'alternative imaginée par M. Goblot est inconcevable et se détruit elle-même.

Si je remplace Socrate par Platon, le jugement subsistera dans sa forme, mais il subsisterait également si je remplaçais les termes : hommes, mortels, Socrate, par métaux, fusibles, plomb :

Si les métaux sont fusibles
si le plomb est un métal
alors le plomb est fusible.

Pour marquer la possibilité de toutes ces substitutions, nous pouvons énoncer le syllogisme sous une forme tout à fait générale :

Si tout a est un b
si x est un a
alors x est un b.

La vérité de l'implication formelle apparaît ainsi clairement ; elle peut s'énoncer de la façon suivante : s'il y a une liaison quelconque entre des termes pris successivement, il y a une liaison entre ces termes pris deux à deux.

On ne voit pas comment cette vérité purement formelle pourrait être mise en doute, car le scepticisme lui-même la suppose.

Douter de tout implique en effet que l'on a eu confiance dans les raisonnements qui ont conduit à tout mettre en question.

Reste, il est vrai, la forme interrogative du « Que sais-je ? » par laquelle Montaigne a exprimé son scepticisme. Mais cette forme caractérise un état psychologique, qui est déterminé, lui aussi, par une série de raisonnements auxquels on a accordé une certaine créance.

De toutes manières la vérité de l'implication formelle s'impose comme une donnée irréductible, qui échappe à l'analyse psychologique ou sociologique. Elle est inséparable de la fonction de juger et on ne voit pas comment la faire dériver de l'expérience sensible et de la pression sociale.

Quant à la vérité de l'implication matérielle, elle ne tombe pas directement sous le coup de la juridiction logi-

que ; elle relève du contrôle de l'intuition et de l'expérience sous toutes ses formes.

Envisageons, par exemple, le syllogisme suivant :

Les cailloux sont des êtres passionnés
Les hommes sont des cailloux
Donc les hommes sont des êtres passionnés.

La logique pure n'a pas à se prononcer sur la vérité matérielle des prémisses, à savoir si les hommes sont en fait des cailloux et si les cailloux sont des êtres passionnés ; elle n'a pas même à déclarer que la conclusion est matériellement vraie, en ce sens que les hommes sont réellement des êtres passionnés.

Tout ce qu'elle peut faire, c'est de dire que la déduction est correcte et que la conclusion découle bien des prémisses posées.

Ce que la logique pure peut encore décider, c'est ceci : Supposons qu'après avoir énoncé le syllogisme ci-dessus, vous déclariez ensuite que les cailloux sont des objets insensibles ; la logique pourra alors intervenir et vous montrer que vous êtes en contradiction avec vous-même. Elle vous mettra dans l'obligation de choisir entre ces deux vérités matérielles : les cailloux sont des objets insensibles, les cailloux sont des êtres passionnés.

Ainsi le grand mérite des logiciens modernes est d'avoir nettement, dans le domaine de la vérité, distingué entre l'implication formelle et l'implication matérielle.

La première relève uniquement de la logique pure ; elle se prononce sur la compatibilité ou l'incompatibilité des définitions et propositions premières qui servent de base à une théorie ; elle se prononce aussi sur les conclusions que l'on peut légitimement tirer de ces données premières.

L'implication matérielle appartient au domaine de la méthodologie ou logique appliquée ; elle relève en partie de la métaphysique ; elle dépend surtout étroitement des sciences particulières et d'une façon plus générale de toute

doctrine qui cherche à expliquer la réalité en la systématisant.

Les penseurs français ont fait à notre époque un gros effort pour préciser la vérité de l'implication matérielle, spécialement en ce qui concerne la portée et la valeur de la loi scientifique.

Il suffit de rappeler les admirables travaux de savants tels que Poincaré, Duhem, Picard, Milhaud, ou de philosophes comme Boutroux, Brunschvicg.

A la suite de ces travaux les solutions du problème concernant la structure des sciences ont été quelque peu transformées. Jusqu'alors elles avaient été cherchées dans les trois directions suivantes : empirisme, idéalisme, criticisme de Kant.

Pour l'empirisme, les relations établies par les sciences, y compris les mathématiques, ne sont que l'empreinte et la traduction des relations qui existent entre les faits. Il ne saurait y avoir divorce entre la réalité et la loi, puisque celle-ci n'est dans notre esprit que l'image nécessaire de celle-là.

L'idéalisme aboutit, somme toute, à la même conclusion en partant de prémisses diamétralement opposées, car la nature ne fait, à ses yeux, que reproduire sous une forme concrète et matérielle les rapports qui existent dans le monde des idées ; il suffit donc que notre esprit, excité par les sensations, prenne peu à peu possession de ce monde des idées, pour qu'il découvre les vraies lois de la réalité.

Quant au criticisme kantien il distingue deux parts dans la conquête de la vérité. Il y a d'un côté une matière qui vient du dehors, de l'autre les formes de la sensibilité et de l'entendement dans lesquelles cette matière vient se mouler constamment. La loi scientifique résulte alors du concours d'une réalité extérieure à nous et des formes constitutives de notre être.

Des trois positions que nous venons brièvement de définir, la critique contemporaine n'en a retenu exactement aucune. Selon elle, les lois scientifiques ne sont jamais l'expression adéquate du réel ; elles se superposent à la réalité sans la recouvrir exactement, ce qui donne tort à l'empirisme et à l'idéalisme. Les lois scientifiques sont bien, comme le voulait Kant, une création de l'esprit au contact des faits ; mais cette création est plus complexe qu'il ne le supposait.

Toute vérité scientifique en effet, dans la mesure où elle relève de l'implication matérielle, suppose deux choses : une hypothèse et sa vérification.

L'hypothèse à son tour est conditionnée par certaines notions telles que le temps et l'espace et par certains principes tels que la conservation de l'énergie.

Que valent ces notions et ces principes ?

D'après Kant l'espace géométrique et l'espace physique ne forment qu'une seule et même chose, puisqu'ils relèvent tous deux du cadre euclidien qui est imposé *a priori* à notre sensibilité. Le temps de même ne peut comporter qu'un écoulement uniforme et absolu, quelle que soit la région de l'univers où nous pourrions être transportés.

A l'heure actuelle cette manière de voir paraît impuissante à rendre compte des progrès de la physique et des mathématiques.

L'on admet la légitimité de plusieurs types de géométrie qui seraient également réalisables dans le monde physique, et l'on conçoit d'autre part le temps physique comme ayant la propriété de varier suivant certaines circonstances.

Bien plus on s'efforce de fusionner dans un concept supérieur les notions de temps et d'espace qui jusqu'alors avaient été considérées comme irréductibles.

Ce concept supérieur serait l'intervalle-durée entre deux événements, intervalle dans lequel la notion de distance et celle de temps forment un tout et c'est ce tout qui seul est donné dans la sensation immédiate et qui répond aux conditions dernières de l'investigation expérimentale.

Il est difficile pour le moment de se prononcer sur la valeur définitive de cette synthèse hardie.

Ce qui semble en tout cas certain, c'est que le temps et l'espace ne sont pas des formes *a priori* nettement définies. Il en est de même de certains principes que Kant jugeait incontestables. Tel le principe de la conservation de la masse.

Dans ces conditions les lois scientifiques n'ont pas le genre de rigueur et la simplicité que le criticisme kantien leur attribuait.

Elles sont, comme le montrent Poincaré, Boutroux et Duhem, une sorte de compromis entre les exigences de notre esprit et les données toujours complexes de la réalité.

Duhem, par exemple, insiste sur le rôle prépondérant que jouent les théories en physique.

Poincaré de même montre que l'esprit dans l'établissement de la loi scientifique obéit à des besoins de simplicité et de continuité.

Mais en fait, dit-il, aucune loi n'est vraiment simple. A mesure que l'on approfondit l'étude des phénomènes, soi-disant régis par une loi simple, les exceptions se multiplient ; il faut modifier et élargir sans cesse les définitions posées.

La simplicité des lois n'est peut-être qu'apparente. Cela est si vrai que partout en physique il faut faire une place de plus en plus large aux lois de statistique. Ces lois s'efforcent de réintroduire la simplicité dans un ensemble de phénomènes trop nombreux pour être suivis chacun séparément ; mais ce qu'elles gagnent en simplicité et en extension, elles le perdent en rigueur absolue, car elles prévoient un écart toujours possible entre la théorie et les faits.

Cela étant, comment concevoir la nature du rapport qui existe entre la réalité et les lois de la science ?

Selon Poincaré, pour répondre à cette question, il faut séparer les lois particulières des principes généraux.

Les lois particulières seules se prêtent au contrôle direct

de l'expérience. Quant aux principes généraux ils se sont peu à peu transformés en de simples conventions qu'aucune expérience particulière ne peut controuver. Tels le principe de la conservation de l'énergie et les principes euclidiens de la géométrie.

L'opinion de Poincaré n'est pas isolée. Il y a une tendance à faire la part de plus en plus grande au caractère conventionnel des théories scientifiques.

Mais ce caractère, comment le définir ? La convention est-elle purement fictive ? Dans ce cas elle serait alors arbitraire et, contrairement à ce qui se passe en fait, elle ne permettrait pas de prévoir la succession de phénomènes considérés comme objectifs. Si elle n'est pas entièrement fictive, où poser la limite entre la réalité et la fiction jugée commode pour nous ?

*
* *

On le voit, l'étude critique des sciences ou logique appliquée nous ramène à envisager les problèmes métaphysiques auxquels la psychologie nous avait déjà conduit.

Ces derniers ont-ils pu être examinés pour eux-mêmes et recevoir une solution satisfaisante ? C'est ce que l'on peut se demander.

Il faut du reste reconnaître que la tâche du métaphysicien est à l'heure actuelle extraordinairement difficile, car aucune des positions auxquelles la réflexion métaphysique s'était arrêtée dans les siècles passés ne peut, semble-t-il, être maintenue.

Le scepticisme radical est hors de cause, et ne compte plus guère de représentants, car il est sans cesse contredit par les résultats positifs que les sciences enregistrent chaque jour, pour ainsi dire.

D'autre part, à la suite des découvertes accomplies par la psychologie moderne, il n'est plus possible d'opposer brutalement la matière et l'esprit, comme on l'a fait en France jusque vers le milieu du XIX^e^ siècle.

Il y a des régions intermédiaires que révèlent l'existence du subconscient et l'automatisme psychologique. Le matérialisme et l'empirisme radical d'une part, le spiritualisme et l'idéalisme de l'autre, ne peuvent plus se cantonner dans leurs positions respectives d'une façon aussi nette que par le passé. Il existe des terres qui semblent n'appartenir à personne et dont la possession reste douteuse.

Quant au criticisme de Kant, si comme méthode il garde une valeur exceptionnelle, ses résultats ne peuvent plus être acceptés tels quels, en ce qui concerne les rapports de la loi scientifique avéc la réalité.

Ne pouvant donc plus se rattacher sans autres à une doctrine du passé, la métaphysique est à l'heure actuelle obligée de se frayer des voies nouvelles. Une pareille entreprise paraît se heurter à des difficultés presque insurmontables.

De tout temps, en effet, la réflexion métaphysique pour être féconde a dû puiser aux résultats positifs que les sciences avaient conquis à un moment donné. Or de nos jours et dans tous les domaines les sciences ont avancé à pas de géant ; elles ont étendu et approfondi leurs conquêtes en se spécialisant dans des directions à la fois multiples et imprévues. C'est ainsi que des disciplines entièrement neuves se sont constituées avec des principes et des méthodes qui leur sont propres.

Etudier les bases théoriques et la technique de toutes ces sciences, tant anciennes que nouvelles, c'est là une tâche qui surpasse les forces d'un individu.

Remarquons aussi que l'idée de l'évolution a pénétré partout ; cette idée tend à adoucir les oppositions, sinon dans la pratique économique et sociale, du moins dans tout ce qui touche aux connaissances théoriques.

Ajoutons à cela les changements profonds que les formes nouvelles de l'industrie et du commerce font subir à notre société et les courants d'idées, tantôt utopiques, tantôt réalisables, que ces transformations ont fait naître et l'on com-

prendra la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, qu'il y a à vouloir édifier une métaphysique et une théorie de la vérité.

Quel philosophe serait assez téméraire pour essayer de dominer et de trier l'ensemble des connaissances qui règnent à l'heure actuelle? Il faudrait être un savant qui possédât une science à la fois universelle et spécialisée.

Aussi n'est-il pas étonnant que la fin du XIX^e^ siècle et le commencement du XX^e^ n'aient vu surgir en France, pas plus que dans aucun autre pays du reste, des systèmes métaphysiques comparables à ceux d'un Leibniz ou d'un Hegel, par exemple. Il faut cependant faire une exception en faveur de Renouvier; mais, le néo-criticisme mis à part, nous rencontrons dans la France contemporaine bien plus des tendances et des doctrines particulières que des constructions métaphysiques achevées.

A cet égard si l'on voulait caractériser l'époque que nous traversons on pourrait dire, me semble-t-il, qu'elle est marquée en France, d'un côté par une tendance au pragmatisme, de l'autre par des aspirations à un spirtualisme qui sauvegarderait les valeurs morales et, si possible, les valeurs religieuses.

Nous parlons d'une tendance au pragmatisme, et non du pragmatisme proprement dit. En effet, si ce dernier s'est affirmé comme une métaphysique en Amérique grâce à William James et en Allemagne grâce à Nietzsche, ce ne fut pas le cas dans la philosophie française.

C'est que la doctrine pragmatiste de la vérité est obscure et se révèle à l'examen comme insuffisante à fonder la rationalité du réel.

Elle ne peut pas tout d'abord rendre compte, comme nous l'avons vu, du caractère de vérité qui est inhérent à l'implication formelle; mais elle échoue également devant le problème concernant la vérité de l'implication matérielle.

La définition qu'elle donne de cette dernière est équivoque. Le pragmatisme affirme en effet que la vérité d'une théorie ou d'une idée se juge par ses conséquences.

Si par ce terme l'on entend une conclusion qui est valablement tirée de prémisses données, la thèse est juste.

Mais si par conséquence on désigne l'utilité pratique qu'une idée ou une théorie peuvent avoir pour nous, on fausse la notion même de vérité.

Par exemple, une relation chimique, encore inconnue de nous, existe entre deux corps. Lorsqu'elle vient à être découverte, elle se traduit immédiatement dans notre esprit en un rapport d'idées. La vérité de ce rapport est indépendante des effets utiles ou nuisibles que nous pourrons tirer de la relation chimique ainsi découverte.

Identifier le vrai et l'utile comme le fait le pragmatisme, c'est commettre une confusion entre les jugements de valeur et les jugements d'existence ; ces deux sortes de jugements peuvent sans doute se conditionner mutuellement ; mais ils n'en restent pas moins distincts.

Lorsque le chimiste définit les effets de l'alcool sur l'organisme humain, il énonce à ce propos des jugements d'existence ; les hygiénistes prononcent, au contraire, sur ce même sujet des jugements de valeur qui peuvent varier d'un médecin à l'autre, d'une époque à une autre. Ces jugements de valeur sont sans doute influencés par les découvertes du chimiste ; mais ils n'en restent pas moins d'un autre ordre.

La recherche de ce qui est utile ou nuisible peut bien nous amener à découvrir le vrai ; mais l'utile et le nuisible ne créent pas la vérité et l'erreur ; ils en découlent plutôt.

Toutefois si le pragmatisme n'est point parvenu à résoudre le problème de la vérité, il en a relevé avec force certains aspects. Il a montré entre autres ceci : nos idées, quelle qu'en soit la nature, ne sont pas des blocs taillés une fois pour toutes, que notre esprit se bornerait à contempler et à combiner de diverses façons. Elles se forment et se modifient sans cesse au contact de l'expérience et grâce à l'initiative du sujet pensant. Leur contenu et jusqu'à un certain point leur classification sont variables.

C'est en soulignant ce fait dont l'importance est capitale

que le pragmatisme a imprimé sa marque au spiritualisme français contemporain dont Renouvier, Boutroux, Bergson, Brunschvicg restent les représentants les plus autorisés de l'heure actuelle.

En effet, prenant pour base les données de la psychologie moderne, le spiritualisme français affirme la spontanéité de la pensée et par delà la liberté morale de l'homme.

Mais alors se dresse un problème dont Charles Secrétan avait déjà nettement souligné la gravité et que l'on peut poser en ces termes :

Quel est le rapport d'une pensée moralement libre avec la vérité ?

Dira-t-on que l'homme est toujours en état de reconnaître cette dernière, mais qu'il reste libre de lui préférer l'erreur, en sachant qu'elle est erreur ?

Seulement cette conception ne répond pas à la grande majorité des cas observés. En général, l'homme cherche toujours à justifier comme vraies ses théories scientifiques et les règles de sa conduite.

Faut-il donc admettre que la pensée en vertu de sa liberté crée en partie les idées et les relations d'idées qu'elle tient pour vraies ? Mais alors que devient dans cette création le caractère objectif de la vérité et comment distinguer cette dernière, sinon de l'erreur proprement dite, du moins de la fiction ?

Pour résoudre ce formidable problème, Renouvier ramène toutes les vérités, y compris la vérité mathématique, à n'être que des croyances librement acceptées par l'esprit. Cette position toutefois est trop radicale. En fait, certaines croyances se distinguent des autres par des caractères objectifs que chacun peut contrôler. Prenons par exemple les deux affirmations suivantes : la planète Mars est habitée ; la planète Mars se déplace dans le ciel d'un mouvement réel ou apparent. La deuxième de ces affirmations est en fait plus vraisemblable que la première. Ce caractère de plus grande vraisemblance correspond à un fondement

objectif et nous replace sur le terrain d'une vérité qui diffère de la croyance. Prise isolément, toute affirmation, pourrait-on dire, se ramène à une croyance ; mais sitôt qu'il est possible de la confronter avec d'autres croyances elle peut devenir, par rapport à ces dernières, erreur ou vérité. (1)

Quant à M. Bergson, on sait comment il a essayé de surmonter la difficulté, en séparant radicalement l'intelligence de l'intuition, la première étant orientée vers des buts pratiques et la deuxième étant seule capable de saisir les vérités métaphysiques.

Cette dissociation est pour le moins malheureuse, car les intuitions fondamentales ne sont pas données telles quelles à l'esprit. Pour les obtenir M. Bergson lui-même a été obligé de soumettre à une analyse serrée les données immédiates de la conscience et cette analyse nécessite le concours de la pensée discursive, c'est-à-dire de l'intelligence.

De plus, comment en suivant cette voie, parvenir à une théorie cohérente de la vérité ? Je puis être conduit en effet à deux intuitions opposées, celle de la liberté et celle de la nécessité, par exemple. Je devrais alors les maintenir l'une et l'autre sans essayer de les subordonner, puisque les intuitions par nature se suffisent à elles-mêmes, chacune pour leur compte.

L'effort tenté par Boutroux est plus vigoureux. Tout en maintenant la liberté comme réelle, Boutroux affirme les droits du rationalisme ; seulement il se voit forcé d'opposer les vérités que formule l'esprit scientifique aux affirmations de l'esprit religieux. A quoi correspond exactement cette opposition en ce qui concerne la nature de la réalité ? C'est ce qu'il est difficile de dire, vu le caractère obscur que

(1) Cette remarque est fondamentale, car elle permet de comprendre comment dans la position de vérité un « invariant » subsiste, alors même que nos connaissances resteraient relatives. Nous pouvons ignorer la nature dernière de « ceci » ou de « cela » et cependant être à même d'affirmer que « ceci » est plus vrai ou moins vrai que « cela ».

Boutroux attribue à la contingence des phénomènes naturels (1). Liberté et finalité de l'esprit d'une part, contingence et déterminisme de la matière de l'autre, constituent deux régions du réel dont le rapport reste malaisé à définir.

M. Brunschvicg estime pour sa part qu'il faut dépasser les positions métaphysiques occupées jusqu'alors et s'élever jusqu'au dynamisme intellectuel.

Ce qui, selon lui, caractérise pour l'esprit l'attitude de vérité, c'est une cohérence dynamique qui se modifie et s'affermit sans cesse aux leçons de l'histoire et de l'expérience. Par cette méthode nous pouvons, par exemple, condamner la tentative d'un Renouvier qui en plein XIX^e^ siècle ressuscite l'atomisme arithmétique des pythagoriciens.

Le dynamisme intellectuel ainsi compris interdit à l'esprit de rester jamais prisonnier des idées qu'il élabore. De cette manière il existe bien plus une orientation vers la vérité que des vérités proprement dites. Mais la difficulté reste inextricable lorsqu'il s'agit de définir cette orientation et d'en fixer le fondement métaphysique.

On le voit, tout en s'affirmant spiritualiste la métaphysique française contemporaine ne penche ni vers l'idéalisme ni même vers le critisme de Kant (2).

Elle n'affirme pas l'existence d'idées et de rapports d'idées invariables dont la connaissance pour l'esprit humain constituerait la vérité. Elle hésite aussi à déclarer immuables, comme le faisait Kant, certaines formes de la sensibilité et de l'entendement. Elle reste embarrassée de se donner une ossature rationnelle, faute de pouvoir définir le rapport exact de la pensée avec son objet.

Le problème qui l'arrête pourrait, nous semble-t-il, être formulé de la façon suivante :

(1) Voir dans cette Revue l'article de M. Jean de la Harpe : *L'idée de contingence dans la philosophie d'Emile Boutroux*. Avril-juin 1922.

(2) Sans méconnaître l'importance actuelle du néo-thomisme, nous en laissons cependant l'étude de côté, car le principe d'autorité sur lequel il repose demanderait à être discuté à part.

Le rapport d'idées qui constitue la vérité du jugement suppose un ordre objectif ; celui-ci à son tour paraît impliquer un but pour l'univers, une finalité entre la pensée et son objet.

Cette finalité est-elle réelle ou n'est-elle qu'apparente ?

On pourrait la considérer comme apparente de toutes façons et déclarer que l'ordre dans l'univers résulte d'un équilibre plus ou moins stable, dû à des effets mécaniques et chimiques extrêmement complexes. Notre connaissance dans tous les domaines se ramènerait alors à des lois de statistique et de probabilité. La vérité dans ces conditions n'aurait d'autre garantie que la stabilité due au hasard. Mais, si l'on explique ainsi l'écart qui existe entre une loi scientifique et le monde réel, on ne rend pas compte de l'originalité et de l'activité propres de l'esprit.

Le pragmatisme dépasse ce point de vue, en ce sens que la vérité implique bien à ses yeux la finalité ; mais cette finalité, c'est l'esprit humain qui en est l'artisan ; rien, sinon le succès immédiat, n'en garantit la valeur ; la vérité perd ainsi son caractère d'universelle objectivité.

Reste la position qui consiste à affirmer une finalité consciente qui organise l'univers en vue de fins morales et spirituelles. Le rapport de vérité est alors en droit complètement fondé ; mais il se heurte en fait à l'existence du hasard, de l'inconscient et du fatal que l'expérience révèle sans cesse.

En posant ainsi le problème, je ne prétends pas lever les difficultés devant lesquelles est arrêtée la pensée contemporaine. Elles me paraissent cependant provenir, en partie tout au moins, d'une défectuosité de notre science logique. Celle-ci est encore trop inféodée à la logique d'Aristote qui s'inspirait d'une métaphysique spéciale et de préoccupations scientifiques aujourd'hui dépassées.

Il faudrait donner à la logique une structure qui réponde mieux à l'état actuel de nos connaissances.

Il serait bon en particulier de distinguer les deux domai-

nes d'implication que nous avons définis et de caractériser nettement les deux types de vérité qui leur correspondent.

Il faudrait également et surtout séparer avec clarté les jugements d'existence et les jugements de valeur et pour cela en poursuivre l'étude progressive depuis les sciences mathématiques jusqu'aux affirmations religieuses, morales et esthétiques.

On parviendrait ainsi à dégager peut-être les éléments de permanence qui sont impliqués dans les jugements de valeur.

Le problème de vérité se préciserait, sans pour cela qu'il soit possible de le résoudre entièrement, car, comme l'a dit Pascal : « La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles, que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe et appuient tout autour, plus sur le faux que sur le vrai. »

ARNOLD REYMOND.