Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 30 (1942)
Heft: 122

Artikel: Les deux ordres de la vérité
Autor: Frutiger, Perceval
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380408

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: 07.12.2025

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

LES DEUX ORDRES DE LA VÉRITÉ

La science ne couvre ni en fait ni en droit tout le champ de l'intelligence humaine. Cela revient à dire qu'en dehors d'elle il y a nécessairement une vérité d'un autre ordre, que l'on peut appeler métaphysique, religieuse et morale. Nul ne devrait fermer les yeux à cette évidence, mais ce serait compter sans l'illusion « scientiste », illusion trop tenace et trop répandue pour qu'il soit superflu d'en démontrer l'absurdité foncière. Cependant, si des tentatives de ce genre ne manquent pas, elles ne sont que rarement satisfaisantes, et cela pour trois motifs principaux. Chez ces défenseurs de la foi qui croient travailler *ad majorem Dei gloriam* par leurs sarcasmes contre la « raison », la condamnation du « scientisme » sert malheureusement de prétexte à une hostilité plus ou moins déclarée envers cette chose admirable qu'est la recherche scientifique. Or, celle-ci doit évidemment être laissée hors de cause, n'étant pour rien dans la métaphysique simpliste qui s'en réclame impudemment, non plus que dans le mauvais usage que l'on fait de ses applications techniques.

D'autre part, la lutte tournera infailliblement à la confusion de ceux qui croient pouvoir la mener avec des armes empruntées au vieil arsenal spiritualiste de la fin du siècle dernier, car maint argument jugé décisif par les adversaires d'Auguste Comte ou de Hæckel est désormais périmé. On se contentait jadis de résoudre le conflit à l'aide d'une simple coupure de la réalité : coupure horizontale entre la matière et l'âme, ou verticale entre les phénomènes et la substance, de telle sorte que science et métaphysique avaient chacune son domaine propre, séparé de l'autre par une cloison étanche. Mais la

pensée moderne a fait justice de cette conception dualiste, réaliste et substantialiste. Pour elle, il n'y a pas des objets radicalement distincts, comme la chose pensante et la chose étendue de Descartes, mais divers aspects de l'être ; et il n'y a pas non plus une énigmatique substance cachée sous les perceptions, mais seulement des structures plus ou moins rationnelles de la représentation. Par conséquent, les « limites de la science » (comme on se plaisait à dire autrefois) ne sont en tout cas pas des bornes que les philosophes imposeraient par avance et du dehors aux investigations des savants ; car de quel droit se le permettraient-ils ? Nous verrons plus loin que l'expression n'est admissible qu'au sens figuré d'une connaissance qui, si étendue, précise et détaillée qu'on la suppose, est fatalement restreinte en compréhension. Quant aux fameux *ignorabimus* de Dubois-Reymond, ils nous font aujourd'hui l'effet d'épouvantails à moineaux, car demander quelle est la nature de la force ou de la matière, si l'on entend par là quelque chose de totalement étranger aux manifestations de l'une et de l'autre, c'est poser un faux problème dont il n'est pas surprenant que la solution soit impossible. Ainsi, nul espoir de succès tant que le débat ne sera point repris sur de nouvelles bases.

Enfin, un troisième écueil à éviter, c'est celui des vagues effusions mystiques, de la phraséologie creuse. Cette vérité qui ne relève pas de la science, ce ne peut être malgré tout qu'une vérité, c'est-à-dire l'idée que notre esprit se forme de l'être, mais non point cet être même, fût-il décoré du nom d'« existence ». Tombant de Charybde en Scylla, les existentialistes n'échappent à une philosophie trop étroitement moulée sur la science que pour se précipiter dans un réalisme de l'expérience pure, qui épaissit le mystère de la connaissance bien plus qu'il ne le dissipe. Un travail critique s'impose donc d'abord pour écarter cette notion fallacieuse de vérité existentielle.

A l'idéalisme issu de Descartes s'applique admirablement le mot de Leibniz ; vrai dans ce qu'il affirme : le primat de la pensée sur l'être, il est faux dans ce qu'il nie : la transcendance du réel par rapport à l'esprit humain. Comme cette négation est insoutenable, les idéalistes de ce type, et plus particulièrement M. Brunschvicg, sont fatalement conduits à jouer sur une perpétuelle équivoque, rétablissant bon gré mal gré l'objet qu'ils s'efforcent en vain de volatiliser. Une réaction s'imposait, mais, comme il arrive souvent, elle est allée, par malheur, trop loin en sens contraire. Et l'on voit nombre

de philosophes, assez en vogue aujourd'hui, rejeter, avec ce qui n'est qu'une exagération et une déformation du *cogito*, le *cogito* lui-même, ramenant ainsi la philosophie en deçà de Kant et de Descartes, ou, si l'on préfère, de Platon à Parménide.

C'est, en effet, au vieux penseur grec que fait irrésistiblement penser M. Lavelle, dans son ouvrage intitulé *De l'être* (1). Même enivrement de notions tellement abstraites qu'elles sont comme vidées de leur substance, même prédilection pour les enchaînements de purs concepts qui donnent l'illusion d'un progrès, bien qu'en réalité l'on tourne en cercle, parce qu'on passe, non point d'une idée à une autre, mais simplement d'un mot à un autre. Ainsi M. Lavelle dira : « Une chose... n'est pourtant que par la présence de ce qu'elle est » (p. 198). Ou inversement : « Nous pouvons cesser d'être présents [à l'être] : c'est alors, pour nous, cesser d'être » (p. 199). Des tautologies aussi parfaites n'ont certes rien à envier à la célèbre vertu dormitive de l'opium. Mais M. Lavelle ne s'en contente pas. Il recourt volontiers à de vulgaires quiproquos, comme lorsqu'il remplace subrepticement la notion temporelle de *présent* par la notion spatiale de *présence* (p. 188 ss.), ou à la réification de concepts relationnels, déclarant, par exemple, que « la présence n'est pas une forme pure que les objets viennent remplir, mais une réalité plénière » (p. 196), ou encore à de stupéfiantes juxtapositions d'attributs contradictoires, puisqu'il va jusqu'à nous commander d'admettre que l'être est à la fois un individu et un tout, et que sa totalité comporte la simplicité non moins que l'infinité (p. 53 s., 77). En ces matières, il est loisible d'affirmer n'importe quoi ; les difficultés ne commencent que lorsqu'on essaie de justifier les assertions, et de les rendre intelligibles, tâche qui restera indispensable aussi longtemps que les lois fondamentales de la logique régiront la raison humaine.

Mais c'est une chose dont le dogmatisme de la nouvelle ontologie n'a cure. Pour elle, il semble qu'il n'y ait pas de problèmes ; installée dans le mystère, elle ne manifeste jamais la moindre velléité d'en sortir. Voici, parmi plusieurs, deux exemples de cette indifférence vraiment trop commode à l'égard des questions qui font depuis toujours le tourment des philosophes. L'une des plus graves n'est-elle pas de concevoir le rapport de la vie spirituelle et de la vie charnelle,

(1) Louis LAVELLE, *La dialectique de l'éternel présent*. I : *De l'être* (Paris, Alcan, 1928).

et la possibilité pour la première de s'insérer dans la seconde, tout en conservant une indépendance relative qui lui permette de subsister seule ? C'est à ce problème de l'union de l'âme et du corps que Bergson, pour ne citer que lui, a consacré la plus grande attention, et il faut reconnaître qu'à défaut d'une certitude que nul ne se targuerait d'atteindre, il a du moins tracé ce qu'il appelle lui-même des lignes de probabilité. Mais, méprisant ces détails et sans tenir compte d'aucun fait d'expérience, M. Lavelle se borne à dire que l'homme est, avant sa naissance, « un possible éternel » et, après sa mort, « un éternel accompli » (1). Formules toutes simples, mais non moins pauvres, car il s'agirait précisément de nous expliquer ce que c'est qu'exister comme pur possible, et si c'est même exister à proprement parler.

Il est vrai que cette énigme, M. Lavelle peut prétendre qu'il l'a supprimée par avance, en décrétant d'emblée — et c'est là le deuxième échantillon que je donnerai de sa déconcertante méthode — que tout est dans l'être : le mal comme le bien, le faux comme le vrai, le passé et l'avenir comme le présent, et même le subjectif, l'illusoire et le néant (2). Or, toutes ces choses sont assurément, en quelque manière, comme objets de conscience ou comme sujets de jugements de prédication. Mais le long travail critique qui s'est poursuivi durant des siècles à partir des sophistes grecs n'a fait que confirmer ce dont Platon déjà avait pleinement conscience, à savoir que l'existence logique doit être soigneusement distinguée de l'existence réelle. Une confusion excusable chez Parménide ne l'est plus chez un philosophe d'aujourd'hui qui, d'ailleurs, n'apporte que de pseudo-raisonnements à l'appui de cette réhabilitation de l'argument ontologique. « Le jugement d'existence », dit-il, « est impliqué dans tous les autres jugements, car il faut bien que le sujet soit, que l'attribut soit, et même que le rapport d'inhérence qui les unit soit en quelque manière, lui aussi, pour que deux termes puissent être posés... solidairement » (p. 104). C'est une *ignoratio elenchi* ; l'existence logique du sujet et de l'attribut, dès l'instant qu'ils sont pensés par un esprit, n'est contestée par personne, mais bien le passage, pour ainsi dire, automatique de l'idée à l'être. « On conserve le même nom d'être », lisons-nous ailleurs, « pour recouvrir tant d'acceptions différentes... N'est-ce pas retrouver l'univocité au moment où l'on croyait lui avoir

(1) *De l'être*, p. 206. — (2) *De l'être*, p. 14-19, 30, 43-45.

échappé ? » (p. 31). Ici, nous sommes invités à faire fi de tous les efforts que la pensée a déployés pour dissiper les prestiges du langage : « l'être de la copule » et « l'être du verbe » étant désignés par le même mot, cela suffirait à prouver leur identité, ou du moins leur « parenté » (p. 103 s.). Rien d'étonnant, dès lors, si de « l'univocité de l'être » obtenue par cet extraordinaire tour de passe-passe on ose déduire que « cent thalers possibles n'ont pas moins d'être que cent thalers réels », en se flattant que « le bon sens populaire » sera seul à « protester » (p. 161). A mon avis, c'est le bon sens tout court qui ne peut manquer de s'insurger contre cette solution par simple déplacement de la difficulté. Si l'on nous dit qu'inscrites pareillement dans l'être total, les deux sommes d'argent sont équivalentes, nous répondrons une fois de plus qu'elles ne le sont que logiquement, et nous demanderons une justification de leur différence d'efficacité : de l'une je puis me servir ; de l'autre je ne saurais rien faire, sinon d'en discourir.

Dans la mesure où elles seront reconnues valables, ces objections visent M. Heidegger et M. Gabriel Marcel non moins que M. Lavelle, et si j'ai surtout insisté sur ce dernier, c'est que sa doctrine, plus claire et plus consistante que celle des deux autres, se prête mieux à la discussion. La pensée de M. Heidegger s'enveloppe de voiles épais, et c'est non plus Parménide, mais Héraclite ou Hésiode que rappellent ce goût des images, cette propension au symbolisme qui nous maintient toujours suspendus à mi-hauteur entre le concret et l'abstrait, entre le sens littéral et le sens figuré. Peut-être s'agit-il au fond d'une chose très simple, de la revendication de la transcendance contre l'idéalisme farouchement subjectiviste. A cela l'on ne saurait qu'applaudir, si l'ennemi était affronté sur son propre terrain et battu avec ses propres armes, si, en d'autres termes, le pur immanentisme était dénoncé dans sa référence involontaire à une réalité et à des normes qui dépassent notre esprit. Mais ce serait mal connaître les existentialistes que d'en attendre une tactique de ce genre, la seule pourtant qui ait des chances d'être efficace. Dédaignant d'examiner les problèmes là où ils se posent, M. Heidegger se réfugie d'emblée à une profondeur où il est à l'abri de toute controverse, mais non sans risquer de ne plus étreindre lui-même que des ombres. Dussé-je paraître trop rationaliste ou trop positif, j'avouerai ma défiance à l'égard d'une métaphysique qui ne garde pas un étroit contact tant avec l'expérience commune de la vie psychologique et

morale qu'avec la problématique de la science, et aussi mes doutes sur la valeur démonstrative de ces étymologies ou de ces artifices de typographie dont M. Heidegger use et abuse. Si convaincu que je sois, d'autre part, de l'impossibilité où nous nous trouvons de bannir rigoureusement l'élément affectif et, par conséquent, individuel de la métaphysique, j'estime que le premier devoir du philosophe est de chercher à rendre, autant que faire se peut, sa pensée communicable à autrui, laissant au poète et au mystique la simple évocation de sentiments ou la description de l'ineffable. Est-il prudent, en particulier, de fonder l'absolu sur ce sentiment d'angoisse (1), qui n'est peut-être rien autre qu'une réaction physiologique de notre nature devant ce qui en menace l'intégrité, et surtout devant la mort ? Mais après tout, et si fragile qu'on doive le juger, ce point d'appui cherché dans notre misère d'êtres finis vaut mieux encore que l'argutie par laquelle on tire de la négation logique la réalité ontologique du Néant, et du même coup celle du transcendant (2).

Quant à M. Gabriel Marcel, il semble chercher dans la philosophie un épanchement du cœur plutôt qu'une dialectique. Car il vaticine intarissablement, de préférence sous la forme d'un « journal métaphysique » où l'on voit bien l'avantage de l'auteur, qui s'épargne ainsi la peine d'élaborer une doctrine, mais moins clairement celui du lecteur jeté sans répit d'une idée qui serait « à creuser », dans une autre idée qui serait « à préciser » ou « à développer ». Même avec beaucoup d'indulgence, on se satisfera difficilement de cette verbeuse « phénoménologie de l'avoir » qui, sous couleur d'expliquer la dualité sujet-objet, lui substitue les mots *être* et *avoir*, ou de cette déclaration dont le vide est proprement insondable : « Pour moi, d'une façon générale, il y a être pour autant qu'il y a enracinement dans le mystère ontologique » (3). Au surplus, c'est un spectacle assez piquant que celui de cet anti-subjectiviste qui se complaît dans un appel constant à *son* corps et à *sa* mort. Puisque, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, c'est toujours du moi qu'il faut partir, mon choix est fait entre le désintéressement du *Cogito ergo sum* (qui, malgré les apparences, reste supra-individuel) et la sentimentalité quelque peu suspecte d'un « Je suis, parce que j'appréhende de mourir ».

C'est toujours du moi qu'il faut partir : telle sera la conclusion de

(1) Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Traduction Corbin (Paris, 1938), p. 30 ss. — (2) *Ibid.*, p. 24 ss. — (3) Gabriel MARCEL, *Etre et avoir* (Paris, Aubier, 1925), p. 176.

ces remarques critiques. Nous n'avons, nous ne saurions avoir, comme le prétend M. Lavelle [1], une « expérience pure » ou immédiate de l'être en général, parce que, s'il est vrai logiquement qu'il faut être pour penser, psychologiquement et réellement l'être n'est saisi que dans un fait de conscience où s'unissent indissolublement le sujet et l'objet. Ce n'est que par une analyse ultérieure que nous distinguons le non-moi du moi, et encore importe-t-il de remarquer que ce non-moi ne nous est connaissable que comme représentation, de telle sorte qu'à défaut de son être, qui ne dépend pas de nous, son « être-tel-ou-tel » est du moins notre fait. Mais c'est ici, précisément, que l'idéalisme, irréfutable jusque-là, compromet sa cause en dépassant la mesure, et en se lançant dans l'entreprise impossible de ramener l'existence même de l'objet sous la juridiction du moi. Bien que cette erreur soit grave, ce n'est pas une raison pour repousser avec elle la précieuse vérité qui y est jointe, ni pour chercher le salut dans la perpétuelle affirmation, je dirais presque le rabâchage de l'être antérieur à toute expérience.

Quant à blâmer les idéalistes de « constituer l'univers avec les seules idées, ou les seuls concepts, de l'esprit humain » [2], c'est vraiment un peu naïf. M. Jacques Chevalier, qui croit ainsi terrasser ses adversaires, devrait bien nous indiquer le moyen de procéder autrement et d'entrer dans la confidence des pensées de Dieu. Invoquer une révélation serait sortir de la philosophie, et d'ailleurs — je le dis, en passant, à l'adresse d'une certaine théologie qui a gagné beaucoup d'adeptes ces derniers temps — ne nous apporterait même pas la garantie cherchée, car, de quelque façon qu'on l'imagine, une inspiration d'en haut ne peut rester pure de tout mélange humain. Fatalement, elle devra s'insérer dans les cadres de notre univers mental et de notre langage. Nous serons à jamais incapables de sauter par-dessus notre ombre, et il y a, tout bien considéré, plus d'authentique modestie à le reconnaître qu'à condamner la science et la philosophie humaines au nom d'une théologie ou d'une métaphysique qui ne le sont pas moins. C'est même là que se trouve — je n'envisage naturellement que le plan intellectuel — le germe de la religion, dans le sentiment profond d'une inadéquation irrémédiable entre les notions scientifiques ou métaphysiques que nous nous formons du monde, et

(1) *De l'être*, p. 6. — (2) Jacques CHEVALIER, *La renaissance religieuse* (Paris, Alcan, 1928), p. 164.

ce monde même dont l'homme n'aura jamais fini d'épuiser la richesse. On peut donc dire de l'idéalisme ce qu'Amiel disait du panthéisme, qu'on n'en triomphe qu'en l'absorbant : il est indubitable qu'à un moment donné et pour une intelligence donnée, l'*esse* coïncide rigoureusement avec le *percipi*, l'être des choses avec la représentation et la conception que nous en avons. Mais cette représentation étant une limite toujours mouvante que le progrès de la connaissance recule indéfiniment, elle atteste par cela même que l'être qui en constitue la matière, et les normes qui la régissent ne sont jamais purement immanentes à aucune intelligence humaine, ni à l'esprit humain *in genere*.

*
* *

Il résulte de ce qui précède que, s'il y a, comme je le crois, une vérité autre que la vérité scientifique, elle n'en différera pas formellement, je veux dire : elle sera, elle aussi, perpétuellement révisable et non moins précaire. Elle le sera même davantage, dans l'exacte mesure où son objet — les valeurs morales — est plus difficile à embrasser et à cerner que la nature physique sur quoi porte avant tout la science. Et ici, gardons-nous d'une illusion très répandue : le monde spirituel surpasse à coup sûr la matière en dignité ; mais la connaissance de ce monde est nécessairement inférieure à celle de l'autre, parce qu'il lui manque la précision et les moyens de vérification dont dispose le savant dans sa tâche plus nettement circonscrite. Ceux qui prônent le mystère pour le mystère me paraissent être des gens qui font de nécessité vertu, et qui transfèrent inconsciemment la vénération légitime que leur inspire l'objet divin, à la connaissance de cet objet qui, elle, — mieux vaut en convenir loyalement — est imparfaite de nature. Du point de vue philosophique qui est exclusivement le nôtre ici, nous ne donnerons donc ni dans le rationalisme scientiste, pour lequel il n'est pas de vrai hors du certain, ni dans le mysticisme éperdu du *credo quia absurdum*, car l'« absurde » peut aussi bien être infra-rationnel que supra-rationnel, et sans le contrôle de l'intelligence notre esprit serait bientôt la proie des superstitions les plus grossières, ou même de monstrueuses aberrations.

Nous n'accorderons pas non plus à Heidegger et à Jaspers que la vérité dont il s'agit soit « existentielle » par opposition à une autre,

d'ordre inférieur, qui serait purement « cognitive ». Que pourrait bien être une vérité, de n'importe quelle espèce, sinon cognitive ? Et que penser de cette affirmation bizarre : « La question de la vérité n'est... pas une question relevant de la théorie de la connaissance, car la connaissance ne constitue que l'une des manières d'épanouir et de faire sienne la vérité, mais non pas cette vérité elle-même » (1). Certes, on dit volontiers de Dieu qu'il est « la Vérité » (2), mais c'est, de toute évidence, un abus de langage. A parler rigoureusement, un être, fût-ce l'Etre divin, est en soi une réalité, pour nous une *source* de vérité, jamais la vérité elle-même, laquelle n'est pas un être, mais une qualité du jugement. Quiconque prétend que la connaissance n'est qu'une des manières de s'approprier la vérité serait fort en peine d'en imaginer une autre, car il n'y en a point. Un objet X n'a pas besoin de moi pour exister, mais il n'existe pour moi que par la connaissance que j'en ai ; et la vérité — ou son contraire, l'erreur — loin d'être en aucune manière antérieure à la connaissance, surgira à son niveau comme caractère de mes assertions vraies ou fausses sur cet objet. Evitons donc avec soin ces épithètes « cognitif » et « existentiel » qui ne peuvent que favoriser les pires confusions ; toute vérité étant nécessairement « cognitive », parlons de préférence d'une vérité scientifique et d'une vérité métaphysique, religieuse et morale.

Mais en quoi consiste la vérité d'une assertion ? Sans pouvoir examiner ici en détail le problème dit du critère de la vérité, je dirai simplement qu'une assertion nous apparaît vraie ou fausse selon qu'elle est compatible ou non avec un faisceau d'autres assertions qu'à tort ou à raison nous jugeons indubitables. Définir ainsi la vérité, c'est au fond reprendre la vieille conception scolastique de l'*adæquatio rei et intellectus*, mais amendée en ceci que l'« objet » n'est plus une chose qui serait hors de l'esprit, et à quoi nous serions, par conséquent, bien incapables de comparer nos idées qui en seraient la copie, mais une autre idée, ou plus généralement, un système d'idées dont la certitude et l'évidence sont telles à nos yeux qu'elles finissent par se détacher pour ainsi dire de nous, et par constituer ce que nous appelons la réalité objective. Le signe distinctif du vrai, ce serait donc la cohérence : lorsqu'une idée est en contradiction absolue avec

(1) Martin HEIDEGGER, préface à la traduction française de *Qu'est-ce que la métaphysique*, par H. CORBIN, p. 7. — De même Karl JASPERS, *Philosophie*, II, p. 416-420. — (2) Voir des exemples tirés de Malebranche, Bossuet, dans LALANDE, *Vocabulaire de la philosophie*, t. II, p. 950, art. « Vérité », E.

d'autres qu'il tient pour vraies, notre esprit l'élimine comme fausse, ou alors — mais ce cas est exceptionnel — il doit modifier un ensemble de conceptions auxquelles il avait adhéré jusque-là, comme, par exemple, lorsque les théories relativistes entraînèrent le remaniement des anciennes notions d'espace et de temps. Or, ce critère de cohérence n'est évidemment pas limité au domaine scientifique, ni à celui de l'expérience commune. L'éthique vise, elle aussi, à une coordination des valeurs, et si, dès l'époque de Xénophane, la religion a dépouillé peu à peu l'anthropomorphisme primitif, c'est justement parce que, étant admis que Dieu doit être la perfection morale, cette perfection excluait tous les caractères tristement humains que l'homme avait d'abord attribués à la divinité.

Aussi ne ferons-nous pas grief à la vérité scientifique d'être relative, comme si nous étions capables, par d'autres voies, d'en atteindre une qui fût absolue. La science expérimentale ne voit jamais le terme de son effort d'explication, soit. Mais, bien que d'une manière et pour des raisons différentes, la réflexion philosophique et religieuse n'est pas non plus susceptible d'achèvement. Les grands problèmes de cet ordre sont éternels. Chaque génération, chaque individu doit les poser à nouveau, parce que, immuables dans leurs données générales, ils exigent néanmoins à chaque moment une solution particulière en fonction de multiples facteurs dont ils ne sont point isolables, tels que l'étendue du savoir, l'état social, etc. Au surplus, une connaissance, de quelque nature qu'elle soit, ne serait absolue qu'à la condition d'embrasser d'une seule vue intuitive et synthétique l'universalité des choses. Or, il est clair que rien de pareil n'est à la portée d'esprits finis. Pour l'intelligence humaine, toute connaissance est nécessairement partielle, la systématisation totale n'étant qu'un idéal irréalisable. Cette constatation, est-il besoin de le dire, ne donne point de gages au scepticisme. Elle équivaut simplement à ceci qu'il n'y a de vérité que dans le jugement, et que tout jugement établit une liaison entre deux ou plusieurs idées. Si ce lien est évident et nécessaire, nous sommes sur un point en possession d'une vérité certaine. Mais celle-ci n'en est pas moins forcément relative, en ce sens que nos enchaînements n'ont jamais de point de départ absolu, qu'aucune notion n'est première par nature et définitivement, mais seulement parce que nous le voulons ainsi. Telle notion, qui est première dans un système donné, est dérivée dans un autre. Par exemple, l'individu, notion première pour la psychologie indivi-

duelle, est notion dérivée pour la sociologie, tandis que le cas de la société est inverse. De même, Dieu, notion première pour la métaphysique et la théologie, devient notion dérivée en psychologie religieuse.

Bien vaine serait donc l'espérance d'obtenir, grâce à je ne sais quelle miraculeuse illumination *(Erhellung)*, une vérité « ontique » que les existentialistes rejettent hors du plan de l'*Erscheinung*, sans s'apercevoir que, du même coup, ils la forcent à rester purement virtuelle. Par là, je n'entends certes point nier le rôle déterminant des grandes intuitions ou des visions prophétiques dans l'expérience morale et religieuse, mais je constate que ces intuitions ne sont rien tant qu'elles n'ont pas pris une forme intelligible. Les raisons du cœur que la raison (c'est-à-dire une certaine raison) ne connaît pas, sont malgré tout des raisons, et les grandes pensées qui viennent du cœur n'en sont pas moins des pensées.

Si les deux vérités ne sont pas formellement différentes, le sont-elles donc quant à leur objet ? Assurément, il est légitime de dire, en première approximation, que l'une concerne la nature physique, et l'autre l'âme et Dieu. Mais, lorsqu'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que cette subdivision est inexacte, et que de graves malentendus lui sont imputables. D'abord, il n'a jamais été tout à fait vrai, et il est de moins en moins vrai que la science soit limitée à la matière, puisque des disciplines scientifiques telles que la psychologie et la sociologie concernent l'homme dans son activité mentale, son comportement, etc., et que, sinon Dieu lui-même, du moins la religion est justiciable d'une étude psychologique et sociologique. Bref, la science n'est pas la connaissance de certaines choses déterminées, à l'exclusion des autres ; c'est une méthode pour étudier toutes choses.

D'autre part, le « corps », dans ce qu'il a de plus strictement physiologique, dans ses impulsions et ses instincts, ne rentre-t-il pas à son tour, et presque autant que l'âme, dans le champ des considérations morales d'un Socrate, d'un saint Paul ou d'un Pascal ? Et pourrait-on citer un seul grand métaphysicien qui se soit abstenu de toute théorie sur la matière ? Rien de plus faux, d'ailleurs, que la conception d'une métaphysique atteignant, dans une sorte d'empyrée, des essences transcendantes ; aucune doctrine réelle ne lui correspond exactement, et le platonisme moins que toute autre, quoi qu'en puissent penser ceux qui ne le voient qu'à travers son interprétation sco-

laire traditionnelle [1]. Comme Kant l'a définitivement montré, la métaphysique est illusoire en tant que science ayant son objet propre, car de même qu'il n'y a pas de choses physiques, chimiques, biologiques, mais seulement diverses façons d'étudier les phénomènes naturels, que nous appelons physique, chimie, biologie, de même l'univers sur quoi porte la réflexion philosophique est exactement le même que celui de la science et de la représentation commune. Mais c'est le point de vue qui varie. D'une façon très résumée, on peut dire que le savant ignore volontairement les catégories de beau et de bien, qu'il s'efforce de réduire le complexe à ses éléments les plus simples, le pur qualitatif au géométrique et au mesurable, et que sa représentation du monde est aussi déshumanisée, aussi dépersonnalisée que possible. Chez le métaphysicien, au contraire, non seulement il y a exigence de totalité, de vision totale des choses, mais l'accent est toujours mis sur les valeurs, et par conséquent sur l'irréductibilité du contingent, de l'individuel, du qualitatif, de l'humain.

Ces deux points de vue étant ainsi brièvement caractérisés, nous les examinerons maintenant quant à leur validité. Remarquons d'emblée que, comme je l'ai déjà dit, la recherche scientifique est ici privilégiée. Vu les conditions dans lesquelles elle s'exerce, il lui est relativement facile d'obtenir des résultats précis, indéfiniment vérifiables par tout autre que celui qui les a trouvés, et strictement objectifs, c'est-à-dire valables pour tous les esprits. Mais c'est là qu'il y a un pas aisé à franchir, et que pourtant il ne faut point franchir sous peine de tomber dans le « scientisme ». Le « scientisme » est en quelque sorte la philosophie honteuse des savants qui ne sont pas philosophes, qui se vantent même à l'occasion de ne pas l'être, et qui néanmoins s'aventurent, sans toujours s'en rendre compte, en pleine métaphysique. Car la science ne saurait se dépasser elle-même pour juger à la fois sa propre validité et celle de tout ce qui lui est étranger. Quiconque entreprend pareille procédure doit savoir et reconnaître qu'il fait, en réalité, de la philosophie, avec tous les risques que cela comporte. Or, il n'est pas de pire façon d'en faire, ni en même temps de plus sûr moyen de desservir la science que de réclamer à celle-ci

(1) Ceux qui désirent se libérer des vieux préjugés, encore trop courants hors du cercle des spécialistes de la philosophie grecque, doivent consulter, outre les publications de A.-E. TAYLOR, l'admirable ouvrage de Joseph MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939 (thèse de Sorbonne). Ils connaîtront ainsi le vrai visage du platonisme.

plus qu'elle ne peut donner. Même dans l'hypothèse, d'ailleurs folle, d'un savoir totalement achevé, il est facile de montrer que la science n'a pas sa raison ni sa fin en elle-même, et cela de plusieurs manières. D'abord, elle n'atteint qu'imparfaitement son idéal de réduction à la mathématique, et il est manifeste que cette réduction devient de plus en plus malaisée à mesure qu'on la tente sur des touts plus complexes. Il y a là une difficulté inhérente à la nature des choses ; c'est pourquoi nous ne devons pas compter que, si brillants que soient leurs succès futurs, des disciplines comme la psychologie et la sociologie en triompheront tout à fait.

Ensuite, la science nous fournit une représentation, non pas déformée, mais certainement incomplète et appauvrie du donné, et cela en vertu même de ses efforts pour en extraire les éléments intelligibles. Cet espèce de parti pris est, sans doute, amplement justifié par ses admirables résultats, à la fois théoriques : la satisfaction de l'intelligence qui ne rencontre plus rien d'opaque dans ce monde qu'elle a recréé à son image, et techniques : l'accroissement considérable de nos moyens d'action sur la matière. Mais il implique également cette conséquence nécessaire que la science n'est pas et ne saurait être coextensive au donné. Bien qu'elle soit plus cohérente et, en ce sens, plus vraie que la connaissance vulgaire, c'est le fait d'un assez grossier réalisme que de la prendre pour l'objet même, alors qu'elle n'est qu'une vue sur l'objet. L'épure d'une machine me permet de comprendre sa structure et de la construire, mais elle n'est pas identique à la machine réelle. De même — pour reprendre des expressions de Brunschvicg — le « soleil de la pensée », tout supérieur qu'il est au fantôme de l'astronomie primitive, n'a cependant de signification que par rapport au « soleil de la perception » (1) ; par lui-même il n'est rien, et nous ne l'aurions sûrement pas inventé, pour ainsi dire gratuitement, sans la tache de lumière qui se forme sur notre rétine, et la chaleur qui nous réchauffe. Plus généralement, n'importe quelle relation mathématique ne prend une valeur physique que grâce au concret d'où l'on est parti pour l'établir et auquel on retourne dans un constant va-et-vient. Par exemple, sans la diversité concrète de la perception sensible, la fonction $y = x^2$ resterait perpétuellement enfermée dans sa propre signification, au lieu de se matérialiser, tantôt dans une forme géométrique

(1) Léon Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*, p. 137.

appelée parabole, tantôt dans la chute des corps, tantôt dans la compression des gaz, et ainsi de suite. De plus, un monde de pures relations serait statique, comme celui de la géométrie, où il est éternellement vrai, ou plutôt, vrai d'une vérité intemporelle que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. Or, nous vivons dans un monde où il se passe quelque chose, un monde qui a une histoire, et toute histoire implique un dynamisme dont il est clair que les relations ne peuvent rendre compte à elles seules. Car il faut qu'une succession d'événements nous soit préalablement donnée, pour que notre esprit ait l'occasion d'établir entre ceux-ci des liens qui lui en font saisir le déterminisme et qui lui permettent aussi, anticipant sur l'avenir, de prévoir l'issue de toute série d'événements qui se déroulera dans des conditions identiques. Le réalisme des relations est donc aussi absurde que le réalisme conceptuel de la scolastique, car les relations qui constituent le langage de la science ne peuvent pas mieux être hypostasiées que les catégories grammaticales de la langue commune.

Mais ce n'est pas seulement le concret qu'il est impossible d'éliminer ; c'est aussi le sujet. Objective pour autant qu'elle est rationnelle, la science ne l'est pas dans l'autre acception du terme, c'est-à-dire à titre d'objet auquel le sujet n'aurait point de part, ou de chose en soi. Si impersonnelle qu'elle se veuille, c'est une illusion de croire qu'elle ait rompu tout lien avec l'homme par qui et pour qui elle a été créée, de sorte qu'en définitive elle vaut ce que valent nos sens et notre raison. Par là se trouvent posées quantité de questions philosophiques et même métaphysiques au premier chef, concernant les notions fondamentales de nombre, de temps, d'espace, de cause, etc., dont l'ensemble constitue l'épistémologie et la théorie de la connaissance.

On voit maintenant en quel sens il sied de parler des limites de la science. Limitée, elle ne l'est nullement en extension, car il n'y a aucun objet qui soit « tabou » pour elle et dont on puisse dire *a priori* que, par sa nature, il échappera toujours à ses prises. Elle ne l'est pas non plus, pour ainsi parler, en profondeur, bien qu'on l'accuse volontiers de rester « à la surface des choses ». Ses récents progrès attestent au contraire qu'elle pénètre toujours plus avant dans la structure intime de l'atome, de l'électron, de la cellule. Sans doute, à peine un problème est-il résolu que d'autres surgissent. Mais s'il y a toujours quelque chose à chercher, nous n'imaginerons pas pour autant une

sorte de seuil fixe, au-dessous duquel les phénomènes accessibles à la science feraient soudain place à leur cause métaphysique. Le philosophe ne peut, sans ridicule, avoir la prétention de descendre plus profondément que le savant dans l'analyse de la matière. Se gardant de poursuivre dans la même direction que lui de chimériques quiddités, il assignera un tout autre but à ses efforts. Ce but est double. D'une part, il s'agit de reprendre les conceptions élaborées par la physico-chimie et la biologie pour les intégrer dans une vision totale des choses, au lieu de les envisager seules et séparées. D'autre part, il ne faut plus considérer la matière comme un simple objet (ainsi que le fait la science, qui ne vise qu'à l'étudier comme tel), mais l'intégrer dans une théorie de la connaissance, où cette « matière » ne sera à son tour qu'un ensemble de faits de conscience, et par conséquent inconcevable sans un esprit ou des esprits qui la perçoivent.

Mais les limites de la science consistent en ceci que le plan sur lequel elle se développe avec une pleine autonomie n'est pas, et ne saurait être le seul que nous devions considérer. Il est rigoureusement impossible d'imaginer une science qui se refermerait sur elle-même : débordée du côté de l'objet par le concret, nécessairement plus riche qu'elle, elle l'est aussi du côté du sujet par l'esprit, qu'elle ne peut juger, puisque c'est à l'activité de ce dernier qu'elle doit l'existence. Elle est enfin limitée d'une troisième manière encore, comme impliquant des valeurs morales qu'elle renonce par avance à connaître, car elle n'envisage les choses que sous l'angle du vrai et du faux, jamais sous celui du bien et du mal. Or, derrière la science il y a les savants qui la constituent peu à peu, et qui ne s'acquitteraient pas convenablement de leur tâche s'ils ne joignaient à des qualités proprement intellectuelles d'attention, de pénétration, etc., des qualités morales telles que la loyauté et le désintéressement.

Mais les valeurs, n'est-ce pas par excellence le domaine du subjectif, de l'arbitraire et du flou, et n'ont-elles pas eu, depuis toujours, partie liée avec le dogmatisme religieux ? Pour ceux qui, professionnellement, raisonnent à partir d'observations minutieuses, et surtout qui s'isolent dans le monde fermé des mathématiques où l'esprit crée son objet, la tentation est évidemment très forte de croire qu'en dehors de la science il n'y a point de vérité digne de ce nom, mais seulement des opinions sans fondement, de vagues rêveries, des croyances consolantes et peut-être socialement utiles, quoique condamnées par la raison. Pareille attitude témoigne d'une déplorable étroitesse d'esprit. Quelque noble que soit le désir de comprendre, il ne dispense

aucun homme d'une action, si réduite soit-elle, quand cela ne serait que la recherche scientifique elle-même qui, comme toute autre activité, exige l'obéissance à des impératifs moraux. Ceux-ci ne sont, sans doute, pas réductibles à des notions univoques et bien définies, ni ne se laissent déduire d'axiomes et de postulats, de manière à former un corps de propositions rigoureusement liées comme les théorèmes de la géométrie. Mais en prendre prétexte pour frapper de nullité la réflexion sur les valeurs morales, ce n'est pas seulement faire preuve d'un enthousiasme maladroit, d'une véritable idolâtrie pour la science, c'est aussi trahir la répugnance instinctive que tant de gens éprouvent à l'égard de toute décision qui les engage personnellement. De même que certaines âmes s'accrochent désespérément à des dogmes qui, leur étant imposés par une autorité extérieure, les dispensent de prendre la responsabilité de leurs croyances, de même les « scientistes » se réfugient, par peur du risque intellectuel, dans le *matter of fact*, dans les seules vérités qui jouissent d'une adhésion incontestée et unanime, et ils refusent obstinément d'en admettre aucune autre.

De là ces tentatives toujours répétées et toujours infructueuses pour absorber la morale dans la science, de là ce mirage d'une morale scientifique qui pourrait se constituer un jour, grâce, d'une part, aux progrès de la sociologie et de la technique et, d'autre part, à l'élimination graduelle d'un « mysticisme », simple déguisement de la contrainte sociale. Or ce jour n'arrivera jamais, parce que, selon le mot célèbre de Poincaré, la science ne parle qu'à l'indicatif, tandis que la morale parle à l'impératif. Une technique, si perfectionnée qu'on la suppose, peut seulement préciser les moyens d'atteindre un but, mais non pas établir qu'il faut vouloir ce but, sinon comme moyen en vue d'un autre but, et ainsi de suite à l'infini. C'est pourquoi une étude sociologique des mœurs ne saurait suppléer l'éthique, car ce sont deux manières, également légitimes, mais irréductibles l'une à l'autre, de considérer une même chose : le comportement humain. Le dessein du sociologue est d'expliquer l'individu par la société. Mais qu'est-ce qu'expliquer ? C'est coordonner une série de faits à partir d'un postulat initial qu'il faut bien se garder de prendre pour un absolu, car, choisi comme centre de référence en vertu d'un acte décisoire, il peut lui arriver de figurer à son tour, au sein d'un autre système, parmi les faits à expliquer. Tel est justement le cas de la contrainte sociale : il est licite et fécond de l'adopter comme fil d'Ariane à travers la complexité des faits sociaux ; mais sitôt qu'on donne comme inscrit

dans la nature des choses ce qui n'est qu'une simple méthode de recherche, la société empirique cède la place à l'abstraction réalisée d'une société en soi, qui soulève d'ailleurs l'insoluble problème de l'œuf et de la poule, car si l'homme n'est rien sans la société, la société n'est rien sans l'homme.

Ramenons, au contraire, des théories de ce genre à leurs justes limites, et abstenons-nous de les extrapoler en interprétations métaphysiques des plus contestables : rien ne nous empêchera plus alors de débrouiller l'écheveau en commençant, pour ainsi dire, par l'autre bout. Partons de l'obligation morale qui, elle aussi, est un fait, un fait psychologique, déterminé partiellement sans doute par la mentalité collective, phénomène social, mais non pas absolument, puisque cette mentalité n'est que la cristallisation d'idées et de sentiments qui ont pris naissance dans des esprits individuels. Traduisant les mêmes faits, non plus dans le langage de la sociologie positive, mais dans celui de l'éthique, nous considérerons en eux-mêmes les jugements de valeur par lesquels s'exprime cette obligation, nous nous efforcerons de les rationaliser, d'établir entre eux des rapports d'interdépendance, et de les rattacher tous à un principe qui nous apparaîtra comme le fondement de la morale. Dans la mesure où cet essai aboutira, nous pourrons nous dire en possession d'une vérité morale qui sera, de surcroît, une vérité religieuse, car il n'est pas de morale authentique qui ne plonge des racines dans le sentiment du divin, ni de religion digne de ce nom qui ne s'épanouisse en volonté de bien (1).

S'il est impossible de s'enfermer dans la science, il ne l'est donc pas moins de s'en tenir à un simple code des préceptes de conduite. La connaissance positive et l'action pratique nous projettent ainsi toutes deux sur un plan de pensée réflexive et métaphysique où se pose nécessairement l'alternative du vrai et du faux, quoique, en fait, la vérité n'y ait pas la même univocité et la même évidence contraignante qu'ailleurs. Mais affecter, comme par dépit, d'en nier l'existence serait suprêmement déraisonnable, puisqu'en ce domaine, nous ne pouvons pas en saisir d'autre. Nous ne pouvons que postuler, à titre d'idéal, une connaissance totale, et c'est même, de notre part, un postulat nécessaire, si nous ne voulons pas être tentés d'ériger nos idées toujours inadéquates en vérité absolue.

Genève. Perceval FRUTIGER.

(1) Cf. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 44 ss.