Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 4 (1954)

Heft: 3

Artikel: Quelques aspects du déclin des absolus classiques dans la pensée contemporaine de langue française

Autor: Virieux-Reymond, Antoinette

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380614

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: 09.12.2025

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

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

SÉANCE ANNUELLE
13 juin 1954

QUELQUES ASPECTS DU DÉCLIN DES ABSOLUS CLASSIQUES DANS LA PENSÉE CONTEMPORAINE DE LANGUE FRANÇAISE

A la mémoire de ma belle-sœur Nora Virieux
que ces problèmes intéressaient profondément

Portant sur la pensée contemporaine, cette étude offre une première difficulté : Comment parvenir à l'impartialité pour formuler un jugement objectif lorsqu'on manque du recul nécessaire que donne l'éloignement dans le temps ?

De plus, quel sens doit-on attribuer au terme d'absolu ? Ses acceptions sont nombreuses : M. Lalande, dans son *Vocabulaire*, n'en énumère pas moins de huit.

Etymologiquement, ce terme désigne ce qui est soit détaché, soit achevé, donc ce qui se suffit à soi-même parce que sans communication ou bien ce qui est parfait. Chez les Anciens, l'infini étant synonyme d'imparfait, d'inachevé, la notion d'absolu entraîne donc pour eux celle de finitude ; mais depuis que le christianisme a associé les concepts d'infini et de parfait, c'est au contraire à l'infini que le terme d'absolu sera uni.

Lorsqu'on lui confère une portée métaphysique, on se heurte à de nombreuses difficultés bien connues : « Comment, si l'Absolu se suffit à lui-même, peut-il entrer en relation avec les êtres qui dépendent de lui sans se relativiser en quelque sorte ? D'autre part, comment un même Absolu peut-il servir de Source inconditionnée à un grand nombre d'êtres, qualitativement différents, sans y perdre toute espèce de qualification ? »

Enfin, comme le rappelle M. Jean Wahl dans son *Traité de métaphysique*, il y a, dès l'époque platonicienne, un conflit entre deux représentations de l'absolu métaphysique, l'une le considérant comme complètement séparé et transcendant, l'autre, le concevant comme inclusif et compréhensif par rapport aux autres êtres [1] (ce qui serait déjà une manière de le relativiser).

[1] JEAN WAHL : *Traité de métaphysique*, p. 640 sqq. Paris, Payot, 1953.

Lorsqu'on ne se prononce pas au sujet de la portée métaphysique de l'Absolu, on le considère du point de vue épistémologique comme un concept « indépendant de tout repère ou de tout paramètre arbitraire » [1]

Historiquement, c'est le sens métaphysique du terme qui a précédé l'autre. Dans l'antiquité, notamment, les penseurs grecs ont cru que l'on pourrait trouver un principe absolu qui fût un être inconditionné servant de base aussi bien à la science qu'à la métaphysique [2].

Toutefois, dès l'antiquité, il y a eu des vagues de scepticisme dont la plus forte semble avoir été celle des sophistes [3] qui doutèrent précisément qu'une telle entreprise fût possible. Enfin, il faut noter qu'il y a déjà dans l'idéalisme platonicien une tendance à considérer les idées, non plus comme des êtres absolus [4], mais plutôt comme des « invariants fonctionnels » [5], puisque toute idée participe à la fois aux cercles du Même et de l'Autre et qu'elle entre en relations avec les autres idées selon des combinaisons mathématiques.

Dans ce travail, sauf indication contraire, le terme d'absolu sera pris, non avec son acception métaphysique, mais au sens *b* indiqué par M. Lalande : concept « indépendant de tout repère ou paramètre arbitraires ».

Ainsi le mouvement de relativisation de l'Absolu tout d'abord, puis des absolus prend naissance au début même de la réflexion philosophique, mais jusqu'à nos jours, il semble qu'il y ait toujours eu dans la quête philosophique un certain nombre de principes considérés comme intangibles servant de cadre à cette recherche. (Qu'il ait été nominaliste, réaliste, matérialiste ou idéaliste, du moins l'auteur croyait-il à la valeur de la raison comme instrument de pensée !) Or, aujourd'hui cette valeur même est mise en doute par nombre de penseurs. Comme l'écrit M. Lalande, « il y a quelque chose de plus

[1] André Lalande : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Alcan, 1926.

[2] Cf. à ce propos Paul-Henri Michel : *De Pythagore à Euclide*, p. 27. Paris, Belles-Lettres, 1950. « Il y a, à coup sûr, une différence profonde entre ce que nous appelons science et ce que les Grecs désignaient par le mot *épistémé*. Cette différence tient surtout à ceci que l'*épistémé* (non seulement dans la langue platonicienne mais chez tous les auteurs qui ont usé de ce terme avec précision) stipule la connaissance non d'une relation stable, mais d'un principe *(arché)*. Elle est une intuition de l'essence des choses, alors que notre science, plus modeste, dans ses buts avoués, prétend n'étudier que leurs rapports. »

[3] A propos des sophistes, il est équitable de confronter le jugement traditionnel avec celui que propose M. Dupréel dans la réhabilitation qu'il en fait. *Les sophistes*. Neuchâtel, Griffon, 1948.

[4] Sur l'aspect relationnel de l'idéalisme platonicien, voir P.-M. Schuhl : *L'œuvre de Platon*, passim. Paris, Hachette, 1954.

[5] Sur la notion d'invariant fonctionnel consulter A. Reymond : *Philosophie spiritualiste*, I, p. 108. Lausanne, Rouge, 1942.

inquiétant : l'idée de raison est aussi rongée du dedans par une critique interne. On admet bien que, pour une époque, pour un milieu donnés, il existe un tableau d'idées de référence et d'assertions rationnelles, plus ou moins précises, reconnues par le sens commun ; mais il suffit de prendre des dates assez écartées ou des milieux assez différents pour voir changer ce tableau comme changent les manières de se vêtir ou de s'alimenter » [1].

Tandis que la notion de raison n'apparaît plus comme un absolu, les valeurs les plus hautes et les principes sont remis en question dans tous les champs de la pensée, qu'il s'agisse d'un roman ou d'un ouvrage d'épistémologie, les mots eux-mêmes semblant avoir perdu leur sens traditionnel [2].

Si un personnage d'Yvette Z'Graggen s'exclame qu'il est très difficile « de trouver un équilibre parmi tant de notions renversées, d'incertitude, de valeurs perdues » [3], dans le domaine des sciences exactes, M. Bouligand signale un déclin des absolus mathématico-logiques [4] ; sur le terrain des sciences physiques, M. Weyl note qu'avec la théorie de la relativité, les notions d'espace et de temps cessent d'être considérées comme des absolus [5] tandis que, dans les sciences expérimentales, où règne le rationalisme appliqué, M. Bachelard souligne l'usure des absolus classiques [6].

Comme une enquête philosophique ne saurait ignorer ni la vie morale ni (contrairement à l'attitude existentialiste) la vie scientifique, cette étude commencera par une enquête — bien trop sommaire — dans le domaine scientifique, puis elle abordera la vie morale.

S'il est vrai, comme le note M. Raymond Bayer, que le propre de la science est d'éteindre les qualités au profit des notations quantitatives [7], il importe de savoir tout d'abord comment se posent les problèmes en épistémologie mathématique.

[1] ANDRÉ LALANDE : *La raison et les normes*. Paris, Hachette, 1948, p. 12. Voir également dans le suggestif ouvrage de M. CHARLES WERNER : *La philosophie moderne*. Paris, Payot, 1954, le chapitre concernant la réaction contre le rationalisme.

[2] M. PIERRE DE BOISDEFFRE note fort à propos ceci : « En littérature, quand une prière d'insérer parle de pureté chez un jeune romancier, il y a gros à parier qu'il s'agit d'un de ces ouvrages douteux où l'exhibitionnisme le dispute à l'inconscience. » *Les vivants et les morts*, p. XI. Paris-Bruxelles, 1953.

[3] YVETTE Z'GRAGGEN : *L'herbe d'octobre*, p. 266.

[4] BOULIGAND et DESGRANGES : *Le déclin des absolus mathématico-logiques*. Paris, Sédès, 1949.

[5] « Ce n'est que la coïncidence de deux événements dans l'espace-temps qui a un sens immédiat. Que l'espace et le temps ne se laissent pas séparer d'une manière absolue, telle est l'affirmation du principe de relativité. » H. WEYL : *Temps, espace, matière*, p. 134. Paris, Blanchard, 1922.

[6] BACHELARD : *Le matérialisme rationnel*, p. 125 : « Il y a là une sorte d'usure de l'absolu des notions premières... » Paris, P.U.F., 1953.

[7] RAYMOND BAYER : *Essais sur la méthode en esthétique*. Paris, Flammarion, 1953, p. 157.

Celle-ci hésite aujourd'hui entre deux pôles, d'une part l'idéal prédicatif « où le fondement de la science est tenu pour définitif et assuré de droit » et, d'autre part, la conception selon laquelle chaque proposition, principe, axiome, théorème est marqué du sceau du provisoire, du revisable [1].

Mais lorsqu'on donne au terme d'axiome le sens *b* du *Vocabulaire* Lalande : « Dans un système hypothético-déductif, toute proposition, évidente ou non, mais que l'on pose par un acte décisoire de l'esprit au début de la déduction », peut-on, si la science est considérée comme axiomatique, continuer à défendre l'existence de notions absolues, indépendantes de tout paramètre arbitraire ?

Certes, l'axiome que l'on choisit comme base au système à l'intérieur duquel on opère une synthèse globale n'est pas arbitrairement choisi, car ce choix est déterminé par la cohérence de l'ensemble du système et s'il n'est plus considéré comme un absolu puisque ce sont ses relations avec l'ensemble du système qui le déterminent, il n'en joue pas moins, à l'intérieur du système, une fois qu'il est adopté, le rôle de fondement du système et cela tant qu'un fait nouveau ne fait pas éclater le système. Par exemple, la découverte des irrationnels a fait sauter le cadre de l'arithmétique primitive avant que l'on puisse les intégrer dans une nouvelle perspective mathématique.

Dans ces conditions, la conception de l'épistémologie mathématique prédicative semble difficile à garder intégralement, parce qu'elle ne rend pas compte du devenir mathématique, bien que l'on puisse toujours se demander si les vérités mathématiques ne préexistent pas intégralement avant l'effort de découverte qu'en tente le mathématicien ; sur ce point, le platonisme de Lautmann est très intéressant. Si l'on hésite à adopter la position prédicative, l'on ne doit pas légitimer la conception d'un revisionisme intégral qui ne rend pas compte de la permanence réelle du continent mathématique considéré dans son ensemble [2].

Si l'on passe du terrain mathématique à celui de la physique, celle-ci démontre l'existence d'une matière active. Mais ne doit-on pas alors reconsidérer le passage de l'inanimé à l'animé ? L'action étant liée traditionnellement à la conscience et à la liberté, devra-t-on

[1] JEAN DESGRANGES : *Y a-t-il une dialectique de la méthode mathématique ? apud* BOULIGAND et DESGRANGES, *op. cit.*, p. 174.

[2] Cf. le passage suivant du même article : « ... la description dialectique des mathématiques donnée par M. Gonseth, accentuant à outrance les caractères dynamiques de la science, insistant trop sur ses aspects provisoires et instables s'accorde mal finalement avec la solidité de fait de l'édifice scientifique dans ses parties fondamentales » (BOULIGAND et DESGRANGES, *op. cit.*, p. 173).

doter les particules matérielles de ces qualités, à l'état rudimentaire, bien entendu ? [1]

On voit, sans qu'il soit besoin d'insister, que si la philosophie ne doit pas se réduire à une simple synthèse du savoir scientifique, comme le rappelait d'une manière incisive M. J.-Claude Piguet [2], elle ne saurait ignorer (comme le font les existentialistes) les données de ce savoir qui ont une répercussion métaphysique même si celles-ci ne peuvent lui fournir que des probabilités.

Mais le contact avec la vie scientifique est rendu très difficile aujourd'hui, non seulement du fait de la spécialisation sans cesse plus grande qui augmente progressivement l'étendue du champ que le philosophe devrait parcourir dans son investigation mais encore parce que les sciences se mathématisent de plus en plus et que leur complexité exige un langage mathématique des plus ardus pour le non-initié.

La mécanique ondulatoire, par exemple, ne peut se contenter des mathématiques élémentaires ; comme l'écrit Louis de Broglie : « Si l'on veut appliquer la Mécanique ondulatoire des systèmes à des atomes plus compliqués que celui d'hélium, on tombe dans de grandes difficultés mathématiques et il a fallu des méthodes puissantes comme la théorie des Groupes pour parvenir à des résultats généraux. » [3]

Cette mathématisation du langage scientifique ne signifie d'ailleurs pas que les mathématiques absorbent les autres sciences, comme le montre très bien le P. Dubarle à propos des rapports entre la physique théorique et les mathématiques : « Au niveau de la réflexion épistémologique, une bifurcation apparaît donc, essentielle, entre le propos du mathématicien et le propos du physicien. Ni l'un ni l'autre ne sont, au fait, de purs contemplatifs, comme le rêvait l'idéal platonicien de la science. Encore est-il que les régions de leur agir ne sont pas les mêmes. Le mathématicien est l'homme du λόγος. C'est cette forme suprêmement dépouillée de l'action qui est médiatrice de sa connaissance. Le physicien est au contraire déjà l'homme d'une πρᾶξις engagée dans la nature. »

Ces réflexions attirent l'attention sur la crise des absolus dans la physique contemporaine : pour ne citer qu'un exemple, l'espace n'est

[1] Sur la difficulté de distinguer entre animé et inanimé, voir par exemple la question des virus-protéines : sont-ils des êtres vivants ou non ? Cf. JEAN ROSTAND : *Les grands courants de la biologie*, p. 261. Paris, Gallimard, 1951. Sur les contre-coups métaphysiques de l'activité de la matière, cf. ARNOLD REYMOND : *De l'unité et de la méthode dans les sciences* (Synthèse, Amsterdam, 1947) et RAYMOND RUYER : *Le néo-finalisme*. Paris, P.U.F., 1952.

[2] Cf. Communication J.-Claude Piguet à la Section vaudoise de la Société romande de philosophie, vendredi 14 mai 1954 : *De la pensée à l'existence*.

[3] LOUIS DE BROGLIE : *Eléments de théorie des quanta et de mécanique ondulatoire*, p. 278. Paris, Gauthier-Villars, 1953.

plus l'unique espace euclidien, mais il est conçu différemment par au moins deux géométrisations distinctes, « l'une qui est une géométrie de la matière en mouvement s'est constituée de Galilée à Lagrange, Hamilton et Jacobi. Une géométrie de la lumière, puis du signal magnétique, s'est de même constituée de Descartes, Huyghens et Newton à Maxwell. Or, ces deux géométries sont mal cohérentes entre elles et lorsque l'esprit essaie de les coupler pour étudier les effets optiques du mouvement, il se heurte, à force de précision dans la déduction et de subtilité dans l'institution du contrôle expérimental, au démenti par les faits : la nature elle-même n'est plus d'accord avec ce qu'on veut lui faire dire. »[1]

Dès lors, les théories postérieures essaieront de retrouver la cohérence perdue ; jusqu'à présent l'on n'y est pas parvenu, mais ce n'est pas parce que la science recule qu'elle fait surgir ces incohérences, c'est au contraire le contre-coup de ses progrès qui décèlent des failles là où la science classique n'en distinguait pas ; seulement, parfois elle a tendance à grossir les failles et à ne plus voir la cohérence de l'ensemble : en macrophysique, les lois de la physique classique restent vraies.

La logique, pas plus que la physique ou les mathématiques, n'échappe à la crise générale mentionnée plus haut. Telle qu'elle s'est constituée progressivement, du moyen âge à nos jours, elle a été conçue traditionnellement comme l'étude des conditions formelles assurant la validité des raisonnements : classiquement, elle n'admet que deux valeurs de vérité : le vrai et le faux.

Cette bivalence, ainsi que les principes de la logique ont été mis en question par la pensée contemporaine[2]. Cependant, la logique classique continue à avoir ses défenseurs, entre autres, M. Miéville qui a noté fort heureusement que « le progrès en logique n'a pas consisté dans le perfectionnement des principes formels de l'entendement. On ne saurait amender le principe d'identité ou celui de contradiction comme on modifie la teneur d'une loi physique ou chimique que des mesures plus précises peuvent mettre en défaut. Le progrès logique a consisté pour l'essentiel dans l'introduction de valeurs logiques complémentaires de celles du sens commun, plus nuancées et plus aptes à traduire les degrés de la connaissance que recherche la pensée aux prises avec une réalité dont elle ne saisit jamais que certains aspects au travers d'un devenir auquel elle-même participe. Il n'en reste pas

[1] DUBARLE : *Est-il possible d'axiomatiser la physique ?* Dialectica, n° 23, p. 241 et p. 236.

[2] Cf. ARNOLD REYMOND : *Les principes de la logique et la critique contemporaine*. Paris, Boivin, 1932. Ses divers ouvrages et articles ont largement inspiré cette étude.

moins que les principes formels qui sont à la base de la logique s'avèrent irréformables. »[1]

Si les principes formels de la logique classique ont été attaqués par la pensée contemporaine, cela tient en grande partie à ce que celle-ci a substitué à la *notion du vrai celle du vérifiable*[2], ce qui en atténue la portée et voici pourquoi : Si le vrai se confond avec le vérifiable, dès lors la vérité d'une proposition dépend du *nombre de cas* qui la vérifient ou l'infirment ; ce qui limite sa portée aux domaines très précis où cette vérification est possible.

On introduit de cette manière des différences de degré qui sont quantitatives dans une opposition qui, primitivement, n'était que qualitative. C'est ainsi que, si de nombreux logisticiens continuent à considérer la bivalence de la logique comme fondamentale, d'autres admettent plusieurs valeurs de vérité dont les différences sont traduisibles en langage mathématique ; position qui conduit alors à considérer la logique bivalente comme un sous-système des logiques plurivalentes à l'image de ce qui se passe en géométrie où la géométrie à trois dimensions peut être conçue comme un sous-système d'une géométrie à *n* dimensions. Il me semble cependant que loin que les logiques plurivalentes comprennent la logique bivalente comme un sous-système, c'est l'inverse qui se produit. En effet, les diverses valeurs de vérité sont toujours définies par rapport au vrai et au faux catégoriques, dont la différence est qualitative.

D'autre part, lorsqu'on ramène le vrai au vérifiable, on oublie ceci : le vérifiable porte non seulement sur les objets eux-mêmes mais aussi sur les conséquences des propositions premières qui sont à la base de telle ou telle science. Or, ces propositions peuvent être contradictoires non seulement lorsqu'il s'agit du conflit qui surgit, à l'intérieur d'une science expérimentale, entre deux théories explicatives, comme celui qui règne entre les deux géométrisations divergentes de l'espace signalées plus haut, mais aussi à l'intérieur même d'une science comme la mathématique qui ne risque pas de voir naître des difficultés d'ordre expérimental. Prenons l'axiome : « Le tout est plus grand que la partie », axiome vérifiable dans l'arithmétique du fini, mais invérifiable lorsqu'on parvient à l'infini puisque la partie elle-même devient infinie.

[1] HENRI MIÉVILLE : *Des constituants formels de l'idée de vérité.* Dialectica, n° 26, p. 114.

[2] Ce diagnostic a été également fait par la duchesse de la Rochefoucauld dans sa perspicace étude sur *Valéry*, p. 107. Paris, Coll. Classiques XXe siècle, 1954.

[3] Sur cette lutte entre les diverses conceptions qui s'affrontent au sujet de la nature de la logique : BAYER : *La logique et l'épistémologie de Kant à nos jours.* Paris, Hermann, 1951 ; GONSETH : *Qu'est-ce que la logique ?* Paris, Hermann, 1937 ; JEAN DE LA HARPE : *La logique de l'assertion pure.* Paris, P.U.F.,

Comme on le voit, le vérifiable n'a pas la même portée universelle que le vrai et d'autre part son lien étroit avec le caractère contingent de l'expérience lui ôte en partie le caractère d'absolu conféré légitimement au vrai de la logique classique et qui permet alors de définir le vérifiable en fonction du vrai catégorique. L'on pourrait peut-être dire que le vérifiable est antérieur génétiquement au vrai puisque c'est au travers de vérifications successives que l'enfant parvient à la notion du vrai, mais que métaphysiquement et épistémologiquement c'est le vrai qui fonde le vérifiable.

D'autre part, dans les courants logisticiens, les rapports entre le vrai et le faux risquent d'apparaître vis-à-vis du vrai dans un rapport semblable à celui qu'a le nombre négatif à l'égard du nombre positif en mathématiques. Sauf erreur, Russell a déclaré que pour le logicien, loin que le vrai incarne le caractère de valeur supérieure qu'a pour le moraliste le bien par rapport au mal, il n'y a pas plus de différence entre le vrai et le faux qu'entre une rose rouge et une rose blanche. Mais si le vrai n'a pas une valeur supérieure à celle du faux, comment se fait-il qu'on recherche toujours le vrai et qu'on ne vise à déceler le faux que pour l'écarter ?

Lorsqu'on mathématise la logique, on risque d'oublier les différences qui existent entre ces deux domaines, tandis que les mathématiques peuvent être considérées comme la science des rapports quantitatifs, la logique ne peut, elle, devenir purement relationnelle sans renier le caractère normatif qu'elle possède en tant qu'elle détermine « parmi toutes les opérations intellectuelles tendant à la connaissance du vrai lesquelles sont valides et lesquelles ne le sont pas » [1].

Caractère normatif que M. Grégoire, dans un ouvrage d'ailleurs fort intéressant, attaque puisque la « Science a toujours progressé sans se soucier le moins du monde des travaux des logiciens » [2].

Cette constatation ne supprime pas, me semble-t-il, le caractère normatif de la logique puisque celle-ci affirme que des deux valeurs de

1950 ; JEAN PIAGET : *Traité de logique*. Paris, Armand Colin, 1949, les diverses études sur la logique et l'ouvrage cité plus haut d'Arnold Reymond ; SERRUS : *Essai sur la signification de la logique*. Paris, P.U.F., 1939.

Voir également le volume consacré à la *nature des problèmes en logique* (Entretiens de l'Institut international de philosophie, Lund, juin 1947, paru chez Hermann en 1949) et *Communications du colloque de logique*, Bruxelles, 20-26 août 1953 (volume XIV des Actes du XIe Congrès international de philosophie). Celui qui est au courant de la logique classique et est désireux de s'initier à la logistique ou logique mathématique trouvera un précieux guide dans le *Précis de logique mathématique* du R. P. Bochenski, qui s'interdit volontairement la discussion des problèmes (BOCHENSKI : *Précis de logique mathématique*, Kronder Bussum, 1948).

[1] LALANDE : *Vocabulaire de la philosophie*.

[2] GRÉGOIRE : *Logique et philosophie des sciences*, p. 9-10. Paris, Vrin, 1953.

vérité possibles : le vrai et le faux, la première est supérieure à la seconde et qu'elle doit servir de norme au jugement. Or, cette opinion est implicitement reconnue par tous les savants auxquels songe M. Grégoire.

M. Gonseth, de son côté, s'est représenté la logique comme une sorte de physique supérieure (physique de l'objet quelconque), mais alors on ne rend pas compte du fait suivant : tandis que la physique concerne l'objet, la logique ne concerne que le jugement à propos de l'objet, jugement qui peut être vrai ou faux puisque l'esprit humain est capable d'erreur. Même si la physique contemporaine a renoncé à connaître ce qu'est l'objet en soi et ne vise plus qu'à insérer ses réactions dans des rapports numériques, ces lois d'interaction n'en portent pas moins sur les comportements des objets eux-mêmes et non, comme c'est le cas de la logique, sur les jugements qu'on fait à leur propos.

D'autre part, la logique a pour domaine tout le logifiable aussi bien sur le terrain des valeurs spirituelles, esthétiques et morales qu'expérimentales. Enfin, concevoir la logique comme une physique lui enlève son côté normatif rendu nécessaire du fait même que nous sommes sujets à l'erreur. Infaillibles, une psychologie et non une physique d'ailleurs (parce que les valeurs spirituelles, morales et esthétiques dont la logique s'occupe également en sont absentes) nous suffirait puisque alors la loi et le fait seraient confondus dans tous les domaines soumis à notre réflexion.

Quoi qu'il en soit sur ce point, le Vrai et le Faux ne sont plus considérés dans les logistiques plurivalentes comme des notions absolues et le caractère normatif de la logique est mis en question dans la mesure où, à la notion de l'opposition de nature, opposition qualitative, entre le Vrai et le Faux tend à se substituer une opposition de degrés allant d'une probabilité faible (le Faux) à une probabilité forte (le Vrai) et ceci parce que, comme nous l'avons vu plus haut, le vérifiable s'est substitué dans l'épistémologie contemporaine au vrai de la position classique.

Si l'on jette un coup d'œil historique, on s'aperçoit que, dans le domaine des mathématiques, en tout cas, Descartes a déjà introduit une certaine relativisation des absolus mathématiques, notamment du zéro.

On sait qu'Aristote avait conçu le zéro comme symbole du néant. En faisant comme Descartes du zéro le passage à la limite entre deux directions opposées (mais non contradictoires puisqu'elles coexistent) du système des coordonnées cartésiennes, on en change la nature, puisqu'il devient un passage à la limite entre les nombres positifs et négatifs et qu'il prend de ce fait une valeur de charnière, si je puis dire : ce zéro n'est pas symbole de pur néant.

Une fois que les travaux des mathématiciens eurent mis au point la méthode du calcul différentiel et intégral [1], il fut possible de découvrir que, de même qu'il y a plusieurs ordres d'infinis (position qui avait été pressentie par Anaxagore [2]), il y a plusieurs ordres de zéros : Le zéro, symbole de pur néant, tel qu'il fut conçu par Aristote et auquel Pascal semble fidèle dans cette pensée : « J'en sais qui ne savent pas que qui, de zéro ôte quatre, reste zéro. » Le zéro, passage à la limite entre les nombres positifs et négatifs dans le système des coordonnées cartésiennes, le zéro de l'arithmétique de position qui, gardant une place libre au rang où il est situé, donne la valeur à attribuer aux nombres qui l'avoisinent. Le zéro analytique qui se différencie de ϵ parce qu'il désigne ce qui est plus petit que toute quantité quelle qu'elle soit et non seulement ce qui est plus petit que toute quantité donnée comme ϵ [3].

S'il en est ainsi, le zéro comme l'infini apparaissent comme des concepts-limites et non plus comme des absolus.

Chez Descartes, toutefois, la tendance relativiste est contrebalancée par l'hypothèse que les principes premiers, s'ils sont contingents parce que Dieu aurait pu les créer autres qu'ils ne sont (mais Descartes ne voit pas mathématiquement comment cela aurait été possible) sont absolus par rapport à nous et à nos mathématiques puisque ce sont des vérités éternelles créées par Dieu [4].

C'est pour garantir la toute-puissance divine que Descartes, qui était réellement croyant, affirme que les principes mathématiques auraient pu être différents qu'ils ne le sont et non parce qu'il avait pressenti la possibilité d'autres géométries [5].

En préconisant un recours à la mathématique pour exprimer les lois régissant les sciences expérimentales, Descartes les a unies et a préparé ainsi involontairement le choc en retour par lequel l'empirisme a tenté de s'introduire dans la théorie de la connaissance mathématique, introduction contre laquelle l'épistémologie mathématique a d'ailleurs réagi. M. Bouligand écrit fort à propos à ce sujet : « Dans l'impossibilité d'édifier un système purement rationaliste, faute d'un appareil formel tirant de lui-même la preuve de sa non-contradiction, la doctrine de la connaissance mathématique où l'on prend en compte les échanges entre problèmes et synthèse globale

[1] Sur cette époque, consulter SERGESCU : *Coup d'œil sur les origines de la science exacte moderne*. Paris, Sédès, 1951.

[2] Cf. ZAFIROPULO : *Anaxagore*. Paris, Belles-Lettres, 1948, passim.

[3] Sur les différentes espèces de zéros, cf. ARNOLD REYMOND : *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, p. 173 sqq.

[4] Cf. à propos de la position cartésienne : MARTIAL GUEROULT : *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris, Aubier, 1953.

[5] Cf. ARNOLD REYMOND : *Le problème cartésien des vérités éternelles et la situation présente*. « Les Etudes philosophiques », 1953, n° 2.

regagne du moins en partie du terrain qu'on avait perdu en concédant à l'empirisme. » [1]

Pour ce qui est des sciences expérimentales, physique et chimie, là aussi on assiste à une usure des absolus classiques : Le concept de matière perd son sens physique pour devenir un concept-limite s'il est vrai que l'atome n'existe pas, proprement dit, et que l'analyse ne décèle que l'existence d'êtres mathématiques ponctuels, source d'énergie [2].

D'autre part, la séparation introduite à l'échelle macroscopique entre phénomènes physiques et chimiques tend à disparaître à l'échelle microscopique. Au début du siècle, les faits chimiques ont semblé pouvoir s'expliquer par des données structurelles, c'est-à-dire physiques : les seules différences de configuration géométrique et de situation expliquaient les différences qualitatives, mais la multiplicité des natures, qualitativement différentes, découvertes à l'intérieur de l'atome ne s'explique plus uniquement par des différences structurelles, la séparation entre physique et chimie apparaît donc comme impossible à réaliser à cette échelle [3].

Non seulement le concept de matière est évanescent et fait place à celui d'énergie, mais, comme nous l'avons signalé tout à l'heure, l'on ne sait plus très bien où tracer les limites entre l'animé et l'inanimé. Certains virus, rappelle M. Bachelard, « se comportent comme des êtres vivants et comme des macromolécules. Le virus de la mosaïque du tabac a pu être isolé sous une forme cristalline. Jadis la forme cristalline était accordée seulement à des substances inertes. » [4]

A l'inverse, la matière, à l'échelle microscopique, apparaît comme active ; or, l'action était considérée autrefois comme l'apanage des seuls êtres vivants et la passivité de la matière n'apparaît plus que comme un effet massif.

Si la matière se révèle active à la suite d'expériences scientifiques et non par suite d'un simple raisonnement par analogie comme c'était le cas chez les hylozoïstes de l'antiquité, il en résulte qu'on ne peut pas plus dépasser la précision des lois statistiques aussi bien à l'égard de la matière que ce n'est le cas vis-à-vis des phénomènes vitaux.

Le recours au déterminisme statistique permet de sauvegarder le caractère de périodicité sans lequel il ne peut y avoir de loi scienti-

[1] BOULIGAND, *op. cit.*, p. 53.

[2] Il y aurait là, toutes proportions gardées évidemment, un retour à l'atomisme pythagoricien tel qu'il fut conçu par Ecphante : les nombres qui étaient pour les Pythagoriciens des êtres, étaient à ses yeux des centres de force.

[3] Cf. HUGO SAINI : *Les particules fondamentales de la physique contemporaine*. « Studia philosophica », 1952, p. 70 sq. ; E. BAUER : *L'électromagnétisme hier et aujourd'hui*. Paris, Albin Michel, 1949 ; FRANCIS PERRIN : *Mécanique statistique quantique*.

[4] BACHELARD : *Le matérialisme rationnel*, p. 70. Paris, P.U.F., 1953.

fique (l'existence de la loi statistique avait d'ailleurs été pressentie par Aristote affirmant que lorsqu'un fait n'arrive pas toujours mais « le plus souvent » on peut néanmoins en tirer des conclusions valables à condition de leur laisser leur caractère de probabilité).

Cependant l'aspect passif de la matière n'a pas complètement disparu, me semble-t-il, puisque la physique nucléaire a pu créer de nouveaux éléments, y compris le noyau [1], alors que les biologistes n'ont pu créer de cellule vivante. Cette constructibilité des corps élémentaires artificiels ne dénote-t-elle pas la persistance d'un certain aspect passif inhérent à la matière, malgré son activité ? La différence entre les phénomènes physico-chimiques et les phénomènes biologiques, bien qu'amenuisée, semble donc subsister et l'on peut se demander si la notion d'activité ne désigne pas une réalité différente selon qu'elle s'applique aux particules élémentaires ou à la cellule. A son tour, ce serait un concept-limite.

Tandis que les différences entre physico-chimie et biologie diminuent, à l'autre bout du domaine biologique, la distinction entre les êtres conscients et inconscients s'amenuise également : M. Guyénot se demande s'il ne conviendrait pas d'attribuer à la cellule une conscience rudimentaire [2]. Quant à M. Ruyer, il va plus loin encore, suggérant que l'activité des particules élémentaires implique peut-être pour elles un rudiment de conscience [3].

Si, passant du terrain des sciences exactes, expérimentales et naturelles à celui des sciences humaines, selon la terminologie de l'Unesco, nous y constatons, comme l'indique M. André Lalande que « par suite de l'impossibilité que l'on croyait voir à « fonder » et à prouver des jugements d'appréciation, on s'est efforcé de les réduire au minimum, voire de les escamoter et d'énoncer ce qu'on voulait dire en termes de simple constatation, quand ce n'était pas sous formes d'actes de foi ou d'impératifs sans arguments » [4].

D'autre part, on assiste dans ces sciences à un mouvement inverse à celui qu'on a pu constater dans les sciences expérimentales : tandis qu'en physico-chimie, la matière s'est trouvée en quelque sorte valorisée lorsqu'on a découvert ses aspects actifs et qu'en biologie l'on valorise les êtres unicellulaires se demandant s'il ne serait pas légi-

[1] BACHELARD, *ibid*, p. 106 et 107 : « La physique nucléaire contemporaine a fabriqué des éléments artificiels : les transuraniens. » « Il s'agit pour le technicien de *faire des noyaux*, des noyaux qui n'existent pas dans la nature... » « Nous ne rendons pas compte de l'énorme machinerie qui produit ces êtres rares... » etc.

[2] Cf. E. GUYÉNOT : *Le problème de la vie*. Recueil collectif de conférences données sous les auspices de la Fondation Marie Gretler. Neuchâtel, La Baconnière, 1951.

[3] RAYMOND RUYER : *Le néo-finalisme*. Paris, P.U.F., 1952.

[4] ANDRÉ LALANDE, *op. cit.*, p. 144.

time de conférer une sorte de conscience élémentaire à la cellule, à l'échelle de l'homme, on en « chosifie » très souvent la notion, si je puis risquer le néologisme.

D'une part, les conditions de vie ont tendance à transformer l'homme concret en machine, de l'autre, certains courants psychanalytiques (en considérant l'âme comme une sorte de champ de bataille impersonnel livré aux luttes entre complexes), des doctrines sociologiques confondant la pensée, son histoire et le milieu social dans lequel elle se produit dépersonnalisent le concept d'homme [1].

Les notions que la pensée classique considérait comme des absolus sortent amoindries de ces diverses analyses : Comment, par exemple, un homme peut-il être encore tenu pour responsable de ses actes et de ses pensées, si ceux-ci sont causés soit par le milieu ambiant, soit par le poids de l'histoire, ou encore par la lutte de complexes qui du fond de son inconscient lui dicte, à son insu, sa conduite ?

L'existentialisme sartrien a tenté de protester contre l'empiétement de la situation historico-sociologique sur l'individu et sa liberté. Mais les analyses sartriennes disséquant toutes les valeurs et y découvrant une foncière ambiguïté, le Moi ne pourra les prendre comme normes de son action ni de sa pensée et, de ce fait, il est condamné à « agir pour agir » dans l'absurde.

Sartre, tout en rejetant l'immanence du matérialisme dialectique, rejette également le Transcendant, qui marque dans la pensée religieuse l'incommensurabilité de Dieu avec sa créature. Il le monnaie, si je puis dire, en projetant cette incommensurabilité entre moi et autrui, quel que soit cet autrui ; et, sous cette forme, cette invasion de ce transcendant monnayé est bien le signe d'une crise de civilisation « qui laisse l'homme solitaire s'interrogeant sur les valeurs » [2]. Pour Emile Bréhier, c'est l'appel même à la Transcendance qui est significatif de cette crise. Toutefois, l'on pourrait se demander si le Transcendant n'est pas tout au contraire source d'intelligibilité puisqu'il donne un fondement inébranlable aux vérités éternelles. (Voir le rôle de Dieu dans la philosophie cartésienne.)

Quant à l'axiologie, pour autant qu'on estompe les divergences réelles qui existent entre les positions des axiologues contemporains, elle marque un retour vers les absolus de la morale classique tout en tenant compte de ce qu'il y a de fondé dans les divers courants signalés précédemment auxquels il faut adjoindre l'influence du mouvement phénoménologique.

[1] L'exposé oral comportait ici un développement plus considérable. Le texte a dû être considérablement abrégé pour l'impression, en essayant toutefois d'en maintenir les articulations les plus importantes.

[2] EMILE BRÉHIER : *Transformation de la philosophie française*, p. 126. Paris, Flammarion, 1950.

Les axiologues sont d'accord avec Descartes pour prendre le *cogito* comme hypothèse métaphysique essentielle, mais celui-ci, dit-on, aurait dû insister sur le fait qu'il y a pluralité de sujets pensants entre lesquels se produit un échange de vues enrichissant [1]. Tous ces sujets ne considèrent pas que les mêmes valeurs doivent être actualisées ni que les mêmes valeurs soient supérieures aux autres.

C'est déjà une première différence avec les essences de la métaphysique traditionnelle ou avec les vertus cardinales de la morale classique : en effet, le terme de valeur implique qu'il y a un sujet pensant et actif qui vise à actualiser les valeurs. D'autre part, l'essence du bien est différente de celle du mal tandis que la valeur est ambiguë : une même valeur morale est à l'origine du bien ou du mal, mais elle peut être orientée différemment. En effet, je suis cruel du même fonds dont je suis tendre. Incapable de tendresse, je le suis également de véritable cruauté parce que je ne devinerai pas suffisamment mon prochain pour savoir ce qui le peine ou ce qui lui fait plaisir.

Enfin, les valeurs les plus hautes ont un caractère précaire, que M. Dupréel a souvent relevé, mais cette précarité ne semble pas en être un caractère essentiel, car ce qui est précaire, ce n'est pas la valeur comme telle, mais son actualisation, sujette à des éclipses chez les individus comme dans les sociétés.

L'axiologie témoigne, en tout cas chez Louis Lavelle et MM. René Le Senne et Gaston Berger, d'un retour offensif des absolus classiques, avec cette nuance qu'il ne suffit pas de les contempler mais qu'il faut encore les apprécier (d'où le terme de valeurs pour les désigner) et les actualiser.

D'autre part, comme le note avec profondeur Emile Bréhier, « les valeurs authentiques ont un trait commun, d'être principe d'invention et de vie. La valeur véritable ne s'encadre jamais dans un devenir nécessaire » [2].

Mais parce qu'elles doivent s'actualiser, les valeurs devront entrer en composition avec les données historiques, sociologiques et existentielles, les absolus se relativisent ainsi mais ils s'humanisent également puisque le propre de l'homme est précisément d'être relation entre l'ensemble des situations qui crée sa situation personnelle et l'Absolu divin, au sens métaphysique, vers lequel il tend.

Comme le remarque M. Le Senne, supprimez cet ensemble de conditions, le concept d'homme recouvre celui de l'ange, mais ôtez cette aspiration au divin, la notion d'homme s'évanouit également pour faire place non à un animal véritable mais à un homme déchu, ce

[1] L'importance accordée ainsi non seulement au « cogito » mais au « cogitatum » est révélatrice de l'influence husserlienne.

[2] EMILE BRÉHIER : *Transformation de la philosophie francaise*, p. 147.

qui est bien pire. En effet, l'absolu de la notion d'homme est bien dans cette double relation aux données physiologiques, caractérielles, etc., et à l'aspiration vers Dieu. Comme le note Emile Bréhier : « Pour ces penseurs, les valeurs ne peuvent « se manifester » que par une participation à une valeur absolue et transcendante. » [1]

Il y a donc, dans ce courant, une contre-offensive non seulement des absolus de la morale classique mais encore d'un retour vers l'Absolu métaphysique qui les crée.

Il convient maintenant de se demander jusqu'à quel point l'on doit rendre le déclin des absolus classiques, dans l'ensemble de la vie de la pensée, responsable du danger signalé par Emile Bréhier de voir la philosophie s'évanouir en non-philosophie ? [2]

Cette question est très complexe et il n'est pas facile d'y répondre. Il semble toutefois que si la démarche philosophique vise à être non seulement une conception d'ensemble de l'univers basée sur les connaissances scientifiques mais qu'elle désire encore poser les normes de la conduite humaine en intégrant celle-ci dans le cadre des rapports que l'homme entretient avec l'univers, il est extrêmement embarrassant pour elle que non seulement les notions sur lesquelles elle s'appuie dans sa méditation mais encore l'outil qu'elle emploie dans cette recherche tendent à disparaître sous le coup des analyses auxquelles on les soumet ; cela d'autant plus qu'elle ne se contente pas, comme la science le fait (dans ses déclarations de principe tout au moins), de viser à formuler des relations entre des invariants fonctionnels. Elle ne désespère pas, sinon d'atteindre l'En-Soi lui-même du moins de saisir dans quelle direction le chercher : il lui est donc plus difficile qu'à la science de se satisfaire de concepts-limites.

La notion de raison est non seulement minée du dedans parce que sa nature, son rôle ont été définis de manière différente [3] mais aussi parce que les analyses auxquelles la soumettent certains courants psychanalytiques, sociologiques ou la psychologie du comportement semblent la faire s'évanouir.

[1] Sur l'axiologie consulter les travaux de LOUIS LAVELLE, RENÉ LE SENNE, GASTON BERGER ; cf. GABRIEL WIDMER : *Les valeurs et leur signification théologique*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950 ; *La conscience des valeurs* (« Studia philosophica », 1953) ; DANIEL CHRISTOFF : *Le temps et les valeurs*. Neuchâtel, La Baconnière, 1950. Parmi les axiologues, RAYMOND POLIN est un des rares penseurs pour qui l'homme crée ses valeurs (cf. son *Essai sur la compréhension des valeurs* et *La création des valeurs*. Paris, P.U.F., 1944).

[2] Cf. BRÉHIER : *Transformation de la philosophie française*, p. 240.

[3] Comparer la notion de raison, source des intelligibles et créatrice des valeurs morales chez Platon avec celle des Stoïciens, en tant qu'ils défendent une solution panthéistique où Raison et Nature se confondent. Doit-on conserver les distinctions établies par le thomisme entre le domaine accessible à la raison naturelle et celui strictement réservé à la foi ? Si oui, la démarche axiologique, telle qu'elle est tentée aujourd'hui, devient impossible.

Que reste-t-il de la raison, pouvoir d'appréciation et de coordination [1], lorsqu'on admet, comme le freudisme, que: «La conscience ne constitue pas l'essence du psychisme, elle n'en est qu'une qualité et une qualité inconstante, bien plus souvent absente que présente » ? [2]

Ou bien lorsqu'on donne avec le matérialisme dialectique l'initiative de la pensée au milieu historico-social alors que seul l'individu pense réellement ? Et la psychologie du comportement [3] n'affaiblit-elle pas terriblement, elle aussi, la notion de raison en oubliant l'importance réelle des jugements de valeurs intervenant dans toute action et qui ne sont possibles que grâce à la raison ?

Si l'on mine d'un côté la notion de raison par les analyses auxquelles on la soumet, d'un autre côté on cherche à défendre son activité en recourant à ses succès techniques, ceux-ci légitimant son travail sur le plan théorique [4].

Certes, l'une des tâches de la raison est bien de créer des techniques mais ses succès dans ce domaine ne doivent pas être sa justification sinon l'on risquerait de retomber dans la dangereuse définition sophistique de la vérité-succès. Comme le rappelle M. Lalande il existe deux aspects complémentaires dans la raison : la raison constituante et la raison constituée [5]. Il est bien dangereux de confondre la raison constituée avec la raison constituante, car alors on néglige son rôle appréciatif et coordinateur qui doit permettre à la raison de dominer sa construction et de ne pas être entraînée par tous les avatars de celle-ci.

En effet, le philosophe dont la mission n'est pas d'accroître un savoir mais de soumettre les divers savoirs à une analyse critique et réflexive en vue de créer une sagesse a besoin d'un instrument qui possède le pouvoir coordinateur et appréciatif capable de conserver son indépendance.

Mais si cet instrument tend à se dérober sous le coup des critiques qui ne l'attaquent pas toutes de front mais le grignotent, le philosophe ne courra-t-il pas le risque de se tourner dans sa quête d'absolus révélateurs de la Vérité vers les passions qui ne sont plus frappées aujourd'hui de l'interdit cartésien ou vers les sensations ?

[1] Cf. ARNOLD REYMOND : *Philosophie spiritualiste*, I, p. 163.

[2] *Apud* BRÉHIER : *Les thèmes actuels de la philosophie*, p. 33. Paris, P.U.F., 1951.

[3] Cf. PIERRE NAVILLE : *La psychologie du comportement*.

[4] Cf. BACHELARD : *Le rationalisme appliqué*. Paris, P.U.F., 1950 et *Le matérialisme rationnel*. Plutôt qu'un matérialisme au sens métaphysique du terme, cet ouvrage, captivant d'ailleurs, est une théorie mettant en valeur le rôle créateur du savoir théorique qui conçoit et provoque expérimentalement la création de corps chimiques artificiellement obtenus et qui sont entièrement nouveaux, noyaux y compris : les transuraniens.

[5] Cf. LALANDE : *La raison et les normes*.

Les sensations n'apparaissent plus comme des moyens trompeurs, la méthode phénoménologique y recourant dans la mesure où elle y fait appel dans sa découverte de l'essence à travers le phénomène de l'expérience vécue. Ne risque-t-on pas, dans ces conditions, de négliger les données de la science parce qu'on se laisse trop impressionner par les marges d'incertitude qu'honnêtement elle révèle ? En réalité, ces marges d'incertitude, loin d'être la preuve d'une plus grande indétermination dans le savoir, témoignent d'une plus grande exactitude dans le travail scientifique et puisqu'elles peuvent être calculées et intégrées de cette manière dans le corps de formules mathématiques, elles ne ruinent pas pour autant le déterminisme scientifique indispensable à la science ; cependant, ce déterminisme n'a plus trait aux comportements individuels mais aux effets massifs. Seulement, ces effets massifs concernent des ensembles qui étaient considérés comme des individus par la science antérieure moins précise.

L'exactitude plus grande de l'expérimentation et la subtilité croissante des théories laissent subsister intacts les problèmes métaphysiques. Nous ne savons guère mieux que les hylozoïstes où situer la limite entre l'inanimé et l'animé et nous ne pouvons trancher le problème qui mettait aux prises Eléates et atomistes à propos de la continuité ou de la discontinuité du réel, la mécanique ondulatoire décelant la coexistence de ces deux aspects dans l'onde et dans le corpuscule. Par ailleurs, la science théorique propose des explications contradictoires révélatrices non d'absolus mais d'invariants fonctionnels dont elle doit viser à surmonter les contradictions. Cependant sur le terrain pratique, elle est plus efficace que jamais. Mais pas plus sous cette forme que sous l'autre, elle n'entraîne automatiquement la possession de la sagesse, comme on le pensait généralement au XIXe siècle. Faut-il, dans ces conditions, que la philosophie se détourne de la science dans sa quête de la sagesse, comme nous y invite l'attitude existentialiste ?

Le problème des rapports entre la science et la sagesse trouble aujourd'hui non seulement les philosophes [1] mais les hommes de science eux-mêmes. En effet, l'avenir se dessine sous des traits particulièrement sombres, la science créant chaque jour des moyens techniques plus puissants qui, détachés du savant qui les a conçus, peuvent être mis entre les mains de n'importe quel barbare ou psychopathe, ou même employés à des fins destructrices par un simple engrenage de mécanismes politico-économiques.

Certes, aujourd'hui nous pourrions ajouter un corollaire pessimiste à la pensée pascalienne : « Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait

[1] Voir le thème choisi par le Ve Congrès des sociétés de philosophie de langue française : *Les sciences et la sagesse* (Bordeaux, 14-17 sept. 1950). Paris, P. U. F., 1950.

encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. » Nous craignons aujourd'hui que si l'univers écrase l'homme ce soit parce que celui-ci, sous prétexte de progrès, en ait donné l'ébranlement initial.

Doit-on donc sombrer dans l'angoisse existentialiste ? Il y a lieu de nous rappeler, à ce sujet, comme le montre M. Edmond Bauer, *et* les souffrances cruelles qui marquèrent la fin du moyen âge *et* le renouveau scientifique de la Renaissance. Nous conclurons alors avec lui que le temps présent si chargé de souffrances apparaîtra peut-être aussi dans quelques siècles « comme une époque de libération, comme une révolution profonde, difficile et bienfaisante, très différente de celle dont nous avions rêvé autrefois, et à laquelle les savants auront largement contribué » [1].

Terminer une enquête philosophique sur une note d'espoir, loin d'être opposée à la démarche philosophique lui est, au contraire, conforme, s'il est vrai, comme nous y invite Amédée Ponceau, ce penseur à la fois averti de la tradition philosophique et préoccupé des problèmes contemporains, que l'histoire, grâce à ce qu'il appelle *la reprise sur le temps par la pensée* au lieu de nous écraser sous le poids d'un déterminisme historique inéluctable est en partie l'œuvre de notre pensée en tant que celle-ci sait retrouver l'union avec l'Absolu métaphysique véritable qui est la source des Vérités éternelles sur lesquelles reposent, en analyse dernière, les absolus épistémologiques [2].

Nous pouvons faire nôtre sa conclusion : « L'histoire n'est-elle que la voix des morts ? N'est-elle pas aussi la voix de Dieu ? N'y a-t-il pas une idée qui dépasse toute l'histoire et qui est la forme préfigurée de ce que doit être l'avenir. C'est la réponse au risque du désespoir. » [3]

Et c'est également la Source des intelligibles qui est rendue à la pensée. Platon qui, l'un des premiers, s'est heurté au difficile problème de maintenir l'invariance des absolus tout en leur assurant la souplesse nécessaire pour rendre compte à la fois de la permanence et du mouvant que nous constatons dans la vie de la pensée aussi bien que dans la réalité qui nous entoure avait su voir que le Souverain Bien était la source et la condition des intelligibles.

La pensée contemporaine saura-t-elle se libérer de la double tentation d'un perpétuel révisionnisme qui ne voit que le mouvant de la vie de la pensée mais en néglige l'aspect d'invariance et de celle que présente le matérialisme dialectique par sa création de faux absolus,

[1] EDMOND BAUER : Etude sur *La science et la société*, qui termine son beau livre sur l'*Electromagnétisme, hier et aujourd'hui* (p. 334). Paris, Albin Michel, 1949.

[2] Absolu au sens *b* du *Vocabulaire* Lalande cité au début de cette étude.

[3] AMÉDÉE PONCEAU : *Le temps dépassé*. Paris, La Colombe, 1953.

épistémologiques aussi bien que métaphysiques : ce courant a, entre autres, le tort de prendre pour des absolus les conditions sociales et matérielles et de leur conférer le pouvoir de créer les valeurs spirituelles ; or, aussi grande que soit leur importance, elle ne saurait être exclusive de la relation de l'homme à Dieu, comme ont su le marquer la plupart des axiologues contemporains.

L'on peut enfin se demander si l'introduction par le matérialisme dialectique d'une certaine rationalité dans le monde de la violence [1], phénomène connexe du déclin des absolus classiques dans la pensée contemporaine, n'est pas responsable, par une sorte de choc en retour de l'intrusion, à l'intérieur de la philosophie, des passions qui ne sont plus conçues comme un verre déformant qui empêche une claire vision des problèmes et c'est dans ce sens que l'on peut craindre, avec le professeur Bréhier, de voir la philosophie s'évanouir dans une non-philosophie.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

La Société romande de philosophie a tenu son assemblée générale annuelle à Morges le 13 juin 1954 sous la présidence de son Président central, M. Henri Miéville. Mme Virieux-Reymond, membre du Groupe vaudois, y présenta l'étude qu'on vient de lire, consacrée à « Quelques aspects du déclin des absolus classiques dans la pensée contemporaine de langue française ». Après le déjeuner et la séance administrative une discussion nourrie s'engagea sur les thèses que Mme Virieux-Reymond avait exposées. Les orateurs qui y sont intervenus ont été priés de rédiger leurs observations. Le compte rendu de la discussion qu'on va lire contient le texte des interventions et les développements que leurs auteurs y ont parfois ajoutés pour exprimer plus clairement et plus complètement leur pensée.

DISCUSSION

M. PIERRE THÉVENAZ (Lausanne) : Il faut féliciter Mme Virieux de s'être attaquée à un sujet aussi central pour la philosophie d'aujourd'hui sur les plans tant métaphysique qu'épistémologique. Son exposé entend se limiter à l'aspect épistémologique et examine en effet à ce point de vue le déclin des absolus dans les sciences. Mais ensuite, c'est bien pourtant à un point de vue métaphysique qu'est faite la triple critique de l'existentialisme, du matérialisme dialectique et de la psychanalyse, et c'est bien l'absolu métaphysique ou les valeurs absolues « classiques » que Mme Virieux regrette de voir compromises dans ces trois courants.

---

[1] Cf. EMILE BRÉHIER : *Les thèmes actuels de la philosophie*, p. 86. Paris, P.U.F., 1951.

M. Thévenaz posera donc les deux questions suivantes : 1° Comment s'articulent dans cet exposé les plans métaphysique et épistémologique ? Y a-t-il déclin sur les deux plans ? — 2° Pourquoi le déclin des absolus est-il apprécié positivement comme un progrès (ce qui est indubitable) dans les sciences exactes, et négativement comme un symptôme grave et inquiétant en métaphysique ou stigmatisé comme une erreur dans les trois courants précités ? — Au nom même d'une philosophie qui se veut en étroit contact avec le mouvement scientifique et au nom même de l'unité de l'esprit humain, il semblerait qu'il faille également saluer comme un progrès le déclin des valeurs absolues en métaphysique. M. Thévenaz ne serait pas loin de penser que dans ces trois courants l'effort de « désabsolutisation » n'est même pas encore assez poussé : ne faudrait-il pas plutôt leur reprocher d'admettre sans critique suffisante les absolus de la liberté, de l'histoire ou de la sexualité ?

Tel n'est pas l'avis de M. H. Gauss (Berne), que le titre donné par Mme Virieux-Reymond à son exposé a vivement frappé. Elle y parle du déclin des « absolus » au pluriel. Quant à lui, tout pluralisme d'absolus nous mène déjà sur la pente vers le relativisme. Il paraît que Mme Virieux a pensé à des notions telles que le temps « absolu », l'espace « absolu » et le mouvement « absolu » chez Newton. Toutefois Newton n'a jamais voulu ériger ces « absolus » en « être absolu » comme nous le savons de son célèbre « scholium » à la fin de la seconde partie de son livre sur les « Principia naturalis philosophiae mathematica ». Dans l'Optique, l'espace est conçu comme le « sensorium Dei », et il n'y a pas de doute que pour Newton tout mouvement réel est en fin de compte réglé par la Providence. Malgré ces réserves, l'expression adoptée par Newton est dangereuse. Un philosophe tel que Platon n'accepte qu'un seul absolu, l'Un ou le Bien, absolu qui est inconnaissable. Mais sans la supposition de son existence, tout objet d'investigation reste pour ainsi dire en l'air. Chez Aristote on pourrait se demander si son « absolu » est l'Etre en tant qu'Etre ou le premier moteur qui n'est pas mû à son tour. Parler des « absolus » au pluriel semble vouloir reconnaître une diversité de branches philosophiques qui soient plus ou moins indépendantes les unes des autres. Ce langage convient à une philosophie rationaliste selon laquelle la connaissance de la réalité est le but suprême de tout effort philosophique, et d'une philosophie déjà « compartimentée », non à la philosophie une et indivisible ou philosophie « pure », comme on aimait l'appeler lors du « Symposium » de Berne concernant les relations entre la philosophie et les sciences.

Répondant à une question du président qui avait cité une phrase de M. Gauss dans son commentaire sur les dialogues de Platon, selon laquelle il existe, pour le philosophe, une « certitude de l'absolu », mais non pas en même temps une « certitude absolue » (au sens épistémologique), M. Gauss précise que, d'après sa conviction, la philosophie n'a pas comme tâche de connaître une fois pour toutes les choses comme elles sont, mais plutôt comme, dans chaque situation particulière, il serait bon pour elles d'être (connaissance de leur valeur aussi bien que de leur essence immuable, et qui doit être trouvée sans cesse de nouveau au fur et à mesure que les situations elles-mêmes changent). Il admet que ceux qui percent jusqu'aux problèmes fondamentaux de la philosophie tout en restant dans leur science spéciale peuvent contribuer beaucoup à la philosophie par le sentiment qu'ils ont de l'urgence des questions qu'ils

se posent. Mais il serait faux de demander à quiconque veut faire de la philosophie de s'occuper en même temps de recherches spéciales. Si tout le monde agissait ainsi, il est à craindre que la philosophie en pâtisse. On ne peut faire sérieusement de la philosophie, si l'on n'a pas été bouleversé par les problèmes philosophiques, et cela ne peut être le fait que d'une petite minorité de penseurs pour lesquels la philosophie sera la vocation de leur vie. En face des absolus ou bien « classiques » qu'il faudrait assouplir, selon Mme Virieux-Reymond, ou bien « modernes » qu'elle dénonce comme de « faux absolus », M. Gauss souligne que pour lui tous les « absolus » au pluriel, sans exception, sont nécessairement de faux « absolus ».

M. Marcel Reymond demande à Mme A. Virieux-Reymond le rapport à établir entre ce qu'elle appelle « les absolus », ce que M. Miéville nomme « le transcendental » et M. Gonseth « l'inaliénable » (*Dialectica*, 26, 1953). Se recouvrent-ils ? Les absolus sont-ils analysables du seul point de vue épistémologique ? Quelles sont leurs implications ontologiques ?

Une discussion s'engage à propos de l'un des absolus épistémologiques, la notion d'*objectivité*, à propos de laquelle on peut se demander si elle est « en déclin » du fait, en particulier, de la position prise par la physique quantique moderne (influence de l'opérateur, du sujet, sur la détermination mathématique du phénomène, relation d'indétermination d'Heisenberg).

Répondant à M. André Mercier (Berne), M. Maurice Gex formule les remarques suivantes : S'il est légitime d'insister sur le fait qu'en science le sujet ne peut poser l'objet sans se poser lui-même en même temps, il n'en suit pas cependant que de telles considérations soient susceptibles d'ébranler la notion d'objectivité en tant que *valeur*. Il faut, en effet, distinguer avec soin l'objectivité comme valeur, de l'objectivité comme réalisation. Le fait que l'objectivité absolue est humainement irréalisable ne signifie pas que la valeur « objectivité » n'existe pas : tout au contraire, ce n'est que grâce à l'existence de cette valeur que l'affirmation précédente peut prendre son sens. Le fait qu'aucune mesure n'est intrinsèquement acceptable sans avoir subi certaines corrections à cause de l'interaction des phénomènes, de même que le fait que l'observateur réagit de manière complexe sur l'observé, tous ces faits manifestent la valeur « objectivité », bien loin de l'abolir.

On aurait donc tort de prétendre que les récents progrès de la science physique ont conduit à supprimer la notion d'objectivité : ils ont mis en évidence des difficultés techniques de réalisation, mais la notion subsiste comme valeur de réalisation, en ce sens qu'elle exprime une vection permanente qui oriente tout l'effort de la pensée scientifique.

M. Gauss ne pense pas que la notion d'objectivité ait subi une transformation essentielle (de structure) depuis l'avènement de la physique einsteinienne et quantique. L'idée d'objectivité a gardé la signification qu'elle a toujours eue ; ce qui a changé, c'est seulement l'avis des physiciens quant à son application au domaine de la physique. Il resterait encore à prouver que cette prétendue « révolution » qu'aurait subie la notion d'objectivité en physique a des répercussions en philosophie et quelles elles sont. M. Gauss demande à ceux qui soutiennent que la notion d'objectivité n'est plus valable absolument, s'ils admettent que leur thèse ne peut prétendre à une objectivité sans réserve, mais seulement à une objectivité toute « approximative ».

M. Robert Bouvier (Genève) : Pour ne pas prolonger la discussion sur l'Absolu unique, admettons qu'il est permis de parler aussi d'*absolus* au pluriel. Mme Virieux-Reymond a réuni sous le nom d'*absolus classiques* certaines notions rationnelles, qui sont de deux sortes : les unes théoriques ou de philosophie des sciences, les autres pratiques, ou de philosophie morale. Or une certaine opposition apparaît, avec un parallélisme, entre ces deux catégories.

En effet, les sciences positives ont, chacune, pour points de départ et pour bases logiques, certains présupposés, postulats ou *a priori*. Mais ces notions de base peuvent changer d'une époque à l'autre, avec le progrès du savoir. Précisément nous avons assisté à une évolution ou révolution de ce genre en physique : les idées newtoniennes de temps, d'espace et de mouvements absolus, les conceptions substantielles de la matière et de l'énergie, propres au XIXe siècle, ont été remplacées par d'autres notions de base (énergie-masse, unité d'action, espace courbe, etc.). Or ces nouvelles notions fondamentales sont à la fois plus difficiles à intuitionner et *moins absolues* que les anciennes ; leur système a pris même le nom de théorie de la *relativité*. De même encore, le déterminisme « absolu » des positivistes a évolué en un déterminisme statistique, où la notion fondamentale de *probabilité* remplace l'ancienne nécessité. Dès lors, même dans les sciences exactes, on ne peut plus compter que sur une certitude relative ; il y a perte en absoluité. Mais faut-il parler de *déclin* ? Ce terme plutôt péjoratif est à double emploi ; il faut s'entendre. L'absoluité est assurément diminuée, mais la *valeur* de la science n'a nullement déchu pour autant. Quand la science a le courage de modifier ses bases, parce que le progrès de l'expérience le réclame, elle est bien loin de décliner. La physique nouvelle a élargi l'ancienne ; la révolution relativiste a montré que la raison scientifique est capable de s'assouplir, de s'enrichir, d'adopter des points de vue plus compréhensifs. Le déclin de l'absolu n'est pas attribuable ici à quelque action de grignotage insidieux, qui s'attaquerait à une haute valeur, qui l'abaisserait et l'avilirait. Il y a eu, au contraire, gain et progrès dans la connaissance scientifique.

Comment cela peut-il se faire ? C'est qu'au fond il est essentiel à la science de se tenir à la fois dans l'absolu et dans le relatif, de cultiver comme deux complémentaires l'esprit de synthèse constructive qui postule un minimum d'absolu, et l'esprit d'analyse expérimentale et critique, qui incline au relativisme. Il serait aisé de montrer que, jusqu'en pleine théorie de la relativité, il subsiste de l'absolu, des invariants absolus. Ce qui a fait naître cette nouvelle physique, ce sont des découvertes positives, ainsi qu'un regain d'activité de l'esprit expérimental et critique, deux choses excellentes pour la science, auxquelles il faut souhaiter de rester toujours vivaces, même s'il arrive qu'elles fassent décliner des absolus. En effet, il n'y a pas lieu de craindre que la marche à la relativisation aille trop loin et menace la solidité de la science, car l'absolu finit toujours par faire reconnaître ses justes droits. Voyez par exemple le mouvement pragmatiste, qui florissait il y a une quarantaine d'années. Il avait découvert le rôle très important que jouent les notions de « vérifiable », d'utile, de « satisfaisant pour l'esprit », dans la recherche du vrai. Certains pragmatistes extrêmes inclinaient donc à substituer complètement à l'idée de vérité celle de vérification. Il y aurait eu là une menace mortelle pour l'esprit de la science pure. Cette menace ne s'est pas réalisée. Il a suffi d'un peu de réflexion pour apercevoir qu'en épistémologie, un certain idéal de *vrai* absolu s'impose comme norme, et doit garder son rang de valeur suprême. De même en logique, on a découvert que le « probable » et l'« improbable » sont le mode

de connaissance le plus pratiqué, et constituent une « valeur », à insérer entre celles du vrai et du faux. Mais les logiciens réfléchis ont dû reconnaître que, comme le rappelait Mme Virieux-Reymond, les logiques plurivalentes, ou à *n* valeurs, parfaitement légitimes et utiles, demeurent nécessairement sous le contrôle de la logique à deux valeurs (le vrai et le faux absolus). En résumé, dans la philosophie de la science, le déclin des absolus n'est jamais total et n'implique pas une déchéance de valeur.

La situation paraît bien différente en philosophie morale. Nous sommes là aujourd'hui en pleine crise. Les valeurs morales rationnelles classiques absolues sont déchues, sans que ce déclin soit compensé par un gain, par un équilibre nouveau. La confusion est grande. Pourquoi un antirationalisme agressif, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il est plein de paradoxes inquiétants (nullisme, absurdisme), jouit-il d'une vogue certaine ? On pourrait répondre sans doute : qu'il y avait quelque chose de mort dans mainte vieille formule classique, — qu'en métaphysique, on a fait, comme en physique, de véritables découvertes, — que les deux guerres et leurs bouleversements ont exacerbé l'esprit critique, — que tout cela devait produire une révolution, — que les révolutionnaires en viennent toujours à dépasser leur but, — qu'il est normal de les voir jouer témérairement avec ce qui paraissait sacré aux anciens.

Ce qu'on a découvert, c'est que « l'existence précède l'essence ». Il s'ensuit que la philosophie doit revenir au concret. Or, en commençant son enquête par la description (phénoménologique) des faits, le philosophe ne parvient jamais à retrouver les essences ni les valeurs. L'univers doit lui paraître radicalement contingent, et même absurde ; l'homme, radicalement ambigu. Il n'y a pas d'*être* humain, l'homme *existe* seulement, comme conscience entièrement libre. Mais cette liberté est toute négative, elle n'ouvre sur rien. Rien ne *vaut* par soi-même. « L'affirmation d'un idéal est parfaitement vaine... » Voilà pour la révolution et la subversion. L'absence d'assises des esprits spéculatifs correspond à l'absence de principes de la foule. Il est vrai que Sartre semble s'être aperçu que sa théorie de la liberté soulève à son tour les (classiques) antinomies de l'action. Mais comme il refuse toute objectivité aux valeurs, il ne peut plus avancer d'un pas. Il faut que ce soient ses disciples (Francis Jeanson, Simone de Beauvoir) qui tentent d'esquisser la morale existentialiste, comme « morale de l'ambiguïté » (cependant que Sartre retourne à son dada marxiste : la révolution prolétarienne).

En matière de morale, il est bon que l'expérience et la critique révisent les bases, les élargissent, relativisent les points de vue. Mais il faut bien que quelque valeur absolue subsiste obligatoirement. Le bien continue à rester préférable au mal. Assurément la notion même de valeur est obscure, et sa théorie, captieuse. Comment se détermine l'« échelle » des valeurs ? Qu'est-ce qu'une valeur négative ? Et il y a bien d'autres apories. Il faut chercher. Sachons gré à Mme Virieux-Reymond d'avoir rappelé qu'une école de philosophes de la valeur est à l'œuvre, depuis peu, et travaille à nous sortir de la confusion où le déclin des absolus classiques nous a jetés. Aux noms qu'elle a cités, Le Senne, Gaston Berger, il faudrait ajouter celui de Raymond Ruyer. Ces axiologistes ont beaucoup à faire. Je pense que le postulat de base dont ils ne pourront jamais se passer, c'est l'existence d'une lumière intérieure, la raison (niée par Sartre). La raison n'est pas seulement une valeur très haute, mais la condition pour saisir et arbitrer les valeurs, un « pouvoir appréciatif en vue de la sagesse », une « intuition de l'ordre du préférable » (Ruyer).

M. Edmond Rochedieu (Genève) : S'il est vrai que notre siècle voit le déclin de la plupart des absolus classiques et se complaît dans la remise en question d'un grand nombre de conceptions que l'on croyait acquises, il est peut-être utile d'évoquer le souvenir d'une autre période de l'histoire de notre civilisation où se développa une mentalité semblable : l'époque hellénistique. Les conquêtes d'Alexandre et les bouleversements qui s'ensuivirent avaient ébranlé non seulement les bases mêmes de la vie politique et sociale, mais bien des idées morales et religieuses admises de chacun. Dans le domaine religieux, en particulier, la révolution fut profonde. On passa d'une religion de la cité ou de l'Etat à une piété personnelle ; le salut auquel on s'intéressa fut celui de l'individu et non plus seulement du groupe social auquel on appartient. Ce changement de perspective se manifesta à la fois par le déclin des religions reçues et le succès sans cesse grandissant des cultes de Mystères, qui tous comportaient une initiation individuelle et l'expérience personnelle de l'union avec le dieu, qu'il s'agisse des rites de Cybèle et d'Attis, de l'Orphisme, des Mystères de Mithra, du Néo-pythagorisme ou de l'Hermétisme, du culte de Sérapis, ou finalement s'y opposant mais leur ressemblant sur certains points, du Christianisme. Toutefois, quel fut ensuite le bilan, sur le plan religieux, de ces six siècles que représente la période hellénistique ? Les « absolus classiques », en d'autres termes les religions traditionnelles, se sont effondrés ; d'autres notions et positions religieuses les ont remplacés ; mais à leur tour ces nouveaux absolus ont révélé leur faiblesse et leur caractère relatif, si bien qu'à partir de Constantin, donc dès le début du IVe siècle, il ne restera rien de ces nouveautés, sauf un seul groupe d'absolus, celui proclamé par le christianisme. Or, si l'on cherche à comprendre, historiquement et philosophiquement, la raison profonde de cet écroulement de tant de croyances et du triomphe de la foi chrétienne, on découvre que seuls, à cette époque, les absolus chrétiens étaient véritablement et totalement vécus ; seuls ils possédaient un caractère « existentiel », ce dont témoignent aussi bien la fidélité des martyrs chrétiens que l'échec du retour au paganisme tenté par Julien l'Apostat.

Dans la crise intellectuelle et morale qui nous secoue, ne conviendrait-il pas de marcher dans une direction semblable, en ne donnant notre plein accord qu'à des absolus qui véritablement engagent la personnalité tout entière ? Or n'est-ce pas le cas, encore et toujours, de la foi chrétienne lorsqu'elle est vécue autant que pensée ?

D'autre part, s'il est exact que bien des absolus classiques sont en régression, sachons aussi reconnaître le mouvement contraire. C'est ainsi que chez l'un des représentants les plus marquants de la psychologie scientifique contemporaine, cette science qui proclama hautement la nécessité de bannir de ses recherches tout ontologisme, que voyons-nous ? C.-G. Jung, dans sa théorie des archétypes issus de l'inconscient collectif, après avoir montré, jusqu'à ces dernières années, que les archétypes sont essentiellement des structures mentales, des comportements psychiques, « le lit de la rivière » où forcément l'eau se dirige dès qu'elle se met à couler, reprenant la place occupée en d'autres occasions semblables, C.-G. Jung en vient, dans ses écrits les plus récents, à présenter les archétypes comme un donné extérieur au sujet et qui s'impose à lui, provoquant ses réactions. N'avons-nous pas là comme un retour à l'affirmation d'un absolu, au sens où l'entendait le réalisme ontologique, et qui contraste du tout au tout avec le relativisme du phénoménisme de la psychologie scientifique ?

M. FERNAND-LUCIEN MUELLER : J'ai été frappé par l'ampleur du sujet auquel n'a pas craint de s'attaquer Mme Virieux-Reymond, et par la manière dont elle a développé ses vues. Il me semble toutefois qu'il y a une sorte de décalage dans son exposé entre une première partie consacrée à une analyse très pertinente et suggestive au niveau de l'épistémologie, et une seconde partie hybride, faite d'éléments à la fois empiriques, métaphysiques ou moraux. Il était légitime d'aborder, à propos de « l'absolu classique » et de son déclin, les principales manifestations de l'esprit moderne, telles que le matérialisme dialectique, l'existentialisme, la psychanalyse. Mais Mme Virieux-Reymond l'a fait pour ainsi dire par la tangente, et chacune de ses affirmations exigerait des correctifs. Un exemple à propos du matérialisme dialectique : lorsque Engels déclare que la dialectique est la science des lois générales du mouvement, du monde extérieur comme de la pensée humaine, il est clair que l'affirmation a une portée intemporelle qui mérite examen. Un autre exemple encore : Mme Virieux-Reymond a mis l'accent sur la fatalité de l'histoire dans la perspective du marxisme. Or, il s'agit précisément pour lui de ne pas subir l'histoire, mais de la faire. Quant à l'individu, s'il est vrai que la doctrine se refuse, pour emprunter une expression à Pierre Hervé, à le considérer comme un œuf dans un panier, il est plein de la réalité que lui confère sa relation dialectique avec les autres et avec la nature.

L'attitude de Mme Virieux-Reymond me paraît être, sinon réactionnaire, du moins de repli. On ne peut réfuter une doctrine par une critique de manifestations qui s'en réclament de près ou de loin. Car un flottement est alors inévitable entre les principes explicatifs et les applications. Que ne pourrait-on pas dire, à cette jauge, du christianisme saisi dans certaines de ses manifestations historiques ? Dans la pensée contemporaine, les courants dont a parlé Mme Virieux-Reymond représentent, dans le meilleur des cas, l'effort d'une prise de conscience plus lucide. Pour ce qui est du marxisme et de la psychanalyse, cet effort a mis en lumière, en deçà des motivations conscientes, les conditionnements économiques et psychologiques. C'est le seul moyen de s'en libérer, et l'investigation ne peut qu'enrichir en fin de compte le « Connais-toi toi-même » de Socrate, désormais pourvu de nouvelles dimensions.

Dans le tableau brossé par Mme Virieux-Reymond apparaît une sorte de nostalgie d'un passé quelque peu chimériquement conçu. A propos de la technique, par exemple, comment nier que l'on peut facilement opposer à son sujet des thèses contradictoires exaltant ses bienfaits et stigmatisant ses méfaits ?

Nous ne sommes plus ici sur le plan de la logique philosophique mais de l'affectivité. Ce qui est vrai, et ce qu'a justement marqué Mme Virieux-Reymond, c'est que nous traversons une période de crise. Une crise que je crois, pour ma part, profonde, analogue à celle qui marqua l'avènement du christianisme, plus profonde que celle qui caractérise le XVIe siècle.

Mais une crise que le destin nous impose de vivre pour tenter de la dépasser et qu'on ne peut éluder en se réfugiant dans des positions anachroniques.

Répondant aux diverses interventions dont on vient de lire le texte, Mme VIRIEUX remercie d'abord M. Gauss d'avoir indiqué aussi nettement sa propre position. Il est bien entendu que multiplier les absolus sur le plan métaphysique, c'est les relativiser (ainsi qu'elle l'avait marqué au début de son exposé). Si elle a néanmoins considéré le déclin des « absolus » classiques dans la pensée contemporaine, c'est parce qu'elle a conféré à ce terme une portée

épistémologique, comme d'ailleurs l'a fait récemment M. Bouligand dans le *Déclin des absolus mathématico-logiques.*

D'accord avec M. Thévenaz, Mme Virieux pense que toute position épistémologique repose, en analyse dernière, sur une hypothèse métaphysique sous-jacente, mais parce que nous sommes faillibles par essence nous ne pouvons déterminer ce qu'est l'Etre supposé par cette hypothèse métaphysique. Si l'on reste sur le plan des sciences, le bouleversement des hypothèses métaphysiques n'empêche pas le progrès scientifique de s'accomplir : si, par exemple, l'on a substitué à la connaissance de ce qu'est en soi l'objet de chaque science, la connaissance des relations entre phénomènes qui définissent indirectement seulement les objets particuliers (ainsi la force se définit par l'intermédiaire du produit de la masse par l'accélération terrestre), l'esprit scientifique reste le même : trouver et formuler aussi exactement que possible les « invariants » scientifiques. Au contraire, sur le plan moral le bouleversement des hypothèses métaphysiques fait sentir ses contrecoups d'une tout autre manière (et cela quelle que soit la parenté qui peut exister entre philosophie, morale et sciences). En effet, lorsqu'il s'agit d'êtres humains, il n'est pas indifférent que la connaissance puisse connaître les individus en eux-mêmes ou seulement indirectement à travers les relations qu'ils ont entre eux.

Quant à la remarque faite à propos de l'existentialisme, du matérialisme dialectique et du freudisme, n'est-ce pas à la suite du déclin des absolus classiques, dont ils se sont détournés, que ces courants ont été amenés à considérer comme des absolus la liberté, l'histoire ou la sexualité ?

Pour ce qui est de l'intervention de M. Gex, à propos de la notion d'objectivité en science, Mme Virieux se déclare en accord complet avec lui sur ce point, et, comme l'a fait remarquer M. Bouvier, elle a réuni sous le titre commun d'absolus classiques des notions épistémologiques et d'autres morales, parce que en tant que la philosophie comporte non seulement le devoir de connaître le réel et de synthétiser, grâce à une réflexion critique, les données des diverses sciences, mais encore celui d'orienter la pensée vers une sagesse, elle doit se pencher sur la crise des absolus classiques qui a lieu en sciences comme en morale. Entre ces deux domaines il y a, en même temps qu'un parallélisme et un échange constant, une différence foncière que M. Bouvier a utilement rappelée.

Quant à l'intervention de M. Marcel Reymond, il faudrait un second exposé pour préciser quelles sont les implications ontologiques des absolus classiques.

Pour ce qui est des différences entre l'absolu épistémologique, l'inaliénable de M. Gonseth et le transcendental de M. Miéville, voici : il semble difficile de dire, comme M. Gonseth, qu'un principe est inaliénable puisqu'on ne peut aliéner (et par conséquent ne pas aliéner) qu'un objet que l'on possède et si l'on suit un principe, on ne le possède pas... Le transcendental de M. Miéville se distingue entre autres de l'absolu épistémologique en ce qu'il implique une hypothèse métaphysique admise à titre de solution préalable du problème métaphysique, alors que dans le cas de l'absolu épistémologique on n'en affirme que l'invariance sans se prononcer sur le problème métaphysique.

Quant aux suggestives remarques de M. Rochedieu, elles soulignent entre autres l'intéressante réaction qui s'esquisse chez C.-G. Jung, où l'on pourrait voir un mouvement de retour aux positions classiques analogue à celui qui se dessine dans le courant axiologique, retour qui n'est pas total d'ailleurs, puisque l'on garde ce qu'il y a de fondé dans les mouvements relativistes et phénoménistes.

L'intervention de M. Mueller, reçue alors que mon exposé — ainsi que la discussion s'y rapportant — était déjà à la composition, se rapporte aux passages que j'avais réduits lorsque j'ai été priée par la rédaction d'abréger mon texte en vue de l'impression.

M. Mueller me reproche la composition hybride de la seconde partie de mon travail. Ce caractère me semble toutefois impliqué par la nature même des jugements moraux qui, bien que reposant sur des présupposés métaphysiques, visent d'une part à déclencher l'action pratique et se modifient d'autre part à la suite des expériences vécues.

Sans entrer dans une discussion sur le marxisme, discussion qui nous entraînerait trop loin, j'aimerais tout d'abord demander à M. Mueller comment le marxisme peut dire que l'homme fait l'histoire lorsqu'il montre, par ailleurs, que c'est la matière qui, par son déroulement dialectique, se transforme, d'une manière en quelque sorte automatique, en pensée ou en vie du monde extérieur. Ne peut-on pas, dans ces conditions, parler à bon droit de déterminisme historique ?

Il y a, certes, dans le marxisme et dans la psychanalyse un effort d'analyse dont on ne peut nier la valeur, à condition toutefois de ne les prendre que comme des analyses partielles : importance des facteurs économiques pour la vie de la pensée dans le premier courant, découverte d'une vie psychologique des profondeurs dans le second courant. On ne peut leur conférer la valeur d'un système philosophique complet parce que leurs doctrines méconnaissent trop de notions essentielles : importance de la liberté individuelle et autonomie de la pensée dans le marxisme ; importance de la vie consciente morale dans la psychanalyse.

Quant à l'importance de la crise que nous vivons, il est bien difficile de la déterminer, mais on ne peut donner à cette crise l'importance de celle qui marqua l'avènement du christianisme dans la mesure où l'on admet que les vérités chrétiennes sont éternelles. Ces vérités ne peuvent être compromises par les manifestations historiques regrettables que le christianisme a pu avoir : la croyance en la transcendance des valeurs spirituelles empêche de confondre le principe du christianisme avec les actualisations humaines qui ne sont jamais qu'imparfaites. (Il y a d'ailleurs lieu de signaler qu'il y a toujours eu, au sein du christianisme, des croyants sincères pour protester contre les abus de l'Eglise : simonie, négligence des devoirs de charité envers les humbles, lorsque celle-ci s'y laissait entraîner.)

Comme M. Mueller, je pense que nous devons tenter de dépasser la crise contemporaine dans laquelle nous vivons mais il n'est pas nécessaire qu'une conception soit récente pour qu'elle soit vraie.

Parmi les conceptions contemporaines, l'axiologie est un essai heureux pour surmonter la crise. Ce courant tient compte de ce qu'il y a de fondé dans les divers courants contemporains : existentialisme, marxisme etc. : la valeur, bien que conçue comme la base de l'acte moral, n'apparaît pas comme un élément mais comme une structure complexe qui unit tout à la fois un appel du transcendant qui est la source des valeurs, l'œuvre que doit réaliser l'homme et le jugement appréciatif auquel il se livre avant d'agir. La valeur transmet en effet un appel infini et est réfractaire à toute identification avec ses actualisations. Mais dans la mesure où l'infinité de la valeur apparaît, comme chez M. Le Senne, « une preuve en faveur de l'existence d'une Valeur suprême, d'un Dieu infini et parfait qui est plutôt qu'une valeur la source commune de toutes les valeurs » (Emile Bréhier : *Les thèmes actuels de la philosophie,*

Paris, P.U.F., 1951, p. 73), n'y a-t-il pas retour vers des positions non anachroniques, mais toujours vraies ?

Clôturant le débat, le Président formule une remarque dont voici le développement rédigé en vue du présent compte rendu.

Au cours de la discussion on s'est demandé si la formule : « déclin des absolus classiques » était correcte. A parler rigoureusement, a-t-on dit, il ne saurait y avoir plusieurs absolus, et l'on pourrait ajouter que l'absolu ne saurait « décliner », mais seulement la foi en un absolu. Ne devrait-on pas plutôt parler d'un « déplacement de l'absolu » ou plus exactement de la notion d'absolu, de son transfert d'un champ d'application à un autre ? — La notion d'absolu ou d'inconditionné est une catégorie de l'entendement. Nous en faisons usage (que nous le sachions ou non) toutes les fois que nous voulons signifier qu'une chose ne tire pas son existence ou une idée sa vérité de quelque autre chose ou de quelque autre idée à laquelle elle nous référerait : c'est ainsi qu'un pouvoir absolu ne dépend de nul autre, qu'une vérité absolue vaut sans aucune restriction qui la ferait dépendre de telle ou telle condition [1]. On comprend dès lors en quel sens il ne peut y avoir qu'*un* absolu et en quel sens il peut y en avoir plusieurs. Du point de vue logique et catégoriel, la notion d'absolu est *une*, et il n'y a et ne peut y avoir rigoureusement qu'*un* absolu. Mais une catégorie de l'entendement n'est pas un objet donné à la pensée. Inférer de la catégorie de l'absolu — c'est-à-dire de l'idée de l'inconditionné — l'existence d'un être absolu, c'est commettre le paralogisme signalé par les philosophes qui ont critiqué l'argument ontologique. Mais il n'en suit pas que la catégorie de l'absolu soit sans emploi, et c'est ici qu'il faut distinguer soigneusement.

Sans la notion d'inconditionné la pensée humaine est incapable de fonctionner, comme l'a fait remarquer très justement M. Bouvier. Elle est obligée de poser des points de départ « absolus », premiers, qui ne se peuvent rattacher à autre chose. Cela est le cas dans toutes les sciences, tant dans les sciences de l'abstrait que dans celles du concret : les sciences se construisent sur des aximatiques, elles s'appuient sur des notions irréductibles (même une physique totalement géométrisée en comporterait de telles) ; il n'en va pas autrement en psychologie, si l'on songe aux notions de conscience, d'activité ou de comportement. Mais l'histoire de la pensée humaine montre que ces « points de départ », ces « absolus » ont parfois varié ; la portée de certains axiomes mathématiques, de certains principes relevant de la physique a subi d'importantes restrictions ; ce qui constitue en dernière analyse la réalité du monde sensible a été conçu de bien des manières différentes : on a cherché à expliquer l'univers physique par les atomes, par le mécanisme galiléen et newtonien, par les lois de l'énergétique, on en est aujourd'hui champs et aux quanta, mais on ne se flatte plus de pouvoir atteindre par le moyen de ces notions l'ultime fondement de ce qui nous apparaît comme réalité physique. Il y a eu *déplacement de la notion d'absolu*, mais non à proprement parler déclin : déclin seulement de telle ou telle forme qu'a revêtu cette notion appliquée à tel domaine particulier, c'est-à-dire abandon progressif de cette forme, mais non du tout affaiblissement, effacement *de la notion catégorielle d'absolu*. En soulignant ce dernier fait qu'elle n'a pas nié, nous ne nous opposons pas à Mme Virieux-Reymond. La question que

---

[1] Nous nous référons à la définition suivante de terme d'absolu donné par le dictionnaire de Franck (Sub. V°) : « Ce qui dans la pensée comme dans la réalité ne dépend d'aucune autre chose et porte en soi-même sa raison d'être ».

soulève son intéressant exposé est celle de *l'emploi légitime* de cette notion : question *d'épistémologie* d'abord, mais également question *d'ontologie*.

La constatation du « déplacement » de la notion d'absolu au cours de l'histoire des sciences et de la philosophie et le fait du « déclin » *des* absolus (au sens indiqué plus haut) pourraient nous inciter à penser que nulle application de la notion d'absolu ne peut être considérée comme valable. Cette position aura, dans le domaine de la philosophie pratique, pour les valeurs morales en particulier — M. Bouvier y a insisté avec raison — des conséquences graves.

Mais si l'on examine les choses de plus près, on est amené à voir dans ce relativisme radical une généralisation abusive des faits sur lesquels il s'appuie. Car il paraît incontestable que la pensée opère nécessairement avec *des notions premières irréductibles* (donc absolues au sens donné tout à l'heure à ce terme) qui sont des idées de relation — telles les idées d'unité et de pluralité, de position, de distance, d'égalité, de succession, etc. Ce qui est sujet au changement, ce sont les multiples applications de ces idées et de leurs combinaisons possibles à la « matière connaissable », au donné. Leur valeur ontologique est sujette à des appréciations qui varient selon l'état d'avancement d'une science, au fur et à mesure que l'expérience élargie vient changer les perspectives. La portée d'un principe ou d'une loi peut alors subir une limitation ; elle est l'objet d'un processus de « désabsolutisation ». Mais il n'en résulte nullement que la notion d'absolu soit éliminée de la pensée qui s'applique à connaître. Car c'est sa présence en l'esprit qui donne un sens à l'opération de désabsolutisation, c'est elle qui permet de marquer la distance entre le réel dont nous vivons et expérimentons la présence et la représentation plus ou moins élaborée, toujours déficiente, que nous nous en faisons. Ajoutons que notre connaissance du réel, en tant qu'il nous est donné sous la forme du monde spatio-temporel, ne peut progresser, se rectifier et se préciser, que si la pensée qui interroge l'expérience soumet ses opérations au contrôle des normes infrangibles (cohérence logique et accord avec les données de l'expérience) qui en garantissent la validité. Ce sont elles qui rendent possible et contrôlent toute rectification, toute extension de notre savoir et de notre croire.

Ne doit-on pas en conclure que, si la philosophie a pour fonction critique de « désabsolutiser » les faux absolus, elle ne peut se passer de l'idée d'absolu ni se borner à lui assigner un rôle purement négatif ? Une philosophie sans absolu serait une philosophie découronnée, prête à démissionner. Mais il est admis que, d'une façon ou d'une autre, nous ne saurions nous dispenser de poser l'être *absolument*, c'est-à-dire face à la pensée qui vise à connaître ce qui est, ce qui peut être et ce qui doit être, et si cette position de l'être (cet « absolu de l'être » qui comprend l'être même de la pensée, tel que le *cogito* le pose) ne peut se justifier au regard d'une pensée capable d'erreur que si la validité inconditionnelle des normes formelles (des critères du vrai) auxquelles elle doit satisfaire est implicitement admise par elle, n'est-on pas en droit de prétendre que l'idée d'absolu conserve en philosophie une *double fonction positive et essentielle*. Cette double fonction correspond à la dualité *être-valeur* qui est le fondement même de la vie de l'esprit : « valoriser » l'être qui lui a été départi, telle est la fonction et l'aspiration de tout vivant. Tel est aussi le sens de l'absolu platonicien, comme l'a très opportunément rappelé M. Gauss : le Bien posé « au-delà » de la simple existence et tendant à l'informer.

Nous dirons en notre langage que la notion catégorielle d'absolu revêt une signification ontologique, lorsqu'on lui reconnaît pour fonction de *symboliser la réalité ultime* dont on peut dire : 1° qu'elle n'est jamais présente comme

un donné déterminable une fois pour toutes dans le temps et l'espace, mais qu'elle « fonde » toute existence particulière en tant que reliée à toute autre existence, et 2° qu'en toute pensée qui s'exerce et cherche son accomplissement, elle est l'impulsion première qui l'oriente et lui donne sa loi. La réalité ultime que symbolise l'idée d'absolu n'est ni l'être ni la valeur considérée séparément ; elle se présente à la pensée comme la synthèse *être-valeur*, c'est-à-dire comme la réciproque détermination de l'un de ces termes par l'autre, réalisée et se réalisant sous des formes infiniment variée au cours de l'évolution des mondes. Qu'en est-il finalement de la distinction entre l'emploi épistémologique et l'emploi ontologique de la notion d'absolu ? Si les observations que nous venons de présenter sont fondées, l'absolu épistémologique et l'absolu ontologique doivent être conçus comme indissolublement liés et solidaires. Leur rapport nous paraît être d'implication réciproque. L'affirmation de l'un et de l'autre est implicitement assumée par tout acte de pensée visant à la connaissance.

Ces considérations sont-elles de nature à harmoniser les conceptions parfois fort divergentes qui se sont exprimées au cours de la discussion de Morges ? Le président de la Société romande de philosophie, qui s'est permis de les ajouter au compte rendu de la séance, ne se flatte pas d'y avoir réussi. Même quand les philosophes paraissent s'être mis d'accord, il arrive qu'en creusant derrière les mots, des idées surgissent qui les divisent encore ! Ils n'en continueront pas moins à philosopher. Car c'est le lot de la pensée humaine d'être toujours en route. Il y a une marche de la pensée et une direction, mais pas de terme. Misère de la philosophie ? Je préfère y voir la possibilité d'un perpétuel dépassement et l'une des manifestations de la grande loi de la vie de l'esprit.

HENRI-L. MIÉVILLE.