Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 41 (1991)

Heft: 4

Artikel: Le problème de l'a priori et la conception évolutionniste des lois de la pensée

Autor: Bouveresse, Jacques

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381450

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.01.2026

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 123 (1991), P. 353-368

LE PROBLÈME DE L'*A PRIORI* ET LA CONCEPTION ÉVOLUTIONNISTE DES LOIS DE LA PENSÉE

JACQUES BOUVERESSE

Résumé

Il n'y a pour Kant que deux façons de concevoir une correspondance nécessaire entre l'expérience et les concepts de ses objets: ou bien l'expérience rend les concepts possibles, ou bien ce sont les concepts eux-mêmes qui rendent l'expérience possible. Kant rejette la première solution et adopte la seconde. Il existe, cependant, une troisième possibilité, que Kant écarte également, parce qu'elle conduit, selon lui, nécessairement à une position sceptique: c'est celle qui postule une sorte d'harmonie préétablie entre les lois de la pensée et celles de la nature. Après avoir réexposé l'argument de Kant, on examinera les conceptions de quelques théoriciens qui se réclament de cette troisième position, influencées par Darwin, tels Mach et Boltzmann, et l'on s'interrogera sur les raisons pour lesquelles Frege a manifesté une telle méfiance à l'égard des conquêtes que le darwinisme était en train de réaliser sur le terrain de la théorie de la connaissance.

Kant, dans la *Critique de la raison pure*, définit l'entendement comme une spontanéité de la connaissance (par opposition à la réceptivité de la sensibilité), un pouvoir de penser ou de former des concepts ou un pouvoir de formuler des jugements, toutes définitions qui, estime-t-il, reviennent au même, lorsqu'elles sont correctement comprises. Mais la formule qui lui semble exprimer le plus adéquatement la nature de l'entendement est celle qui consiste à le caractériser comme étant le *pouvoir des règles*. L'entendement «est, nous dit-il, occupé à chaque instant à épier les phénomènes dans le but d'y découvrir une règle quelconque» (A 126); et les règles, en tant qu'elles sont objectives, s'appellent lois. Mais, bien que nous puissions découvrir par l'expérience un bon nombre de ces lois, les règles suprêmes auxquelles obéissent les phénomènes ne sont pas des règles que nous avons pu, à proprement parler, y trouver, mais des règles que nous leur avons imposées, des règles que certaines formulations kantiennes nous incitent à considérer comme étant des règles que nous y avons *mises*. Ces règles n'enregistrent pas simplement la présence d'un ordre et d'une régularité que

nous avons pu constater dans l'expérience, ce sont elles qui imposent aux phénomènes l'ordre et la régularité avec lesquels nous les voyons se présenter. A la question de savoir comment peut se réaliser l'accord que nous observons entre, d'une part, la spontanéité de la connaissance et, d'autre part, ce que l'on pourrait appeler la spontanéité concurrente des phénomènes, que rien n'oblige à première vue à s'aligner sur la première, Kant répond que cet accord est rendu simultanément possible et nécessaire par le fait que les phénomènes, en tant qu'objets d'une expérience possible, tirent de l'entendement lui-même leur possibilité formelle et sont par le fait constitutivement obligés de se soumettre à ses règles.

Le but des arguments transcendantaux est, comme on l'a dit, de fournir «non seulement des raisons, mais également de bonnes raisons pour la défense de certaines de nos croyances instinctives les plus centrales[1]», comme par exemple notre croyance à l'existence d'un ordre causal entre les phénomènes, qui existe indépendamment de notre expérience. La raison invoquée dans les cas de ce genre est que les croyances en question font partie des préconditions qui doivent être réalisées pour que nous puissions avoir une expérience en général et des croyances de nature quelconque. Mais le prix à payer pour cela, qui a semblé excessif et inacceptable à beaucoup de philosophes et de scientifiques, est évidemment l'idéalisme, puisque la solution kantienne nous oblige apparemment à admettre que les arguments transcendantaux ne nous révèlent *a priori* quelque chose sur la nature des objets de notre expérience que dans la mesure où cette connaissance que nous obtenons *a priori* est avant tout celle d'une contribution apportée par l'esprit et non par les objets eux-mêmes. Kant nous dit lui-même que «les lois n'existent pas dans les phénomènes, mais n'existent que relativement au sujet auquel les phénomènes sont inhérents, pour autant qu'il est doué d'entendement, pas plus que les phénomènes n'existent en soi, mais seulement relativement au même être, pour autant qu'il a des sens» (B 164). On ne peut, selon Kant, abandonner le point de vue transcendantal pour revenir à une forme de réalisme plus «naïf» et tenter de retrouver des lois dont on pourrait dire qu'elles sont réellement «dans les phénomènes», sans se trouver, du même coup, obligé de renoncer à l'idée d'une concordance nécessaire entre les concepts *a priori* de l'entendement et les objets de l'expérience. Or, pour Kant, cette concordance ne peut être que nécessaire; et c'est pourquoi il n'y a de choix réel qu'entre l'idéalisme transcendantal et le scepticisme. Dans ce qui suit, après avoir exposé l'argumentation kantienne, j'examinerai un type classique de solution «sceptique» (selon le critère kantien), appuyé sur la théorie de l'évolution, qui lui

[1] ROSS ANDERSON, «Transcendantal Arguments and Idealism», in *Idealism Past and Present*, edited by GODFREY VESEY, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 211.

a été opposé par la suite et qui a connu à un moment donné une fortune considérable chez certains théoriciens qui étaient à la fois des partisans déclarés de Darwin et des adversaires déterminés de l'idée de la chose en soi inconnaissable.

I. *Le problème de la concordance entre la spontanéité de l'entendement et le comportement des objets de l'expérience*

Kant dit, dans la *Critique de la raison pure*, qu'il n'y a que deux façons dont on peut concevoir comme nécessaire une concordance entre l'expérience et les concepts (purs) de ses objets: ou bien l'expérience rend les concepts en question possibles, ou bien ce sont les concepts eux-mêmes qui rendent l'expérience possible. Puisque la première solution doit être écartée pour des raisons bien connues, il ne reste, du point de vue de Kant, comme possibilité que la seconde, que l'on pourrait appeler un système d'épigenèse de la raison pure: les catégories de l'entendement contiennent les principes de la possibilité de toute expérience.

On pourrait, il est vrai, songer à une troisième voie intermédiaire entre les deux précédentes, qui correspondrait à ce que l'on peut appeler un système de préformation de la raison pure. Pourquoi ne pas admettre que les catégories ne sont ni les premiers principes *a priori* de la connaissance ni des principes tirés de l'expérience, mais de simples dispositions subjectives à penser d'une certaine manière qui ont été mises en nous à l'origine par le Créateur et réglées d'une manière telle que leur usage se trouve être exactement en accord avec les lois de la nature auxquelles sont soumis les phénomènes de l'expérience? Si l'on décidait d'adopter une conception de ce genre, on n'aurait pas besoin de soutenir que l'expérience est la condition de possibilité des concepts et pas davantage que les concepts constituent la condition de possibilité de l'expérience en général. La vérité serait tout simplement que ces concepts, d'une part, et l'expérience à laquelle ils sont appliqués, d'autre part, sont tels qu'une correspondance permanente existe entre les deux, en vertu de dispositions qui ont été prises au début par le Créateur.

Kant objecte, cependant, précisément que si l'accord entre l'expérience et les concepts que nous lui appliquons était réalisé de cette façon, alors la conformité entre les phénomènes de l'expérience et les concepts purs de l'entendement ne serait qu'un simple fait auquel il serait impossible de reconnaître une nécessité quelconque. L'objection décisive contre la solution intermédiaire est, dit Kant, que:

> [...] En pareil cas manquerait aux catégories la *nécessité* qui appartient essentiellement à leur concept. En effet, par exemple, le concept de la cause, qui exprime la nécessité d'un effet sous une condition supposée, serait faux, s'il ne

> reposait que sur une nécessité subjective arbitraire et innée en nous *(uns eingepflanzten)* de lier certaines représentations empiriques selon une telle règle de relation. Je ne pourrais pas dire que l'effet est lié à la cause dans l'objet *(Object)* (c'est-à-dire nécessairement), mais seulement que je suis constitué de telle sorte que je ne peux pas penser cette représentation autrement que liée de cette manière; or, c'est là précisément ce que le sceptique désire le plus. (B 168.)

En d'autres termes, si, par exemple, nous avions été pourvus à l'origine d'une inclination irrésistible à appréhender les phénomènes conformément à certaines lois et que cette inclination se trouve être invariablement satisfaite par la manière dont les phénomènes de la nature nous apparaissent et sont liés les uns aux autres dans les faits, nous ne serions toujours pas autorisés à transformer notre propension subjective en une nécessité à laquelle les objets eux-mêmes sont soumis. Ils ne seraient évidemment pas tenus intrinsèquement, bien qu'ils le fassent régulièrement, de nous apparaître de cette façon. Expliquer le succès de la connaissance par quelque chose comme une harmonie préétablie entre les lois de la pensée et celles de la nature, entre la spontanéité de nos concepts et, si l'on peut dire, celle des objets, qui ont leurs lois, comme notre pensée a les siennes, reviendrait, selon Kant, à adopter une position qui est fondamentalement celle du sceptique. La seule façon d'éviter le scepticisme est d'admettre que l'entendement est lui-même «la législation antérieure à la nature» *(die Gesetzgebung vor die Natur)*, c'est-à-dire que «sans entendement il n'y aurait nulle part de nature» (A 126), que «l'entendement est lui-même la source des lois de la nature» (A 128), une conception qui ne peut sembler absurde ou en tout cas paradoxale qu'à la condition d'oublier qu'il n'est évidemment pas question pour l'entendement de prescrire des lois aux choses en soi, mais uniquement aux phénomènes, c'est-à-dire aux objets d'une expérience possible. La seule façon dont un ordre et une régularité imposés aux objets de la nature par la manière dont nous les appréhendons puissent néanmoins avoir une valeur objective est que les objets soient contraints de s'y conformer par le simple fait d'être les objets d'une expérience possible en général. Kant soutient que: «L'ordre et la régularité dans les phénomènes, que nous appelons *nature*, est une chose que nous y introduisons nous-mêmes et que nous ne pourrions pas non plus trouver en eux, si nous, ou la nature de notre esprit, ne les y avions pas mis originairement. Car cette unité de la nature doit être une unité nécessaire, c'est-à-dire une unité *a priori* certaine de la liaison des phénomènes» (A 125). Mais, bien que Kant soit en même temps amené à certains moments à suggérer que l'entendement lui-même pourrait peut-être, à travers les concepts qu'il fournit, être considéré comme «l'auteur de l'expérience dans laquelle ses objets sont rencontrés» (B 127), possibilité qui justement a échappé à Hume, il voudrait précisément écarter une fois pour toutes la tentation de dire que les lois de la nature et l'unité formelle de la nature, qui ont leur source dans

l'entendement, ne sont rien de plus que le résultat d'une projection effectuée sur la réalité à partir de propriétés ou de dispositions qui sont constitutives de la nature du sujet connaissant lui-même.

Au lieu d'une harmonie établie à l'origine une fois pour toutes entre les lois qui gouvernent le fonctionnement de l'esprit et celles qui gouvernent le comportement des objets de la nature, on pourrait, de toute évidence – et sans imposer aucun changement fondamental à la nature de la solution intermédiaire que rejette Kant – songer à une harmonisation progressive qui a été rendue possible et qui peut être expliquée par les mécanismes de l'évolution biologique et qui a conduit finalement à la correspondance que nous croyons pouvoir observer. C'est ce qui est suggéré, par exemple, par Peirce, pour qui une sorte d'instinct abductif, constitutivement prédisposé à la connaissance des lois de la nature, s'est constitué sous l'effet de l'évolution. On pourrait dire d'une certaine manière que, sous l'influence de ces mêmes lois de la nature que nous nous efforçons de connaître, il s'est formé pour finir un être dont la constitution est naturellement adaptée à la connaissance des lois en question. C'est, selon Peirce, la seule explication qui nous permette de rendre compte d'un phénomène aussi remarquable et aussi improbable que le succès de la connaissance. «Il est certain, écrit-il, que le seul espoir que le raisonnement rétroductif atteigne jamais la vérité est qu'il puisse y avoir une tendance naturelle à une concordance entre les idées qui se présentent à l'esprit humain et celles qui entrent en jeu dans les lois de la nature[2].» Effectivement, pourquoi la concordance remarquable qui semble exister entre ce que Kant appelle la «spontanéité des concepts» et l'expérience et qui est, semble-t-il, attestée par la réussite spectaculaire du projet de la connaissance, ne serait-elle pas elle-même le résultat d'une longue évolution que la théorie darwinienne nous permet d'expliquer?

II. *La théorie de l'évolution peut-elle s'appliquer aux lois de la nature elles-mêmes?*

Frege, à une époque où la théorie de l'évolution s'était déjà largement imposée et avait commencé à être utilisée pour résoudre certains problèmes traditionnels de la théorie de la connaissance, a réagi avec une méfiance caractéristique contre la tendance – selon lui désastreuse – à introduire dans tous les domaines, y compris la logique, des considérations de type évolutionniste. Dans un fragment qui a été rédigé entre 1879 et 1891, il écrit:

[2] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, edited by CHARLES HARTSHORNE and PAUL WEISS, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965, vol. I, § 81.

A notre époque, où la théorie de l'évolution mène sa campagne victorieuse à travers les sciences et où la conception historique de toutes choses menace de transgresser les limites qui sont les siennes, on doit se préparer à des questions d'une espèce surprenante. Si l'homme, comme tous les êtres vivants, évolue et a poursuivi son évolution, les lois de sa pensée ont-elles alors toujours été valides et conserveront-elles toujours leur validité? Est-ce qu'une déduction qui est en ce moment correcte sera encore correcte dans des siècles et a-t-elle déjà été correcte il y a des siècles? Il y a manifestement ici une confusion des lois de la pensée réelle et de celles de la déduction correcte. Regardons la chose d'un peu plus près. Des lois, au sens auquel nous parlons de lois naturelles, de lois psychologiques, mathématiques ou logiques, ne peuvent, à strictement parler, pas du tout se modifier. Car une loi de ce genre, énoncée complètement, doit contenir toutes ses conditions et être à présent valide indépendamment du lieu et du moment. La loi d'inertie, par exemple, prétend à une validité illimitée pour ce qui est de l'espace et du temps. Si elle semblait par exemple ne pas être valide dans la région de Sirius, alors il faudrait supposer qu'elle n'est pas encore complètement énoncée, dans la mesure où l'on aurait oublié une condition qui est remplie ici, mais ne l'est pas dans la région de Sirius. Une condition proprement dite contient toujours quelque chose d'indéterminé et peut par conséquent, selon que ceci est déterminé de cette façon ou d'une autre, devenir une proposition vraie ou une proposition fausse. De la même façon: si après un certain temps la loi d'inertie semblait ne plus être valide, cela constituerait un indice du fait qu'il faudrait encore ajouter une condition, qui aurait été remplie antérieurement, mais ne le serait plus après. C'est de la même façon qu'il faudrait concevoir la chose dans le cas de la prétendue modification des lois de la pensée; elle ne pourrait être qu'apparente et serait un indice de l'incomplétude de la connaissance que nous avons d'elles. Si maintenant on veut ici entendre par lois de la pensée les lois logiques, on voit aisément l'absurdité d'une condition qui se rapporterait par exemple au contenu de notre cerveau en phosphore ou à quelque autre élément changeant en l'homme. Il pourrait alors aisément se faire que chez certains hommes un tel changement se soit déjà produit, chez d'autres non, et que, par suite de cela, de certaines vérités il suivrait pour certains le contraire de ce qui s'ensuit pour d'autres. Cela contredit totalement l'essence d'une loi logique, parce que cela contredit le sens du mot 'vrai', qui interdit qu'une référence soit faite à l'être connaissant.

Si, en revanche, on entend par lois de la pensée des lois psychologiques, alors on ne peut pas écarter *a priori* la possibilité qu'elles contiennent quelque chose qui change avec l'espace et le temps, que par conséquent la pensée ait lieu actuellement autrement qu'il y a 3000 ans[3].

En d'autres termes, Frege considère que ce qui peut évoluer et avoir une histoire est notre connaissance des lois, mais certainement pas les lois elles-mêmes. Ce qui est vrai est simplement que la validité des lois de la nature est subordonnée à la réalisation de conditions diverses, qui sont ou ne sont pas mentionnées explicitement dans l'énoncé des lois, ou qui, si elles sont indiquées, le sont d'une manière qui laisse subsister une certaine indétermination, de sorte qu'il est toujours possible que l'on découvre à un

[3] GOTTLOB FREGE, «Logik», in *Nachgelassene Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hambourg, 1969, p. 4-5.

moment donné qu'il est nécessaire d'ajouter des précisions et des restrictions supplémentaires pour pouvoir continuer à affirmer la validité universelle de la loi. On pourrait craindre que la «vérité» de la loi ne se trouve ainsi particularisée et relativisée de façon regrettable. Mais, en fait, il n'en est rien, puisque l'énoncé hypothétique qui est obtenu à chaque fois que l'on ajoute une condition supplémentaire – qui peut être ou ne pas être réalisée – conserve manifestement une validité absolue ou, en tout cas, une prétention à la validité absolue, complètement indépendante de la référence à l'espace et au temps et qui est pour Frege constitutive de l'idée même de loi.

L'idée d'une évolution possible des lois de la nature elles-mêmes a été suggérée à un moment donné par Boutroux dans son livre sur la contingence des lois de la nature. Après avoir rappelé que l'invariabilité n'équivaut pas par elle-même à la nécessité interne, bien qu'elle en constitue ce qu'il appelle le «symbole extérieur», Boutroux écrit ceci à propos du principe de causalité:

«[...] Il ne faut pas oublier que c'est l'expérience elle-même qui a introduit dans l'esprit humain et progressivement épuré l'idée scientifique de cause naturelle. Cette idée n'est pas celle d'un principe *a priori* qui régit les modes de l'être, c'est la forme abstraite du rapport qui existe entre ces modes. Nous ne pouvons pas dire que la nature des choses dérive de la loi de causalité. Celle-ci n'est pour nous que l'expression la plus générale des rapports qui dérivent de la nature observable des choses données. Supposons que les choses, pouvant changer, ne changent cependant pas: les rapports seront invariables, sans que la nécessité règne en réalité. Ainsi la science a pour objet une forme purement abstraite et extérieure, qui ne préjuge pas la nature intime de l'être[4].» «La science déductive, constate Boutroux, est radicalement abstraite. Elle détermine les rapports des choses, à supposer que la nature en demeure immobile» (*ibid.*, p. 136). Mais il n'y a, bien entendu, aucune nécessité qui contraigne cette nature à demeurer immobile.

La doctrine de la contingence, que développe Boutroux, constitue une préparation à une doctrine de la liberté, qui est résumée de la façon suivante dans la conclusion:

> Selon cette doctrine, les principes suprêmes des choses seraient encore des lois, mais des lois morales et esthétiques, expressions plus ou moins immédiates de la perfection divine, préexistant aux phénomènes et supposant des agents doués de spontanéité: ce serait le bien pratique, ou idéal qui mérite d'être réalisé, qui cependant peut ne pas l'être, et qui ne se réalise en effet que lorsqu'il est accompli spontanément. Quant aux lois de la nature, elles n'au-

[4] EMILE BOUTROUX, *La contingence des lois de la nature*, Alcan, Paris, 1895, p. 23.

raient pas une existence absolue; elles exprimeraient simplement une phase donnée, une étape et comme un degré moral et esthétique des choses. Elles seraient l'image, artificiellement obtenue et fixée, d'un modèle vivant et mobile par essence. La constance apparente de ces lois aurait sa raison dans la stabilité inhérente à l'idéal lui-même. (...) Le triomphe complet du bien et du beau ferait disparaître les lois de la nature proprement dites et les remplacerait par le libre essor des volontés vers la perfection, par la libre hiérarchie des âmes. (*Ibid.*, p. 169-170.)

Poincaré a réagi à l'idée de la possibilité d'une évolution des lois de la nature en faisant remarquer que, si le philosophe peut légitimement se poser une question de ce genre, il est tout à fait inconcevable que les scientifiques acceptent jamais une conception évolutionniste des lois de la nature:

M. Boutroux, dans ses travaux sur la contingence des lois de la nature, s'est demandé si les lois naturelles ne sont pas susceptibles de changer, si alors que le monde évolue continuellement, les lois elles-mêmes, c'est-à-dire les règles suivant lesquelles se fait cette évolution, seront seules exemptes de toute variation. Une pareille conception n'a aucune chance d'être jamais adoptée par les savants; au sens où ils l'entendraient, ils ne sauraient y adhérer sans nier la légitimité et la possibilité même de la Science[5].

Poincaré estime que l'immuabilité des lois est présupposée par la science et figure dans les prémisses de tous nos raisonnements scientifiques, elle doit par conséquent, dit-il, apparaître également dans nos conclusions (p. 9). Et elle ne peut, pour cette raison, constituer une hypothèse douée de sens et susceptible d'être testée. «Il n'est pas, écrit-il, une seule loi que nous puissions énoncer avec la certitude qu'elle a toujours été vraie dans le passé avec la même approximation qu'aujourd'hui, je dirai plus, avec la certitude qu'on ne pourra jamais démontrer qu'elle été fausse autrefois. Et néanmoins il n'y a rien là qui puisse empêcher le savant de garder sa foi au principe de l'immuabilité, puisqu'aucune loi ne pourra jamais descendre au rang de loi transitoire, que pour être remplacée par une autre loi plus générale et compréhensive; qu'elle ne devra même sa disgrâce qu'à l'avènement de cette loi nouvelle, de sorte qu'il n'y aura pas eu d'interrègne et que les principes resteront saufs; que ce sera par eux que se feront les changements et que ces révolutions mêmes paraîtront en être une confirmation éclatante» (*ibid.*, p. 28-29). L'opinion de Poincaré est qu'il n'y a jamais eu à aucun moment de question concernant la possibilité que les lois elles-mêmes varient réellement; la seule question que l'on peut se poser à la rigueur est de savoir si les hommes peuvent les croire variables: «Les lois considérées comme existant en dehors de l'esprit qui les crée ou qui les observe sont-elles immuables *en soi*? Non seulement la question est inso-

[5] HENRI POINCARÉ, «L'évolution des lois», in *Dernières Pensées*, Flammarion, Paris, 1913, p. 5.

luble, mais elle n'a aucun sens» (p. 29). Poincaré, d'une manière qui fait irrésistiblement songer à Kant (correctement ou incorrectement compris) et qui est tout à fait éloignée du réalisme de Frege, écrit:

> A quoi bon se demander si dans le monde des choses en soi les lois peuvent varier avec le temps, alors que dans un pareil monde, le mot de temps est peut-être vide de sens? De ce que ce monde est, nous ne pouvons rien dire, ni rien penser, mais seulement de ce qu'il paraît ou pourrait paraître à des intelligences qui ne différeraient pas trop de la nôtre. (P. 29-30).

Frege, comme nous l'avons vu, exclut que le sens du mot «vrai» puisse comporter une référence au sujet connaissant qui reconnaît le vrai comme tel. Dire que les vérités elles-mêmes peuvent avoir une histoire reviendrait précisément à confondre les lois de l'être-vrai *(Wahrsein)* avec celles du tenir-pour-vrai *(Führwahrhalten)* ou du paraître-vrai (à des êtres comme nous). «2 fois 2 font 4, écrit Frege, reste vrai, même si par suite d'une évolution darwinienne tous les hommes en venaient à affirmer que 2 fois 2 font 5. Toute vérité est éternelle et indépendante de la question de savoir si elle est pensée et de la constitution psychologique de celui qui la pense» (*Nachgelassene Schriften*, p. 190).

Si les lois logiques étaient des lois naturelles qui gouvernent la manière dont les gens pensent réellement, on pourrait, comme pour les lois de la nature en général, se demander si elles ne sont pas susceptibles d'évoluer; et la réponse serait, pour Frege, comme dans le cas général, négative. Mais la question est en réalité dénuée de pertinence, parce que les lois logiques ne sont justement pas des lois de cette sorte. Frege proteste contre la tendance de certains logiciens et philosophes à considérer la tâche de la logique comme consistant dans l'examen des lois de la pensée, «en comprenant par cette expression quelque chose qui correspond aux lois de la nature, donc des lois selon lesquelles procède la pensée réelle, et par lesquelles on pourrait s'expliquer un processus de pensée particulier chez un être humain déterminé exactement comme on s'explique par exemple le mouvement d'une planète par la loi de la gravitation» (*ibid.*, p. 4).

Les lois logiques, pour Frege, ne sont pas explicatives en ce sens-là. Elles n'ont rien à voir avec la manière dont nous pensons normalement, mais seulement avec la manière dont nous devons penser. Et il ne peut être question de changement ici, puisqu'une loi normative absolue ne cesserait certainement pas d'être valide par le simple fait qu'elle ne serait plus observée.

Il y a, cependant, dans la manière dont Frege présente les choses, une certaine hésitation qui est assez surprenante. Au début du texte que j'ai cité, il soutient que les lois, qu'elles soient psychologiques, mathématiques ou logiques, ne peuvent réellement changer. Cela semblerait impliquer que, si nous devions découvrir à un moment donné que ces lois ne correspondent pas ou ne correspondent plus à ce que nous observons, alors nous devrions,

comme dans le cas général, ajouter une condition supplémentaire qui avait été jusqu'à présent omise ou était restée implicite. Une loi naturelle de la pensée dit quelque chose comme: «Si telles ou telles conditions (qui ne sont énoncées que de façon imprécise et incomplète) sont réalisées, alors les êtres humains, en moyenne, pensent de telle ou telle manière.» Et si nous découvrions des êtres humains qui pensent d'une autre façon, nous pourrions toujours expliquer cela en disant qu'une des conditions, explicites ou implicites, dont il est question dans l'antécédent de l'implication n'est pas réalisée dans leur cas, alors qu'elle l'est dans le nôtre. Pour Frege, bien qu'il puisse effectivement y avoir une relativité des conditions physiologiques, psychologiques, anthropologiques et culturelles dans lesquelles une loi naturelle est supposée s'exercer, ce n'est certainement pas le cas pour la loi elle-même. Et néanmoins, à la fin du passage cité, il admet explicitement que si les lois de la pensée sont comprises comme étant des lois psychologiques, il est possible qu'elles impliquent un élément qui est susceptible de changer et qu'elles changent elles-mêmes effectivement. Si, dans les faits, tous les gens en arrivaient à penser à un certain moment d'une façon complètement différente, il serait difficile de maintenir que cela nous oblige simplement à compléter l'énoncé des lois que nous avions acceptées jusqu'alors.

Les lois logiques, si elles devaient être considérées comme les lois naturelles de la pensée, formuleraient certaines conditions de normalité, mais elles ne pourraient avoir aucun caractère proprement normatif. Frege pense que les lois de l'être-vrai déterminent la façon dont nous devons penser pour avoir une chance d'atteindre la vérité. Elles sont complètement différentes des lois qui pourraient expliquer que nous donnions notre adhésion à telle ou telle proposition que nous considérons comme vraie. On pourrait dire encore que les lois de l'être-vrai nous fournissent des raisons objectives de considérer une proposition donnée comme vraie et n'ont rien à voir avec les causes psychologiques qui peuvent nous amener à donner notre assentiment à la proposition, et qui peuvent très bien être les mêmes, que la proposition soit vraie ou fausse. Frege écrit que: «L'être-vrai est autre chose que l'être-tenu-pour-vrai, que ce soit par une personne, par une multitude d'entre elles ou par toutes, et ne peut en aucune façon y être réduit. Il n'est pas contradictoire que quelque chose soit vrai, qui est considéré comme faux par tout le monde» (*Grundgesetze*, p. XV-XVI). Les considérations génétiques en général et celles de la théorie de l'évolution en particulier pourraient tout au plus jeter une lumière sur les raisons pour lesquelles certaines propositions en sont venues à être acceptées comme vraies, elles ne pourraient certainement pas nous éclairer sur leur vérité ni sur les raisons objectives qui obligent un être rationnel à les reconnaître comme vraies.

Ce n'était certainement pas une exagération ou une dramatisation excessive de la part de Frege que de parler de la campagne victorieuse que la théorie de l'évolution était en train de mener à travers les sciences. La théorie darwinienne pouvait très facilement donner l'impression de procurer une base scientifique à une théorie évolutionniste de la vérité en général, y compris de la vérité logique elle-même. Et, effectivement, elle avait commencé à être utilisée de cette façon par de nombreux auteurs. On peut remarquer, par exemple, que Mach et Boltzmann, aussi opposés qu'ils aient pu être sur certains points, étaient tous les deux des adeptes enthousiastes de la théorie darwinienne, croyaient tous les deux à la possibilité de l'utiliser pour résoudre certaines questions épistémologiques fondamentales et ont été amenés tous les deux à la conclusion qu'il n'y avait pas de vérités qui soient réellement *a priori*, au sens kantien du terme, et par conséquent définitives et immuables, pas même, contrairement à ce que l'on pourrait croire, celles de la logique.

Mach attribuait davantage de certitude aux sensations qu'aux préceptes et aux propositions de la logique et des mathématiques. Il considérait la logique comme exerçant tout au plus une fonction régulatrice dans la recherche de l'économie de pensée en général. Et il a eu, sur ce sujet précis, une dispute bien connue avec Husserl, qui soutenait, tout comme Frege, que les lois logiques constituent des vérités qui ont un caractère normatif absolu, et non pas simplement des règles ou des prescriptions pratiques que l'on peut apprécier essentiellement en fonction de leur utilité et de leur efficacité. Dans une lettre à Mach du 18 juin 1901, Husserl écrit ceci:

> Le droit de considérer les sciences sous l'aspect génético-psychologique et biologique est une chose que je ne veux en aucune façon mettre en question: ce contre quoi je me défends est la subordination des éclaircissements à apporter dans les sciences du point de vue de la critique de la connaissance et du point de vue purement logique aux points de vue de la genèse psychologique et de l'adaptation biologique. Je lutte contre le 'psychologisme' sceptique de notre époque, qui, comme Mill le fait déjà, dans ce domaine-là comme de façon générale, efface la limite entre les *relations of ideas* et les *matters of fact*. Les propositions qui appartiennent à la forme de la pensée, au sens idéal du penser en tant que tel (par exemple, au sens de la proposition en général, de la déduction en général; au sens du oui et non, du quand et où, de l'un, quelques-uns, tous, du combien et du tant et tant déterminé [nombre cardinal] *(Anzahl)*...) ne peuvent pas être conçues comme des expressions de généralités empiriques; elles n'appartiennent pas à l'équipement et au développement de la pensée humaine en général; elles ne peuvent par conséquent pas être éclaircies par la psychologie génétique (de la représentation; du jugement; de la connaissance) et pas non plus par l'économie de pensée[6].

[6] Cf. K. D. HELLER, *Ernst Mach: Wegbereiter der modernen Physik*, Vienne, 1964, p. 61-62.

Quant à Boltzmann, il rejette le point de vue néo-kantien, défendu par Hertz et soutient que demander à une théorie scientifique, en plus de ce qu'on exige habituellement d'elle, qu'elle satisfasse certaines exigences qui résultent de la constitution de notre pensée elle-même est inutile:

> Ce que nous demandons à une théorie quelconque est qu'elle soit correcte et économique; dans ce cas-là elle correspond *eo ipso* aux lois de la pensée. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de formuler cette dernière chose comme un réquisit spécial[7].

Boltzmann ne croit pas que ce que Hertz appelle l'«admissibilité logique», c'est-à-dire l'accord avec les lois formelles de la pensée, constitue une exigence supplémentaire qui vient s'ajouter à celles de la correction et de l'adéquation pragmatique. Selon lui, les «lois de la pensée», comme on les appelle, «ne seront au sens de Darwin rien d'autre que des habitudes de pensée héritées» (*ibid.*, p. 397). Boltzmann considère donc que c'était une erreur regrettable de la part de Kant de les considérer comme *a priori*; car elles ne le sont pas, si ce n'est dans le sens suivant:

«Nos lois de pensée innées sont assurément la précondition de notre expérience compliquée, mais elles ne l'étaient pas chez les êtres vivants les plus simples. Chez ceux-ci elles sont nées lentement, également par l'intermédiaire de leur expérience simple, et se sont transmises aux êtres qui possèdent un degré d'organisation plus élevé. C'est ce qui explique qu'il y ait là-dedans des jugements synthétiques qui ont été acquis par nos ancêtres, mais qui sont pour nous innés, donc *a priori*. De là résulte leur force contraignante, mais non leur infaillibilité» (*ibid.*, p. 356). Dans un passage de ses carnets, où il discute la conception de la nature des lois logiques qui est défendue par Husserl dans les *Recherches logiques*, Musil adopte une position qui est très semblable à celle de Boltzmann et suggère, comme réponse à la question de savoir si le principe de causalité est ou non *a priori*, que: «La conception causale dit uniquement que nous sommes intérieurement contraints pour un changement de présupposer une cause. Cette contrainte peut, du point de vue phylogénétique, provenir de l'expérience, du point de vue ontogénétique, elle est une catégorie[8].»

La conclusion à laquelle aboutit Boltzmann est, pourrait-on dire, exactement celle que Kant lui-même avait déjà prévue. Si, pour expliquer la concordance qui existe entre la pensée et la réalité, on adopte une solution moyenne du genre de celle qu'il appelle la voie intermédiaire, on arrivera dans le meilleur des cas à des principes qui sont fermement acceptés ou qui s'imposent fortement à nous, mais certainement pas à des principes qui sont

[7] LUDWIG BOLTZMANN, *Populäre Schriften*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1905, p. 164.

[8] ROBERT MUSIL, *Tagebücher*, herausgegeben von Adolf Frisé, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1976, vol. I, p. 119.

a priori et nécessaires, immuables et infaillibles. Les lois de la pensée ne seront alors que le résultat d'une longue évolution qui leur a conféré non pas une vérité inconditionnelle, mais simplement une stabilité particulière et une fermeté exceptionnelle, qui sont telles que nous sommes amenés à tort à les considérer comme intrinsèquement inébranlables. Comme on peut s'en rendre compte, Boltzmann admet implicitement que même les lois de la logique et des mathématiques, n'étant pas *a priori*, ne sont pas nécessairement, comme on le croit généralement, à l'abri d'une révision possible. Nous pourrions après tout, même en ce qui concerne la logique elle-même, léguer à nos descendants lointains des principes sensiblement différents de ceux que nous avons reçus de nos ancêtres et qui seraient considérés par eux comme innés, bien qu'ils soient le résultat d'une modification acquise progressivement[9].

III. *Frege pouvait-il être un philosophe transcendantal?*

Dans la préface des *Grundgesetze der Arithmetik*, Frege pose la question suivante: «Peut-on falsifier plus gravement le sens du mot 'vrai' que lorsqu'on veut y inclure une relation à l'être jugeant[10]!» La conception frégéenne de la vérité est intrinsèquement non épistémique et n'implique en principe aucune référence, de quelque nature que ce soit, aux possibilités de connaissance d'un sujet individuel ou collectif. Frege considère que cette notion de vérité est *la* notion de la vérité et qu'elle correspond au sens réel du mot «vrai», le sens que tout le monde, y compris, bien qu'il s'en défende, le sceptique lui-même, donne au mot et est obligé de lui donner.

[9] La position de Boltzmann sur ce que des considérations proprement logiques nous permettent par elles-mêmes d'imposer *a priori* aux phénomènes apparaît clairement dans une lettre à Mach de 1893. A Mach, qui croit pouvoir déduire les lois de conservation de la causalité, Boltzmann répond en défendant l'idée que ce sont de simples propositions d'expérience: «... La main sur la conscience, pourquoi Stevin s'attend-il à ce que sa chaîne ne tourne pas autour du plan incliné? Parce que cela aurait contredit une vaste série d'expériences, connectées les unes aux autres de façon inconsciente. S'il avait fait l'expérience et qu'elle ait tourné, il n'aurait certainement pas (du moins, pas avec raison, à mon avis) dit: «Cela contredit la logique», mais: «C'est une chose nouvelle pour moi, je ne me serais pas attendu à cela.» Comment aurait-il pu, en se servant de la logique, amener la chaîne au repos?» (Cf. *Ernst Mach: Wegbereiter der modernen Physik*, p. 27-28). La tendance générale de Boltzmann est de faire dériver au maximum ce que nous sommes tentés d'imputer aux exigences immédiates de la «logique» (au sens strict ou élargi) d'une action indirecte et au besoin à très long terme de la réalité elle-même sur notre esprit.

[10] *Grundgesetze der Arithmetik* (1893-1903), Georg Olms, Hildesheim, 1966, p. XVI.

On pourrait dire que ce qui est caractéristique d'une approche transcendantale du problème de la vérité est d'inclure dans le concept de vérité une référence intrinsèque à un sujet connaissant et jugeant, tout en soulignant en même temps que le sujet en question n'est en aucune façon le sujet humain psychologique, mais un sujet qualifié justement de transcendantal. On peut se demander si, pour Frege, une solution de cette sorte aurait représenté un progrès réel par rapport à la conception ouvertement psychologique et subjectiviste qu'il dénonce. Husserl, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, dit que:

«C'est seulement par une clarification principielle qui descend dans les profondeurs de l'intériorité effectuant la connaissance et la théorie de l'intériorité transcendantale, que sera compréhensible ce qui est effectué en tant que théorie authentique et science authentique. Mais c'est seulement par cette clarification que sera compréhensible également le sens véritable de cet être que la science voulait dégager dans ses théories en tant qu'être véritable, en tant que nature véritable, en tant que monde véritable de l'esprit[11].» Husserl considère que même les objets qui sont considérés comme transcendants par rapport à toute activité de conscience ou de connaissance, qu'ils soient empiriques ou idéaux, doivent être soumis à un processus de constitution transcendantale. Il doit, comme il le dit, y avoir une «constitution transcendantale de toutes les transcendances, disons de toutes les objectités en général» (*ibid.*, p. 337-338).

Il est peu probable que Frege aurait réussi à faire une différence réelle entre le fait de faire dépendre la vérité des actes d'un sujet empirique et le fait de la rapporter aux activités constituantes d'une subjectivité transcendantale. Husserl, qui accuse Kant de psychologisme transcendantal, aurait probablement été accusé par Frege de psychologisme tout court et aurait lui-même, à son tour, accusé Frege d'objectivisme pré-philosophique naïf. Du point de vue de Frege, le problème que poserait une approche transcendantale comme celle de Husserl (et, de façon plus générale, toute tentative de constitution transcendantale d'objets logiques ou de justification transcendantale de vérités logiques) est que l'on a affaire une fois de plus à une entreprise qui donne l'impression de tenter de déduire des lois de la vérité de considérations qui ont trait à la manière dont un sujet connaissant peut être amené à reconnaître quelque chose comme vrai.

Le philosophe transcendantal ne se trouve-t-il pas lui-même, en vertu de sa propre nature, dans la situation de quelqu'un qui, pour utiliser une des images de Frege, fait une tentative désespérée pour sortir de sa propre peau? Ce que Frege appelle «une tentative de sortir de sa propre peau» est l'idée que la reconnaissance d'une loi de la vérité pourrait en même temps

[11] *Logique formelle et logique transcendantale*, traduction française de Suzanne Bachelard, PUF, Paris, 1957, p. 23.

être identifiée comme n'étant rien de plus que la reconnaissance de la nécessité dans laquelle nous nous trouvons de la reconnaître comme telle. Comme il l'écrit:

> Si l'on sort du domaine de la logique, on peut dire: nous sommes contraints par notre nature et par les circonstances externes à juger et, lorsque nous jugeons, nous ne pouvons pas rejeter cette loi – par exemple la loi d'identité –, nous devons la reconnaître, si nous ne voulons pas plonger notre pensée dans la confusion et pour finir renoncer à toute espèce de jugement. Je ne veux ni contester ni confirmer cette opinion et seulement remarquer que nous n'avons pas ici une déduction logique. Ce qui est indiqué n'est pas une raison de l'être-vrai, mais seulement du tenir-pour-vrai. Et de plus: cette impossibilité, qui existe pour nous, de rejeter la loi ne nous empêche assurément pas d'admettre des êtres qui la rejettent; mais elle nous empêche d'admettre que les êtres en question aient raison en cela; elle nous empêche également d'avoir des doutes sur la question de savoir si ce sont eux ou nous qui ont raison. C'est en tout cas vrai pour moi. Si d'autres osent, tout d'une haleine, reconnaître une loi et la mettre en doute, alors cela me semble une tentative faite pour sortir de sa propre peau, devant laquelle je ne peux que mettre en garde de façon pressante. Une fois que l'on a reconnu une loi de l'être-vrai, on a du même coup reconnu également une loi qui prescrit de quelle façon on doit juger, où que ce soit, à quelque moment que ce soit et par qui que ce soit que soit effectué le jugement. (*Grundgesetze*, p. XVII.)

Reconnaître la nécessité des lois logiques et considérer en même temps qu'elle est imposée uniquement par la constitution particulière de notre esprit ou même par les caractéristiques constitutives de l'esprit en général reviendrait donc pour Frege à essayer simultanément de l'affirmer et de la mettre en question, à accepter de relativiser ce à quoi l'on attribue, par ailleurs, une validité absolue. Frege considère que, lorsque les raisons qui nous amènent à reconnaître une proposition comme vraie ne sont plus constituées par d'autres propositions dont elle peut être déduite, alors la logique ne peut plus rien dire sur elles. En logique, la question de savoir pourquoi nous reconnaissons une loi logique comme vraie ne peut être résolue qu'en la fondant sur d'autres lois logiques. Lorsqu'il n'est plus possible de donner une réponse de ce genre, nous devons regarder ailleurs, par exemple du côté de la théorie de la connaissance. Mais c'est un domaine dans lequel, de toute évidence, Frege ne se risque pas volontiers, sans doute parce qu'il connaît un peu trop bien le genre de réponse que l'on risque d'y trouver et peut-être d'être obligé d'accepter. Pour Frege, comme certains l'ont dit, la solution des problèmes de la connaissance ne peut être obtenue directement: elle présuppose une analyse logique des produits de la connaissance. La deuxième constitue dans tous les cas le préalable indispensable. Par exemple, une analyse logique des propositions mathématiques est indispensable pour pouvoir espérer répondre à la question de savoir si elles sont ou non synthétiques *a priori*. Telle qu'elle était posée par Kant, la question était indiscutablement prématurée. Frege ne

prétend même pas l'avoir résolue dans les *Grundlagen der Arithmetik*. Elle ne l'est, en fait, que dans les *Grundgesetze der Arithmetik*. Mais là où la logique ne suffit plus, comme par exemple lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi nous reconnaissons une proposition logique primitive comme vraie, ce qui pourrait suffire n'est pas clair ou n'existe peut-être pas.

Avec tout le respect qui est dû à des auteurs comme Sluga[12], en dépit de l'usage que Frege fait à l'occasion du vocabulaire et des concepts kantiens, il devrait donc plutôt, me semble-t-il, être considéré, du point de vue proprement kantien, comme un réaliste dogmatique et un rationaliste précritique, plus proche, finalement, de Leibniz que de Kant. Sluga a défendu contre Dummett l'idée que la réaction de Frege ne visait pas essentiellement l'idéalisme, mais plutôt une forme de *naturalisme scientifique*, qui avait tenté de se substituer à lui et dont les faiblesses avaient commencé à apparaître beaucoup plus clairement dans les années 1870. Par «naturalisme scientifique», Sluga entend un mode de pensée dans lequel «l'idéalisme était remplacé par le matérialisme, le raisonnement *a priori* par l'empirisme et la philosophie, en tant qu'activité intellectuelle séparée, par une idéologie dans laquelle la philosophie s'était fondue et évanouie dans les sciences empiriques» (*ibid.*, p. 14). J'ai donné une idée des raisons pour lesquelles le genre de naturalisme scientifique que pouvaient encourager les triomphes célébrés depuis quelque temps par la théorie darwinienne était manifestement une doctrine inacceptable pour Frege.

A la différence des partisans du naturalisme scientifique que la réaction anti-idéaliste a suscités en Allemagne, Frege ne semble effectivement pas particulièrement préoccupé de régler des comptes avec des philosophes comme Hegel et Schelling. Mais cela n'autorise certainement pas à le considérer lui-même comme un idéaliste, au sens dont il s'agit ou dans un sens proche de celui-là, et à conclure aussi catégoriquement que le fait Sluga qu'à la différence de Moore et de Russell, qui appartiennent à une phase différente de l'évolution de la philosophie analytique, «Frege n'était intéressé ni par la formulation d'une philosophie anti-idéaliste ni par une défense du réalisme» (*ibid.*, p. 19).

[12] Cf. HANS D. SLUGA, *Gottlob Frege*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980.