Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 7 (1947)

Artikel: La raison et les valeurs

Autor: Reymond, Arnold

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883476

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

La raison et les valeurs

par Arnold Reymond

Les discussions métaphysiques sur la valeur respective de l'être et du néant, sur la légitimité de l'irrationnel à côté du rationnel ont pris à l'heure actuelle une gravité que justifie le chaos dans lequel se débat la société humaine.

Sans doute, à toute époque, la vie des peuples par son développement même est agitée et instable et l'on se fait illusion en croyant que dans le passé il y eut des périodes de calme complet.

Toutefois, les transformations dont l'histoire est le témoin sont de deux sortes qu'il faut nettement distinguer.

Les unes sont des crises de croissance par lesquelles s'affirme un type défini de civilisation; les autres, au contraire, marquent la décadence et la fin de cette civilisation.

Au premier groupe appartiennent les migrations de la préhistoire et les luttes entre clans ennemis; plus tard, ce sont, dans les civilisations orientales, les guerres interminables entre l'Egypte et l'Assyrie, etc. Ainsi, pour chaque période historique donnée, les luttes et les guerres ont un caractère spécial qui en limite les effets et la signification; elles n'entraînent pas de changements notables dans les conceptions courantes de la vie et dans la structure des relations humaines. Une fois les hostilités terminées, les cadres sociaux, les moyens techniques qui assurent la vie économique, et jusqu'à un certain point les idées religieuses se retrouvent presque semblables à ce qu'ils étaient auparavant.

D'une toute autre portée sont les troubles qui se produisent lorsqu'une civilisation paraît être parvenue à son maximum de rendement et s'écroule sous le poids même des succès qu'elle a remportés. Au sein des nations, il se crée une scission entre les partisans d'une tradition qui s'émiette et les promoteurs d'un nouvel état de choses. Il en résulte que les peuples qui,

même dans leurs luttes, étaient restés fidèles à un idéal commun se trouvent désorientés et ne savent comment agir pour retrouver leur équilibre.

Il semble qu'aujourd'hui nous soyons dans une situation semblable; car actuellement tout est remis en question, aussi bien les bases des sciences tenues pour inébranlables, comme la logique, les mathématiques et la physique théorique, que les fondements des sciences morales et économiques.

On comprend dès lors que le problème de la raison et des valeurs se pose avec une acuité particulière.

Essayons de préciser quelques aspects de ce problème.

Rappelons tout d'abord que pour la philosophie grecque ancienne la raison se confond avec l'activité de l'esprit (ou νοῦς) et avec le logos, ce dernier signifiant: discours, calcul ou raison. En latin et primitivement, *ratio* avait le sens de calcul, de rapport ou de compte et ce sens se retrouve dans les expressions suivantes: livre de raison, fraction rationnelle.

A partir de l'antiquité jusqu'à nos jours, l'idée que l'on s'est faite de la raison a quelque peu varié.

Pour Thomas d'Aquin, par exemple, il faut distinguer entre l'*intelligence* ou pénétration intuitive et intime de la vérité, et la raison qui désigne la recherche et le travail discursif de l'esprit. L'intelligence apparaît ainsi comme une faculté de connaître supérieure à la raison.

Mais, par suite, les rôles se trouvent presque intervertis. Selon Kant, par exemple, la raison pure aspire à l'intelligible, c'est-à-dire à s'emparer intuitivement de l'être comme tel; mais elle ne peut y parvenir; car il n'y a pas pour l'esprit humain d'intuition possible du noumène ou de l'être comme tel. L'intuition ne saisit l'être que sous forme sensible, c'est-à-dire en tant que dispersé dans l'espace et le temps et comme phénomène.

Quant à Hegel, comme on le sait, il identifie raison humaine et raison divine, la première étant l'instrument par lequel la seconde prend conscience d'elle-même sous forme d'Esprit absolu.

D'une façon plus générale, on peut dire que les philosophes ont considéré la raison tantôt comme un ensemble de principes *a priori* et de connaissances naturelles qui s'opposent aux vérités

révélées, tantôt et surtout comme une faculté, soit de bien juger, soit de raisonner par déduction et discursivement, soit enfin de connaître directement l'Absolu. Les connaissances obtenues par cette faculté s'appellent alors rationnelles.

Mais, vu le désarroi des idées qui caractérise notre époque, comment découvrir ce qui est vraiment rationnel? L'hégélianisme lui-même, qui commande pour une large part la pensée contemporaine, ne permet pas de le faire. Cette philosophie en effet peut s'interpréter de deux façons différentes et opposées dont l'une conduit à un idéalisme absolu et l'autre à un matérialisme dialectique radical.

En fait, l'opposition du rationnel et de l'irrationnel est toujours relative, parce qu'elle dépend uniquement des postulats ontologiques qui ont été implicitement choisis.

Le matérialisme, par exemple, envisage comme des apparences épiphénoménales tout ce qui n'est pas combinaison de corpuscules et d'énergies physico-chimiques. Il considère donc comme irrationnelle la thèse selon laquelle l'esprit, la liberté, etc. ont une existence propre et *sui generis*. Le spiritualisme, au contraire, déclare qu'il est irrationnel de vouloir expliquer toute la vie de l'âme et de l'esprit comme une manière d'être physico-chimique.

Il me semble, ainsi que je vais tenter de le montrer, que le problème de la raison et des valeurs peut être éclairé par une analyse de l'activité de juger prolongée ontologiquement.

Pareille analyse permet en effet de constater ceci:

Tout jugement implique un dualisme et un réalisme à la fois. Ce qui juge en effet se pose comme distinct de ce qui est jugé. Sans cette distinction, il n'y aurait pas de jugement possible. De plus, ce qui est jugé se présente comme une position de réalité vis-à-vis de laquelle ce qui juge prend position. Il y a vérité quand la position ainsi prise par la pensée qui juge se révèle unique. Soit, par exemple, la position de réalité $2 \times 3 =$, le jugement vrai, à savoir $2 \times 3 = 6$, est unique, tandis que les jugements faux sont innombrables $2 \times 3 = 54$, ou 1200, ou etc.

Sans doute, l'unicité de position fonctionnelle qui caractérise le vrai ne se présente pas toujours si simplement; elle peut revêtir des formes plus complexes. Par exemple, la position de

réalité $\sqrt[2]{4} =$ comporte, par sa structure même, une solution antithétique, à savoir $+2$ et -2; seulement cette solution est unique.

Il faut remarquer en outre que chaque ordre de réalité a son type de vérité qui est fixé par les normes propres à la valeur ou modalité de l'être ou de l'agir envisagés (mathématique, biologique, esthétique, etc.) Mais dans tous ces types de vérité le jugement vrai sera toujours caractérisé par l'unicité de position fonctionnelle qu'il établit entre la pensée et le réel. En mathématique, cette unicité s'appellera égalité, tandis qu'en esthétique elle portera le nom d'harmonie et en morale celui de convenance.

Si maintenant nous envisageons la vérité logique, nous dirons que celle-ci consiste dans la *cohérence antithétique* du vrai et du faux, et voici ce qu'il faut entendre par là:

On sait que pour deux propositions simples (p et q, par exemple), il y a 4 combinaisons possibles de leur vérité (V) et de leur fausseté (F), à savoir: — 1. VV. — 2. VF. — 3. FV. — 4. FF.

Cela posé, les relations ou lois logiques se distinguent entre elles suivant qu'elles acceptent comme vraies telles ou telles de ces combinaisons.

L'implication, par exemple, retient les combinaisons — 1. VV. — 3. FV. — 4. FF., à savoir: 1. p vrai implique q vrai. 3. p faux implique q vrai. 4. p faux implique q faux. Mais elle rejette 2. VF., car le vrai n'implique que le vrai.

Si, dans les 4 combinaisons primitives, on change les V en F et inversement, on les retrouve toutes, mais dans un ordre exactement inverse, à savoir: — 1. FF. — 2. FV. — 3. VF. — 4. VV. On y retrouve donc les combinaisons que retient l'implication, mais dans un ordre différent, et c'est maintenant le n° 3 (VF) qui est écarté, et non plus le n° 2 comme auparavant.

Les lois logiques sont ainsi tautologiques et par là il faut, à notre sens, entendre qu'elles maintiennent la cohérence antithétique du vrai et du faux lorsque l'on change les V en F et les F en V.

Elles ne sont cependant pas purement formelles; elles présupposent les positions de réalité, car le vrai et le faux ne sont pas rigoureusement symétriques. En effet, tandis que le faux implique le vrai ou le faux, le vrai n'implique que le vrai. Nous

retrouvons donc ici l'unicité de position fonctionnelle qui est la marque du jugement vrai.

Soulignons d'autre part que la position de réalité vis-à-vis de laquelle la pensée, par le jugement, prend position, n'est jamais créée de toutes pièces par le sujet qui juge. Dans les constructions mathématiques elles-mêmes, il y a toujours un résidu qui s'impose à la pensée et qui n'est pas arbitrairement inventé.

Dualiste et réaliste, le jugement est d'autre part toujours appréciatif. Il affirme en effet un existant auquel il attribue une modalité, c'est-à-dire une valeur d'être. Tout jugement est donc un jugement d'existence et de valeur à la fois, car on ne peut concevoir une valeur qui n'est pas liée à une manière d'être ou d'agir ou qui se suffirait à elle-même dans sa non-existence. On ne peut pas davantage concevoir un être ou une activité qui ne soient pas qualifiés en quelque mesure. Etre, c'est toujours être ceci ou cela, ou faire ceci ou cela.

Dieu lui-même, s'il est posé comme existant, possède une manière d'être et d'agir qui est unique en son genre et qui est celle d'être inconditionnée.

Mais, si tout jugement est à la fois d'existence et de valeur, il faut noter qu'il y a dans les valeurs ou modalités deux groupes distincts. Au premier se rattachent les modalités univalentes (par exemple, mathématique, physique) qui confèrent chacune respectivement aux êtres qui dépendent d'elles la même dignité ou valeur d'existence. Dans le second groupe rentrent les modalités bivalentes comprenant les êtres et les actions capables d'avoir l'une ou l'autre de deux manières antithétiques d'exister et dont l'une est jugée comme étant supérieure à l'autre et comme devant être pour cela recherchée ou réalisée. Les végétaux, par exemple, sont, sous le rapport de leurs fonctions vitales, univalents; mais quant à leur valeur nutritive, les uns peuvent être comestibles et les autres non comestibles et même vénéneux.

L'activité de juger telle que nous venons de la définir se trouve implicitement ou explicitement dans toute vie animale où se manifeste un psychisme rudimentaire. En tant que pouvoir d'appréciation et de discrimination elle caractérise la conscience vitale d'un infusoire qui, dans ses déplacements, sélectionne les détritus rencontrés, s'attachant à ceux qui sont comestibles et délaissant ceux qui ne le sont pas. Un pareil comportement ne

peut être assimilé à un réflexe, lequel n'est actionné par aucun désir même très vague; mais son psychisme est tout à fait élémentaire. La mémoire vitale, une vague conscience d'exister et l'attention font corps avec la sensation agréable ou désagréable, ou indifférente, qui est ressentie et qui réveille un comportement autrefois éprouvé de semblable façon.

A ce stade, l'activité de juger s'exerce avant tout sur des données purement sensori-motrices.

Chez les vertébrés supérieurs, elle a pour matière des éléments plus complexes, étant donné la variété des circonstances dans lesquelles ces animaux se trouvent placés. Le passé ici se conserve sous la forme de groupes d'images liées à tel comportement musculaire. Dans l'acte de juger, l'attention se concentre sur la comparaison entre la situation présentement perçue et les situations analogues autrefois vécues et conservées par la mémoire. C'est ainsi que doit s'interpréter le récit rapporté par Montaigne sur le comportement du renard utilisé par les Thraces. Le renard qui hésite à s'aventurer sur la rivière gelée n'a certes pas la notion d'épaisseur plus ou moins forte de la glace; il a simplement le sentiment musculaire d'un risque plus ou moins dangereux à courir.

Enfin, avec l'homme et l'apparition de la raison, l'activité de juger s'exerce aussi bien sur les sensations et sur les images que sur une donnée nouvelle, à savoir les concepts, qui caractérisent la pensée réfléchie.

A ce stade, l'attention devient capable de se porter non seulement sur la position de réalité qui s'offre au jugement, mais aussi sur le sujet qui juge, et même sur l'activité de juger et ses conditions.

A ce propos, il faut remarquer que, du moment où le donné qui s'offre au jugement n'est pas entièrement créé par le sujet qui juge, ce donné ne peut être perçu que par une intuition. Seulement — et il est capital de le souligner — cette intuition s'accompagne toujours d'une activité de juger implicite ou explicite. Je ne puis, par exemple, sentir que je souffre, sans comparer et apprécier ce que j'éprouve présentement avec des états de conscience vécus autrefois et dans lesquels je ne souffrais pas. Il résulte de là qu'il y a un problème génétique de l'intuition et que toute intuition peut être révisée.

Si l'activité de juger est une caractéristique fondamentale de la vie psychique à travers toute la série animale, on peut dire cependant que pour elle l'apparition de la raison et de la représentation conceptuelle marque une étape originale. Celle-ci, comme toutes les étapes qui l'ont précédée, est le produit d'une mutation brusque et c'est pourquoi l'activité rationnelle de juger établit une séparation réelle entre l'homme et l'animal.

Comme le dit M. Arambourg dans l'excellent petit volume qu'il a publié sur *la genèse de l'humanité:* «Dès son apparition, *l'homo sapiens* a dû se trouver pourvu de ses possibilités essentielles et de toutes ses caractéristiques psychiques; tout ce que nous savons de son ethnographie et de son art primitif le confirme . . . on peut dire que notre civilisation — dont la fragilité dissimule mal la barbarie des instincts ancestraux qu'elle n'a pas abolis — n'est faite que des acquisitions progressives d'une technique; elle n'a rien modifié des caractéristiques essentielles de l'âme et de l'esprit humain». (pp. 121—122).

Dans ces conditions, la raison doit, me semble-t-il, être définie avant tout comme un pouvoir d'appréciation, de coordination et de déduction, pouvoir qui se manifeste par une activité conceptuelle de juger.

Remarquons tout d'abord que les trois activités impliquées par cette définition sont toujours étroitement liées entre elles comme il apparaît dans une démonstration mathématique, par exemple.

Si, pour caractériser le pouvoir rationnel, on s'attachait uniquement à l'une d'entre elles, on mutilerait alors la raison et on tirerait d'elle des affirmations erronées. Par exemple, la *coordination* poussée à l'excès déforme et étrique la réalité; la *déduction,* faite automatiquement et sans contrôle quant à sa marche et à son point de départ peut conduire à des résultats qui même vrais n'ont aucune valeur démonstrative. Par exemple, dans le syllogisme: «les cailloux sont conscients; les hommes sont des cailloux; donc les hommes sont conscients», les deux prémisses sont fausses, et cependant la conclusion est vraie. Seulement cette vérité est le fait d'un accident et ne peut être raisonnablement retenue. Enfin, si la raison était uniquement *appréciative,* elle dépendrait pour une large part des impressions subjectives et ses estimations seraient arbitraires.

Cela dit, la définition que nous avons donnée entraîne les conséquences suivantes:

En tant que la raison apprécie, elle implique les normes et les valeurs; en tant qu'elle coordonne et qu'elle déduit, elle obéit à certains principes et à certaines formes intrinsèques de juger.

Pour préciser le problème, faisons appel à la distinction si heureusement établie par André Lalande entre raison constituante et raison constituée. Cette distinction admise, il faut, je crois, considérer comme appartenant à la raison constituante les principes d'identité, de contradiction et de tiers exclu, ainsi que certaines formes générales de pensée, qui ne sont pas encore nettement différenciées par des moules catégoriques; telles sont par exemple, la temporalité, la spatialité, l'ordination, la causalité.

La présence de ces formes et de ces principes dans la raison constituante se révèle comme nécessaire. L'exigence d'identité, par exemple, impose que dans l'acte de penser un concept, un jugement, un raisonnement restent identiques à eux-mêmes; sinon, l'activité conceptuelle de juger serait impensable. Dans la proposition «ce coq est belliqueux» le sujet (le coq) ne doit pas se transformer dans ma pensée en «ver de terre» lorsque je pose l'attribut belliqueux. Cette obligation qui règle l'activité de penser ne préjuge en rien la question de savoir si le coq en question est réellement belliqueux, et, dans l'affirmative, s'il le restera toujours.

Du reste, l'exigence d'identité se trouve partout où il y a un jugement, même rudimentaire; elle se manifeste alors comme le sentiment d'attente d'un *même* résultat. Un bébé agite ses bras pour ébranler une boule suspendue au-dessus de son berceau. Si l'agitation produit l'effet désiré, le bébé éprouve la même satisfaction qu'auparavant en cas de réussite. Au contraire, s'il y a échec, il y a dépit ou tristesse et ce sentiment équivaut à la contradiction dans l'ordre conceptuel.

Quant aux formes que j'ai appelées temporalité, spatialité, etc. elles se trouvent dans la raison constituante, chacune en tant que propriété qualitative distincte, mais n'étant pas encore structurée. Dans cet état, l'éternité et le temps se confondent dans un sentiment de durée; l'espace, de même, ne possède pas une forme achevée; la spatialité est inhérente aux objets et ne s'en sépare pas.

La raison constituée seule connaît des formes définies qui peuvent se préciser et se modifier. Sous forme catégorique, le temps se distingue alors de l'éternité. La catégorie «espace», elle aussi, reçoit tout d'abord une forme nettement définie, à savoir la forme euclidienne; puis elle embrasse divers types de géométrie. Quant à la catégorie «cause», on sait à quel point le microcosme est en train de bouleverser son cadre.

Il n'est pas sans intérêt de noter que les rapports entre la raison constituante et la raison constituée soulèvent de graves problèmes sur le caractère bivalent des modalités fondamentales de l'être. Je n'en citerai qu'un: le devenir du temps a-t-il plus de valeur que l'éternité immuable?

J'en viens maintenant à quelques remarques concernant le pouvoir appréciatif de la raison et les valeurs.

Tout d'abord il est capital de ne pas confondre les valeurs et les normes.

Les premières ont une nature essentiellement fonctionnelle. Certes, elles dépendent toujours d'un sujet qui les déclare ou qui les pressent telles (par exemple, pour un animal, tout ce qui le nourrit effectivement a de la valeur.) Mais, d'autre part, toute valeur doit, pour se manifester, plonger ses racines dans des positions de réalité qui fondent son invariance objective.

Ce fait est évident dans tout ce qui touche aux valeurs alimentaires; toutefois on le constate même dans une valeur telle que le jeu. Rien de plus libre au premier abord que de créer n'importe quel jeu. De là, la variété presque inépuisable des moyens de se distraire (échecs, cartes, roulette, etc.). Cependant, quel que soit le jeu inventé, il doit être conçu de façon à comporter une part de hasard, soit en vertu de notre ignorance de toutes les causes d'un événement, soit en raison d'une réelle contingence dans la nature. C'est cette part de hasard qui fonde objectivement pour nous la valeur «jeu»; car, si l'on pouvait toujours prévoir à coup sûr l'issue d'une partie engagée, le jeu n'offrirait plus d'intérêt.

Mais même les valeurs bivalentes supérieures (le beau, le juste, etc.) doivent pour se manifester s'actualiser dans des situations données.

La valeur «justice», par exemple, concerne une relation sociale bien définie qui s'exprime dans le «à chacun le sien» *(cuique*

suum), le chacun désignant soit un individu, soit un groupe (corporation, nation, etc.).

Considérons d'autre part la valeur «beau» et sa réalisation dans les œuvres artistiques. Comme on le sait, chaque art a sa technique, et celle-ci est liée à la matière même que l'artiste utilise pour produire son œuvre (tableau, statue, etc.). Or, matière et technique varient d'un art à un autre. (Ici, des couleurs avec emploi de pinceaux; là, des sons produits par la voix humaine ou par des instruments.)

Il y a des données objectives qui, si elles ne créent pas la valeur «beau», lui donnent cependant des résonances et des aspects différents. Ces données objectives impliquent certaines lois que l'artiste est tenu d'observer sous peine de faire fausse route.

Les valeurs sont donc bien fonction à la fois du sujet et du réel dans lequel elles se manifestent pour lui.

Cela dit, les valeurs ne peuvent être définies que comme orientations ou comme vections; certes, elles inspirent la création des normes; mais elles ne sauraient en aucun cas les remplacer; elles ne sont donc pas directement utilisables.

C'est pourquoi, toute valeur, pour être utilisée, doit être appréciée par des normes et ces normes peuvent évoluer et s'affirmer au travers des siècles. C'est dans leur création et leur épuration que se manifeste pour une large part l'activité créatrice de l'artiste ou du savant.

Comme exemple de ce fait pour les sciences univalentes, citons les mathématiques. Dans la civilisation orientale (Egypte, Mésopotamie), ces disciplines étaient imprégnées d'éléments mystiques; on croyait à l'influence néfaste ou bienfaisante de certains nombres ou de certaines figures. La géométrie grecque a rejeté ces croyances et adopté une norme purement géométrique, à savoir la règle et le compas; mais, par cette norme, elle écartait quantité de courbes algébriques. Descartes, par sa géométrie analytique, fit tomber cette consigne; par contre, il continue à répudier les courbes mécaniques comme la chaînette. Grâce au calcul différentiel et intégral, ces dernières furent enfin admises.

Dans les sciences bivalentes, l'évolution des normes est encore plus manifeste.

Si la justice comme valeur-vection reste ce qu'elle est, ses normes au cours des siècles ont changé en même temps que la structure sociale et économique.

Dans les arts, on constate une évolution analogue. Les canons du beau, légués par l'antiquité, ne sont pas restés l'unique règle. On a admis d'autres critères de sculpture et d'architecture que le type grec, à savoir l'art égyptien, ou hindou, ou même polynésien.

A notre époque, les normes dans tous les arts présentent une variété déconcertante (en musique le style nègre, en peinture le cubisme, le surréalisme, etc.). Peut-on pousser plus loin l'arbitraire? Supposons, par exemple, le cas suivant: pour composer une symphonie, un musicien procède par un tirage au sort pour obtenir les notes et les signes musicaux dont il a besoin et il dispose successivement le résultat obtenu à chaque tirage de manière à former une partition. Ce faisant, il a agi d'après une norme; il serait toutefois presque incroyable que sa création ait quelque chose d'artistique.

Il semble donc bien qu'il y ait des limites à l'invention créatrice des normes; mais, comment établir et justifier ces limites?

La question de l'Absolu se pose alors. Je n'en dirai qu'un mot pour terminer. Si l'on envisage le problème de la vérité, on est forcé de reconnaître qu'il y a un divorce irréductible entre l'être et la réflexion de la pensée sur l'être. Il y a cependant entre celle-ci et celui-là une union qui se manifeste dans le jugement vrai. On peut sans doute se borner à constater ce fait. Mais si on veut le justifier en droit, ne faut-il pas poser l'Absolu comme source à la fois de l'être et de la pensée humaine? Ainsi en va-t-il du rapport entre les valeurs et nous; ne faut-il pas chercher ce rapport à la même source, envisagée comme l'Esprit suprême et parfait?