

# PROBLEMES DE PHILOSOPHIE

Bertrand Russell

## Table des matières

Problèmes de Philosophie .....	1
Préface .....	3
Chapitre 1. Apparence et réalité.....	4
Chapitre 2. L'existence de la matière .....	15
Chapitre 3. La nature de la matière.....	26
Chapitre 4. La doctrine idéaliste .....	37
Chapitre 5. Connaissance par <i>expérience directe</i> et connaissance par description.....	46
Chapitre 6. L'induction .....	61
Chapitre 7. Notre connaissance des principes généraux .....	72
Chapitre 8. Comment une connaissance <i>a priori</i> est possible .....	84
Chapitre 9. Le monde des universaux.....	93
Chapitre 10. Notre connaissance des universaux .....	104
Chapitre 11. La connaissance intuitive.....	114
Chapitre 12. Le vrai et le faux.....	122
Chapitre 13. Connaissance, erreur et opinion probable.....	134
Chapitre 14. Les limites de la connaissance philosophique.....	145
Chapitre 15. La valeur de la philosophie.....	156

## PREFACE

Dans les pages qui suivent, je me suis limité essentiellement aux problèmes de philosophie à propos desquels j'ai pensé qu'il était possible de dire quelque chose de positif et de constructif, car la critique purement négative me semblait déplacée. C'est pourquoi la théorie de la connaissance occupe dans le présent volume une place plus importante que la métaphysique, et certains des sujets très discutés par les philosophes sont traités très brièvement, voire pas du tout.

# CHAPITRE 1. APPARENCE ET REALITE

Existe-t-il au monde une connaissance dont la certitude soit telle qu'aucun homme raisonnable ne puisse la mettre en doute ? Cette question qui, à première vue, pourrait paraître simple, est en réalité l'une des plus difficiles. Lorsque nous nous serons rendu compte des obstacles qui s'opposent à une réponse spontanée et optimiste, nous serons sur la bonne voie en ce qui concerne l'étude de la philosophie ; en effet, la philosophie est simplement une tentative pour répondre à des questions de ce genre, non pas à la légère ou dogmatiquement, comme on le fait pour les choses de la vie ordinaire, et même pour les questions scientifiques, mais en exerçant notre sens critique, après avoir examiné tous les éléments qui rendent de telles questions troublantes et après nous être rendu compte de toute l'incertitude, de toute la confusion que dissimulent nos idées courantes.

Dans la vie quotidienne, nous déclarons certaines de nombreuses données ; or, en les analysant de plus près, elles sont en réalité si pleines de contradictions que seule une réflexion suivie nous permet de définir ce qu'il nous est vraiment permis de croire. Dans notre recherche d'une certitude, il est naturel d'étudier en premier lieu notre réaction du moment et, en un sens, nous pouvons sûrement en tirer quelques données. Mais toute affirmation, concernant la connaissance fondée sur nos observations directes, risque d'être entachée d'erreur. Ainsi, il me paraît qu'en ce moment je suis assis sur une chaise devant une table d'une forme particulière, sur laquelle je vois des feuilles de papier couvertes d'écriture ou de caractères d'imprimerie. En tournant la tête je vois par la fenêtre des maisons, des nuages

et du soleil. Je crois que le soleil est distant de la terre d'environ 149 millions de kilomètres, que c'est un globe de feu, de nombreuses fois plus gros que la terre, et que, à cause de la rotation de celle-ci, le soleil se lève chaque matin, et qu'il en sera ainsi pendant un temps indéterminé. Je crois que, si une autre personne normale entre dans la pièce où je me trouve, elle verra les mêmes chaises, les mêmes tables, les mêmes papiers et les mêmes livres que moi ; et cette table que je vois, je sais que c'est elle que je touche de ma main. Tout cela est si évident qu'il est presque inutile d'en parler, sauf s'il s'agit de répondre à quelqu'un qui mettrait en doute ma connaissance. Pourtant, de cela on peut douter raisonnablement, et toutes ces assertions demandent à être minutieusement discutées si nous voulons être sûrs que nous les avons faites sous une forme absolument véridique.

Pour bien faire comprendre le problème, concentrons notre attention sur la table. A nos yeux, elle est rectangulaire, d'un brun luisant et, au toucher, sa surface est polie, froide et dure ; lorsque je la frappe de la main, elle rend un son de bois. N'importe qui, s'il voit et touche cette table, sera d'accord avec la description que j'en fais ; on pourrait donc penser qu'il n'y a là aucun problème. Mais dès que nous essayons d'être plus précis, les obstacles surgissent. Même si je crois que la table est *véritablement* de la même couleur en toutes ses parties, les côtés qui réfléchissent la lumière semblent plus colorés, alors que d'autres points apparaissent presque blancs par suite d'un éclairage différent. Je sais encore que, si je me déplace, je verrai les jeux de lumière sous des angles différents qui transformeront toutes les nuances du bois. Si donc plusieurs personnes regardent la table au même moment, il n'y en aura pas deux qui verront les couleurs de la même façon, car il n'y en aura pas deux qui verront la table exactement sous le même

angle et toute différence d'angle transforme la façon dont la lumière est réfléchi.

Dans la pratique, ces différences sont sans intérêt, mais pour un peintre, par exemple, elles sont d'une importance capitale ; le peintre doit perdre l'habitude de croire que les objets sont de la couleur qu'on leur attribue communément ; il doit apprendre à voir les objets comme ils lui apparaissent sur le moment. Voilà précisément le commencement d'une des distinctions qui constituent l'un des plus graves problèmes philosophiques, la distinction à établir entre « l'apparence » et la « réalité », entre ce que les objets semblent être et ce qu'ils sont vraiment. Le peintre veut reproduire l'apparence des objets, l'homme réaliste et le philosophe veulent savoir ce que sont réellement les objets, mais c'est le désir de savoir du philosophe qui est le plus grand, désir qui tient mieux compte des difficultés à vaincre et des questions qui se posent.

Revenons à notre table : d'après ce que nous avons constaté, il est évident qu'il n'y a pas de couleur précise qu'on puisse lui attribuer, ni même qu'on puisse attribuer à une de ses parties quelconque : la table paraît être de couleurs diverses, selon les divers angles sous lesquels on la regarde et il n'y a donc aucune raison de considérer telle ou telle nuance comme étant celle qui appartient véritablement à la table. Nous savons également que la lumière artificielle transforme les couleurs, qu'un daltonien ou quelqu'un portant des verres bleus, voit d'autres teintes et que l'obscurité supprime les couleurs, même si au toucher et à l'ouïe la table reste la même. La couleur n'est donc pas inhérente à la table, mais dépend à la fois de la table, de celui qui la voit et de la façon dont elle est éclairée ou non éclairée. Quand, dans la vie quotidienne, nous parlons de la *couleur* de cette table, nous voulons seulement

parler de la nuance que semblera posséder ce meuble à toute personne normale qui la verra sous un angle normal et dans des conditions normales d'éclairage. Toutefois, les autres nuances qui apparaissent dans des conditions différentes ont tout autant droit à être jugées véritables ; en conséquence, pour être impartial, il nous faut convenir que, considérée dans son ensemble, la table n'a pas de couleur qui lui soit propre.

Le raisonnement sera le même concernant la matière dont la table est faite. On peut, il est vrai, discerner à l'œil nu le grain du bois, mais dans l'ensemble, la table paraît avoir une surface lisse et polie. Si nous la regardions au microscope, nous discernerions les rugosités du bois, ses creux et ses élévations et toutes sortes de détails qui ne se voient pas à l'œil nu. Quelle est donc la véritable matière dont la table est faite ? Nous sommes évidemment tentés de dire que les renseignements fournis par le microscope sont les seuls véridiques, mais un autre instrument plus puissant nous offrirait une autre vision du bois. Si nous ne pouvons nous fier à ce que nous voyons à l'œil nu, pourquoi faire confiance au microscope ? Et voilà ébranlée la confiance que nous avons dans le témoignage de nos sens.

Quant à la *forme* de la table, elle ne nous offre pas une position plus assurée. Nous avons tous l'habitude d'émettre des jugements définitifs concernant les *vraies* formes des choses qui nous entourent et nous le faisons de façon si irréfléchie que nous en venons à croire que nous voyons véritablement les vraies formes. En réalité, il nous faut l'apprendre si nous essayons de dessiner, un objet donné a un aspect différent selon l'angle sous lequel on le regarde ; si notre table est *véritablement* rectangulaire, de presque tous les points elle devrait présenter deux angles aigus et deux angles obtus ; si

les côtés opposés sont parallèles, ils nous apparaissent comme s'ils convergeaient vers un point éloigné ; s'ils sont d'égale longueur, ils apparaissent comme ayant le côté le plus proche plus long que l'autre. De tout cela, on ne s'aperçoit pas habituellement en voyant une table, parce que l'expérience nous a appris à construire la *véritable* forme de la table en partant de la forme apparente, et la *véritable* forme est ce qui nous intéresse, du point de vue des considérations pratiques. Mais la *véritable* forme n'est pas ce que nous voyons, c'est quelque chose qu'on peut déduire de ce que nous voyons, et ce que nous voyons change constamment à mesure que nous nous déplaçons dans la pièce où se trouve la table ; nos sens ne semblent par conséquent pas nous renseigner avec vérité au sujet de la table elle-même, mais seulement à propos de l'apparence de cette table.

Des difficultés analogues surgissent à propos du toucher. Il est exact que la table procure en tout temps une sensation de dureté et nous sentons qu'elle résiste à la pression ; cependant, la sensation ressentie dépend de la force de notre pression et aussi de la partie du corps qui exerce cette pression. Ainsi les diverses sensations causées par des pressions d'ordres divers ou exercées par diverses parties du corps ne peuvent être considérées comme décelant *directement* une propriété définie inhérente à la table ; ces sensations ne sont tout au plus que les *signes* d'une propriété qui, peut-être, *cause* toutes les sensations, mais qui ne peut être positivement connue d'après ces sensations. Ce même raisonnement s'applique avec encore plus d'évidence aux sons qu'on obtient en frappant la table.

Il devient donc évident que la table véritable, s'il en existe une, n'est pas celle dont nous avons la perception immédiate par

l'entremise de la vue, du toucher ou de l'ouïe. La vraie table, s'il y en a une, n'est pas *directement* perçue par nous, mais doit être connue par déduction à partir de ce que nous percevons directement. En conséquence, deux questions se posent aussitôt, et deux questions auxquelles il est difficile de répondre : 1) Existe-t-il véritablement une table ? — 2) Si oui, quelle sorte d'objet est-ce ?

Pour nous aider à élucider ces questions, il est bon de choisir quelques termes dont la signification sera claire. Appelons donc « témoignages sensoriels » tout ce qui est immédiatement connu par la sensation, c'est-à-dire les couleurs, les sons, les odeurs, la dureté, la rugosité, et ainsi de suite. Donnons le nom de « sensation » à notre prise de conscience directe des objets. Par exemple, lorsque nous voyons une couleur, nous avons la « sensation » *de* cette couleur, mais la couleur même est un témoignage sensoriel et non une sensation. La couleur, c'est ce dont nous prenons conscience immédiatement et c'est cette prise de conscience qui constitue la sensation. Il est évident que si nous voulons élucider ce qu'est véritablement une table, ce ne peut être que par l'entremise de témoignages sensoriels (la couleur brune, la forme rectangulaire, la surface lisse) que nous associons à la table ; mais pour les raisons déjà énoncées, nous ne pouvons dire précisément si la table est uniquement constituée par ces témoignages des sens, ni même si ces témoignages sont le fait des propriétés inhérentes à la table. Un problème se pose ainsi qui est celui des relations existant entre les témoignages sensoriels et la vraie table, en supposant que celle-ci existe.

Nous qualifierons la vraie table, en admettant son existence, d'« objet physique ». Il nous faut donc étudier les rapports existant entre les témoignages sensoriels et les objets

physiques. Ceux-ci prennent dans leur ensemble l'appellation collective de « matière ». Les deux questions qui se posent à nous peuvent être énoncées ainsi :

1° La matière existe-t-elle ?

2° Si oui, quelle est sa nature ?

Le philosophe qui, le premier, donna avec éclat ses raisons pour nier l'existence indépendante des objets physiques fut Berkeley (1685-1753). Les *Trois dialogues entre Hylas et Philonoüs en opposition aux Sceptiques et aux Athées* s'efforcent de prouver que la matière n'existe pas et que le monde n'est constitué que par les esprits et les idées. Hylas, dans l'ouvrage de Berkeley, a jusqu'alors cru à la matière, mais il ne peut résister aux arguments de Philonoüs, qui l'accule sans merci à des contradictions et à des paradoxes, si bien qu'à la fin, lorsque Hylas reconnaît l'inexistence de la matière, son acquiescement semble presque procéder du simple bon sens. Les arguments présentés sont de valeurs diverses, certains étant importants et solides, d'autres confus ou jouant sur les mots. Berkeley garde cependant le mérite d'avoir montré que l'existence de la matière peut être niée sans absurdité et que, s'il y a des objets physiques qui existent indépendamment de nous, ils ne peuvent être les objets immédiats de nos sensations.

Lorsque nous nous demandons si la matière existe véritablement, nous nous posons en réalité deux questions différentes qu'il est important de bien distinguer. Nous qualifions communément de « matière » ce qui est opposé à l'« esprit », ce que nous concevons comme occupant un certain espace et comme étant totalement incapable de toute pensée et de toute conscience. C'est surtout en ce sens que

Berkeley nie l'existence de la matière ; il ne nie pas que les témoignages sensoriels pris par nous comme signes de l'existence indépendante des objets physiques soient véritablement l'indication d'une présence extérieure à nous, mais il nie péremptoirement que ces objets extérieurs aient une réalité autre que celle qui leur vient de l'esprit humain, ou des idées engendrées par cet esprit. Berkeley admet pourtant qu'un objet physique existe même lorsque nous sortons de la pièce où nous l'avons vu, ou quand nous fermons les yeux ; ce que nous nommons « voir la table », selon Berkeley, nous fournit bien une raison valable de croire en l'existence de quelque chose qui subsiste, même quand nous ne la voyons pas ; mais il croit que ce quelque chose ne peut guère être radicalement différent par sa nature de ce que nous voyons et qu'il ne peut être totalement indépendant de la vision, bien qu'il doive être indépendant de notre vision du moment. Ainsi, Berkeley est conduit à considérer la table *réelle* comme une idée existant dans l'esprit de Dieu. Dans ces conditions, la matière possède la permanence nécessaire et une indépendance suffisante de nous-mêmes, tout en n'étant pas (ce qu'elle serait autrement) absolument inconnaissable, en ce sens que nous pouvons seulement déduire son existence, mais sans jamais en avoir une connaissance directe et immédiate.

Depuis Berkeley, d'autres philosophes ont également enseigné que, même si l'existence de la table ne dépend pas du fait que *je* la vois, elle dépend du fait d'être vue (ou perçue par l'entremise d'autres sens) par un esprit quelconque qui n'est pas nécessairement l'esprit de Dieu, mais par l'esprit collectif de l'univers tout entier. Ces philosophes, comme Berkeley lui-même, déclarent qu'il ne peut exister rien de réel (ou en tout cas rien qu'on sache être réel), si ce n'est les esprits, leurs pensées et leurs sentiments. Nous pourrions résumer

l'argumentation qu'ils présentent à peu près comme suit :  
« Tout ce qu'on peut concevoir est une idée qui existe dans l'esprit de la personne qui pense ; en conséquence, rien ne peut être conçu sans l'aide de l'esprit ; donc toute autre chose est inconcevable et ce qui est inconcevable ne peut exister. »

A mon avis, une telle argumentation est fallacieuse, mais, bien entendu, ceux qui la présentent ne raisonnent pas aussi brièvement, ni aussi brutalement. Quoi qu'il en soit, valable ou non, c'est une argumentation qui a été fréquemment exposée sous une forme ou sous une autre, et de très nombreux philosophes, peut-être la majorité, ont enseigné qu'il n'existe aucune réalité extérieure, que tout procède de l'esprit humain ou de ses idées. Ces philosophes sont appelés « idéalistes ». Lorsqu'ils en viennent à vouloir expliquer la présence de la matière, ils déclarent, comme Berkeley, que la matière n'est rien d'autre qu'une représentation d'idées collectives, ou encore ils affirment, comme Leibniz (1646-1716), que la matière, ou ce qui nous apparaît comme telle, est en réalité constituée par des unités substantielles (ou monades) d'un degré plus ou moins élevé.

Ces philosophes, tout en niant l'existence de la matière en tant qu'opposée à l'esprit, n'admettent pas moins dans un autre sens la réalité de la matière. Rappelons que nous nous sommes posé deux questions : 1°) Existe-t-il véritablement une table ? 2°) Si oui, quelle sorte d'objet peut-elle être ? Or, Berkeley, comme Leibniz, admet qu'il y a une table réelle, mais Berkeley la considère comme la représentation d'une idée issue de l'esprit divin, tandis que Leibniz y voit un agrégat de monades. Ainsi tous deux répondent affirmativement à notre première question et ne sont en désaccord avec les vues du commun des mortels que par la façon dont ils répondent à notre deuxième

question. En fait, presque tous les philosophes semblent d'accord pour convenir de l'existence réelle de la table, ils sont presque tous du même avis : Quelle que soit la mesure dans laquelle nos témoignages sensoriels (couleur, forme, grain de la matière) peuvent dépendre de nous, ils indiquent cependant que quelque chose existe indépendamment de nous, quelque chose qui diffère peut-être complètement du témoignage de nos sens, mais qui doit être tout de même regardé comme la cause de ces témoignages et qui se produit chaque fois que nous nous trouvons dans les conditions requises, en présence de la table.

Évidemment, le point sur lequel les philosophes sont d'accord (la réalité de la table, quelle que soit sa nature) est d'une importance vitale, et il sera profitable d'examiner quelles raisons il peut y avoir de nous rallier à cette opinion avant de passer à l'analyse de la vraie nature de la table. Notre prochain chapitre sera donc consacré aux raisons sur lesquelles on peut se fonder pour supposer que la table existe réellement.

Avant de continuer notre étude, il sera bon de récapituler les points acquis jusqu'à présent. Voici donc nos conclusions actuelles : prenons un objet ordinaire quelconque qui puisse être connu de nous par l'intermédiaire de nos sens ; ce que nos sens nous apprennent immédiatement concernant cet objet ne nous en donne pas la connaissance *véritable*, puisqu'il est indépendant de nous ; nous n'avons de certitude que pour certains phénomènes sensoriels que l'objet en question suscite en nous et qui dépendent de la relation établie entre nous et l'objet. En conséquence, ce que nos sens révèlent n'est qu'une simple apparence que nous tenons pour le signe d'une « réalité » latente. Toutefois, si la réalité n'est pas conforme à l'apparence, possédons-nous un moyen de savoir qu'il existe

bien une réalité latente ? Et si oui, disposons-nous d'un moyen pour découvrir en quoi consiste cette réalité ?

De tels problèmes sont déconcertants et il est difficile d'admettre que même les hypothèses les plus bizarres peuvent être justes. Ainsi, notre table qui, jusqu'à présent, n'a suscité en nous que de vagues interrogations, est soudain la cause de problèmes aux solutions surprenantes. La seule chose dont nous soyons sûrs, c'est que cette table n'est pas réellement ce qu'elle paraît être. Mais, en dehors de cela, nous pouvons nous permettre toutes les conjectures. Leibniz nous dit que cette table est un agrégat de monades ; Berkeley affirme qu'elle représente une idée divine ; la science aux vues réalistes à peine moins étonnantes nous apprend que cette table est composée de particules électriques violemment agitées.

Devant ces solutions surprenantes, le doute s'élève et suggère que la table n'existe peut-être pas du tout. La philosophie, si elle ne peut répondre effectivement à toutes les questions que nous voudrions poser, a au moins l'avantage de provoquer des interrogations qui accroissent en nous l'intérêt que suscite le monde ; nous pouvons ainsi soupçonner les merveilleuses possibilités que recèlent les objets les plus ordinaires.



## CHAPITRE 2. L'EXISTENCE DE LA MATIERE

Dans le présent chapitre nous aurons à nous demander si, en quelque sens que ce soit, la *matière* existe vraiment. Existe-t-il une table qui possède des caractéristiques intrinsèques bien définies et qui existe toujours, même lorsque je ne la vois pas ? ou bien la table est-elle purement un produit de mon imagination, comme le serait une table de rêve dans un songe qui durerait ? Cette question est de la plus haute importance. En effet, si nous ne pouvons être certains de l'existence indépendante des objets, nous ne pouvons pas davantage être certains de l'existence indépendante des autres êtres humains et encore moins de celle de l'esprit de ces êtres, puisque nous n'avons pas d'autres raisons de croire à leur esprit que celles tirées de l'observation de leur corps. Ainsi, si nous ne pouvons avoir de certitude quant à l'existence indépendante des objets, nous sommes comme abandonnés dans un désert, et il se peut alors que tout le monde extérieur ne soit que le produit de notre imagination, comme l'est un rêve, et que nous soyons seuls à exister. C'est là une hypothèse désagréable ; à vrai dire, bien qu'il ne puisse être absolument prouvé qu'elle est fausse, il n'y a pas non plus de raison valable pour qu'elle soit vraie. Dans le présent chapitre, nous devons examiner pourquoi il en est ainsi.

Avant de nous embarquer dans des considérations hypothétiques, essayons de trouver un point de départ quelque peu solide et fixe. Bien que nous doutions de l'existence matérielle de la table, nous ne doutons pas de la réalité des témoignages sensoriels qui nous ont incité à penser qu'il y avait bel et bien une table ; nous ne doutons pas du fait que nos regards nous font voir une certaine forme d'une

certaine couleur, ni du fait que, en touchant cet objet, nous éprouvons une sensation de dureté. Ce n'est rien de tout cela, qui est d'ordre psychologique, que nous remettons en cause ici. Quelles que soient les autres choses dont on peut douter, tout au moins une grande partie de ce que nous révèle notre expérience immédiate semble indiscutable.

Descartes (1596-1650), le fondateur de la philosophie moderne, inventa une méthode de raisonnement que nous pouvons toujours utiliser avec profit, c'est celle du doute méthodique. Il décida qu'il ne croirait rien qui ne se présente si clairement et si distinctement à son esprit qu'il n'ait aucune raison de le mettre en doute. Tout ce qui lui semblerait sans fondement certain le ferait douter jusqu'au moment où il trouverait une raison valable d'abandonner son doute. En appliquant cette méthode de raisonnement, il fut peu à peu convaincu d'un fait : la seule existence dont il pouvait se dire absolument sûr, c'était la sienne. Il imagina un esprit trompeur qui, comme dans une perpétuelle fantasmagorie, présentait à ses sens des choses sans réalité ; l'existence de cet esprit trompeur pouvait être improbable mais elle était tout de même possible ; en conséquence, il était permis d'entretenir un doute au sujet des choses que les sens perçoivent.

En tout cas, il n'était pas possible de douter de sa propre existence, car s'il n'existait pas, aucun esprit trompeur ne pouvait le leurrer, s'il doutait, c'est bien qu'il existait ; s'il pouvait faire l'expérience de quoi que ce soit, c'est bien qu'il existait. Son expérience personnelle était donc pour lui une certitude absolue. « Je pense donc je suis », affirma Descartes (*cogito, ergo sum*), et sur la base de cette certitude, il se mit à l'œuvre pour reconstruire l'univers de la connaissance que son doute méthodique avait détruit. En inventant cette

méthode du doute raisonné, et en déterminant que les choses les plus certaines en sont des subjectives, Descartes a rendu un grand service à la philosophie, à tel point que ses enseignements peuvent encore aujourd'hui guider les philosophes modernes.

Cependant, il faut être circonspect en utilisant la méthode cartésienne : « Je pense, donc je suis » ne se limite pas à affirmer ce qui est certain au sens strict, mais affirme davantage. Il peut nous paraître absolument certain que nous sommes aujourd'hui la même personne qu'hier, ce qui est vrai en un sens. Mais le vrai Moi est aussi difficile à déterminer que l'existence de la table, et ne paraît pas posséder la certitude, absolue et convaincante, qui appartient à une certaine expérience particulière. Lorsque je regarde ma table et que je la vois d'une couleur brune, ce qui est immédiatement certain, ce n'est pas : « Je vois une couleur brune », mais : « une couleur brune s'offre à ma vue ». Bien entendu, cette assertion suppose qu'il y a bien quelqu'un ou quelque chose qui voit la couleur brune, mais cela, à soi seul, n'implique pas l'existence plus ou moins permanente de l'être que nous appelons « Je ». En ce qui concerne une certitude immédiate, il se pourrait que l'être qui voit la couleur brune de la table fût tout à fait momentané et qu'il fût différent de celui qui, au moment d'après, éprouve une expérience différente.

Ainsi, ce sont nos pensées et nos sensations particulières qui présentent une certitude fondamentale, et il en est des rêves et des hallucinations comme des perceptions normales ; lorsque nous rêvons ou que nous voyons un fantôme, nous éprouvons véritablement ce que nous croyons éprouver, mais, pour diverses raisons, il est admis que dans ce cas aucun objet physique ne correspond à ces sensations. Ainsi nous n'avons

pas à considérer comme limitée de quelque manière la certitude de la connaissance que nous avons de notre propre vécu sensible sous prétexte de tenir compte de cas exceptionnels. Nous avons donc là, quoi qu'il en soit, une base solide d'où nous partirons pour la recherche de la connaissance véritable.

Voici le problème que nous avons à traiter : étant donné notre certitude quant à nos données sensorielles, avons-nous une raison quelconque de les considérer comme des signes de l'existence d'une entité que nous nommerons « les objets physiques » ? Après avoir énuméré tous les témoignages sensoriels que nous pouvons à juste titre considérer comme se rattachant à la table, avons-nous bien dit tout ce qu'il y avait à dire au sujet de cette table ? Ou bien n'y a-t-il pas encore autre chose qui ne soit pas une donnée sensorielle et qui subsiste même en notre absence ? Le sens commun répond sans hésitation qu'en effet il y a bien autre chose. Une table qui peut être achetée et vendue, poussée ici ou là, recouverte d'un tapis, etc., ne peut pas être seulement une accumulation de témoignages sensoriels. Si le tapis dissimule la table complètement, il empêche toute réaction sensorielle de notre part ; et alors si la table n'était que données sensorielles, elle aurait alors cessé d'exister, et le tapis serait suspendu en l'air, demeurant miraculeusement posé à l'endroit où la table se trouvait antérieurement. Cela semble carrément absurde ; mais un philosophe doit apprendre à ne pas se laisser effrayer par les absurdités.

Une importante raison qui nous incite à postuler l'existence d'un objet physique en plus des témoignages sensoriels est que nous voulons qu'il y ait un même objet pour différentes personnes. Quand dix personnes sont assises autour d'une

table pour dîner, il paraît absurde de soutenir qu'elles ne voient pas la même nappe, les mêmes couverts, les mêmes verres. Toutefois, chaque personne a son témoignage sensoriel particulier : ce qui apparaît immédiatement aux yeux de l'un n'est pas immédiatement perçu par l'autre ; chacun voit les objets sous un angle un peu différent et par conséquent les voit de façons variées. S'il doit donc exister des objets qui soient les mêmes pour tous, qui puissent en un certain sens être connus de personnes diverses et nombreuses, il doit bien y avoir quelque chose dont l'existence est indépendante des témoignages sensoriels particuliers qui apparaissent aux diverses personnes. Quelle raison avons-nous alors de croire en l'existence de tels objets ?

La première réponse qui vient naturellement à l'esprit est la suivante : bien que les diverses personnes présentes voient la table de façon légèrement différente, elles voient quand même des choses plus ou moins pareilles, et les variations qui peuvent exister dans leurs façons de voir obéissent aux lois de la perspective et de la réflexion de la lumière, si bien qu'il est facile de déterminer l'objet qui cause les diverses réactions sensorielles des diverses personnes présentes. J'ai acheté ma table au précédent locataire de ma chambre ; il n'était pas en mon pouvoir d'acheter aussi les témoignages sensoriels de mon prédécesseur qui s'évanouirent à son départ, mais j'ai pu acheter (et je l'ai fait) la perspective à peu près certaine de réactions sensorielles plus ou moins pareilles aux siennes. Des individus différents éprouvent donc des sensations semblables, et un individu donné en un endroit donné, mais à des moments variés recueille les mêmes témoignages sensoriels ; ce sont ces faits qui nous font supposer qu'au-delà des témoignages de nos sens se trouve un objet physique, le

même pour tous et permanent, qui cause les réactions sensorielles d'individus différents, à des moments différents.

Or, les considérations énoncées ci-dessus supposent *a priori* qu'il existe d'autres individus que nous-mêmes et, dans cette mesure, elles présupposent ce qu'il s'agit de démontrer. Les autres personnes me sont représentées par certains témoignages de mes sens tels que leur apparence ou le son de leur voix, et si je n'avais aucune raison de croire qu'il existe des objets physiques indépendamment de mes propres témoignages sensoriels, je n'aurais pas non plus de raison de croire que les autres personnes existent autrement qu'en faisant partie de mes rêves. En conséquence, lorsque nous essayons de démontrer qu'il y a forcément des objets indépendants de nos propres données sensorielles, nous ne pouvons faire appel aux données des autres personnes, puisque ces données consistent aussi en données sensorielles, et qu'il ne révèle rien de ce qu'éprouvent les autres, à moins que nos propres données sensorielles ne soient des signes de choses qui existent indépendamment de nous. Il nous faut, en conséquence, s'il est possible, découvrir dans notre vécu sensible purement personnel des caractéristiques qui montrent, ou qui tendent à montrer, qu'il existe dans l'univers des entités autres que nous-mêmes et autres que notre vécu sensible personnel.

En un sens, il faut bien admettre que nous ne pourrons jamais prouver la réalité individuelle de ce qui est distinct de notre moi et de son expérience. Il n'y a aucune absurdité, au point de vue de la logique, à supposer que le monde ne contient que nous-mêmes avec nos pensées, nos sentiments, nos sensations et que toute autre chose n'est qu'illusion. Nos rêves nous montrent un univers fort compliqué, et cependant, au réveil,

nous découvrons que tout n'était qu'illusion, c'est-à-dire que les données sensorielles qui étaient les nôtres au cours de notre rêve, ne semblent pas avoir correspondu aux objets physiques que nous pourrions normalement associer à ces témoignages sensoriels. (Certes, lorsque nous prenons le monde matériel pour acquis, il est possible évidemment de trouver des causes physiques aux témoignages sensoriels que nous avons dans les rêves ; par exemple, une porte qui bat peut faire naître le rêve d'une bataille navale. Dans ce cas, cependant, s'il y a bien une cause physique à notre réaction sensorielle, il n'y a pas d'objet physique qui corresponde à nos données sensorielles comme le ferait une bataille navale véritable.) Il n'y a pas d'impossibilité, du point de vue de la logique, à supposer que l'existence entière n'est qu'un rêve au cours duquel nous créons nous-mêmes tous les objets qui se présentent à nous. Néanmoins, si cette hypothèse n'est pas logiquement impossible, il n'y a aucune raison de penser qu'il en est ainsi réellement ; de plus, c'est là une hypothèse moins simple, pour expliquer les faits de notre existence, que la supposition fondée sur le bon sens et voulant qu'il y ait réellement des objets existant indépendamment de nous, et dont l'action sur nous provoque nos sensations.

La simplicité de cette dernière supposition peut s'illustrer de la façon suivante : si un chat est aperçu à un moment donné, en un endroit donné, puis à un autre moment en un autre endroit, nous en concluons naturellement que ce chat s'est transporté d'un endroit à l'autre, occupant une série de positions intermédiaires. Mais si le chat n'est qu'un ensemble de données sensorielles il ne peut avoir occupé aucun des endroits où je ne l'ai pas vu ; ainsi, nous devons supposer qu'il n'existait pas au moment où nous ne le voyions pas, et qu'il a pris subitement corps à chaque endroit où nous l'avons vu. Si

le chat existe, que nous le voyions ou non, nous pouvons comprendre, d'après notre propre expérience vécue, qu'il devienne affamé d'un repas à l'autre, même s'il n'est pas devant nous ; mais si le chat n'existe pas en dehors de notre présence, il nous paraîtra anormal que son appétit s'accroisse pendant le temps où il n'a pas d'existence, tout autant que s'il existait de façon permanente. Et si le chat ne consiste qu'en données sensorielles, il ne peut avoir faim, puisque seule la faim que je ressens moi-même doit provoquer en moi une réaction. Ainsi, le comportement des données sensorielles qui me représentent le chat, bien qu'il paraisse tout à fait normal lorsqu'on le considère comme expression de la faim, devient tout à fait inexplicable si l'on n'y voit que les seules transformations et mouvements de taches de couleur, lesquelles sont tout aussi incapables de ressentir la faim qu'un triangle de jouer au football.

Or, la difficulté que présente la réalité du chat n'est rien en comparaison de celle qui nous arrête si l'on considère les êtres humains. Quand un être humain parle, c'est-à-dire quand nous entendons des sons que nous associons à des idées et que nous voyons simultanément certains mouvements des lèvres et certains changements d'expression dans la physionomie, il est très difficile de supposer que les sons perçus ne sont pas l'expression de la pensée car nous savons qu'il en serait ainsi pour nous si nous émettions ces mêmes sons. Bien entendu, des faits analogues se produisent au cours des rêves et nous avons alors l'illusion d'avoir devant nous des interlocuteurs qui sont en réalité inexistantes. Mais les rêves sont souvent engendrés par les circonstances de notre vie à l'état de veille, et ils sont plus ou moins explicables, d'après des principes scientifiques, à la condition d'admettre qu'il existe bien un monde physique. Ainsi, le principe de simplicité sous ses

diverses formes nous pousse à adopter l'idée normale qu'il existe réellement, distinctes de nous et de nos données sensorielles, des entités qui ne dépendent pas de nos perceptions.

Bien entendu, ce n'est pas par des raisonnements que nous en venons initialement à croire en un monde extérieur à nous. Nous trouvons cette croyance toute prête au fond de nous-mêmes, dès que nous commençons à réfléchir; c'est ce qu'on peut appeler une croyance innée ; or, nous n'aurions jamais été amenés à mettre en doute le bien-fondé d'une telle croyance s'il ne nous semblait pas, particulièrement en ce qui concerne le sens de la vue, que le témoignage sensoriel même était instinctivement assimilé par nous à l'objet extérieur à nous, alors que le raisonnement nous montre qu'une entité distincte de nous ne peut se confondre avec notre témoignage sensoriel. Toutefois, cette découverte (qui n'est nullement paradoxale en ce qui concerne le goût, l'odorat et l'ouïe et qui ne l'est que très peu dans le cas du toucher) laisse intacte une croyance instinctive qui nous persuade de l'existence réelle des objets correspondant à nos témoignages sensoriels. Puisque notre croyance à ce sujet n'entraîne pas de difficultés particulières, mais puisqu'au contraire, elle tend à simplifier et à systématiser le bilan de notre expérience, il ne paraît pas y avoir de raison valable pour la rejeter. Il nous est donc permis d'admettre (avec cependant un léger doute né de notre connaissance des rêves) que le monde extérieur existe réellement et qu'il ne dépend pas entièrement, pour son existence, du fait que nous continuions à le percevoir.

L'argumentation qui nous conduit à cette conclusion a une base certes moins forte que nous le souhaiterions, mais elle ressemble à de nombreux raisonnements philosophiques, et

elle mérite donc d'être étudiée brièvement dans son ensemble et au point de vue de sa validité. Toute connaissance, nous nous en rendons compte, se fonde obligatoirement sur des croyances innées, et si nous rejetons celles-ci, il ne reste rien. Or, parmi nos croyances innées, certaines sont d'un plus grand poids que d'autres ; nombreuses sont celles, encore, qui grâce à l'habitude et à l'association, se sont mêlées à d'autres croyances qui ne sont pas réellement innées, mais qui sont faussement considérées comme telles.

Le rôle de la philosophie consiste à nous fixer la hiérarchie qui régit nos croyances innées, en commençant par celles qui sont le plus fortement ancrées en nous, en isolant chacune, autant que nous pouvons, pour la libérer le mieux possible de toute adjonction étrangère. La philosophie doit s'efforcer de montrer que, sous leur forme définitive, nos croyances innées n'entrent pas en conflit, mais que, bien au contraire, elles forment un tout harmonieux. Il ne peut jamais y avoir aucun motif de rejeter une telle croyance, sauf si elle est en désaccord avec une autre ; si nos croyances sont en harmonie, leur ensemble forme un système digne d'être accepté.

Il est bien entendu *possible* que la totalité de nos croyances innées, ou que l'une d'elles soit fausse, et en conséquence toutes doivent être considérées avec une certaine suspicion ; mais nous ne pouvons dès l'abord avoir une raison d'éliminer une croyance, si ce n'est en nous basant sur une autre croyance. Classons donc nos croyances innées et leurs conséquences, demandons-nous laquelle d'entre elles est la plus susceptible d'être, en cas de nécessité, modifiée ou abandonnée ; nous pouvons ainsi arriver, en prenant pour règle de n'accepter comme uniques données que les croyances innées, à une mise en ordre systématique de nos

connaissances, mise en ordre dans laquelle, même si la *possibilité* d'une erreur demeure, sa probabilité est réduite par l'interdépendance des diverses croyances, ainsi que par l'analyse critique qui a précédé notre acquiescement à ces croyances.

C'est là au moins un des rôles que la philosophie peut remplir. La plupart des philosophes, à tort ou à raison, sont persuadés que la philosophie est en mesure d'avoir une action encore plus importante, c'est-à-dire qu'elle peut nous faire acquérir une connaissance de l'univers dans son ensemble et celle de l'ultime réalité, connaissance impossible à atteindre sans vues philosophiques. Qu'il en soit ainsi ou non, la fonction la plus modeste à laquelle nous venons de faire allusion peut certainement être remplie par la philosophie, et suffit bien, pour ceux qui ont commencé à douter de la valeur du sens commun, à justifier le dur et pénible labeur qu'entraîne l'étude des problèmes philosophiques.

## CHAPITRE 3. LA NATURE DE LA MATIERE

Dans le chapitre précédent, nous avons admis, quoique sans découvrir à cela des raisons absolument probantes, qu'il est rationnel de croire au témoignage de nos réactions sensorielles, par exemple à celui que nous considérons comme étant associé à la présence de ma table ; nous croyons donc que ce témoignage est un signe indiquant l'existence d'entités qui ne dépendent pour leur existence, ni de nous, ni de nos perceptions. Ainsi, au-delà des perceptions de couleur, de dureté, de résonance et autres, qui, par leur ensemble, constituent pour nous l'apparence de la table, je suppose qu'il y a autre chose dont ces faits constituent l'apparence. La couleur cesse d'exister dès que je ferme les yeux, la dureté n'est plus sensible si je n'ai plus de contact avec la table, la résonance m'est inconnue aussitôt que je cesse de frapper la table de mon poing. Mais je ne pense pas pour autant que lorsque ces perceptions n'existent plus, la table cesse aussi d'exister. Au contraire, c'est parce que la table existe de façon permanente que toutes mes réactions sensorielles renaîtront dès que je rouvrirai les yeux, dès que je toucherai la table, dès que je la frapperai de mon poing. Au cours de ce chapitre, nous devons étudier la question suivante : quelle est la vraie nature de la table réelle qui a une existence permanente et distincte de mon « moi » ?

La physique répond à cette question de façon quelque peu incomplète il est vrai, et partiellement encore très hypothétique, mais d'une façon qui, pour ce qu'elle vaut, mérite tout de même notre considération. La physique, plus ou moins inconsciemment, a été amenée à admettre que tous les phénomènes naturels se réduisent à l'idée de mouvement. La

lumière, la chaleur, le son proviennent de vibrations transmises par un mouvement ondulatoire, depuis le corps qui les émet jusqu'à la personne qui est en sa présence ; ces ondes se meuvent dans l'éther ou bien dans la matière brute, mais dans l'un ou l'autre cas, il s'agit de ce que le philosophe nomme la « matière ». Les seules propriétés que la science reconnaît à ces ondes sont une position dans l'espace et le pouvoir de se mouvoir suivant les lois du mouvement. La science ne leur refuse pas d'autres propriétés, mais, si elles en possèdent, celles-ci ne sont pas utiles à la science et ne peuvent en aucune façon aider à expliquer divers phénomènes.

On dit parfois que la lumière est due à des vibrations extrêmement rapides des molécules lumineuses, mais c'est là une opinion trompeuse ; en effet la lumière dont nous avons connaissance directement grâce à nos sens n'est pas en apparence un phénomène dû à des mouvements vibratoires, mais quelque chose de tout à fait différent, une clarté que nous connaissons tous si nous ne sommes pas aveugles, bien que nous ne puissions la décrire de manière à la représenter à un aveugle. Un mouvement vibratoire ou ondulatoire, au contraire, pourrait fort bien être décrit à un aveugle, puisque celui-ci peut acquérir une notion de l'espace par le sens ou toucher ; et il peut aussi se rendre compte du mouvement ondulatoire des vagues, au cours d'un voyage en mer, à peu près comme nous ; mais ce n'est pas là ce que nous entendons par le mot *lumière* ; nous entendons par *lumière* ce qu'un aveugle ne pourra justement jamais se représenter et ce que nous ne pourrons jamais lui décrire.

Or, en ce qui concerne ce phénomène de la lumière que connaissent tous ceux qui ne sont pas aveugles, il ne se trouve

pas, en réalité, d'après la science, dans le monde extérieur : c'est quelque chose qui se produit du fait de certaines ondes qui viennent frapper les yeux, les nerfs et le cerveau de la personne qui voit la lumière. Quand on dit que la lumière est faite d'ondes, cela signifie véritablement que ces ondes sont la cause physique de notre sensation de la lumière. Mais la lumière même, ce phénomène que les gens qui voient perçoivent et que les aveugles ignorent, ne fait pas partie, selon les données scientifiques, du monde qui est indépendant de nous et de nos sens. Et des remarques analogues pourraient s'appliquer à d'autres sortes de sensations.

Les couleurs et les sons ne sont pas les seuls objets de nos perceptions à être absents du monde scientifique de la matière ; il y a aussi l'espace, tel que nous le font connaître nos sens de la vue et du toucher. Pour la science, il est essentiel que la matière soit placée dans l'espace, mais cet espace ne peut être exactement l'espace que nous percevons. Remarquons en premier lieu que l'espace tel que nous le voyons, n'est pas exactement le même que celui - que nous connaissons par le toucher : c'est seulement par l'expérience que nous apprenons dès l'enfance à toucher les choses que nous voyons, ou encore à nous placer de façon à voir les choses que nous sentons proches de nous. Mais l'espace scientifique n'est ni celui de la vue, ni celui du toucher, il ne nous est pas perceptible.

Faisons cette autre remarque : des personnes différentes voient le même objet sous différentes formes selon l'angle sous lequel ils regardent l'objet. Par exemple, une pièce de monnaie, bien que nous la jugions toujours en forme de cercle, peut nous paraître ovale si nous ne la regardons pas exactement de face. Lorsque nous disons qu'elle est en forme

de cercle, nous admettons que la pièce a une forme réelle qui n'est pas sa forme apparente, mais qui lui appartient intrinsèquement, sans qu'il faille tenir compte de son apparence. Or cette forme réelle qui est la seule retenue par la science, doit obligatoirement se trouver dans un espace réel et scientifique, différent de l'espace apparent perçu par tout le monde. L'espace réel est le même pour tous, tandis que l'espace apparent est l'espace particulier de celui qui le perçoit ; pour chacun, et selon l'espace particulier à chacun, le même objet paraît avoir différentes formes ; en conséquence, l'espace véritable dans lequel les objets ont leur forme véritable, doit être différent de l'espace particulier à chacun de nous. L'espace scientifique, bien qu'il ait un rapport avec l'espace que nous percevons, ne lui est pas identique et le rapport existant entre eux demande à être analysé.

Nous avons admis provisoirement que les objets physiques ne peuvent pas être exactement identiques à ceux que nous font voir nos réactions sensorielles, mais qu'on peut les considérer comme étant la cause de ces réactions. Ces objets physiques se trouvent dans l'espace scientifique que nous pouvons aussi appeler l'espace physique. Il est important de noter que, si nos données sensorielles sont provoquées par des objets physiques, il doit exister un espace physique qui contient aussi bien ces objets que nos organes sensoriels et notre cerveau. Notre toucher met en évidence le fait que nous sommes en contact avec un objet, c'est-à-dire qu'une partie de notre corps occupe dans l'espace physique une place toute proche de l'espace occupé par cet objet. Nous voyons un objet (pour parler en termes généraux) lorsque aucun corps opaque ne se trouve dans l'espace physique entre l'objet et nos yeux. De même nous entendons, nous sentons ou nous goûtons à un objet seulement lorsque nous en sommes assez près ou quand

notre langue touche l'objet, ou quand l'objet et nous-mêmes sommes placés d'une façon appropriée dans l'espace physique. Nous ne pouvons prétendre énumérer les diverses réactions que suscite en nous dans différentes conditions un objet donné, sauf si nous considérons l'objet en question et nous-mêmes comme se trouvant ensemble dans le même espace physique ; en effet, ce sont surtout les positions relatives de l'objet et de nous-même qui déterminent nos réactions sensorielles.

Or, nos réactions sensorielles se produisent dans notre espace particulier, l'espace de la vue, ou celui du toucher, ou d'autres espaces moins bien définis : relatifs aux autres sens. Si, comme l'admettent science et le bon sens, il existe un seul espace qui englobe tous les objets physiques, les positions relatives de ces objets physiques dans l'espace physique doivent plus ou moins correspondre aux positions relatives des réactions sensorielles de chacun de nous dans nos espaces particuliers. Supposer qu'il en est ainsi ne soulève pas de difficulté. Si notre vue nous montre sur une route une maison qui est plus proche de nous qu'une autre, les autres sens nous confirmeront que cette maison est en effet plus rapprochée de nous ; par exemple, en marchant sur la route nous l'atteindrons plus vite qu'une autre. D'autres personnes également seront d'accord pour dire que la maison qui nous paraît plus rapprochée, l'est véritablement ; la carte nous le montrera de même ; et ainsi tout concourra à nous donner à croire que la relation spatiale qui existe entre les maisons, correspond aux relations existant entre nos diverses données sensorielles concernant la situation de cette maison. On peut donc supposer qu'il y a un espace physique dans lequel les objets physiques ont des relations spatiales correspondant à celles que les données sensorielles correspondantes ont dans nos espaces privés.

C'est cet espace physique général dont il est question pour l'étude de la géométrie et qui est supposé exister lorsqu'on traite des lois physiques et astronomiques.

En admettant qu'il existe un espace physique et qu'il corresponde donc à notre espace particulier, que pouvons-nous connaître à son sujet ? Nous ne pouvons savoir que ce qui est nécessaire pour établir la correspondance entre cet espace général et les espaces particuliers ; c'est-à-dire que nous ne pouvons rien savoir de ce qu'est par lui-même cet espace présumé, mais nous avons connaissance de la manière dont s'y trouvent placés les objets physiques. Nous pouvons savoir, par exemple, que la Terre, la Lune et le Soleil sont, au cours d'une éclipse, placés sur une même ligne droite ; et cependant, nous ignorons ce qu'une ligne droite de l'espace physique est en elle-même ; tout ce que nous connaissons, c'est l'apparence que prend pour nous une ligne droite dans notre espace visuel particulier. Ainsi, nous sommes amenés à connaître beaucoup plus de particularités concernant les relations des distances entre elles dans l'espace physique que concernant les distances mêmes ; nous pouvons savoir qu'une distance est plus grande qu'une autre ou qu'elle suit la même ligne droite qu'une autre, mais il nous est impossible d'avoir une connaissance directe des distances telles qu'elles sont dans l'espace physique ; nous connaissons cependant les distances qui appartiennent à notre espace particulier au même titre que nous connaissons nos données sensorielles, quelles qu'elles soient. Au sujet de cet espace physique, nous pouvons acquérir certaines données analogues à celles qu'acquiert un aveugle concernant le monde qu'il ne peut voir par le seul intermédiaire de ceux qui voient ; toutefois, certaines données demeureront à jamais inconnues à l'aveugle, et le même ordre de données nous est également insaisissable en ce qui

concerne l'espace physique. Nous pouvons saisir les propriétés des rapports requis pour que puisse exister une correspondance entre les objets et nos données sensorielles, mais nous ne pouvons connaître la nature des termes qui sont la base de ces rapports.

En ce qui concerne le temps, notre sentiment de la durée, c'est-à-dire notre évaluation du temps qui s'écoule, est notoirement précaire et nous ne pouvons nous y fier pour connaître le nombre des heures écoulées, telles que l'indique la pendule. Lorsque l'ennui est en nous ou que la souffrance nous accable, le temps semble passer lentement ; quand nos occupations sont agréables, les heures se succèdent rapidement ; enfin le sommeil supprime toute notion de temps : en cet état le temps n'existe plus. Si nous considérons le temps comme étant une durée, il faut y distinguer comme pour l'espace un temps d'ordre général extérieur à nous et le temps particulier qui est le cadre de notre existence. D'autre part, si le temps consiste seulement en une notion d'ordre, de déroulement des faits « avant et après », il n'est pas besoin de faire une telle distinction ; l'ordre dans lequel les événements semblent se dérouler est, autant que nous pouvons en juger, identique à celui qui régit véritablement leur succession. En tout cas, rien ne nous autorise à supposer que ces deux ordres ne sont pas identiques. Il en est généralement de même de l'espace : si un régiment est en marche sur une route, la *forme* que prend le régiment différera selon le point d'où on le regarde défiler, mais vus de n'importe où, les hommes paraîtront toujours rangés dans le même *ordre*. C'est pourquoi nous considérons que l'*ordre* est le même pour nous dans l'espace physique, alors que la *forme* n'est censée correspondre à l'espace physique que dans la mesure où elle est nécessaire à l'*ordre*.

En disant que l'ordre *apparent* des événements dans le temps est le même que leur ordre *réel*, il faut nous méfier d'un malentendu possible. Nous ne devons pas supposer que les différents états des différents objets physiques se suivent dans le même ordre que les réactions sensorielles qui constituent pour nous la perception de ces objets. Considérés en tant qu'objets physiques, le tonnerre et l'éclair sont simultanés ; c'est-à-dire que l'éclair et le déplacement d'air sont simultanés à l'endroit, soit où le déplacement prend naissance, soit où se produit l'éclair. Mais la donnée sensorielle que nous appelons « entendre le tonnerre » se constitue seulement après que le bruit du déplacement d'air soit parvenu jusqu'à nous. De même, il faut environ huit minutes à la lumière solaire pour nous atteindre ; lorsque nous voyons cette lumière, nous ne voyons en réalité que la lumière émise huit minutes plus tôt ; si le soleil physique avait cessé d'exister au cours de ces huit minutes, nous éprouverions tout de même la réaction sensorielle que nous appelons « voir le soleil ». Cet exemple illustre une fois de plus la nécessité qu'il y a de faire une distinction entre les données sensorielles et les objets physiques.

Ce que nous avons remarqué concernant l'espace physique est à peu près semblable à ce que nous découvrons touchant la correspondance des réactions sensorielles et de leurs contreparties physiques. Si un objet paraît bleu et un autre rouge, nous pouvons raisonnablement formuler l'hypothèse qu'il existe une distinction correspondante entre les deux objets physiques ; si les objets paraissent tous deux bleus, nous pouvons supposer l'existence d'une similitude correspondante. Mais nous ne pouvons espérer connaître directement ce qui, dans l'objet physique réel, le fait paraître rouge ou bleu. La science nous dit que les diverses colorations

sont dues à la différence de longueur d'ondes des mouvements vibratoires agitant les corpuscules lumineux ; cela nous paraît normal, parce que nous pensons qu'il s'agit d'ondes se déplaçant dans l'espace que nous voyons. Or, ces ondes doivent en réalité occuper l'espace physique dont nous n'avons aucune connaissance directe, et ces ondes en mouvement nous sont en réalité beaucoup moins connues que nous ne le pensons. Ce qui se passe pour les couleurs est tout à fait analogue aux autres phénomènes qui engendrent nos réactions sensorielles. Nous découvrons ainsi que, même si les rapports existant entre les objets physiques ont un certain nombre de caractéristiques définissables qui découlent de leur correspondance avec celles des réactions sensorielles, les objets physiques mêmes nous demeurent inconnus quant à leur nature intrinsèque, autant qu'on peut en juger au moyen de nos sens. Il reste à savoir s'il y a une méthode quelconque pour découvrir la nature intrinsèque des objets physiques.

L'hypothèse la plus naturelle, quoique pas obligatoirement la plus défendable, consiste à dire d'abord, du moins en ce qui concerne les données visuelles, que même si les objets physiques ne peuvent, pour les raisons déjà étudiées, être tout à fait semblables à ce que nous font connaître nos sens, ils peuvent cependant être plus ou moins analogues. Selon cette façon de penser, les objets physiques pourraient, par exemple, être réellement colorés, et nous pourrions peut-être voir l'objet coloré comme il l'est réellement. La couleur que nous voyons est une couleur apparente qui est à peu près la même à n'importe quel moment donné et sous différents angles ; nous pourrions donc supposer que la vraie couleur de l'objet serait une sorte de couleur moyenne, intermédiaire entre les différentes nuances qui apparaissent selon qu'on regarde l'objet sous un angle ou sous un autre.

Une telle théorie ne peut sans doute pas être totalement réfutée, mais on peut la considérer comme non fondée. Tout d'abord, la couleur que nous voyons ne dépend, c'est évident, que de la nature des ondes lumineuses qui frappent nos yeux, et elle peut en conséquence être modifiée par ce qui se trouve entre nous et l'objet, ainsi que par la façon dont la lumière est réfléchi par l'objet en direction de nos yeux. L'air ambiant transforme les couleurs, à moins qu'il ne soit parfaitement limpide, et toute réfraction un peu forte les changera complètement. La couleur, telle que nous la distinguons, est donc engendrée par la lumière réfractée qui frappe nos yeux et n'est pas seulement une propriété de l'objet d'où le rayon lumineux est réfracté. Nous verrons ainsi une couleur particulière pourvu que certaines ondes frappent notre vision, et cela, que l'objet même d'où partent les ondes soit coloré ou non. C'est donc une supposition purement gratuite de dire que les objets physiques sont réellement colorés ; nous ne sommes en aucune façon justifiés d'émettre une telle opinion. Les mêmes arguments s'appliquent exactement aux données sensorielles autres que la vue.

Il nous reste à savoir s'il existe des arguments philosophiques d'ordre général qui puissent permettre de dire que, si la matière est réelle, sa nature a obligatoirement tel ou tel caractère. Comme nous l'avons expliqué plus haut, de très nombreux philosophes, et même peut-être la plupart d'entre eux, ont été d'avis que tout ce qui est réel, a obligatoirement en un certain sens un caractère mental : ou en tout cas, que tout objet de notre connaissance, quel qu'il soit, est obligatoirement et en un certain sens d'ordre mental. Les philosophes qui professent cette opinion sont appelés « idéalistes ». Ils assurent que tout ce qui a l'apparence de la matière n'est en réalité que le résultat d'un phénomène

mental ; selon Leibniz, la matière ou « unité substantielle » a sa place dans l'échelle des êtres comme entité rudimentaire ; selon Berkeley, elle est seulement une idée de l'esprit humain qui, comme on le dit communément, « perçoit » la matière. Les philosophes nient donc l'existence de la matière en tant qu'intrinsèquement différente de l'esprit, mais ils ne nient pas que nos réactions sensorielles soient les signes indiquant qu'il existe quelque chose indépendamment de nos sensations personnelles. Dans le prochain chapitre, nous examinerons brièvement les raisons, à mon avis fallacieuses, que donnaient les idéalistes pour soutenir leur théorie.

## CHAPITRE 4. LA DOCTRINE IDEALISTE

Le mot « idéalisme » est employé par différents philosophes dans un sens quelque peu variable. Nous appellerons « idéalisme » une doctrine qui ne voit dans tout ce qui existe, ou en tout cas dans tout ce dont on connaît l'existence, qu'une conception de l'esprit, une idée. Ces vues, qui ont été très en honneur parmi les philosophes, prennent des formes variées et sont fondées sur des bases diverses ; elles ont été tellement répandues que même le plus bref exposé philosophique doit les rappeler.

Ceux pour qui les spéculations philosophiques sont un domaine peu connu seront enclins à considérer l'idéalisme comme une absurdité. Évidemment, le sens commun voit dans les tables et les chaises, dans le soleil et la lune, et dans tous les objets matériels en général, quelque chose qui est radicalement différent des idées et des vues de l'esprit et qui continuerait toujours d'exister, si tous les esprits du monde disparaissaient. Nous considérons la matière comme ayant existé longtemps avant qu'il y ait eu des esprits humains, et il est difficile de concevoir la matière comme simple produit de l'activité de l'esprit. Mais que la doctrine soit juste ou non, l'idéalisme ne doit pas être rejeté comme étant une absurdité évidente.

Nous avons vu que, même si les objets physiques ont une existence indépendante, ils doivent différer considérablement de ce que nos témoignages sensoriels nous révèlent, et ne peuvent leur correspondre que la façon dont un catalogue correspond aux objets qui y sont catalogués. Le sens commun ne nous éclaire nullement quant à la véritable nature

intrinsèque des objets physiques, et s'il existait une raison valable de les considérer comme des créations de l'esprit, nous ne pourrions pas rejeter ces vues simplement parce qu'elles nous paraissent étranges. La vérité que nous ignorons concernant les objets physiques doit certainement être étrange. Il se peut qu'elle soit inaccessible à nos facultés, mais si quelque philosophe s'imagine qu'il l'a saisie, le fait que cette vérité nous paraît étrange ne devrait pas être un obstacle à notre acquiescement.

Les raisons sur lesquelles s'appuie l'idéalisme sont généralement issues de la théorie de la connaissance, c'est-à-dire d'une discussion des conditions que doivent remplir les objets pour être connus de l'esprit humain. La première tentative sérieuse faite en ce sens fut celle de Berkeley. Il prouva d'abord, grâce à des arguments en grande partie valides, que nos réactions sensorielles ne peuvent être indépendantes de nous, mais qu'elles doivent se produire, au moins partiellement, « dans » l'esprit ; elles ne pourraient évidemment plus se produire si aucun de nos cinq sens n'existait plus. Jusqu'ici, cette opinion de Berkeley semble assez valable, même s'il n'en est pas toujours de même pour une partie de son argumentation. Il continua dans cette voie en assurant que les témoignages sensoriels étaient les seules choses dont nos sens pouvaient nous donner la certitude ; en conséquence, être connu, c'est être « dans » l'esprit, et c'est donc une opération d'ordre mental. Il en conclut que rien ne peut jamais être connu, si ce n'est ce qui fait partie d'un esprit quelconque, et que les choses qui nous sont connues sans être dans notre esprit doivent se trouver dans un autre esprit.

Pour bien saisir l'argumentation de Berkeley, il est nécessaire de comprendre ce qu'il entend par le mot « idée ». Il donne ce

nom à tout ce dont nous avons la connaissance *immédiate* comme, par exemple, nos réactions sensorielles. Ainsi, telle couleur particulière que nous voyons est une idée ; il en est de même pour la voix que nous entendons, etc. Mais ce raisonnement est également valable pour les souvenirs ou les choses imaginées, puisque nous en avons une connaissance immédiate au moment où nous nous souvenons, ou au moment où nous imaginons quelque chose. Berkeley appelle « idées » toutes ces opérations directes et immédiates de l'esprit.

Il procède ensuite à l'examen des objets ordinaires, par exemple un arbre. Lorsque nous « percevons » cet arbre, dit-il, tout ce que nous savons immédiatement à son sujet consiste en des « idées » (conformes au sens qu'il donne à ce mot) et il déclare qu'il n'y a pas le moindre fondement à supposer que l'arbre est réel, sauf en tant que perçu par nous ; l'arbre n'a d'autre existence que celle de notre perception lui donne. Dans le latin scolastique qu'emploie Berkeley, pour l'arbre, *esse = percipi*, être, c'est être perçu. Il admet d'ailleurs que l'arbre doit continuer d'exister lorsque nous fermons les yeux ou quand aucun être humain ne le voit, mais cette existence est alors due au fait que Dieu ne cesse jamais de percevoir l'arbre ; *l'arbre véritable*, qui correspond à ce que nous nommons l'objet physique est constitué par les idées qui sont dans l'esprit divin, idées plus ou moins semblables à celles qui naissent dans notre esprit quand nous voyons l'arbre, mais qui diffèrent par le fait qu'elles sont en permanence dans l'esprit de Dieu tant que l'arbre continue d'exister. Toutes nos perceptions, selon Berkeley, consistent en une participation partielle aux perceptions divines, et c'est à cause de cette participation que différentes personnes voient un arbre qui est plus ou moins le même. Pour Berkeley, il n'y a rien au

monde, si ce n'est les esprits et les idées qui y naissent, et il est impossible que rien d'autre puisse jamais être connu, puisque tout ce qui est connu est nécessairement une idée.

Cette argumentation comporte pas mal de vues fallacieuses qui ont joué un rôle important dans l'histoire de la philosophie et qu'il est bon de mettre en lumière. Tout d'abord, la façon dont Berkeley emploie le mot « idée » fait naître la confusion. Nous considérons une idée comme se trouvant essentiellement « dans » l'esprit humain, et quand on nous affirme que l'arbre consiste entièrement en idées, nous en concluons que l'arbre doit se trouver tout entier dans l'esprit. Or, cette notion d'être *dans* l'esprit est ambiguë : nous dirons par exemple que nous avons telle ou telle personne dans l'esprit ; cela ne signifie pas que la personne même est dans notre esprit, mais bien qu'une pensée la concernant occupe cet esprit. Quelqu'un peut déclarer qu'une affaire projetée lui est totalement sortie de l'esprit, il ne veut pas dire par là que l'affaire même ait jamais été *dans* son esprit, mais seulement que la pensée de cette affaire était à un moment donné dans son esprit, puis que dans la suite elle a cessé de l'occuper. En conséquence, lorsque Berkeley dit que l'ordre est dans notre esprit, puisque nous en avons la connaissance, tout ce qu'il a le droit d'assurer, c'est qu'une pensée concernant l'arbre occupe notre esprit. Assurer que l'arbre tout entier est dans notre esprit, cela équivaut à assurer que la personne qu'on a *dans l'esprit* s'y trouve réellement. Une telle confusion peut paraître trop grossière pour avoir été faite par les philosophes compétents, mais disons que certaines circonstances de détail l'ont rendue possible. Afin de voir comment elle a pu être faite, il nous faut étudier plus à fond cette question de la nature des idées.

Avant d'entamer ce sujet, prenons la peine d'élucider deux problèmes tout à fait distincts qui touchent les témoignages sensoriels et les objets physiques. Nous avons vu que, pour diverses raisons de détail, Berkeley avait raison de traiter comme plus ou moins subjectives les sensations qui constituent notre perception de l'arbre ; évidemment, elles dépendent de nous autant que de l'arbre et n'existeraient pas si l'arbre n'était pas perçu. Mais c'est là un point de vue tout à fait différent de celui par lequel Berkeley cherche à prouver que tout ce qui est l'objet de la connaissance directe *doit* forcément se trouver dans l'esprit. Pour une telle démonstration, des arguments de détail comme ceux touchant la dépendance de nos témoignages sensoriels vis-à-vis de nous-mêmes sont sans objet. Il est nécessaire de prouver, en général, que, du fait qu'ils nous sont connus, les objets de notre connaissance ne sont que des créations de l'esprit. D'ailleurs, Berkeley a cru qu'il était parvenu à nous donner cette preuve. Nous traiterons maintenant de cette question de la connaissance, et non de celle qui nous a occupés précédemment concernant la différence entre notre perception causée par notre réaction sensorielle et l'objet physique qui provoque cette réaction.

En donnant au mot « idée » le sens que lui attache Berkeley, il y a deux points bien distincts que nous devons considérer. D'une part, il y a la chose que nous percevons (par exemple la couleur de la table), de l'autre, la connaissance même, qui est une opération de l'esprit nous permettant de définir l'objet. Cette opération est évidemment une opération mentale, mais existe-t-il une raison de supposer que l'objet défini par nous est, en un sens quelconque, mental ? Nos précédents arguments touchant la couleur n'ont pas prouvé que son existence dépend de la relation existant entre nos sens et

l'objet physique, soit la table. Pour mieux dire, ils ont prouvé qu'une certaine couleur doit exister dans une certaine lumière, et si un œil normal se trouve à un point donné par rapport à la table. Ils n'ont pas prouvé que la couleur se trouve uniquement dans l'esprit de celui qui la perçoit.

Berkeley estime que, de toute évidence, la couleur *doit* se trouver dans l'esprit de celui qui perçoit l'objet ; or, pour être valable, un tel argument établit une confusion entre l'objet connu et l'acte de connaître. L'un ou l'autre pourrait être appelé « idée », l'un ou l'autre aurait probablement été nommé « idée » par Berkeley. Le fait de connaître est certainement mental, et en conséquence, lorsque nous pensons à la connaissance, nous admettons facilement que les idées sont mentales. Puis, oubliant que cela n'est vrai que si les idées sont prises comme actes de connaissance, nous transférons la qualité d'être mentales aux idées prises dans le sens d'objets perçus par nous. Ainsi, par une équivoque inconsciente, nous en arrivons à conclure que tout ce que nous pouvons connaître doit avoir son siège dans notre esprit. C'est là, semble-t-il, l'analyse exacte des arguments employés par Berkeley, arguments qui ne reposent, en réalité, que sur une équivoque fallacieuse.

La distinction à établir entre l'opération mentale de la connaissance et l'objet de cette connaissance est d'une importance vitale, puisque notre faculté d'acquérir la connaissance lui est intimement liée. La faculté de connaître les objets étrangers à notre « moi » est la caractéristique principale de l'esprit. La connaissance (ou expérience) directe consiste essentiellement en un rapport entre l'esprit et quelque chose qui n'est pas dans l'esprit ; c'est cela qui constitue la faculté mentale de la connaissance. Si nous

admettons que les objets de la connaissance sont *dans* l'esprit, ou bien nous limitons indûment le pouvoir de l'esprit, ou bien nous énonçons une simple tautologie en donnant le même sens à « dans l'esprit » et à « devant l'esprit » ; c'est-à-dire que nous entendons dans les deux cas le fait d'être appréhendé par l'esprit. Mais si nous nous arrêtons à cette dernière signification, il nous faut admettre que ce qui est, *avec ce sens précis*, dans l'esprit, peut cependant ne pas être mental. Nous pouvons ainsi découvrir, en définissant la nature de la connaissance, que l'argumentation de Berkeley est fautive en substance comme en forme, et que ses raisons de supposer que les « idées » (c'est-à-dire les objets connus) doivent être mentales, ne reposent sur aucun fondement. Par conséquent, les bases sur lesquelles il bâtit l'idéalisme, ne sont pas suffisamment solides. Voyons cependant s'il n'existe pas d'autres fondements susceptibles de soutenir l'idéalisme.

On a souvent dit, en pensant énoncer une vérité évidente en elle-même, que nous ne pouvons savoir l'existence de choses inconnues de nous. On sous-entend ainsi que tout ce qui peut être en un sens quelconque l'objet de notre connaissance doit être au moins connu comme existant ; il s'ensuit que, si la matière était dans son essence quelque chose qui échappe à notre connaissance, l'existence de la matière nous serait inconnue et n'aurait donc pour nous aucune importance. Il est aussi généralement admis, pour des raisons qui demeurent obscures, que tout ce qui ne peut avoir d'importance pour nous, ne peut être réel, et que par conséquent la matière, si elle n'est pas composée d'opération de l'esprit et d'idées, n'a pas d'existence convenable et n'est qu'une simple chimère.

Poursuivre complètement cette argumentation au point où nous en sommes de notre étude serait impossible, puisque

nous serions arrêtés par des questions demandant une sérieuse discussion préliminaire ; toutefois, nous pouvons dès à présent discerner plusieurs raisons valables de rejeter ces arguments. Commençons par la fin : il n'y a pas de raison imaginable pour laquelle les choses n'ayant pour nous aucune importance *pratique*, ne seraient pas réelles. S'il s'agit il est vrai, d'une importance *théorique*, tout ce qui est réel a pour nous une *certaine* importance ; pour nous qui désirons connaître la vérité au sujet de l'univers, tout ce que l'univers contient a de l'intérêt. Mais en admettant que cette sorte d'intérêt soit sous-entendu, et à supposer que la matière existe, même si nous ne pouvons pas connaître son existence, il n'est pas exact de dire que la matière n'a aucune importance pour nous. Nous pouvons évidemment, soupçonner l'existence de la matière et nous demander si notre soupçon est fondé ; la matière est liée à notre désir de connaissance qui peut être satisfait ou au contraire déçu.

De plus, il est faux de dire que nous ne pouvons pas soupçonner l'existence de ce que nous ne connaissons pas. Le mot « connaître » est ici employé dans deux acceptions différentes :

1. Il est appliqué à la sorte de connaissance qui est opposé à l'erreur avec le sens d'atteindre la vérité et c'est ce sens qui s'applique à nos croyances et à nos convictions, c'est-à-dire à nos jugements ; cette sorte de connaissance est une recherche de vérités essentielles.
2. Dans sa seconde acception le mot « connaître » s'applique à notre savoir concernant les *choses*, et nous pouvons dire aussi « prendre conscience ». C'est dans ce sens que nous *connaissons* nos témoignages

sensoriels (on peut comparer les sens différents de *wissen* et *kennen* en allemand).

A la lumière de cette discussion, la phrase qui nous avait paru une tautologie se présente sous une forme nouvelle : « nous ne pouvons jamais dire avec certitude que ce dont nous n'avons pas de connaissance existe. » Ce n'est plus une tautologie, mais au contraire un mensonge notoire. Ainsi, je n'ai pas l'honneur de connaître l'empereur de Chine, mais je sais parfaitement qu'il existe <sup>1</sup>. On dira, bien entendu, que j'en juge ainsi, parce que des personnes intermédiaires connaissent le souverain en question ; mais ce serait là une objection sans valeur, puisque, si le principe incriminé était juste, je ne devrais pas pouvoir savoir que quelqu'un d'autre connaît ce souverain. Bien plus : il n'y a aucune raison pour laquelle je devrais ignorer l'existence de quelqu'un ou de quelque chose dont *personne* n'a connaissance. C'est là du reste un point important et qui exige d'être élucidé.

Si j'ai connaissance d'une chose qui existe, ma connaissance me fournit la certitude de cette existence. Mais le contraire n'est pas vrai : lorsque je sais qu'une certaine chose existe, il n'est pas obligatoire que moi ou quelqu'un d'autre connaissions cette chose. Dans les cas où je sais quelque chose avec certitude, mais sans en avoir la connaissance directe, ma connaissance est fondée sur la *description* qu'on m'a faite de cette chose ; or, en vertu d'un principe général, l'existence d'une chose correspondant à cette description peut être déduite de l'existence d'une autre chose dont j'ai, moi, connaissance. Afin de bien comprendre cette distinction, il sera bon d'étudier la différence qui existe entre la

---

1. Écrit en 1912.

connaissance directe et la connaissance par description, puis nous examinerons si la connaissance qui se fonde sur des principes généraux peut avoir la même valeur que notre connaissance fondée sur notre propre expérience. Les chapitres qui vont suivre seront consacrés à ces questions.

## CHAPITRE 5. CONNAISSANCE DIRECTE ET CONNAISSANCE PAR DESCRIPTION

Dans le précédent chapitre, nous avons vu qu'il existe deux sortes de connaissances : celle qui concerne les choses concrètes et celle qui s'applique aux vérités. Au cours de ce chapitre, nous nous occuperons exclusivement de la connaissance des choses concrètes, dont nous établirons deux catégories : la connaissance des choses concrètes, lorsqu'elle est acquise directement, est, par essence, plus simple que la connaissance se rapportant aux vérités, et elle est, du point de vue de la logique, indépendante de la connaissance des vérités ; il serait cependant anormal d'admettre que les êtres humains aient jamais une connaissance directe des choses sans supposer qu'ils ont en même temps une certaine connaissance des vérités concernant ces choses-là. La connaissance acquise par *description*, au contraire, suppose toujours, comme nous le verrons prochainement, une certaine connaissance des vérités qui sont les fondements de tout savoir. Mais tout d'abord, définissons ce que nous entendons par « connaissance directe » et ce que nous comprenons par « description ».

Nous avons, dirons-nous, une connaissance directe de quelque chose dont nous prenons conscience sans l'intermédiaire d'aucun procédé de déduction, ni aucun savoir des vérités essentielles. Ainsi, ma table étant devant moi, j'ai la connaissance directe des réactions sensorielles qui me font percevoir l'apparence de la table : couleur, forme, dureté, poli, etc. ; de tout cela je suis directement et immédiatement conscient au moment même où je vois et je touche la table. On

peut dire bien des choses au sujet de la couleur telle que je la vois : c'est une couleur brune, plutôt foncée, et ainsi de suite. Mais de telles constatations, bien qu'elles me permettent de connaître des vérités touchant la couleur, ne me font pas connaître la couleur mieux que je ne le faisais auparavant ; je connais cette couleur parfaitement et totalement lorsque je la vois, et aucune autre connaissance plus approfondie ne m'est possible, même théoriquement.

Ainsi, les témoignages sensoriels qui me font percevoir la table sont des choses dont j'ai conscience directement, immédiatement, et simplement avec l'apparence qu'elles me présentent.

Au contraire, ma connaissance de la table, en tant qu'objet physique, n'est pas une connaissance directe. Elle est acquise par l'intermédiaire des témoignages sensoriels qui ont constitué l'apparence de la table. Nous avons vu qu'il est possible, sans absurdité, de douter de la réalité de cette table, alors qu'il est impossible de douter de nos témoignages sensoriels. Ma connaissance de la table est donc une « connaissance par description ». La table est l'objet physique qui déclenche en moi telle ou telle réaction sensorielle qui, en fait, me décrit la table. Pour savoir directement quelque chose concernant cette table, il nous faut connaître des vérités qui la rattachent à d'autres objets dont nous avons connaissance ; il nous faut savoir que « telle ou telle réaction sensorielle est causée par un objet physique ». Il n'y a pas d'opération de l'esprit qui puisse nous donner directement conscience de la table ; tout ce que nous savons concernant la table se rattache en réalité à la connaissance de vérités, et l'objet réel qui est la table ne nous est nullement connu au sens strict du terme. Nous connaissons une description de l'objet table et nous

savons qu'il n'y a qu'un seul objet auquel puisse correspondre cette description, bien que l'objet même ne nous soit pas connu directement. Dans un tel cas, nous pouvons dire que notre connaissance de l'objet en question est une connaissance par description.

Tout notre savoir, à la fois celui concernant les objets et celui concernant les vérités, est fondé sur la connaissance directe. Il est donc important d'examiner de quelles sortes de choses nous avons une connaissance directe. Les témoignages sensoriels, comme nous l'avons déjà vu, se rangent parmi les choses dont nous avons la connaissance directe ; en réalité ils fournissent l'exemple le plus évident et le plus frappant de connaissance directe. Mais s'ils constituaient un exemple unique, notre savoir serait encore plus limité qu'il ne l'est. Nous n'aurions connaissance que des choses révélées immédiatement par nos sens ; nous ne saurions rien de l'avenir, nous ignorerions même s'il y a un passé, et nous ne pourrions savoir aucune vérité touchant nos réactions sensorielles, puisque toute connaissance des vérités, comme nous le verrons, exige la connaissance de choses qui sont essentiellement différentes par leur caractère des réactions sensorielles, c'est-à-dire les sortes de choses qu'on nomme parfois « idées abstraites », mais que nous désignerons par le nom d'« universaux ». Il nous faut par conséquent analyser la connaissance d'autres choses que les réactions sensorielles, si nous voulons atteindre une analyse suffisamment précise de la connaissance.

La première sorte de connaissance qui doit être étudiée, en dehors de nos témoignages sensoriels, est la connaissance acquise par la *mémoire*. Il est évident que nous nous rappelons souvent ce que nous avons vu ou entendu, ou ce qui était

présent à nos sens d'une façon quelconque, et en de pareils cas nous avons toujours la connaissance immédiate de ce que nous nous rappelons, et cela, même si de tels faits nous semblent faire partie du passé et non du présent. La connaissance immédiate par la mémoire est la source de tout notre savoir concernant le passé ; sans elle, il ne pourrait y avoir de connaissance du passé par déduction, puisque nous ne saurions même pas qu'il y a eu des événements passés.

Une autre branche de la connaissance est celle qui s'établit par *introspection*. Non seulement nous avons consciences des choses, mais souvent nous sommes conscients du fait que nous en avons conscience. Lorsque je vois le soleil, je suis souvent conscient de voir le soleil et ce fait est un objet de la connaissance. Lorsque je désire manger, je puis être conscient de mon désir de nourriture, qui est donc un objet dont j'ai connaissance. De même, nous pouvons être conscients de nos sensations de plaisir ou de souffrance et généralement de tout ce qui se passe dans notre esprit. Cette sorte de connaissance qui peut être appelée connaissance de soi-même est la source de toute notre connaissance touchant le domaine de l'esprit. Il est bien évident que seule notre activité mentale propre peut être connue directement. Ce qui se passe dans l'esprit des autres personnes nous est connu par l'intermédiaire de notre perception du corps de ces personnes, c'est-à-dire par l'intermédiaire de celles de nos réactions sensorielles qui concernent les corps de ces personnes. Sans notre connaissance du contenu de notre propre esprit, nous serions incapables d'imaginer ce qui se passe dans l'esprit des autres, et en conséquence, nous ne pourrions atteindre à la connaissance du fait que les autres ont un esprit. Il semble naturel de supposer que la conscience de soi-même est un des traits qui différencient l'homme de l'animal. Les animaux, il

nous est permis de le supposer, bien qu'ils aient connaissances de leurs propres réactions sensorielles, ne prennent jamais conscience du fait qu'ils ont cette connaissance. Je ne veux pas dire qu'ils *doutent* de leur existence, mais simplement qu'ils n'ont jamais été conscients d'avoir des sensations ou des sentiments, ni par conséquent du fait qu'étant le siège de telles sensations, ils existent.

Nous avons qualifié de conscience de *soi-même*, la connaissance qui s'étend au contenu de notre esprit ; il ne s'agit pas là, bien entendu, de la conscience que nous avons de notre *moi*, mais seulement de pensées et de sensations particulières. La question de savoir si nous avons également connaissance de notre moi dépouillé de toutes les pensées et sensations particulières, est une question difficile à résoudre, et il serait imprudent d'en parler dans un sens positif. Lorsque nous tentons de regarder au-dedans de nous-mêmes, nous semblons toujours rencontrer quelque pensée ou quelque sensation particulière et non le « moi » qui est le siège de ces pensées et de ces sensations. Néanmoins, il y a quelques raisons de penser que nous avons connaissance de ce « moi », même s'il est difficile de le dissocier d'une foule d'adjonctions inutiles. Afin de définir les raisons que nous avons de penser connaître ce « moi », examinons ce qu'implique véritablement notre connaissance des pensées particulières.

Lorsque j'ai connaissance du fait que mon « moi » voit le soleil, il semble évident que j'ai connaissance de deux choses distinctes qui ont des rapports entre elles. D'une part il y a le témoignage sensoriel qui me représente le soleil ; d'autre part, il y a l'entité qui constate ce témoignage sensoriel. Toute connaissance, comme celle qui me révèle mon témoignage sensoriel correspondant au soleil semble de toute évidence

être une relation entre la personne qui a connaissance d'un objet et l'objet en question. Lorsque je puis avoir connaissance de ma propre connaissance concernant tel ou tel objet (par exemple mon témoignage sensoriel correspondant au soleil), il est clair qu'il s'agit bien de moi-même. Ainsi, quand j'ai conscience de voir le soleil, le fait toute entier dont j'ai connaissance peut se résumer ainsi : « c'est à travers mon 'moi' que j'ai connaissance de mes sensations ».

Nous savons donc que « j'ai connaissance de mes témoignages sensoriels ». On voit donc difficilement comment nous pourrions connaître cette vérité ou même comprendre ce que cela signifie, si nous n'avions pas connaissance de quelque chose que nous appelons « moi ». Il ne paraît pas nécessaire de supposer que nous avons connaissance d'un personnage plus ou moins permanent qui est aujourd'hui le même qu'hier. Mais il semble bien que nous ayons connaissance de cette entité, quelle qu'en soit la nature, qui voit le soleil et qui a connaissance des témoignages sensoriels. En un certain sens, il paraîtrait donc que nous avons connaissance de notre « moi », en tant que dégagé de notre expérience particulière. Mais cette question est difficile à résoudre, et des arguments compliqués peuvent venir renforcer les deux positions. En conséquence, bien que la connaissance de nous-mêmes semble *probable*, il n'est pas prudent d'assurer qu'elle existe indubitablement.

Nous pouvons maintenant résumer ce qui a été dit concernant la connaissance des choses qui existent : par nos sensations, nous avons connaissance des témoignages fournis par nos sens extérieurs ; par l'introspection, nous connaissons les témoignages de ce que nous pouvons appeler les sens intérieurs : pensées, sentiments, désirs, etc. ; par la mémoire,

nous avons connaissance de choses se rapportant autrefois soit aux sens extérieurs, soit aux sens intérieurs. De plus, il est probable, mais pas certain, que nous avons connaissance de notre « moi », comme étant lui-même conscient de certains objets ou comme ayant tel ou tel désir qui l'entraîne vers ces objets.

En plus de notre connaissance qui se rapporte à des objets existants et individuels, nous connaissons les *universaux*, c'est-à-dire les idées générales, telles que la blancheur, la diversité, la fraternité, etc. Toute phrase complète doit contenir au moins un mot qui se range parmi les universaux, puisque tout verbe a un sens qui est universel. Nous reviendrons plus tard (au chapitre 9) aux universaux. Pour le moment, mettons-nous en garde contre la tentation de dire que tout ce qui peut être connu est quelque chose de particulier et d'existant. Avoir connaissance de l'universel, s'appelle *concevoir*, et un universel dont nous avons connaissance se nomme *concept*.

Nous verrons que parmi les objets dont nous avons directement connaissance ne sont pas compris les objets physiques (il n'en est pas de même des témoignages sensoriels), ni l'esprit d'autres personnes. Pour tout cela, nous avons à notre disposition la connaissance indirecte que je nomme « par description » et qu'il nous faut maintenant étudier.

Par « description » j'entends toute phrase du genre « *un tel et tel* » ou « *le tel et tel* ». Une phrase du genre « *un tel et tel* » sera ce que j'appellerai une description ambiguë. Une phrase du genre « *le tel et tel* » (au singulier) est une description définie. Ainsi, « *un* » homme est une description ambiguë et « l'Homme au Masque de Fer » est une description définie. Il

existe divers problèmes concernant les descriptions ambiguës, mais nous les passerons sous silence, puisqu'ils ne se rapportent pas directement à notre sujet, c'est-à-dire à la nature de notre connaissance touchant les objets dans les cas où nous savons qu'il existe un objet répondant à une description définie, objet cependant inconnu de nous. Nous ne nous occuperons ici exclusivement que des descriptions *définies*. Dans la suite, je parlerai donc simplement de « description », quand j'entendrai par là une « description définie ». Une description sera donc caractérisée par la forme *le...* au singulier.

Nous dirons qu'un objet est connu par description, quand nous saurons que c'est « *le tel et tel* », c'est-à-dire lorsque nous saurons qu'il s'agit d'un seul objet doué d'une certaine propriété, et il sera généralement sous-entendu que ce même objet ne pourrait être connu directement de nous. Nous savons que l'Homme au Masque de Fer a existé et plusieurs particularités nous sont connues à son sujet, mais nous ignorons qui il fut. Nous savons que le candidat qui obtiendra le plus de voix sera élu, et, dans ce cas précis, nous connaissons très probablement (au seul sens qui suppose la connaissance de quelqu'un) l'homme qui aura le plus de voix ; mais nous ne savons pas qui il est parmi les candidats, c'est-à-dire que nous ne connaissons pas de propositions de la forme : « A est le candidat qui aura le plus de voix », A étant le nom du candidat en question. Nous dirons que n'avons qu'une connaissance indirecte et par description du candidat, et bien que nous puissions peut-être avoir connaissance de l'objet qui est, en fait, « *le tel et tel* ». Cependant, nous ne savons rien qui puisse nous apprendre que « A est *le tel et tel* », A étant quelque chose de connu.

Lorsque nous disons « *le tel et tel existe* », nous voulons dire qu'il n'y a qu'un seul objet qui puisse être « *le tel et tel* ». La proposition « *A est le tel et tel* » signifie que « *A a la qualité de tel et tel* » et que « *A est seul à l'avoir* ». « *Monsieur A est le candidat démocrate pour cette circonscription* » signifie que *M. A est un candidat démocrate pour cette circonscription et qu'il est le seul à l'être*. « *Le candidat démocrate de cette circonscription existe* » signifie : « *Quelqu'un est candidat démocrate pour cette circonscription et il n'y en a pas d'autre* ». Ainsi, lorsque nous avons connaissance d'un objet qui est « *le tel et tel* », nous savons que « *le tel et tel* » existe ; mais nous pouvons savoir que « *le tel et tel* » existe même en n'ayant aucune connaissance d'aucun objet qui soit « *le tel et tel* ».

Les mots ordinaires et même les noms propres sont souvent en réalité des descriptions. Expliquons-nous : la pensée qui occupe l'esprit d'une personne utilisant un nom propre correctement ne peut généralement s'exprimer explicitement que si nous remplaçons le nom propre par une description. De plus, la description requise pour exprimer cette pensée variera selon les personnes, ou pour la même personne selon les moments. La seule chose constante (en admettant que le nom soit correctement utilisé) est l'objet auquel ce nom s'applique. Mais tant que l'objet demeure constant, la description particulière qui s'y applique n'apporte généralement pas de changement à la vérité ou à la fausseté de la proposition où le nom est cité.

Prenons quelques exemples : mettons qu'il s'agisse d'une proposition concernant Bismarck. En supposant qu'il puisse avoir une connaissance directe de soi-même, Bismarck lui-même aurait pu utiliser son nom directement pour désigner la

personne particulière dont il avait connaissance. Dans ce cas, s'il émettait un jugement le concernant lui-même, il pourrait être lui-même un élément constitutif du jugement. Dans le cas envisagé, le nom propre est utilisé directement comme il convient, et représente simplement un objet déterminé sans être employé pour la description de l'objet. Mais si quelqu'un ayant connu Bismarck émettait un jugement le concernant, le cas serait différent ; le personnage en question aurait en réalité connaissance de certains témoignages sensoriels qu'il rapporterait (supposons à juste titre) au corps de Bismarck. Le corps, en tant qu'objet physique, et encore mieux l'esprit de Bismarck n'étaient connus de ce personnage que par les témoignages sensoriels s'y rapportant. C'est-à-dire qu'ils ne lui étaient connus que par description. C'est, évidemment, plutôt le hasard qui fait que telle ou telle caractéristique extérieure d'un homme se présente à l'esprit d'un ami, lorsque celui-ci pense à lui ; la description qui occupe l'esprit de l'ami est fortuite.

Lors ce que nous, qui n'avons pas connu Bismarck, et mettons un jugement à son sujet, la description que nous avons dans l'esprit est probablement un ensemble plus ou moins vague de détails historiques bien plus nombreux, la plupart du temps, qu'il n'est nécessaire pour identifier Bismarck. Pour illustrer notre cas, supposons que nous pensions à Bismarck comme étant « premier chancelier de l'empire allemand ». Tous ces mots sont des abstractions, sauf le mot « allemand », qui peut, nous l'avons dit, avoir diverses significations selon les personnes. Pour certains, ce mot rappellera des voyages en Allemagne, pour d'autres ce sera l'aspect du pays sur la carte, etc. Si nous voulons obtenir une description qui puisse s'appliquer à notre objet, nous devons, un moment donné, nous en référer à une donnée particulière, dont nous aurons

connaissance ; une telle référence peut faire partie d'une allusion à des faits du passé, présent ou à venir (sans dates définies), ou à des anecdotes prises çà et là, où à des témoignages recueillis par des tiers. Il semble ainsi que, d'une façon ou de l'autre, une description qu'on sait être applicable à un tel objet particulier doit impliquer une référence quelconque à une particularité connue de nous, à condition toutefois que notre connaissance de la chose décrite ne soit pas simplement celle qui entraîne logiquement la description. Par exemple, « l'homme qui a vécu le plus longtemps » est une description comportant uniquement des universaux ; Elle doit s'appliquer à un homme quelconque ; mais nous ne pouvons former, concernant cet homme, aucun jugement qui sous-entendent une connaissance dépassant celle rendue possible par la description. Si, cependant, nous disons : « le premier chancelier de l'empire allemand fut un diplomate rusé ». Nous ne pouvons être assuré de la véracité de notre jugement qu'en vertu de quelque chose dont nous avons connaissance, généralement un témoignage entendu ou lu. En dehors de l'information que nous communiquons à d'autres, en dehors du fait un réel concernant le vrai Bismarck, fait qui confère de l'importance à notre jugement, la pensée qui occupe réellement notre esprit comporte une ou deux données concrètes sous-entendues, mais à part cela, consiste entièrement en concepts.

Tous les noms de lieux (Angleterre, Londres, Europe, la terre, le système solaire) impliquent également, lorsqu'on les utilisent, des descriptions fondées sur un ou plusieurs rapports particuliers, dont nous avons connaissance. Je suppose que même l'univers, tel que le considère la métaphysique, implique une relation analogue avec des notions concrètes. Lorsqu'il s'agit de logique, au contraire, et

que nous nous occupons, non seulement de ce qui existe vraiment, mais de tout ce qui pourrait hypothétiquement exister, il n'est pas besoin de se référer à des rapports particuliers.

Il semblerait que, en énonçant une opinion concernant quelque chose connu de nous uniquement par description, nous avons souvent l'*intention* d'énoncer cette opinion, non pas sous une forme impliquant une description, mais directement à propos de l'objet décrit. C'est-à-dire que, en disant quoi que ce soit sur Bismarck, nous voudrions s'il était possible, porter le jugement que seul Bismarck pourrait porter, par exemple, le jugement dont lui-même est un élément constitutif. Or, en cette occasion, nous sommes nécessairement en infériorité, puisque Bismarck lui-même nous est inconnu. Nous savons toutefois qu'il y a un objet B appelé Bismarck et que ce B était un rusé diplomate. Nous sommes donc capables de *décrire* la proposition que nous voudrions affirmer ; ainsi : « B était un rusé diplomate », où B représente l'objet qui était Bismarck. Si nous disons de Bismarck qu'il était « le premier Chancelier de l'Empire allemand », la proposition que nous voudrions affirmer peut être décrite comme : « la proposition affirmant, à propos de l'objet même qui était le premier Chancelier de l'Empire allemand, que cet objet était un rusé diplomate. » Ce qui nous permet d'énoncer un jugement, malgré les variantes survenues dans les descriptions, c'est que nous savons qu'il existe une proposition véridique concernant le vrai Bismarck, et que, malgré les variantes de la description (pourvu que la description soit exacte), la proposition décrite demeure toujours identique à elle-même. Cette proposition décrite et connue pour être vraie, est ce qui nous intéresse ; mais nous

n'avons pas connaissance de la proposition même tout en sachant qu'elle est vraie.

On verra qu'il y a plusieurs stades dans l'éloignement de la connaissance par rapport aux données concrètes ; il y a le Bismarck des gens qui l'ont effectivement connu ; il y a le Bismarck de ceux qui ne le connaissent qu'à travers l'histoire ; il y a l'Homme au Masque de Fer ; il y a l'homme qui a vécu le plus vieux. Tous ces objets s'éloignent progressivement davantage de la connaissance de l'individuel. Le premier est aussi proche que possible de la connaissance qui s'applique à une autre personne ; le second est un Bismarck dont nous savons « qu'il fut » ; dans le troisième cas, nous ne savons pas qui fut l'Homme au Masque de Fer, bien que nous connaissions à son sujet bien des propositions qui ne sont pas logiquement impliquées par le fait qu'il portait un masque de fer ; dans le quatrième cas, enfin, nous ne savons rien de ce qu'on peut logiquement déduire de la proposition connue. En ce qui concerne les universaux, ou idées générales, la hiérarchie est analogue. De nombreuses universaux, comme il en est pour les données concrètes, ne nous sont connus que par description. Mais ici, le savoir touchant ce qui est connu seulement par description, se réduit finalement au savoir concernant ce qui est directement connu.

Le principe fondamental concernant l'analyse des propositions contenant une description est celui-ci : *pour nous être intelligible, toute proposition doit être composé uniquement d'éléments constitutifs dont nous avons connaissance.*

Au stade où nous en sommes, on essaie aurons pas de répondre à toutes les objections qui être émises à propos de ce principe fondamental. Pour le moment, nous nous

contenterons d'indiquer que, d'une façon ou de l'autre, il doit être possible de réfuter ces objections ; il est peut-être admissible que nous puissions former un jugement ou émettre une supposition sans savoir quel est l'objet de notre jugement ou de notre supposition. Si nous devons parler de façon intelligible et ne pas nous contenter d'émettre des sons quelconques, il faut donner un sens aux mots que nous employons ; de plus, ce sens doit être basé sur notre connaissance. Ainsi, lorsque nous parlons de Jules César, il est évident que Jules César lui-même n'est pas présent à notre esprit, et que nous ne nous ne l'avons pas connu. Nous avons présente à l'esprit une description quelconque de Jules César, comme par exemple, « l'homme qui fut assassiné aux Ides de Mars » ou « le fondateur de l'Empire romain » ou encore, tout simplement, « l'homme dont le nom était Jules César » (dans cette dernière description Jules César est un son ou une forme qui est l'objet de notre connaissance). Ainsi notre proposition concernant Jules César ne signifiera pas tout à fait ce qu'elle semble signifier, mais elle fera connaître, au lieu de Jules César lui-même, une description de ce grand homme, qui se compose entièrement de notion particulière et d'idées générales dont nous avons connaissance.

L'importance principale de la connaissance par description consiste à nous permettre de dépasser les limites de notre expérience. En dépit du fait que nous ne pouvons connaître des vérités entièrement composées de termes connus de nous par l'expérience, nous pouvons cependant avoir connaissance par description de choses qui n'ont jamais été du domaine de notre expérience. Étant donné la portée très réduite de notre expérience, c'est là un résultat vital et jusqu'au jour où l'importance de la connaissance par description sera

comprise, une grande partie de notre connaissance demeurera mystérieuse et, partant, entachée de doute.

## CHAPITRE 6. SUR L'INDUCTION

Dans presque toutes nos discussions précédentes, nous avons tenté d'établir le bilan de notre savoir au sujet des choses qui existent. Quelles sont les choses de l'univers dont l'existence nous a été révélée grâce au fait que nous en avons eu connaissance ? Jusqu'à présent, nous avons pu établir comme sûre la connaissance des témoignages de nos sens, probablement aussi celle de nous-mêmes. Nous savons que nous existons et que nous avons des sensations. Quant aux sensations passées que nous nous rappelons, nous savons qu'elles ont existé dans le passé, et ce savoir supplée pour nous à d'autres données.

Mais si nous devons être capables de tirer des conclusions d'après ces données, si nous devons nous assurer de l'existence de la matière, de celle d'autrui, de celle du passé qui a précédé notre mémoire individuelle, ou encore de celle de l'avenir, nous devons connaître des principes généraux quelconques au nom desquels nous serons en mesure de faire de telles hypothèses. Il nous faut être assurés du fait que l'existence d'une certaine entité nommée A nous garantit l'existence d'une autre entité d'un autre genre appelée B, soit que A et B existent en même temps, soit que l'un précède l'autre ; par exemple, le tonnerre nous garantit l'existence préalable de l'éclair. Si ce principe nous était inconnu, nous ne pourrions jamais étendre notre connaissance au-delà du domaine de notre expérience personnelle, ce domaine, nous l'avons vu, étant extrêmement limité. La question que nous allons maintenant étudier est de savoir si cette extension de notre connaissance est possible, et si oui, comment elle s'effectue.

Prenons comme illustration un cas au sujet duquel nul, en réalité, n'a le plus léger doute : nous sommes tous convaincus que le soleil se lèvera demain. Pourquoi ? Cette conviction est-elle issue d'une confiance aveugle en notre expérience passée, ou peut-elle se justifier comme étant raisonnable ? Il n'est pas facile de trouver un moyen d'élucider si une croyance de ce genre est raisonnable ou non, mais nous pouvons du moins déterminer de quelle sorte sont les principes généraux qui peuvent suffire, s'ils sont exacts, à justifier notre confiance dans le lever quotidien du soleil, ou de nombreux jugements du même ordre sur lesquels se fondent nos actes.

Si l'on nous demande pourquoi nous croyons que le soleil se lèvera demain, nous répondrons évidemment : « parce que le soleil s'est toujours levé chaque jour. » Notre croyance est fermement établie : le soleil se lèvera à l'avenir, parce qu'il s'est levé dans le passé. Mis au défi de donner la raison de notre confiance, nous en appellerons peut-être aux lois du mouvement ; la Terre, dirons-nous, est un corps à rotation libre et de tels corps ne cessent de tourner que si quelque chose vient de l'extérieur pour les en empêcher ; or il n'y a rien qui, entre aujourd'hui et demain, puisse venir de l'extérieur pour empêcher la Terre de tourner. Bien entendu, on pourrait douter de notre certitude absolue sur ce point, mais ce n'est pas là le doute qui nous intéresse. Le doute intéressant s'applique aux lois du mouvement : demeureront-elles ce qu'elles sont jusqu'à demain ? Si un tel doute surgit, nous nous trouvons dans la même position que lorsque le doute concernant le lever du soleil a été admis.

La *seule* raison de croire que les lois du mouvement demeureront les mêmes, c'est le fait que leur action a été la même jusqu'à présent, autant que notre connaissance du

passé nous permet d'en juger. Il est vrai que nous possédons en faveur des lois du mouvement, un témoignage, celui du passé, qui est beaucoup plus fort que celui en faveur de la réapparition régulière du soleil ; en effet, le lever du soleil n'est qu'un cas particulier découlant des lois du mouvement, et il y a d'innombrables autres cas particuliers. Mais la question importante est celle-ci : si grand soit-il, le nombre des cas prouvant l'exactitude de la loi du mouvement dans le passé peut-il nous donner une assurance concernant la même régularité dans l'avenir ? Sinon il devient clair que nous ne possédons aucune base solide pour croire que le soleil se lèvera demain, ou pour penser que le pain mangé à notre prochain repas de nous empoisonnera pas, ou aucune des attentes à peine conscientes sur lesquelles s'édifie notre vie quotidienne. Observons bien que toutes ces attentes ne sont que *probables* et que nous n'avons donc pas à rechercher la preuve qu'elles se réaliseront *forcément*, mais seulement une raison suffisante de penser qu'elles se réaliseront *vraisemblablement*.

En traitant de cette question, nous devons tout d'abord établir une distinction importante ; faute de quoi des confusions regrettables viendraient bientôt nous troubler. L'expérience nous montre que, jusqu'ici, la répétition fréquente d'une succession uniforme de faits nous a encouragés à supposer que dans une circonstance analogue la même succession de faits se reproduira. La nourriture qui a une certaine apparence, a généralement un certain goût et notre attente est durement frustrée quand l'apparence familière s'associe un beau jour à un goût inhabituel. Les objets que nous voyons sont associés, grâce à l'habitude, à certaines sensations tactiles que nous nous attendons à éprouver lorsque nous touchons ces objets. Dans de nombreuses histoires de

revenants, l'horreur que nous inspire le fantôme est causée en partie par le fait qu'il ne nous procure aucune sensation tactile. Les gens simples qui vont pour la première fois à l'étranger sont très surpris et même incrédules lorsqu'ils découvrent que leur langage n'est pas compris.

Ce genre d'associations n'est l'apanage de l'homme ; elle existe chez l'animal et est même très vive. Un cheval qui a été souvent mené dans une certaine direction résiste et refuse de prendre une autre route. Les animaux domestiques s'attendent à avoir leur nourriture lorsqu'ils voient les personnes qui s'occupent d'eux. Nous savons que toutes ces associations assez élémentaires peuvent être décevantes : le propriétaire des poulets qui les nourrit ponctuellement chaque jour, arrive un beau jour pour leur tordre le cou. Il aurait été utile pour les poulets d'avoir une conception moins simple de l'uniformité des actions humaines.

En dépit des déceptions possibles qu'entraînent parfois nos attentes, elles n'en existent pas moins. Lorsqu'un fait survient un certain nombre de fois, c'est une cause suffisante pour qu'humains et animaux s'attendent à le voir se reproduire. Ainsi, notre instinct nous fait supposer que le soleil se lèvera demain, mais peut-être ne sommes-nous pas plus avisés que le poulet qui a le cou tordu sans s'y attendre. Il nous faut donc distinguer deux sortes de questions : premièrement, le fait qu'une succession uniforme de faits passés entraîne l'attente de ces faits pour l'avenir ; deuxièmement, après avoir examiné la justification même de notre attente, cherchons à savoir s'il y a une raison assez solide pour qu'elle ait toutes les chances de n'être pas déçue.

Le problème qui demande à être discuté est de savoir s'il y a une raison quelconque de croire en ce qu'on appelle « le

principe d'uniformité de la nature ». On entend par là que tout ce qui est arrivé out tout ce qui arrivera est l'exemple d'une loi générale qui ne souffre *aucune* exception. Or les attentes d'un ordre élémentaire que nous avons citées sont toutes sujettes à des exceptions et peuvent en conséquence décevoir. La science, toutefois, admet habituellement, du moins en tant qu'hypothèse possible, que les règles générales qui ont des exceptions, peuvent être remplacées par d'autres règles générales qui n'ont pas d'exceptions. Ainsi, les corps qui se trouvent sans soutien dans l'air tombent ; c'est une règle générale dont les exceptions sont les ballons et les avions. Mais les lois du mouvement et celles de la gravitation qui expliquent pourquoi la plupart des corps tombent font comprendre également pourquoi les ballons et les avions se maintiennent dans l'air ; les lois de la gravitation et celles du mouvement ne comportent pas d'exceptions.

La croyance que le soleil se lèvera demain pourrait être déçue si la terre entraînait soudain en contact avec quelque énorme corps céleste qui s'opposerait à la rotation de notre planète, mais les lois du mouvement et de la gravitation ne s'en trouveraient pas faussées. La science a pour mission de découvrir des exemples du principe d'uniformité, tels que les lois du mouvement et de la gravitation qui, pour autant que peut le prouver notre expérience, ne présentent pas d'exceptions. Dans ce domaine, la science a connu un succès remarquable, et on conviendra que jusqu'à présent, le principe d'uniformité de la nature s'est avéré constant. Cela nous ramène à la question posée : en supposant que ces lois se soient toujours vérifiées dans le passé, sommes-nous justifiés de penser qu'il en sera de même dans l'avenir ? Sans doute avons-nous de bonnes raisons de croire que l'avenir ressemblera au passé, car l'avenir se mue peu à peu en passé

et lui a toujours ressemblé, de telle sorte que nous avons en réalité l'expérience de ce que sera l'avenir, c'est-à-dire l'expérience d'un temps qui, à un moment donné, était l'avenir et que nous pouvons appeler l'avenir passé. Mais un tel argument est en réalité une pétition de principe qui laisse notre question intacte. Nous avons l'expérience des avenirs passés, mais non celle des avenirs futurs, et la question est toujours « l'avenir futur ressemblera-t-il aux avenirs passés ? » On ne peut y répondre en se fondant uniquement sur l'avenir passé. Il nous faut donc encore rechercher un principe qui nous permette de savoir avec certitude que l'avenir suivra les mêmes lois que le passé.

Pour résoudre cette question, la référence à l'avenir n'est pas essentielle. La même question se pose, quand nous appliquons les lois vérifiées par l'expérience aux faits du passé dont nous n'avons pas l'expérience, par exemple à la géologie ou à des théories sur l'origine du système solaire. Ce qu'il faut réellement chercher à savoir est ceci : « Lorsque deux faits se sont trouvés souvent associés et qu'il n'y a pas d'exemple connu que l'un se soit passé sans l'autre, est-ce que l'apparition d'un de ces faits nous fournit une raison valable de nous attendre à voir l'autre se produire ? » De notre réponse dépendra forcément la validité de nos attentes concernant l'avenir, la totalité des raisonnements obtenus par induction, et en fait presque toutes les croyances sur lesquelles s'appuie notre vie quotidienne.

Admettons pour commencer que si deux faits se sont souvent produits ensemble et jamais séparément, cette constatation ne suffit pas par elle-même à *prouver* irréfutablement qu'ils se produiront ensemble la prochaine fois. Le plus qu'on puisse dire, c'est que, plus il se trouve de cas où ces deux faits se sont

produits ensemble et plus il est probable qu'ils réapparaîtront ensemble une autre fois, et que, s'ils se sont trouvés ensemble un nombre suffisant de fois, la probabilité pour l'avenir équivaudra *presque* à une certitude. On ne peut jamais atteindre la certitude absolue car nous savons que, malgré de fréquentes répétitions, il peut arriver à la fin un événement imprévu (comme l'histoire du poulet qui, un beau jour, a eu le cou tordu). Nous ne devons pas chercher à obtenir autre chose qu'une probabilité.

Mais, pourra-t-on rétorquer pour contrer nos vues, tous les phénomènes naturels sont soumis à des lois, et parfois, nous pouvons découvrir qu'une seule loi (et nulle autre) est valable pour expliquer le cas observé. A cette objection il y a deux réponses : la première est que, même si une loi sans exception s'applique à notre cas, nous ne pouvons jamais, dans la pratique, être sûrs d'avoir découvert la loi absolue et non pas une autre qui comporterait des exceptions. La seconde réponse est que l'infailibilité de la loi semble n'être que probable et que notre croyance en cette infailibilité pour l'avenir, ou pour des cas non contrôlés du passé, est elle-même fondée sur le principe dont nous discutons.

Ce principe peut être appelé le *principe de l'induction*, et il peut être énoncé ainsi :

- a) Lorsqu'une chose particulière désignée par A a été trouvée associée avec une autre chose B et n'a jamais été dissociée de ce B, plus grand est le nombre de cas d'association de A avec B et plus grande est la probabilité qu'ils seront associés en une nouvelle occasion où l'un des deux, on le sait, est présent.

- b) Dans les mêmes conditions, un nombre suffisant de cas d'association transformera la probabilité d'une nouvelle association en une quasi-certitude et fera que la probabilité se rapprochera de façon illimitée de la certitude.

Comme il vient d'être dit, le principe s'applique seulement à la vérification de notre hypothèse pour un seul cas nouveau. Mais nous voulons également être sûrs qu'il y a une probabilité en faveur d'une loi générale voulant que le genre A soit *toujours* associé au genre B, pourvu qu'on connaisse un nombre suffisant de cas d'association et qu'il n'y ait pas d'exception connue. La probabilité de la loi générale est évidemment moins grande que la probabilité d'un cas particulier, puisque, si la loi générale est vraie, le cas particulier doit être également vrai, alors que le cas particulier peut être vrai sans que le principe général soit vrai. Néanmoins, la probabilité de la loi générale devient plus grande à mesure que se répètent les cas d'association, comme il en est pour les cas particuliers. Nous pouvons donc énoncer une nouvelle fois deux propositions du principe concernant la loi générale :

- a) Plus est élevé le nombre de cas d'association de A avec B et plus il est probable (si on ne connaît pas de cas d'exception) que A sera toujours associé à B.
- b) Dans les mêmes conditions, un nombre suffisant de cas d'association de A avec B rendra presque certain que A sera toujours associé avec B et fera que ce principe général aura des chances illimitées d'approcher de la certitude.

Notons que la probabilité est toujours dépendante de certaines données. Dans le cas qui nous occupe, les données consistent simplement en un nombre suffisant de cas connus d'association de A avec B. Il pourrait exister d'autres données qui *pourraient* entre en ligne de compte, ce qui transformerait sérieusement le calcul des probabilités. Par exemple, un homme ayant aperçu une grande quantité de cygnes blancs pourrait dire, en suivant notre principe, que d'après les données du problème, tous les cygnes étaient *probablement* blancs, ce qui pourrait être là un raisonnement très juste qui ne serait pas infirmé par le fait qu'on rencontre parfois des cygnes noirs ; car un fait peut très bien se produire, en dépit de ce que certaines données le rendent improbable. Dans le cas des cygnes, n'importe qui peut savoir que chez de nombreux animaux la couleur est une caractéristique très variable et que, pour cette raison, une induction fondée sur la couleur est particulièrement exposée à l'erreur. Mais cette connaissance concernant la couleur constituerait alors une donnée nouvelle qui ne prouverait en aucune façon que la probabilité fondée sur nos données antérieures avait été mal évaluée. En conséquence, le fait que notre attente est souvent déçue par les événements, n'est pas une raison de croire que, dans un cas donné, ou dans un certain ordre de cas donnés, notre attente ne puisse probablement se trouver justifiée. Ainsi, notre principe d'induction ne risque en tout cas pas d'être infirmé par un appel au témoignage de l'expérience.

Il est toutefois également impossible de *prouver* la vérité du principe d'induction en fait appel à l'expérience. L'expérience peut confirmer la valeur de l'induction quand il s'agit de cas qui ont déjà été étudiés, mais pour les cas inconnus, c'est l'induction seule qui peut justifier toute l'hypothèse fondée sur ce qui a été étudié en vue de déterminer des faits

nouveaux. Tous les arguments qui, fondés sur l'expérience, décident de l'avenir ou de parties inconnues du passé ou du présent, se servent de l'induction ; nous ne pouvons donc jamais utiliser les données de l'expérience pour prouver la vérité du principe de l'induction, sans faire une pétition de principe. Il nous faut en conséquence accepter l'induction en nous appuyant sur son évidence intrinsèque, ou bien renoncer à toute justification de notre attente concernant l'avenir. Si le principe même est faux, nous n'avons aucune raison de supposer que le soleil se lèvera demain, ou de croire que le pain est plus nourrissant qu'une pierre, ou de penser que nous tomberons si nous nous jetons du haut d'un toit. Lorsque nous voyons s'approcher de nous celui qui semble être notre meilleur ami, nous n'avons, sans l'induction, aucune raison de croire que l'esprit qui habite ce corps n'est pas l'esprit de notre plus mortel ennemi ou encore l'esprit d'un étranger. Tout notre comportement est fondé sur des associations qui, dans le passé, se sont avérées valables et que nous pensons devoir *probablement* être justes dans l'avenir ; or, pour être valable cette probabilité dépend du principe d'induction.

Les principes généraux de la science, tels que la croyance en l'autorité de la loi scientifique et la croyance que tout événement a une cause, sont soumis aussi totalement au principe d'induction que le sont les moindres croyances de la vie quotidienne. Si l'on ajoute foi à toutes les lois générales, c'est parce que les hommes ont vu d'innombrables exemples de leur exactitude sans avoir aucune preuve de leur fausseté. Mais cela ne nous fournit pas une raison suffisante de croire à leur exactitude pour l'avenir, sauf si nous nous appuyons sur le principe d'induction.

Ainsi, tout savoir qui, en se réclamant de l'expérience, prétend nous renseigner sur des faits non vérifiés par elle, est fondé sur une croyance que l'expérience ne peut ni confirmer ni infirmer ; une telle croyance, au moins dans ses objets les plus concrets, paraît pourtant être aussi solidement enracinée en nous que beaucoup des acquisitions de l'expérience. L'existence et la justification de telles vues (car le principe de l'induction n'est pas, comme nous le verrons, le seul exemple de ce genre) soulève l'un des problèmes les plus difficiles et les plus controversés de la philosophie. Dans le prochain chapitre, nous examinerons brièvement ce qu'on peut alléguer pour expliquer ces vues, quelle est leur portée et jusqu'à quel point elles peuvent prétendre à la certitude.

## CHAPITRE 7. CONNAISSANCE DES PRINCIPES GENERAUX

Le précédent chapitre nous a montré que le principe de l'induction, bien qu'étant nécessaire à la validité de tous les raisonnements fondés sur l'expérience, ne peut pas être reconnu juste grâce aux données de l'expérience et qu'il est cependant universellement considéré comme vrai du moins dans toutes ses applications concrètes. Le principe de l'induction n'est pas le seul dans ce cas, il en est de nombreux autres qui ne peuvent être ni prouvés, ni infirmés par l'expérience, mais qui sont utilisés dans des raisonnements fondés sur ce que nous révèle l'expérience.

Certains de ces principes sont d'une évidence encore plus grande que celui de l'induction et la connaissance qu'on possède à leur égard a le même degré de certitude que notre connaissance concernant les témoignages de nos sens. Ils constituent le moyen de tirer des déductions des données procurées par les sensations, et si ce que nous déduisons doit être vrai, il est tout aussi nécessaire de nous appuyer sur des principes exacts de logique que de posséder des données concrètes exactes. Les principes de la déduction sont parfois négligés à cause de leur évidence même : l'hypothèse engagée reçoit notre acquiescement sans que nous nous rendions compte qu'il s'agit d'une hypothèse. Mais si nous voulons atteindre à une juste théorie de la connaissance, il est très important de nous familiariser avec les règles de la déduction ; en effet, ces principes soulèvent des problèmes intéressants et délicats.

En ce qui concerne notre connaissance des principes généraux, nous choisissons tout d'abord une application particulière du principe, puis nous nous rendons compte du fait que cette application particulière n'est pas pertinente et qu'il existe une généralité qui peut également être affirmée avec vérité. C'est une méthode qui est courante dans l'enseignement de l'arithmétique : « deux et deux font quatre » s'apprend d'abord en prenant un exemple particulier, puis un autre exemple, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il devienne possible de constater qu'il en est de même dans tous les cas où deux paires s'additionnent. On peut en dire autant concernant les principes de la logique. Supposons que deux hommes discutent du quantième du jour. L'un dit : « Tu admettras au mois que *si* hier était le 15, c'est aujourd'hui le 16, – Oui, dit l'autre, je l'admets. – Et tu es sûr, reprend le premier, que c'était hier le 15, puisque tu as dîné avec Jones ; ton agenda te dira que c'était le 15 que tu devais dîner avec lui. – C'est vrai, répond le second, en conséquence, c'est bien aujourd'hui le 16. »

Or, cette méthode de raisonnement n'est pas difficile à suivre ; si l'on admet que les prémisses soient vraies, nul ne pourra nier que la conclusion doive être vraie également ; mais cette conclusion dépend, pour son exactitude, d'un exemple donné du principe général de logique. Le principe de logique est celui-ci : « Admettons comme juste, que *si* telle chose est vraie, il s'ensuit que telle autre l'est aussi. Admettons aussi que telle chose *soit* vraie, il s'ensuit alors quelle autre chose l'est aussi. » Pour le premier cas nous dirons que la première chose implique la seconde et que la seconde découle de la première. En d'autres termes, « tout ce qui est impliqué dans une proposition vraie est vrai », ou encore « tout ce qui découle d'une proposition vraie est vrai. »

Ce principe est en réalité contenu (ou tout au moins des exemples concrets de ce principe sont contenus) dans toutes les démonstrations. Quand une chose à laquelle nous croyons est utilisée pour prouver quelque chose d'autre que nous croyons aussi en conséquence, c'est ce principe qui est en cause. Si quelqu'un demande : « Pourquoi accepterais-je comme vraies les conclusions d'un raisonnement juste basé sur des prémisses également justes ? », nous ne pouvons mieux répondre qu'en nous référant à notre principe. En fait, la vérité du principe est impossible à mettre en doute, et son évidence est si criante qu'à première vue, elle paraît même élémentaire. De tels principes, cependant, aux yeux des philosophes, ne sont pas élémentaires puisqu'ils montrent que nous pouvons avoir une connaissance certaine qui ne relève en aucune façon des sens.

Le principe que nous avons énoncé plus haut n'est que l'un des grands principes de la logique qui portent en leur évidence. Certains du moins doivent être admis *a priori* avant qu'aucun raisonnement puisse être élaboré pour les prouver. Quand certains de ces principes généraux ont été admis, d'autres peuvent être prouvés, et cependant ceux-ci, s'ils sont suffisamment simples, sont tout aussi évident que ceux qu'on a admis *a priori*. Sans grande raison valable, trois de ces principes généraux ont été traditionnellement choisis pour représenter les principes rationnels ou principes directeurs de la connaissance :

1. *le principe d'identité* : une chose est identique à elle-même :  $A \text{ est } A$  ;
2. *le principe de contradiction* : rien ne peut à la fois être et ne pas être ;

### 3. *le principe d'exclusion des milieux* : tout doit être ou ne pas être

Ces trois principes sont des exemples de principes d'une logique évidente en elle-même ; mais ils ne sont en réalité pas plus évidents et pas plus fondamentaux que bien d'autres principes du même ordre ; par exemple, celui que nous venons de considérer déclare que ce qui découle des prémisses exactes est forcément vrai. Le nom de « principes directeurs de la connaissance » est aussi quelque peu trompeur ; en effet, ce qui importe, ce n'est pas le fait que nous pensons en accord avec ces principes, mais le fait que tout se passe en accord avec eux ; en d'autres termes, ce qui prime tout, c'est que, en accordant notre pensée à ces principes, nous puissions atteindre la *vérité*. Mais ici nous abordons un sujet très vaste, auquel il nous faudra revenir plus tard.

En plus des principes logiques qui nous permettent de prouver, en partant de prémisses données, que telle conclusion est *certainement* vraie, il y a d'autres principes logiques qui nous aident à prouver, d'après des prémisses données, qu'il y a une probabilité plus ou moins grande pour que la conclusion soit vraie. Un exemple de tels principes (et c'est peut-être l'exemple le plus important) est le principe de l'induction que nous avons étudié dans le précédent chapitre.

L'une des grandes controverses de l'histoire de la philosophie est celle qui opposa deux écoles appelées respectivement « empiriste » et « rationaliste ». Les empiristes (qui ont surtout été représentés par les philosophes anglais, Locke, Berkeley et Hume) ont maintenu que tout notre savoir dérive de l'expérience ; les rationalistes (qui comprennent les philosophes continentaux du XVII<sup>e</sup> siècle et principalement Descartes et Leibniz) déclarent que, en plus de ce que nous

connaissions par l'expérience, nous possédons des « idées innées » et des « principes innés » que nous connaissons indépendamment des données de l'expérience. Il est maintenant devenu possible de prendre parti avec quelque assurance, quant à la vérité ou à l'erreur de ces deux écoles opposées. Il faut admettre, pour les raisons déjà énoncées, que les principes de la logique nous sont connus et qu'ils ne peuvent pas être eux-mêmes prouvés par l'expérience, puisque toute preuve présuppose ces principes. Sur ce point, qui était le plus important de la controverse, les rationalistes étaient dans le vrai.

D'autre part, même la partie de notre connaissance qui est *logiquement* indépendante de l'expérience (en ce sens que l'expérience ne peut la justifier) est cependant provoquée et causée par l'expérience. C'est à l'occasion d'une expérience particulière que nous prenons conscience des principes généraux que cette expérience corrobore. Il serait évidemment absurde de supposer qu'il existe des principes *innés* dont un enfant posséderait la notion à sa naissance, ces enfants ayant ainsi un savoir inné de tout ce qui ne peut être déduit de l'expérience. Pour cette raison, le mot « inné » ne serait plus employé aujourd'hui pour désigner notre connaissance des principes de la logique. Les mots *a priori* sont moins sujets à caution et se rencontrent plus souvent sous la plume des philosophes modernes. Ainsi, en admettant que toute la connaissance est provoquée et causée par les données de l'expérience, nous devons croire néanmoins qu'une partie de notre connaissance existe *a priori* ; l'expérience, dirons-nous, fait naître notre connaissance, mais ne suffit pas à prouver sa vérité ; l'expérience dirige seulement notre attention, de telle sorte que nous saisissons la vérité sans avoir besoin des données de l'expérience.

Il y a un autre point d'une grande importance, au sujet duquel les empiristes l'emportaient sur les rationalistes. Nous ne pouvons avoir connaissance de l'existence d'un objet quel qu'il soit, si ce n'est par les données de l'expérience. Si nous voulons prouver qu'un objet existe et que nous n'ayons aucune expérience directe concernant cet objet, il nous faut posséder, parmi nos prémisses, la certitude de l'existence d'un ou plusieurs objets dont nous possédons l'expérience directe. Par exemple, notre croyance au sujet de l'existence de l'empereur de Chine consiste, en dernière analyse, en témoignages sensoriels, visuels ou auditifs, c'est-à-dire que nous avons lu ou entendu raconter des faits se rapportant au souverain en question. Les rationalistes croyaient que, d'après des considérations générales sur ce qui *doit* être, on pouvait déduire l'existence de tel ou tel objet du monde extérieur. Ils semblent avoir eu tort en cette matière... Toute la connaissance que nous pouvons acquérir *a priori* concernant l'existence semble demeurer hypothétique. Nous en possédons l'exemple par les raisonnements dont nous avons parlé plus haut : si telle chose est vraie et qu'elle implique telle autre chose, alors cette chose est vraie ; ou encore : « si tels ou tels objets ont été associés à plusieurs reprises, ils le seront probablement encore en une occasion nouvelle où l'un d'eux sera présent. » Ainsi la portée et le pouvoir des principes *a priori* sont strictement limités. Toute connaissance de l'existence d'un objet, est inévitablement fondée, au moins en partie, sur l'expérience. Quand nous avons la connaissance immédiate de l'existence de quelque chose, l'existence de cet objet ne nous est connue que par l'expérience seule ; lorsque nous avons la preuve de l'existence d'un objet, sans en avoir la connaissance immédiate, l'expérience et les principes *a priori* doivent à la fois corroborer cette existence. La connaissance

est dite *empirique* lorsqu'elle n'est fondée en partie ou entièrement que sur l'expérience. Ainsi, toute connaissance qui vise à déterminer l'existence de tel ou tel objet est *empirique*, et la seule connaissance *a priori* concernant l'existence est hypothétique, elle se fonde sur des relations établies entre des objets qui existent ou qui peuvent exister, mais elle ne peut nous renseigner sur l'existence même des objets.

La connaissance *a priori* ne se réclame pas toujours de la logique comme les cas que nous avons étudiés jusqu'ici. L'exemple qui est peut-être le plus important concernant une connaissance *a priori* indépendante de la logique, est celui des valeurs morales. Je ne parle pas des jugements concernant l'utilité ou la vertu, parce qu'en fait, de tels jugements s'appuient nettement sur des prémisses empiriques ; je parle des jugements s'appliquant à la valeur intrinsèque des choses. Si quelque chose est utile, c'est que cette chose est nécessaire à une fin quelconque ; la fin recherchée doit posséder une valeur en soi, et non pas seulement une utilité en vue d'une autre fin. Ainsi, tous les jugements concernant l'utile dépendent de jugements visant la valeur intrinsèque des choses.

Nous jugeons, par exemple, que le bonheur est plus souhaitable que le malheur, que le savoir vaut mieux que l'ignorance, que la charité est préférable à la haine, et ainsi de suite. De tels jugements sont forcément, du moins en partie, immédiats et *a priori*. De même que les jugements *a priori* déjà vus, ils peuvent être provoqués par l'expérience, et il en est en effet ainsi. Il ne paraît pas possible de juger si quelque chose a une valeur, sauf si nous avons l'expérience préalable de choses du même ordre. Mais il est assez évident que la vérité des

jugements peut être prouvée par l'expérience ; le fait qu'une chose existe ou qu'elle n'existe pas ne peut pas prouver que son existence est ou serait utile ou nuisible. Ce sont là des considérations qui relèvent de la morale, à laquelle il appartient d'établir l'impossibilité où nous sommes de déduire ce qui devait être de ce qui est. Dans le cadre de notre étude actuelle, il est seulement important de se rendre compte du fait que la connaissance des valeurs intrinsèques est *a priori*, de la même façon que la logique est *a priori*, c'est-à-dire que la vérité d'une telle connaissance ne peut être prouvée, ni contredite par l'expérience.

Tous les raisonnements mathématiques procèdent *a priori*, comme la logique ; cela fut d'ailleurs nié avec force par les philosophes empiristes qui maintenaient que l'expérience était tout aussi bien la source de notre connaissance de l'arithmétique que celle de la géographie. Ils assuraient que, grâce à l'expérience répétée de voir deux objets et encore deux objets, ils avaient trouvé que cela faisait quatre objets en tout, et qu'ainsi l'induction nous conduisait à la conclusion que deux objets et encore deux objets réunis ensemble feront *toujours* quatre objets. Si toutefois l'expérience ainsi décrite était la source de notre connaissance à propos de « deux et deux font quatre », nous procéderions différemment, en nous persuadant d'abord de la vérité de cette affirmation, de la façon dont nous procédons véritablement. Un certain nombre d'exemples sont indispensables pour que nous nous représentions le chiffre deux de façon abstraite, plutôt que de voir en esprit deux pièces de monnaie, ou deux livres, ou deux personnes, ou deux spécimens de n'importe quel genre. Mais dès que nous sommes capables de libérer nos pensées de toutes ces précisions inutiles, nous acquérons la possibilité de *voir* en esprit le principe général voulant que deux et deux

fassent quatre ; un seul exemple nous paraît *typique* et les autres exemples deviennent inutiles.

Il en est de même pour la géométrie : si nous voulons prouver une certaine propriété appartenant à *tous* les triangles, nous dessinons la figure d'un triangle et nous raisonnons sur ce triangle ; nous pouvons éviter de parler d'une propriété qui n'est pas commune à ce triangle et aux autres, et ainsi, en utilisant notre cas particulier, nous obtenons une règle générale. En fait, notre certitude du sujet de « deux et deux font quatre » ne se trouve pas renforcée par d'autres exemples, car, dès que nous avons saisi la vérité de cette proposition, notre certitude devient telle qu'elle ne peut s'accroître davantage. De plus, nous sentons qu'il y a une *nécessité* dans cette proposition : « deux et deux font quatre », nécessité qui est absente de la mieux attestée des généralisations empiriques. De telles généralisations gardent toujours le caractère de simples faits ; nous avons l'impression qu'il pourrait exister un univers où ces généralisations seraient fausses, même si dans notre univers elles se trouvent vraies. Au contraire, il nous paraît que dans n'importe quel univers, deux et deux feraient toujours quatre ; ce n'est pas un simple fait, mais une nécessité à laquelle tout ce qui est en puissance ou en acte doit se conformer.

Le cas que nous considérons sera encore plus clair si nous prenons une généralisation purement empirique, telle que « tous les hommes sont mortels ». Il est évident que nous admettons cette proposition, d'abord parce qu'il n'y a pas d'exemple d'homme ayant vécu au-delà d'un certain âge, ensuite, parce qu'il paraît y avoir des données physiologiques indiquant que tôt ou tard l'organisme humain s'usera. Négligeons ce deuxième argument et ne considérons que

notre expérience de la mortalité humaine ; il est clair que nous ne nous contenterions pas d'un seul exemple de la mortalité humaine, alors que dans le cas de « deux et deux font quatre », un seul exemple suffit amplement, lorsqu'il est examiné avec précision, à nous persuader du fait que notre constatation s'étendra à chaque exemple du même cas. Nous pouvons aussi être forcés d'admettre, après réflexion, qu'il peut y avoir doute, si léger soit-il, quant à la mortalité de tous les hommes. Nous nous rendrons compte de cette nuance en essayant d'imaginer deux mondes, l'un comportant des hommes non-mortels, et l'autre étant un lieu où deux et deux font cinq.

Lorsque Swift nous fait connaître la race des Struldbugs, qui ne meurent jamais, nous pouvons acquiescer en imagination, mais un monde où deux et deux feraient cinq nous paraît être sur un plan tout à fait différent : ce monde, s'il existait, bouleverserait, nous le sentons, tout l'édifice de notre connaissance et nous réduirait à un état de doute complet.

Dans de simples énoncés mathématiques tels que « deux et deux font quatre », ainsi que dans de nombreux jugements fondés sur la logique, nous pouvons connaître le principe général sans le déduire d'exemples, bien qu'un exemple soit habituellement nécessaire pour nous illustrer le sens de la proposition générale. C'est pourquoi la *déduction* a une grande utilité ; la déduction procède du général au général, ou du général au particulier, alors que la méthode *inductive* procède du particulier au particulier ou du particulier au général. Les philosophes ont toujours discuté pour savoir si la déduction peut apporter de *nouvelles* connaissances. Nous pouvons juger maintenant qu'en certains cas elle est véritablement instructive. Si nous savons déjà que deux et deux font toujours quatre et si nous savons que Durand et Dupont sont deux, et

que Mercier et Portier sont également deux, nous pouvons en déduire que Durand, Dupont, Mercier et Portier sont quatre. Voilà une connaissance toute neuve non contenue dans nos prémisses ; en effet, la proposition générale « deux et deux font quatre » n'a jamais sous-entendu qu'il existait des gens tels que Dupont et Durand, Mercier et Portier, et les prémisses ne nous ont pas dit qu'ils étaient quatre, tandis que la déduction tirée de la proposition initiale nous apprend tout cela.

Toutefois, la nouveauté de la connaissance est beaucoup moins réelle, si nous prenons un exemple courant de déduction, exemple toujours cité dans les traités de logique : « Tous les hommes sont mortels, Socrate est un homme, donc Socrate est mortel ». Dans ce cas précis, nous savons vraiment, sans donner prise au moindre doute raisonnable, que certains hommes, A. B. C., ont été mortels, puisqu'ils sont morts. Si Socrate a été un de ces hommes, c'est une sottise de prendre un chemin détourné comme « tous les hommes sont mortels » pour arriver à la conclusion que *probablement* Socrate était mortel. Si Socrate n'était pas un de ceux sur qui se fonde notre induction, il serait encore préférable de parler de nos trois exemples A, B et C, et d'en déduire la mortalité de Socrate plutôt que d'en arriver à ce même résultat en déclarant que « tous les hommes sont mortels ». En effet, la probabilité pour que Socrate soit mortel est plus grande, d'après nos données, que la probabilité pour que tous les hommes soient mortels. (C'est une évidence : si tous les hommes sont mortels, il en est de même pour Socrate, mais si Socrate est mortel, il ne s'ensuit pas que tous les hommes soient mortels.) Nous tirerons donc la conclusion que Socrate est mortel, et nous approcherons bien davantage de la certitude si nous raisonnons uniquement

par induction que si nous énonçons « tous les hommes sont mortels » en procédant par déduction.

Cette distinction illustre la différence existant entre des propositions générales connues *a priori* telles que « deux font quatre » et des généralisations empiriques comme « tous les hommes sont mortels ». En ce qui concerne la première proposition, la déduction est la bonne méthode de raisonnement, alors que dans le cas de la seconde méthode de raisonnement, l'induction est toujours préférable en théorie et garantit une conclusion plus véridique, car toutes les généralisations empiriques sont plus incertaines que les exemples qu'on en donne.

Nous avons pu juger maintenant qu'il existe des propositions connues *a priori*, et que parmi celles-ci, il y a des propositions relevant de la logique et des mathématiques pures, ainsi que des propositions fondamentales concernant la morale. La question qui devra maintenant nous occuper est la suivante : comment se peut-il qu'il y ait une connaissance *a priori* ? Et plus particulièrement, comment peut-on avoir connaissance de propositions générales dans les cas où tous les exemples n'ont pas été examinés et où, en réalité, il est possible de les examiner tous ; parce que leur nombre est infini ? Ces questions, qui ont été étudiées pour la première fois avec éclat par le philosophe allemand Kant (1724-1804), sont très difficiles à résoudre et ont une grande importance historique.

## CHAPITRE 8. COMMENT LA CONNAISSANCE *A PRIORI* EST POSSIBLE

Emmanuel Kant est généralement considéré comme le plus grand des philosophes modernes. Il vécut au temps de la guerre de Sept Ans et de la Révolution Française, mais il ne cessa jamais d'enseigner la philosophie à Königsberg. Sa contribution la plus remarquable à l'étude des problèmes philosophiques fut ce qu'il nomma la philosophie critique, ou criticisme ; il admit comme donnée qu'il existe diverses sortes de connaissance ; il chercha à savoir comment les connaissances différentes sont possibles et déduisit de la réponse à cette question de nombreuses conclusions métaphysiques concernant la nature du monde. Ces conclusions étaient-elles valables ? On peut en douter, mais Kant a eu un mérite certain à deux points de vue : premièrement, il a su déterminer que nous possédons une connaissance *a priori* qui n'est pas purement « analytique », c'est-à-dire telle que le contraire du jugement énoncé serait contradictoire en soi ; deuxièmement, il a rendu évidente l'importance philosophique que revêt la théorie de la connaissance.

Avant l'époque de Kant, on admettait habituellement que toute connaissance *a priori* est forcément « analytique ». La signification de ce terme sera mieux définie par un exemple ; si je dis : « un homme chauve est un homme », « une figure plane est une figure », « un mauvais poète est un poète », j'é mets un jugement purement analytique ; le sujet dont on parle est présenté comme possédant au moins deux qualités dont l'une est choisie pour être affirmée. Des propositions

comme celles que nous venons de citer présentent des constatations élémentaires, et elles ne seraient jamais énoncées dans la vie ordinaire, sauf par un orateur soucieux d'introduire quelque sophisme. On qualifie ce genre de propositions d'analytiques, parce que le prédicat est obtenu par la simple analyse du sujet. Avant Kant on pensait que tous les jugements dont on pouvait être certain *a priori* étaient de cette sorte, et que chacun d'eux comportait un prédicat faisant seulement partie du sujet, dont il constituait une affirmation ; s'il en était ainsi, nous en arriverions à une nette contradiction dans le cas où nous tenterions de nier quelque chose pouvant être connu *a priori* ; ainsi, « un homme chauve n'est pas chauve » affirmerait et nierait tout à la fois la calvitie du même homme ; cette proposition se contredirait donc elle-même. Selon les philosophes qui ont précédé Kant, le principe de contradiction qui affirme que rien ne peut à la fois posséder et ne pas posséder une certaine qualité, suffisait à établir la vérité de toute connaissance *a priori*.

Hume (1711-1776), qui précéda Kant, accepta les vues habituelles concernant la connaissance *a priori*. Il découvrit que, dans de nombreux cas qui avaient jusque-là été jugés analytiques et particulièrement dans le cas de cause et d'effet, la relation était en réalité une synthèse. Avant Hume, les rationalistes avaient au moins supposé que l'effet pouvait être logiquement déduit de la cause, à condition d'avoir une connaissance suffisante. Hume assurait (à juste titre, comme on l'admettrait maintenant) qu'il était impossible de le faire. Il en déduisit une proposition beaucoup moins certaine en disant qu'on ne pouvait rien connaître *a priori* concernant la relation de cause à effet. Kant, qui avait été instruit dans la tradition rationaliste, fut extrêmement troublé par le scepticisme de Hume et tenta de le réfuter. Il perçut que, non

seulement la relation de cause à effet, mais toutes les propositions de l'arithmétique et de la géométrie, procèdent de la synthèse, c'est-à-dire ne procèdent pas de l'analyse : dans toutes ces propositions, aucune analyse du sujet ne peut révéler le prédicat. L'exemple principal pris par Kant est la proposition  $7 + 5 = 12$  ; Kant montra très justement que  $7 + 5$  doivent être ajoutés l'un à l'autre pour donner 12 ; l'idée de 12 n'est *contenue* ni dans 7 ni dans 5, ni même dans l'idée d'additionner 7 et 5. Ainsi, Kant fut-il amené à la conclusion que les mathématiques pures, bien que procédant d'une connaissance *a priori*, procèdent par synthèse ; cette conclusion souleva un nouveau problème dont Kant essaya de trouver la solution.

Au début de ses recherches, Kant s'était posé la question : « Comment les mathématiques pures sont-elles possibles ? » Question intéressante et difficile à résoudre, à laquelle cependant toute philosophie qui n'est pas uniquement fondée sur le scepticisme doit trouver une réponse. La réponse des empiristes, c'est que nos connaissances mathématiques découlent par induction de cas particuliers ; c'est là une réponse insuffisante, nous l'avons déjà vu, et pour deux raisons : premièrement, parce que la valeur du principe inductif même ne peut pas être prouvée par induction ; deuxièmement, parce que les propositions générales des mathématiques, telles que « deux et deux font quatre », peuvent de toute évidence être connues avec certitude après l'examen d'un seul exemple, et qu'elles ne gagnent rien à une énumération d'autres cas pour lesquels ces propositions ont été reconnues justes. Ainsi, notre savoir concernant les propositions générales relatives aux mathématiques (et on peut en dire autant au sujet de la logique) doit se justifier d'une autre façon que notre savoir (d'ailleurs simplement

probable concernant les généralisations empiriques telles que « tous les hommes sont mortels ».

Le problème réside dans le fait que cette connaissance s'applique au général, tandis que toute expérience se rapporte au particulier. Il semble étrange que nous soyons apparemment capables de connaître d'avance certaines vérités touchant des cas particuliers qui échappent encore à notre expérience, mais on ne peut guère douter du fait que la logique et l'arithmétique peuvent s'appliquer à ces cas-là. Ainsi, nous ignorons qui seront les habitants de Londres dans cent ans, mais nous savons que deux d'entre eux ajoutés à deux autres d'entre eux feront quatre habitants de Londres. Ce pouvoir apparent d'anticiper sur les faits à propos de choses dont nous n'avons aucune expérience est certainement surprenant. La solution apportée à ce problème, bien que n'étant pas valide à mon sens, est intéressante. Elle est toutefois difficile à saisir et a été différemment interprétée par plusieurs philosophes. En conséquence, nous ne pouvons ici qu'en donner une idée vague, et même le peu que nous en dirons sera considéré par de nombreux partisans du système kantien comme susceptible de nous induire en erreur.

Kant a voulu montrer que dans toute notre expérience, il faut distinguer, deux éléments, l'un se rapportant à l'objet (c'est-à-dire ce que nous avons nommé « l'objet physique »), l'autre à notre propre nature. Nous avons vu, en discutant de la matière et des données sensorielles, que l'objet physique est différent de ce que nous révèlent nos sensations et que ces données doivent être considérées comme le résultat d'une action mutuelle se produisant entre l'objet physique et nous-mêmes. Jusque-là, nous sommes d'accord avec Kant. Mais il attribue les parts revenant à nous-mêmes et à l'objet physique. Il

considère qu'une partie de nos sensations concernant la matière (couleur, dureté, etc.) est le fait de l'objet ; c'est nous qui fournissons la localisation dans l'espace et dans le temps, ainsi que toutes les relations entre l'objet et nos sens, relations qui résultent d'une comparaison ou du fait que nous considérons l'un comme la cause de l'autre, ou toute autre raison. Ce qui milite principalement en faveur d'une telle opinion, c'est que nous paraissions posséder une connaissance *a priori* concernant l'espace, le temps, la causalité et la comparaison, mais non pour la matière brute qui provoque nos sensations. Nous pouvons être sûrs, affirme Kant, que tout ce que nous serons en mesure de connaître par l'expérience devra présenter les caractéristiques dont nous aurons eu connaissance dans notre savoir *a priori*, car ces caractéristiques sont le fait de notre propre nature, et que par conséquent rien ne saurait jamais se trouver dans notre expérience sans avoir acquis ces caractéristiques.

L'objet physique, appelé par Kant « la chose en soi »<sup>2</sup>, est considéré par lui comme essentiellement inconnaissable ; ce qui peut être connu, c'est l'objet tel qui nous est révélé par l'expérience et qu'il nomme « phénomène ». Le phénomène étant un produit à la fois de nous-mêmes et de la chose en soi,

---

2. Ce que Kant nomme « la chose en soi » est identique *par sa définition* à l'objet physique, en ce sens qu'elle est la cause des sensations ; mais par les propriétés qui sont déduites de la définition, « la chose en soi » n'est pas identique à l'objet physique, puisque Kant professait (en dépit de quelque inconsistance concernant la cause) que nous pouvons savoir qu'aucune des catégories, ou concepts purs *a priori*, n'est applicable à « la chose en soi ».

possède certainement les caractéristiques qui proviennent de nous-mêmes et sera donc sûrement conforme à notre connaissance *a priori* ; cette connaissance *a priori* ne doit pas être considérée comme pouvant s'appliquer à l'expérience extérieure. Malgré l'existence d'une connaissance *a priori*, nous ne pouvons donc rien savoir de la chose en soi ou de ce qui n'est pas un objet actuel ou possible de l'expérience. De cette manière, Kant essaie de concilier et d'harmoniser les vues des rationalistes et les arguments des empiristes.

En dehors des points secondaires au sujet desquels la philosophie de Kant peut être sujette à la critique, il y a une importante objection qui semble condamner d'avance toute tentative de résoudre par la méthode kantienne le problème de la connaissance *a priori*. Ce que nous devons expliquer, c'est la certitude avec laquelle nous jugeons que les faits doivent toujours se conformer aux normes de la logique et de l'arithmétique. Dire que la logique et l'arithmétique sont des apports venus de nous ne résout pas le problème. Notre nature fait partie du monde existant, au même titre que toute autre chose, et l'on ne peut pas être certain qu'elle demeurera constante. Il se pourrait, si Kant a raison, que demain notre nature change au point de faire que deux et deux ne fassent plus quatre, mais cinq. Cette hypothèse ne semble avoir jamais effleuré Kant, et pourtant elle est de nature à détruire totalement la certitude et l'universalité que Kant met tant d'ardeur à revendiquer pour les propositions mathématiques. Cette possibilité, il est vrai, est, au point de vue formel, incompatible avec les vues de Kant, qui veulent que le temps soit une forme imposée par nous-mêmes aux phénomènes, si bien que notre Moi véritable n'est pas placé dans le temps et n'a pas d'avenir. Cependant, Kant devra encore imaginer que l'ordre temporel des phénomènes est déterminé par les

caractéristiques de ce qui se trouve derrière ces phénomènes, et cela suffit à donner du poids à nos arguments.

De plus, à la réflexion, il semble clair que, si nos croyances aux règles de l'arithmétique sont justes, ces règles doivent s'appliquer aussi bien aux choses, que nous les ayons ou non dans l'esprit. Deux objets physiques et deux autres objets physiques font inévitablement quatre objets physiques, même si les objets physiques échappent à notre expérience. Affirmer cela est certainement en accord avec ce que nous voulons dire quand nous énonçons que deux et deux font quatre. La vérité de cette assertion est tout aussi irréfutable que la vérité de : deux phénomènes et deux autres phénomènes font quatre phénomènes. La solution de Kant limite donc indûment la valeur des propositions *a priori* et en outre elle manque son but en prétendant expliquer leur certitude.

Sans parler des doctrines particulières à Kant, il est très courant que les philosophes considèrent la connaissance *a priori* comme une attitude en quelque sens mentale, concernant la façon dont nous devons penser plutôt qu'aucun objet du monde extérieur. Dans le chapitre précédent, nous avons parlé des trois principes appelés « directeurs de la connaissance ». Les vues qui les ont fait nommer ainsi sont assez naturelles, mais il existe de fortes raisons pour penser que ces vues étaient erronées. Prenons l'exemple du principe de contradiction ; ce principe est communément énoncé ainsi : « Rien ne peut être et ne pas être », ce qui veut exprimer que rien ne peut à la fois posséder et ne pas posséder une qualité donnée. Si par exemple, un arbre est un chêne, cet arbre ne peut en même temps ne pas être un chêne ; ou encore : si ma table est rectangulaire, elle ne peut pas en même temps être non rectangulaire, et ainsi de suite.

Or s'il est naturel d'appeler ces principes « directeurs de la connaissance », c'est que nous sommes persuadés de leur vérité par une opération de l'esprit plutôt que par l'observation extérieure. Lorsque nous avons constaté qu'un arbre est un chêne, nous n'avons pas besoin de le regarder une seconde fois pour être sûr qu'il ne peut en même temps ne pas être un chêne ; notre esprit seul nous fait connaître que ce serait impossible. Mais la conclusion que ce principe de contradiction est « directeur de la connaissance » n'en est pas moins erronée. Ce que nous estimons vrai lorsque nous acquiesçons à ce principe de contradiction, n'est pas que l'esprit soit fait de telle sorte qu'il soit contraint d'admettre le principe de contradiction. Cette croyance-là serait le résultat d'une réflexion psychologique, qui présuppose la croyance en ce principe de contradiction. La croyance en ce principe est une croyance concernant les choses et pas seulement concernant la façon de penser. Il ne s'agit pas, par exemple, de croire que si nous *jugeons* qu'un certain arbre est un chêne, nous ne pouvons en même temps *juger* que ce n'est pas un chêne ; il s'agit de la croyance que voici : l'arbre est un chêne, il ne peut pas en même temps ne pas être un chêne. Ainsi, voyons-nous que ce principe de contradiction s'applique à des objets et pas uniquement à la connaissance ; même si la croyance en ce principe est une opération de l'esprit, le principe de contradiction même n'est pas une pure opération de l'esprit, mais l'énoncé d'un fait qui concerne les objets du monde extérieur. Si ce que nous croyons lorsque nous acquiesçons au principe de contradiction, n'était pas vrai en ce qui concerne les objets du monde extérieur, le fait que nous serions *obligés* de juger ce principe vrai, ne changerait rien à la fausseté du principe ; ainsi pouvons-nous voir que le

principe de contradiction n'est pas un principe qui s'applique à la *connaissance*.

Un raisonnement analogue est valable pour tout autre jugement *a priori*. Lorsque nous jugeons que deux et deux font quatre, nous n'énonçons pas un jugement qui concerne notre esprit, mais un jugement valable pour tous les objets actuels et possibles pris deux par deux. Le fait que notre esprit est constitué de manière à croire que deux et deux font quatre, bien que cela soit vrai, n'est certainement pas ce que nous affirmons lorsque nous énonçons que deux et deux font quatre. Ainsi, notre connaissance *a priori*, si elle n'est pas erronée, n'est pas seulement une connaissance qui concerne la constitution de notre esprit, mais qui s'applique également à tout ce que le monde peut contenir, de mental ou non.

Tout notre savoir *a priori* semble, en somme, s'appliquer à des entités qui, à proprement parler, n'existent pas, que ce soit dans l'univers de l'esprit ou dans l'univers physique. Ces entités sont telles qu'elles ne peuvent pas être nommées par des substantifs ; elles sont constituées par des qualités et des rapports. Supposons, par exemple, que je me trouve *dans* ma chambre. J'existe, et ma chambre existe aussi, mais est-ce que « dans » existe ? Pourtant il est évident que le mot « dans » a une signification, il caractérise un rapport entre moi et ma chambre. Ce rapport est quelque chose, bien que nous ne puissions dire qu'il *existe* au même sens que nous existons, ma chambre et moi. Le rapport indiqué par « dans » est quelque chose que nous pouvons saisir et dont nous pouvons parler ; en effet, si nous ne comprenions pas le sens de « dans », nous ne comprendrions pas la phrase : « je suis *dans* ma chambre ». De nombreux philosophes, suivant en cela Kant, ont maintenu que les rapports sont des opérations de l'esprit et que les

choses en soi excluent les rapports, mais que l'esprit les rapproche par son action pensante et produit ainsi les rapports qu'il juge devoir être établis.

Une telle opinion toutefois, semble attirer des objections similaires à celles que nous avons déjà présentées à propos des vues de Kant. Il paraît évident que ce n'est pas une opération de l'esprit qui donne sa vérité à une proposition telle que : « Je suis dans ma chambre ». Il peut être vrai qu'une araignée se trouve dans ma chambre, même si ni moi, ni l'araignée, ni personne d'autre n'en est averti ; cette vérité ne concerne en effet que l'araignée et la chambre et ne dépend de rien d'autre. Ainsi les rapports, comme nous le verrons plus longuement dans le chapitre suivant, doivent avoir leur place dans un monde qui n'est ni mental, ni physique, un monde qui a une extrême importance pour la philosophie et en particulier pour les problèmes de la connaissance *a priori*. Dans le prochain chapitre, nous tenterons de définir la nature de ce monde et son rôle dans les problèmes qui viennent d'être discutés.

## CHAPITRE 9. LE MONDE DES UNIVERSAUX

A la fin du précédent chapitre, nous avons vu que des entités qu'on peut appeler « rapports » paraissent avoir une existence assez différente de celle des objets physiques et différente également de celle de l'esprit et des sensations. Dans le présent chapitre, nous aurons à examiner : premièrement, quelle est la nature de ces entités, deuxièmement, quels sont les objets auxquels elles se rattachent.

Le problème que nous abordons est très ancien puisqu'il a été introduit dans la philosophie de Platon. La « théorie des Idées » est une tentative que fit Platon pour résoudre le problème en question, et, à mon avis, c'est une des meilleures tentatives faites jusqu'à ce jour. La théorie que nous allons maintenant développer est en grande partie celle de Platon, avec seulement les quelques modifications que des notions plus récentes ont rendues nécessaires.

La façon dont le problème se posait pour Platon était à peu près la suivante : considérons, par exemple, une notion telle que la justice. Si nous demandons ce qu'est véritablement la justice, il est normal de commencer par considérer telle et telle et encore telle autre action juste, en vue de découvrir ce qu'elles ont en commun. Elles doivent toutes, en un sens quelconque, participer à une commune nature qui résidera uniquement dans tout ce qui est juste. Cette commune nature, en vertu de laquelle se décerne la qualité de « juste », sera la justice même, pure essence dont le mélange aux faits de la vie ordinaire, produit la multiplicité des actions justes. Il en est de même pour tout autre mot applicable à des faits ordinaires, par exemple « blancheur ». Ce mot sera applicable à un certain

nombre de choses particulières, car elles participent toutes à une nature commune ou essence. Cette essence est ce que Platon nomme « l'Idée » ou la « Forme ». (Ne supposons pas que l'idée, comme l'entend Platon, existe dans les esprits, mais elle peut être appréhendée par l'esprit). L'idée de justice n'est identique à rien qui soit juste ; elle est toute différente d'une chose particulière, et cependant les choses particulières participent à sa nature. Cette idée, ne faisant pas partie des choses particulières, ne peut exister dans un monde sensible. De plus, elle n'est ni passagère, ni changeante comme les choses sensibles ; elle est éternellement elle-même, immuable et indestructible.

Platon s'élève ainsi jusqu'à un univers suprasensible, plus réel que le monde sensible ordinaire, le monde immuable des Idées, qui seul projette sur le monde sensible le pâle reflet de réalité qui peut lui appartenir. Le seul monde réel, pour Platon, est celui des Idées ; quoi que nous puissions prétendre en effet à propos des objets du monde sensible, ce que nous pouvons dire de mieux à leur sujet, c'est qu'ils participent à telle ou telle Idée, qui, en somme, constitue tout leur caractère. Il est alors facile de se laisser glisser vers un certain mysticisme. Nous pouvons espérer, dans un élan d'illumination mystique, *voir* les Idées comme nous voyons les objets sensibles et nous pouvons imaginer que ces Idées existent au Ciel. Ce sont là des élans mystiques qui sont forts naturels, mais cette théorie repose sur la logique et c'est sous cet aspect que nous avons à l'étudier.

Le mot « Idée » s'est chargé avec le temps de nombreuses associations qui sont trompeuses lorsqu'il s'agit des Idées de Platon. Nous allons donc nous servir du mot « universel » à la place du mot « idée » pour étudier les vues de Platon.

L'essence de cette sorte d'entité conçue par Platon réside dans le fait qu'elle est à l'opposé des objets particuliers révélés par la sensation. Nous dirons que tout objet révélé par la sensation ou qui est de même nature que les objets révélés par la sensation, que *c'est un particulier* ; par opposition, *l'universel* sera tout ce qui pourra être partagé par de nombreux particuliers ; l'universel possède les caractéristiques qui, comme nous l'avons vu, distinguent la justice et la blancheur des actions justes et des choses blanches.

Lorsque nous examinons les mots ordinaires, nous constatons que, de façon générale, le nom propre joue le rôle de particulier, tandis que les autres substantifs, les adjectifs, les prépositions et les verbes jouent le rôle d'universaux. Le pronom est un particulier, mais a un statut ambigu, et ce n'est que par le contexte ou les circonstances que nous définissons de quel particulier il tient la place. Le mot « maintenant » est un particulier, c'est-à-dire « le moment présent » ; mais comme les pronoms il est ambigu, puisque le moment est toujours en train de changer.

On verra qu'aucune phrase ne peut être construite sans comporter au moins un mot qui indique un universel. Ce qui se rapprocherait le plus d'une phrase sans universel, serait, par exemple : « J'aime cela ». Or le mot « aime » suppose encore un universel ; en effet, je puis aimer d'autres choses que celle mentionnée et d'autres individus peuvent aimer certaines choses. Par conséquent, tout énoncé d'une vérité comporte un universel, et toute connaissance d'une vérité implique la connaissance d'universaux.

Nous pouvons constater que presque tous les mots du dictionnaire représentent des universaux ; il est donc étrange que presque personne, sauf les philosophes, ne se rende

compte qu'il y a des entités qui sont les universaux. Nous ne nous arrêterons pas de nous-mêmes aux mots d'une phrase qui ne représentent pas des particuliers, et si nous sommes obligés de nous arrêter à un mot qui représente un universel, nous le regardons comme représentant des particuliers qui se rattachent aux universaux. Quand, par exemple, nous entendons la phrase : « la tête de Charles 1er d'Angleterre fut coupée », nous pouvons normalement penser à Charles 1er, à la tête de Charles 1er et à l'action de couper sa tête ; ce sont là tous des cas particuliers ; mais nous ne nous arrêterons par normalement à ce que signifie le mot « tête » ou le mot « coupée », qui sont des universaux. Nous sentons que ces mots sont incomplets et comme dépourvus de substance, ils paraissent avoir besoin d'un contexte pour être compris. En somme, nous réussissons à détourner notre attention des universaux en tant que tels, jusqu'au moment où l'étude de la philosophie nous oblige à les prendre en considération.

Même parmi les philosophes, on peut dire de façon générale qu'il n'y a guère que les universaux désignés par des adjectifs ou par des substantifs qui aient été souvent reconnus ; ceux désignés par des verbes et des prépositions sont habituellement laissés de côté. Une telle omission a eu une forte influence sur la philosophie ; il est à peine exagéré de dire que la plus grande partie de la métaphysique depuis Spinoza, a été surtout influencée par cet état de choses. Voici, en résumé, comment cela s'est fait : en thèse générale, les adjectifs et les noms communs expriment les qualités ou les propriétés de choses isolées, tandis que les propositions et les verbes tentent d'exprimer des rapports entre deux ou plusieurs objets. Ainsi, le fait de négliger les prépositions et les verbes a conduit à la croyance que chaque proposition peut être considérée comme attribuant une qualité à un seul objet,

plutôt que comme exprimant un rapport entre deux ou plusieurs objets. En conséquence, il fut admis qu'en définitive il ne peut y avoir aucune entité représentant les rapports entre les objets, ou bien il ne peut exister dans l'univers qu'un seul objet, ou bien, s'il existe de nombreux objets, ils ne peuvent absolument pas avoir une action les uns sur les autres puisque cette action serait un rapport et que les rapports sont impossibles.

La première de ces vues, professées par Spinoza et de nos jours par Bradley et de nombreux autres philosophes, est appelée *monisme* ; la seconde, soutenue par Leibniz, mais devenue assez rare de nos jours est appelée *monadisme*, car chacune des substances simples est appelée *monade*. Ces philosophies opposées sont toutes deux, à mon avis, pour intéressantes qu'elles soient, le résultat d'une attention indûment concentrée sur une seule sorte d'universaux, celle qui est représentée par les adjectifs et les substantifs plutôt que par les verbes et les prépositions.

En réalité, si l'on voulait nier totalement l'existence des universaux, nous découvririons qu'on ne peut pas prouver strictement qu'il y a des entités telles que les qualités, c'est-à-dire des universaux représentés par des adjectifs et des substantifs, alors qu'on peut prouver la nécessité des *rapports*, c'est-à-dire la sorte d'universaux qui sont représentés habituellement par des verbes et des prépositions. Prenons comme exemple la *blancheur*, qui est un universel. Si nous croyons en son existence, nous dirons que certaines choses sont blanches parce qu'elles possèdent cette qualité de la blancheur. Cette opinion fut toutefois combattue énergiquement par Berkeley et Hume, qui ont été suivis en cela par des empiristes d'une époque plus récente. La forme

que prit leur opposition consista à nier qu'il existe des « idées abstraites ». Lorsque nous voulons penser à la blancheur, disaient-ils, nous formons l'image d'un objet particulier qui soit blanc, et nous raisonnons sur cet objet en prenant garde à ne pas détruire quoi que ce soit le concernant que nous ne puissions dire avec vérité de n'importe quel autre objet blanc. En tant qu'exposé de nos véritables procédés mentaux, cette théorie est sans aucun doute en grande partie vraie. En géométrie, par exemple, lorsque nous voulons démontrer les propriétés des triangles, nous dessinons un certain triangle, et nous raisonnons à son sujet en prenant soin de n'introduire aucune propriété que ce triangle ne puisse avoir en commun avec les autres triangles. Le débutant, de façon à éviter toute erreur, trouve souvent préférable de dessiner plusieurs triangles aussi dissemblables que possible les uns des autres, de façon à être certain que le raisonnement soit également applicable à chacun des triangles. Mais la difficulté surgit dès que nous nous demandons comment nous savons que l'objet envisagé est un triangle (ou qu'il est blanc). Si nous voulons éviter l'emploi d'universaux qui s'appliquent à la couleur blanche et à la « triangularité », nous choisirons une tache blanche particulière ou un triangle particulier et nous dirons que telle chose est blanche et que telle figure est un triangle, si toutefois ces objets ressemblent suffisamment à la tache et au triangle type que nous avons choisis. Dans ce cas la ressemblance requise devra être un universel. Étant donné qu'il existe bien des objets blancs, la ressemblance devra exister entre de nombreuses paires d'objets blancs particuliers ; c'est là ce qui caractérise l'universel. Il est inutile de dire qu'il existe une ressemblance différente pour chaque paire ; il nous faudrait alors affirmer en effet que ces ressemblances se ressemblent entre elles et enfin nous serons

forcés d'admettre que la ressemblance est un universel. Le rapport de ressemblance, par conséquence, doit être un véritable universel. Et ayant été obligés d'admettre ce caractère d'universel, nous voyons qu'il est inutile d'inventer des théories compliquées et peu plausibles pour éviter d'admettre des universaux tels que la blancheur et la « triangularité ».

Berkeley et Hume n'eurent pas l'idée de cette réfutation de leur rejet des idées abstraites, car, comme leurs adversaires, ils n'admettaient comme universaux que les qualités et laissaient totalement de côté les rapports. Nous voyons là un autre cas où les rationalistes semblent avoir été dans le vrai et opposés aux empiristes ; cependant, à cause de cette négligence des rapports, ou parce qu'ils refusaient de les admettre, les déductions tirées par les rationalistes furent plus entachées d'erreur que les déductions des empiristes.

Nous avons maintenant constaté l'existence obligatoire des universaux ; il nous reste à démontrer que leur existence n'est pas purement mentale. En effet, quelle que soit la forme d'existence qui leur appartienne, celle-ci est indépendante du fait qu'ils sont d'une manière ou d'une autre saisis par la pensée. Nous ayons déjà effleuré le sujet à la fin du chapitre précédent, mais il nous faut maintenant approfondir quelle sorte de réalité appartient aux universaux.

Considérons une proposition telle que : « Édimbourg est au nord de Londres ». Nous avons là un rapport entre deux endroits, et il semble évident que ce rapport subsiste indépendamment du fait que nous le connaissons ou que nous l'ignorons. Lorsque nous apprenons qu'Édimbourg est situé au nord de Londres, nous apprenons un fait qui ne concerne que Londres et Édimbourg ; en ayant connaissance de ce fait,

nous ne faisons pas qu'il soit vrai, au contraire, nous ne faisons qu'apprendre un fait qui existait avant que nous en ayons eu connaissance. La partie de la surface de la terre où se trouve Édimbourg serait toujours au nord de celle où est Londres, même s'il n'existait aucun être humain qui sache ce que sont le nord et le sud, et même s'il n'y avait aucun esprit dans l'univers. C'est là d'ailleurs un point qui est controversé par de nombreux philosophes, soit pour les raisons données par Berkeley, soit pour celles avancées par Kant. Mais nous avons déjà examiné ces raisons et nous avons décidé qu'elles étaient sans valeur. Nous pouvons donc tenir pour vrai que rien de mental n'est présupposé dans le fait qu'Édimbourg est au nord de Londres ; pourtant, ce fait implique le rapport « au nord de », qui est un universel ; et il serait impossible que ce fait tout entier n'impliquât rien de mental, si le rapport « au nord de », qui est partie constitutive du fait, impliquait quelque chose de mental. Nous devons en conséquence admettre que ce rapport, comme les termes qu'il énonce, ne dépend pas de la pensée, mais appartient à un univers indépendant que la pensée saisit, mais qu'elle ne crée pas.

Cette conclusion, toutefois, rencontre une difficulté : le rapport « au nord de » ne nous paraît pas exister au même sens qu'Édimbourg et Londres existent. Si nous demandons : « Où et quand existe ce rapport ? », la réponse devra être : « nulle part et à aucun moment ». Il n'y a ni lieu ni temps où nous puissions trouver ce rapport « au nord de ». Il n'existe pas plus à Édimbourg qu'à Londres, puisqu'il met en rapport les deux villes et a une situation neutre entre les deux. Nous ne pouvons pas dire non plus que ce rapport a sa place déterminée dans le temps. Or, tout ce qui peut être saisi par les sens ou par l'introspection existe à un moment donné. En conséquence, le rapport « au nord de » est radicalement

différent d'autres choses, il n'est situé ni dans le temps ni dans l'espace, il n'est ni matériel ni mental, et cependant il a une réalité.

C'est principalement la façon très particulière dont existent les universaux qui a conduit beaucoup de gens à supposer que ce ne sont que des créations mentales. Nous pouvons penser à un universel et notre pensée est alors parfaitement normale et conforme aux autres opérations de l'esprit. Supposons, par exemple, que nous pensions à la blancheur. C'est alors qu'en un certain sens, on peut dire que nous avons cette blancheur « dans l'esprit ». Nous sommes alors en présence d'une ambiguïté pareille à celle que nous avons notée lors de notre discussion sur Berkeley, au chapitre 4. Au sens strict du mot, ce n'est pas la blancheur que nous avons dans l'esprit, mais l'action de penser à la blancheur. L'ambiguïté, dont est chargé le mot « idée », ambiguïté que nous avons signalé au même endroit, est ici encore une cause de confusion. Dans un des sens du mot « idée », le sens qui marque l'« objet » d'une opération de l'esprit, « blancheur » est une « idée ». Si l'on n'est pas en garde contre l'ambiguïté du mot « idée », nous pouvons en arriver à croire que « blancheur » est une Idée dans un autre sens, c'est-à-dire un acte de la connaissance, et c'est ainsi que nous en venons à imaginer que blancheur est mental. En croyant cela, nous dépouillons ce mot de sa qualité essentielle d'universalité. La pensée d'un homme à un moment donné est nécessairement différente de celle du même homme à un autre moment. Si « blancheur » était la pensée en tant qu'opposée à son objet, deux hommes ne pourraient pas y penser de la même manière, et aucun d'eux ne pourrait y penser deux fois de façon identique. Ce que de nombreuses pensées concernant la blancheur ont en commun, c'est leur objet et cet objet est différent de toutes les pensées concernant

la blancheur. Ainsi, les universaux ne sont pas des pensées, bien que, une fois connus, ils deviennent les objets des pensées.

Il convient de réserver le terme d'*existence* aux choses qui sont dans le temps, c'est-à-dire, qui sont telles que nous pouvons indiquer un moment du temps où elles existent (sans exclure la possibilité qu'elles existent tout le temps). C'est ainsi que les pensées, les sentiments, les esprits et les objets physiques existent. En ce sens, les universaux n'existent pas ; nous dirons qu'ils subsistent ou qu'ils possèdent l'être, « l'être étant opposé à l'existence » en tant qu'intemporel. Le monde des universaux peut donc aussi être appelé le monde de l'être ; monde immuable, rigide, exact, joie du mathématicien, du logicien, du constructeur de systèmes métaphysiques et de tous ceux qui préfèrent la perfection à la vie. Le monde de l'existence, lui, est changeant, vague, sans délimitations bien nettes, sans ordre ni arrangement manifeste ; mais il contient les pensées et les sentiments, les données des sens, les objets physiques, bref tout ce qui peut faire du bien ou du mal, tout ce qui compte en termes de valeur de l'existence et du monde. Selon notre tempérament, nous préférons contempler l'un ou l'autre. Et sans doute celui que nous dédaignons nous semblera l'ombre bien pâle de celui auquel va notre cœur, et à peine digne qu'on le tienne pour réel. En fait, les deux mondes méritent une égale attention : ils sont tous deux réels, tous deux importants aux métaphysiciens. Et dès que nous avons pu distinguer ces deux univers, il s'avère nécessaire d'examiner les rapports qui les lient.

Tout d'abord, il nous faut déterminer quelle est notre connaissance des universaux ; c'est ce que nous ferons dans le prochain chapitre et nous y verrons la solution du problème

de la connaissance *a priori*, d'où nous étions partis pour étudier les universaux.

## CHAPITRE 10. NOTRE CONNAISSANCE DES UNIVERSAUX

Si l'on considère la connaissance que possède l'homme pour un temps donné, les universaux, comme les particuliers, peuvent se diviser en ceux qui sont connus directement, ceux connus seulement par description et ceux qui ne sont connus ni directement, ni par description.

Étudions d'abord la connaissance directe des universaux. Tout d'abord, il est évident que nous avons la connaissance directe d'universaux tels que blanc, rouge, noir, doux, sûr, bruyant, dur, etc., c'est-à-dire des qualités qui sont révélées grâce aux sensations. Lorsque nous voyons une tache de couleur blanche, nous avons la connaissance directe, en premier lieu, d'une tache particulière ; mais en voyant de nombreuses taches blanches, nous apprenons facilement à abstraire la blancheur qu'elles ont toutes en commun et en apprenant à le faire nous apprenons à connaître la blancheur. Un processus analogue nous fera acquérir la connaissance de tout autre universel de même genre. Les universaux de cette sorte peuvent être appelés des « qualités sensibles » ; ils sont appréhendés avec un moins grand effort d'abstraction que tous autres et ils semblent moins différents des particuliers que ne le sont les autres universaux.

Venons-en maintenant aux rapports. Les rapports les plus faciles à saisir sont ceux qui relient les différentes parties d'un seul témoignage sensoriel complexe. Par exemple, je puis voir tout entière d'un seul coup d'œil la page sur laquelle j'écris ; ainsi, la page entière est comprise dans une seule sensation. Mais je vois que certaines parties de la page se trouvent sur la

gauche d'autres parties, d'autres encore sont au-dessus d'autres. Dans ce cas, le processus d'abstraction semble se poursuivre ainsi : plusieurs sensations successives m'indiquent qu'une partie se trouve à la gauche d'une autre ; je perçois, comme dans le cas des taches blanches, que toutes ces sensations ont quelque chose en commun et par abstraction je définis que ce qu'elles ont en commun est un certain rapport entre leurs différentes parties, c'est-à-dire le rapport que je désigne comme « étant à la gauche de ». De cette manière, j'arrive à la connaissance du rapport qui a le caractère d'universel.

De la même manière, je prends conscience du rapport dans le temps qu'on appelle « avant » et « après ». Supposons que j'entende un carillon, quand la dernière cloche du carillon sonne, je puis retenir dans mon esprit l'air entier du carillon et je puis distinguer que les cloches du début du carillon ont sonné avant les dernières. Il en est de même pour la mémoire : je me rends compte du fait que mon souvenir se place avant le temps présent. De l'une ou de l'autre de ces sources, je puis abstraire le rapport universel « avant et après », exactement comme j'ai fait pour le rapport universel « étant à la gauche de ». Ainsi, les rapports concernant le temps ou l'espace sont parmi ceux dont nous avons la connaissance directe.

Un autre rapport dont nous acquérons la connaissance directe, à peu près de la même façon, est le rapport de ressemblance. Si je vois simultanément deux nuances de vert, je distingue leur ressemblance réciproque. Si au même moment je vois du rouge, je vois que les deux verts ont plus de ressemblance entre eux que chacun des verts n'a de ressemblance avec le rouge. De cette façon j'ai la connaissance directe de l'universel appelé ressemblance ou similitude.

Entre les universaux, comme entre les particuliers, il existe des rapports dont nous pouvons avoir la conscience immédiate. Nous pouvons distinguer, nous venons de le voir, que la ressemblance entre deux nuances de vert est plus grande qu'entre une nuance de rouge et une nuance de vert. Il s'agit du rapport « plus grand que » qui existe entre deux autres rapports. Bien qu'elle nécessite plus de puissance d'abstraction qu'il n'en faut pour percevoir les qualités révélées par les sensations, notre connaissance de tels rapports semble être également immédiate et (au moins dans certains cas) également indubitable. Il est donc évident que nous avons une connaissance directe et immédiate des universaux, tout autant que des données sensorielles.

Revenons maintenant au problème de la connaissance a priori que nous avons laissé de côté sans le résoudre, quand nous sommes passés à l'étude des universaux ; nous nous trouvons maintenant en état de traiter la question d'une manière beaucoup plus satisfaisante qu'auparavant. Reprenons la proposition « deux et deux font quatre » ; il est assez évident, étant donné ce qui a été dit, que cette proposition énonce un rapport entre l'universel « deux » et l'universel « quatre ». Cela nous suggère une proposition nouvelle que nous allons maintenant essayer d'énoncer : *Toute connaissance a priori a trait exclusivement aux rapports entre les universaux*. Cette proposition a une grande importance et nous est très utile pour aplanir nos précédentes difficultés concernant la connaissance *a priori*.

Le seul cas pour lequel il pourrait sembler, i première vue, que notre proposition est fausse, c'est quand une proposition a priori énonce que *tous* les cas particuliers d'une même classe appartiennent également à une autre classe ou encore (ce qui

revient au même) que *tous* les particuliers possédant une certaine qualité, ou propriété, en possèdent aussi une autre. Dans ce cas, il semblerait que nous nous occupons des particuliers qui possèdent la qualité en question, plutôt que de la qualité même. La proposition « deux et deux font quatre » est un bon exemple, puisqu'on pourrait la mettre sous la forme « n'importe quelle réunion de deux unités et n'importe quelle autre réunion de deux unités font quatre unités » ; au bien « n'importe quelle suite d'unités formée de deux fois deux unités est une suite de quatre unités ». Si nous pouvons démontrer que ces affirmations ne concernent vraiment que des universaux, notre proposition peut être considérée comme prouvée.

Nous possédons un moyen de découvrir à quoi s'applique une proposition, c'est de nous demander quels sont les mots que nous devons comprendre (en d'autres termes quels sont les objets dont nous devons avoir connaissance) de manière à saisir ce que signifie la proposition. Pourvu que nous saisissons ce que signifie la proposition, même en ignorant encore si elle est vraie ou fausse, il est évident que nous devons avoir connaissance de son véritable contenu, quel qu'il soit. En employant ce moyen, il apparaît que de nombreuses propositions qui auraient pu, semble-t-il, concerner des particuliers, s'appliquent en réalité uniquement à des universaux. Dans le cas spécial de « deux et deux font quatre », même si nous interprétons cela comme signifiant « toute réunion d'unités formée de deux fois deux unités est une réunion de quatre unités », il est évident que nous sommes en mesure de *comprendre* une telle proposition, c'est-à-dire que nous pouvons saisir ce qui y est affirmé, pourvu que nous sachions ce qu'on entend par réunion, par « deux » et par « quatre ». Il est tout à fait inutile de connaître toutes les

réunions de deux, ou paires, qui existent dans le monde ; à c'était nécessaire, nous ne pourrions évidemment jamais comprendre la proposition, parce que les paires sont en nombre infini et qu'elles ne peuvent donc pas toutes nous être connues. Ainsi, notre proposition générale *sous-entend* d'autres propositions concernant des paires particulières et nous sommes en mesure de la comprendre *pourvu que nous ayons connaissance de l'existence de ces paires particulières*, mais elle n'affirme ni ne sous-entend en rien qu'il existe de telles paires particulières et ainsi elle est insuffisante pour affirmer quoi que ce soit touchant une paire particulière réelle. La proposition concerne une réunion de deux unités, soit une paire *quelconque* qui est un universel et non pas telle ou telle paire précise.

L'énoncé « deux et deux font quatre » n'a donc trait exclusivement qu'à des universaux et peut par suite être saisi par quiconque a connaissance des universaux concernés, et quiconque peut discerner le rapport existant entre eux, rapport que l'énoncé affirme. Il nous faut admettre comme un fait découvert en réfléchissant sur les données de notre connaissance, que nous possédons le pouvoir d'appréhender parfois certains rapports existant entre les universaux et que, par conséquent, nous pouvons avoir parfois connaissance de certaines propositions *a priori*, d'ordre général, telles que celles concernant l'arithmétique et la logique. Ce qui nous a paru mystérieux, lorsque nous avons étudié les possibilités de cette connaissance *a priori*, c'est qu'elle semblait anticiper et diriger l'expérience. Nous pouvons maintenant juger que nous étions dans l'erreur à ce sujet. *Aucun* fait se rapportant à quoi que ce soit qui puisse être connu par l'expérience, ne peut être saisi indépendamment de l'expérience. Nous savons *a priori* que deux choses ajoutées à deux autres font en tout quatre

choses, mais nous ne savons pas a priori que si Dupont et Durand sont deux et que Mercier et Portier sont deux, alors Dupont, Durand, Mercier et Portier ensemble sont quatre. La raison en est que cette proposition ne peut être saisie en aucune façon, sauf si nous savons qu'il existe des gens tels que Dupont, Durand, Mercier et Portier, et cela, nous ne pouvons en avoir connaissance que par l'expérience. Ainsi, même si notre proposition générale est *a priori*, toutes ses applications à des particuliers réels impliquent l'expérience, et en conséquence, elles contiennent un élément empirique. De cette façon, ce qui semblait mystérieux dans notre connaissance *a priori* était on le voit, fondé sur une erreur.

Pour rendre notre discussion plus claire, opposons notre jugement *a priori* à une généralisation empirique telle que « tous les hommes sont mortels ». Ici, comme avant, nous pouvons *comprendre* ce que signifie cette proposition dès que nous comprenons les universaux qui y sont impliqués, tels que *hommes* et *mortels*. Il est évidemment inutile de connaître individuellement tous les membres de la race humaine pour comprendre ce que signifie notre proposition. Ainsi, la différence entre une proposition *a priori* d'ordre général et une généralisation empirique ne réside pas dans la signification de la proposition, elle réside dans la nature de son *évidence*. Dans le cas empirique, l'évidence consiste en cas particuliers se rattachant au content de la proposition : nous croyons que tous les hommes sont mortels, parce que nous connaissons d'innombrables cas d'hommes qui sont morts et aucun cas d'homme ayant vécu au-delà d'un certain âge ; ce n'est pas parce que nous voyons un rapport entre l'universel *hommes* et l'universel *mortel* que nous croyons en la vérité de cette proposition. Si la physiologie peut prouver, en se basant sur les lois générales qui gouvernent les corps vivants,

qu'aucun organisme vivant ne peut vivre éternellement, cela établit un rapport entre *hommes* et *mortalité* qui pourrait nous donner le moyen d'énoncer notre proposition sans faire appel au témoignage spécial des *hommes* qui meurent. Mais en ce cas notre généralisation a été englobée dans une généralisation plus vaste, pour laquelle le témoignage est toujours du même ordre, quoique plus étendu. Les progrès de la science font qu'il se produit constamment des transferts de ce genre, et en conséquence, ils fournissent à l'induction, en vue des généralisations scientifiques, des bases constamment plus étendues. Mais bien que cela nous assure un degré de certitude plus élevé, cela ne change en rien la sorte de certitude obtenue ; le point fixe reste toujours l'induction, c'est-à-dire que l'induction part d'exemples variés et non d'un rapport *a priori* entre les universaux, comme il en est en logique et en arithmétique.

Deux points opposés sont à considérer concernant les propositions générales *a priori*. Premièrement, si de nombreux cas particuliers sont connus, notre proposition générale peut être comprise directement par induction et les rapports entre les universaux peuvent n'être saisis qu'ensuite. Par exemple, on sait que, si l'on trace des perpendiculaires aux côtés d'un triangle en partant des angles opposés, les trois perpendiculaires se rencontrent en un point. Il serait tout à fait possible d'être amené à formuler cette proposition en tirant véritablement des perpendiculaires pour un certain nombre de cas, et on trouverait alors qu'elles se rencontrent toujours en un point ; cette expérience pourrait nous conduire à chercher une règle générale et à la trouver. Tous les mathématiciens ont connu des cas de ce genre.

Le deuxième point est plus intéressant et a plus d'importance au point de vue philosophique : nous pouvons parfois connaître le contenu d'une proposition générale, alors que nous n'en connaissons pas un seul exemple. Voici une illustration de ce cas : nous savons que deux nombres entiers (ou paire), quels qu'ils soient, peuvent être multipliés l'un par l'autre et qu'ils deviennent un troisième nombre entier appelé *produit*. Nous savons que pour toutes les paires de nombres entiers dont le produit est inférieur à 100, les deux nombres ont été effectivement multipliés l'un par l'autre et que le produit figure à la table de multiplication. Mais nous savons encore que la quantité de nombres entiers est infinie et que seule une quantité limitée de nombres entiers sont et seront à la portée de l'esprit humain. Il s'ensuit qu'il existe des paires de nombres entiers qui n'ont jamais été et ne seront jamais imaginés par un être humain ; or, n'importe lesquels de ces nombres inconnus pris par deux et multipliés l'un par l'autre donnent fatalement un produit supérieur à 100. En conséquence, nous pouvons énoncer la proposition suivante : « tous les produits de deux nombres entiers qui n'ont jamais pu être et ne seront jamais conçus par l'esprit humain sont supérieurs à 100 ». Voilà une proposition dont la vérité est indéniable, et cependant, étant donné la nature même de ce cas, il nous est impossible de donner un exemple ; en effet, quels que soient les deux nombres entiers auxquels nous puissions penser, ils sont exclus par les termes mêmes de la proposition.

Cette possibilité d'une proposition générale qui nous soit connue et dont nous ne puissions donner aucun exemple, est souvent controversée ; on ne saisit pas, en effet, que la connaissance de telles propositions n'exige que la connaissance des rapports entre les universaux et ne

demande pas la connaissance d'exemples des universaux en question. Cependant, la connaissance de telles propositions générales est d'une importance extrême pour de nombreuses branches du savoir. Ainsi, dans les premiers chapitres de ce livre nous avons vu que les objets physiques, en tant qu'opposés aux témoignages des sens, ne peuvent être connus que par une déduction, et ne sont pas des objets de notre connaissance directe. Nous ne pouvons donc jamais donner de signification à une proposition énonçant : « ceci est un objet physique », où « ceci » est quelque chose dont nous avons une connaissance directe. Toute notre connaissance concernant les objets physiques dépend entièrement de cette possibilité d'une connaissance générale au sujet de laquelle nous ne pouvons pas donner d'exemple. La même règle s'applique à notre connaissance de l'esprit des autres, ou de n'importe quelle autre sorte d'objet dont tout exemple est en dehors de notre connaissance directe.

Nous pouvons maintenant passer en revue les sources de notre connaissance telles qu'elles nous sont apparues au cours de notre étude. Il nous faut premièrement distinguer la connaissance des objets et la connaissance des vérités. Chacune de ces connaissances peut être ou immédiate (directe) ou par description. Notre connaissance *directe* est de deux sortes selon que les objets sont des particuliers ou des universaux. Parmi les particuliers, nous avons connaissance de nos sensations et (probablement) de nous-mêmes. Parmi les universaux, il ne semble pas y avoir de règle qui décide de ce que nous pouvons connaître par connaissance directe, mais il est clair que parmi les choses connaissables directement se trouvent des qualités sensibles, des rapports concernant l'espace et le temps ou la similitude et certains universaux abstraits se rattachant à la logique. Notre connaissance par

description suppose toujours à la fois une connaissance directe de quelque chose et une connais-sance des vérités. Notre connaissance immédiate (ou directe) des vérités peut être appelée connaissance *intuitive*, et des vérités ainsi saisies peuvent s'appeler vérités évidentes par elles-mêmes. Parmi celles-ci sont comprises celles qui énoncent simplement les données des sens et aussi certains principes abstraits du domaine de la logique et de l'arithmétique, également (bien que ce soit moins certain) quelques propositions concernant l'éthique. Notre connaissance « dérivée » des vérités nous est fournie par tout ce que nous pouvons déduire de vérités évidentes en elles-mêmes au moyen des principes de la déduction, principes également évidents par eux-mêmes.

Si l'exposé que nous avons fait est exact, toute notre connaissance des vérités dépend de notre savoir intuitif. Il est donc important d'examiner la nature et la portée de la connaissance intuitive en procédant à peu près comme nous l'avons fait pour la connaissance directe.

Mais la connaissance des vérités soulève une nouvelle difficulté qui n'est pas à redouter lorsqu'il s'agit d'objets, cette difficulté, c'est la possibilité de l'*erreur*. Certaines de nos croyances sont parfois entachées d'erreur, et il faut donc, avant toute autre étude, savoir si nous pouvons distinguer la vérité de l'erreur. C'est là un problème qui n'existe pas lorsqu'il s'agit de la connaissance directe, parce que, quel qu'en puisse être l'objet, et même dans les rêves et les hallucinations, aucune erreur n'est possible tant que nous nous en tenons à l'objet immédiat de la connaissance ; l'erreur ne peut surgir que si nous considérons l'objet immédiat, c'est-à-dire le témoignage des sens, comme la preuve de l'existence d'un objet physique. Les problèmes touchant la connaissance des vérités sont plus

difficiles que ceux qui découlent de la connaissance des objets. Le premier problème concernant la connaissance des vérités nous conduit à examiner la nature et la portée de nos jugements intuitifs.

## CHAPITRE 11. LA CONNAISSANCE INTUITIVE

Il est courant de penser que nous devrions pouvoir justifier toutes nos croyances par la preuve de leur bien-fondé, ou tout au moins que nous devrions démontrer leur grande probabilité. Le sentiment le plus général est qu'une croyance sans raison valable n'est qu'une vue déraisonnable de l'esprit. Dans l'ensemble, cette opinion est juste. Presque toutes nos croyances ordinaires sont soit déduites, soit susceptibles d'être déduites d'autres croyances qu'il est possible de considérer comme étant leur raison d'être. En général, cette raison a été perdue de vue, ou même n'a jamais été consciemment présente à notre esprit. Bien peu d'entre nous se demandent, par exemple, quelle raison il y a de penser que la nourriture préparée pour le repas ne sera pas un poison mortel ? Quand on nous questionne à ce sujet, nous sentons qu'une raison tout à fait valable pourrait être donnée, même si nous ne la trouvons pas sur le champ. Et nous sommes le plus souvent justifiés de penser ainsi.

Imaginons un Socrate plein d'insistance et qui, à toutes les raisons que nous lui donnerions, exige rait toujours une raison de notre raison. Nous serions tôt ou tard, et sans doute assez rapidement, acculés à ne plus trouver d'autre raison ; il serait presque certain qu'arrivés à ce point il n'y aurait plus, théoriquement, de raison concevable à trouver. En prenant simplement les croyances ordinaires de la vie quotidienne, nous pouvons être contraints de reculer de raison en raison jusqu'à quelque principe général, ou jusqu'à l'évidence soi-disant lumineuse et qu'il n'est plus possible de déduire d'une

autre raison plus évidente. Dans la plupart des occasions de la vie de chaque jour, comme lorsqu'il s'agit de savoir si nos aliments seront nourrissants et ne nous empoisonneront pas, nous serons repoussés jusqu'au principe de l'induction qui a été discuté au Chapitre 6. Mais au-delà, il ne semble pas qu'il existe de refuge plus sûr. Le principe en question est constamment utilisé dans nos raisonnements, soit consciemment, soit inconsciemment ; mais il n'existe pas de raisonnement qui, partant d'un principe plus simple et évident en soi, nous conduise pour sa conclusion au principe de l'induction. Il en est de même pour d'autres principes tirés de la logique. Leur vérité est évidente pour nous, et nous les employons à construire des démonstrations ; mais quant à eux, ou du moins quant à certains d'entre eux, ils ne peuvent être démontrés.

L'évidence en soi, toutefois, ne se confine pas à des principes généraux qu'on ne peut prouver. Quand un certain nombre de principes logiques ont été admis, le reste peut se déduire d'après eux, mais les propositions déduites sont souvent tout aussi évidentes en soi que celles qui étaient admises sans preuves. Toute l'arithmétique peut être déduite des principes généraux de la logique et pourtant de simples propositions arithmétiques telles que « deux et deux font quatre » sont tout aussi évidentes en elles-mêmes que les principes de la logique.

Il semblerait également, bien que ce soit plus discutable, que certains principes de morale sont évidents par eux-mêmes, par exemple : « Pratiquons la vertu ».

Observons que dans tous les cas de principes généraux, les exemples particuliers qui concernent les choses familières sont plus évidents qu'un principe général. Par exemple, le principe de contradiction énonce que rien ne peut à la fois

posséder une certaine propriété et ne pas la posséder. Cette affirmation est évidente, dès qu'on l'a comprise, mais moins évidente que celle qui concerne la rose : cette rose ne peut à la fois être rouge et non rouge. (Il est bien entendu que certaines parties de la rose peuvent être rouges et d'autres non rouges, ou que la rose peut être d'une nuance rose telle qu'on ne sache pas s'il faut l'appeler rose ou rouge ; mais dans le premier cas, il est évident que la rose n'est pas rouge dans son ensemble et dans le dernier cas, la réponse est théoriquement définie puisque nous avons convenu d'une définition précise de la couleur rouge.) C'est généralement par l'intermédiaire d'exemples particuliers que nous en arrivons à saisir le principe général ; seuls ceux qui ont une grande pratique des abstractions peuvent facilement saisir un principe général sans le secours d'exemples courants.

En plus des principes généraux, l'autre genre de vérité évidente en soi est celle qui est directement dérivée des sensations. Nous appellerons ce genre de vérités des « vérités de perception », et les jugements qui les concernent seront des « jugements de perception ». Mais ici il faut être circonspect si l'on veut saisir la nature exacte des vérités qui sont évidentes en elles-mêmes. Les témoignages sensoriels ne sont ni vrais ni faux : une certaine tache de couleur que je vois, par exemple, existe sans plus, ce n'est pas la sorte de chose qui peut être vraie ou fausse. Il est vrai qu'il existe une tache de ce genre, il est vrai qu'elle a une certaine forme et un certain brillant, il est encore vrai qu'elle est entourée d'autres couleurs. Mais la tache même, pareille en cela à tout ce qui peuple le monde sensible, est radicalement différente des choses qui sont vraies ou fausses et en conséquence, on ne peut pas dire d'elle avec exactitude qu'elle est vraie. Ainsi, quelles que soient les vérités évidentes par elles-mêmes, que nos sens peuvent nous

révéler ; elles sont forcément différentes des données sensorielles qui nous les ont fait connaître.

Il semblerait qu'il existe deux espèces de vérités de perception évidentes par *elles-mêmes*, bien que peut-être, en dernière analyse, les deux espèces finissent par se confondre. Premièrement, il y a l'espèce qui affirme simplement le témoignage sensoriel sans l'analyser en aucune façon. Nous voyons une tache rouge et nous jugeons qu'« il existe une tache rouge de telle sorte », ou plus brièvement : « il y a cela » ; c'est là une première sorte de jugement intuitif concernant la perception. L'autre sorte se forme lorsque l'objet sensible est complexe, et nous le soumettons alors à une analyse relative. Si, par exemple, nous discernons une tache *ronde* et rouge, nous pouvons juger que « cette tache rouge est ronde ». Il s'agit cette fois encore d'un jugement de perception, mais différent du premier ; nous avons là un unique témoignage sensoriel qui concerne à la fois la couleur et la forme : la couleur est rouge et la forme est ronde ; notre jugement analyse ce témoignage et en tire la conclusion que la couleur rouge est de forme ronde. Un autre exemple du même ordre de jugement est : « telle chose se trouve à la droite de telle autre chose », les deux choses étant vues simultanément. Dans ce genre de jugement la donnée sensorielle contient des éléments constitutifs qui ont quelque rapport entre eux, et le jugement affirme que ces éléments sont liés par un tel rapport.

Une autre forme de jugements intuitifs analogue à ceux des sens et pourtant très distincte d'eux, sont les jugements de *mémoire*. Il existe quelque danger de confusion quant à la nature de la mémoire ; cela provient du fait que le souvenir d'un objet est souvent accompagné par une image de l'objet et pourtant l'image ne peut pas être ce qui constitue la mémoire.

Il est facile d'en juger si l'on remarque que l'image est quelque chose de présent, tandis que le souvenir est un rappel du passé. En outre, nous sommes sûrement capables, jusqu'à un certain point, de comparer notre image avec l'objet que nous nous rappelons, si bien que nous savons souvent, dans des limites assez larges, jusqu'à quel point notre image est exacte ; mais ce serait chose impossible, à moins que l'objet, en tant qu'opposé à l'image, ne soit apparu, si l'on peut dire, devant notre esprit. Ainsi, l'essence de la mémoire n'est pas constituée par l'image, mais par le fait d'avoir immédiatement dans l'esprit un objet reconnu pour appartenir au passé. Si la mémoire n'agissait pas en ce sens, nous ne saurions pas qu'il y a eu un passé, et nous ne serions pas capables de comprendre le sens du mot « passé », pas plus qu'un aveugle de naissance ne peut comprendre le sens du mot « lumière ». Ainsi, il peut exister des jugements intuitifs de mémoire, et c'est d'eux, en définitive, que dépend toute notre connaissance du passé.

Le cas de la mémoire, cependant, soulève une difficulté parce que la mémoire est notoirement trompeuse, et qu'elle met ainsi en doute la confiance qu'on peut avoir dans les jugements intuitifs en général ; cette difficulté n'est pas peu importante. Mais tout d'abord essayons d'en diminuer autant que possible la portée. En résumé, la mémoire est digne de confiance proportionnellement à la vigueur de l'expérience et à sa proximité dans le temps. Si la maison voisine a été frappée par la foudre il y a une demi-minute, ma mémoire concernant ce que j'ai vu et entendu à ce sujet sera si digne de confiance qu'il serait absurde de douter du fait qu'elle a enregistré. On peut en dire autant d'expériences moins fortes, pourvu qu'elles soient récentes : je suis absolument certain qu'il y a une demi-minute j'étais assis à la place où je suis en ce

moment. Repassant en marche arrière les faits de ma journée, je constate qu'il y a des choses dont je suis tout à fait certain, d'autres dont je suis presque certain, d'autres encore dont je deviens certain en y réfléchissant et en faisant appel à des circonstances secondaires, d'autres enfin dont je ne suis vraiment pas certain. Je sais pertinemment que j'ai déjeuné ce matin, mais si mon déjeuner me laissait aussi indifférent que doit l'être un philosophe à ces sortes de choses, je douterais d'avoir déjeuné. Quant à la conversation qui a eu lieu pendant ce déjeuner, je puis me rappeler facilement une partie de ce qui a été dit, avec effort une autre partie, avec un fort élément de doute une troisième partie, et enfin je ne me rappelle pas du tout le reste. Il y a ainsi une gradation continue dans la confiance que je puis avoir en ces réminiscences.

La première réponse à faire lorsqu'il est question de la difficulté que constitue pour notre recherche une mémoire trompeuse, c'est de dire que la mémoire possède différents degrés d'évidence en soi, degrés qui correspondent aux degrés de sa sûreté, atteignant à l'évidence parfaite et à la sûreté parfaite, lorsqu'il s'agit d'événements récents et frappants.

Il semblerait toutefois qu'il existe des cas où une confiance très grande dans la mémoire a été totalement trompée. Sans doute, dans ces cas-là ce dont on se souvient, dans le sens de l'avoir immédiatement dans l'esprit, est autre chose que ce que nous croyons faussement, bien que ce soit quelque chose qui y soit généralement associé. Le roi d'Angleterre George IV avait, paraît-il, fini par croire qu'il était présent à la bataille de Waterloo, parce qu'il avait si souvent dit qu'il y était. Dans ce cas précis, ce dont il se souvenait immédiatement, c'était son affirmation répétée ; la croyance en ce que le roi affirmait (s'il y avait bien croyance) viendrait d'une association avec

l'affirmation qu'il se rappelait ; il ne s'agirait donc pas d'un véritable exemple de mémoire. Il semble que les cas de mémoire trompeuse puissent probablement être tous réduits à néant de cette façon, c'est-à-dire qu'on peut démontrer que ce ne sont pas des cas de mémoire au vrai sens du mot.

Un point important concernant l'évidence en soi est élucidé grâce à des exemples de mémoire, et nous constatons alors que l'évidence en soi comporte des degrés : ce n'est pas une qualité qui est simplement présente ou absente, mais une qualité qui est plus ou moins présente, avec des gradations allant de la certitude absolue à une réminiscence indistincte et presque imperceptible. Les vérités atteintes par perception et certains principes de la logique possèdent le degré le plus élevé d'évidence en soi. Les vérités des souvenirs immédiats possèdent un degré de certitude presque aussi élevé. Le principe d'induction a moins d'évidence en soi que certains autres principes de la logique tels que : « ce qui découle d'une prémisse vraie doit être vrai ». L'évidence des souvenirs va en s'amointrissant à mesure que ceux-ci s'éloignent dans le temps et s'affaiblissent ; les vérités de la logique et des mathématiques ont, dans l'ensemble, moins d'évidence en soi, à mesure qu'elles deviennent plus compliquées. Les jugements qui ont une valeur intrinsèque, soit morale, soit esthétique, peuvent avoir une certaine évidence en soi, mais peu forte.

Les degrés de l'évidence en soi sont importants dans la théorie de la connaissance, puisque, si les propositions peuvent (comme il paraît probable) posséder par elles-mêmes un certain degré d'évidence sans être vraies, il ne sera pas nécessaire d'abandonner toute idée de rapport entre l'évidence en soi et la vérité ; il faudra seulement dire que,

chaque fois qu'il y aura doute, la proposition la plus évidente en elle-même sera retenue et la moins évidente par elle-même sera rejetée.

Il paraît toutefois très probable que deux notions différentes se combinent dans « l'évidence en soi », ainsi que nous l'avons expliqué plus haut, l'une qui correspond au degré le plus élevé d'évidence en soi est véritablement une garantie infaillible de vérité, alors que l'autre, qui correspond à tous les autres degrés, n'apporte pas une garantie infaillible, mais seulement une présomption plus ou moins grande. Nous ne pouvons encore qu'effleurer ce sujet, mais après que nous aurons étudié la nature de la vérité, nous reviendrons à l'évidence en soi qui est en relation avec la possibilité de distinguer la connaissance de l'erreur.

## CHAPITRE 12. LE VRAI ET LE FAUX

Notre connaissance des vérités, différente en cela de notre connaissance des objets, a un contraire qui est *l'erreur*. En ce qui concerne les objets, nous pouvons en avoir connaissance ou ne pas en avoir connaissance, mais il n'y a pas d'état d'esprit déterminé qui puisse être qualifié de connaissance erronée des objets, tant, en tout cas, que nous nous bornons à la connaissance directe. Tout ce dont nous avons une connaissance directe et immédiate est forcément quelque chose ; nous pouvons ensuite tirer des déductions fausses de notre connaissance, mais cette connaissance même ne peut être trompeuse. Par conséquent, il n'y a pas deux solutions en ce qui concerne la connaissance directe. Mais en ce qui concerne la connaissance des vérités, il peut y avoir deux solutions. Notre croyance peut aller à ce qui est faux aussi bien qu'à ce qui est vrai. Nous savons que sur de nombreux sujets, des individus différents professent des opinions différentes et incompatibles ; en conséquence, une partie de nos croyances est fatalement erronée. Étant donné que les croyances mal fondées sont tout aussi solidement ancrées que les croyances véridiques, il est difficile de savoir comment on peut les distinguer les unes des autres. Comment savoir, dans un cas donné, que ce que nous croyons vrai n'est pas erroné ? C'est là une question extrêmement difficile à résoudre et à laquelle on ne trouve pas de réponse complètement satisfaisante. Il y a cependant une question préliminaire qui présente moins de difficultés, la voici : Qu'entendons-nous par vrai et faux ? C'est cette question préliminaire que nous allons examiner dans le présent chapitre.

Nous n'allons pas nous demander comment savoir si une croyance est conforme à la vérité ou entachée d'erreur ; cherchons à préciser ce qu'on entend lorsqu'on dit qu'une croyance est conforme à la vérité ou entachée d'erreur. Espérons qu'une réponse claire aidera à déterminer quelles sont les croyances fondées sur la vérité, mais pour le moment, nous demandons seulement : « qu'est-ce que le vrai ? » et : « qu'est-ce que le faux ? » et non pas : « quelles sont les croyances fondées sur la vérité ? » et : « quelles sont les croyances fondées sur des vues erronées ? ». Il est très important de maintenir ces questions absolument séparées ; en effet, une confusion quelconque produirait sûrement une réponse qui ne s'appliquerait réellement à aucun des cas envisagés.

Dans la tentative faite pour découvrir la nature de la vérité, il est trois conditions nécessaires à observer et que toute théorie devra respecter.

1) Notre théorie de la vérité doit être telle qu'elle puisse admettre l'opposé de la vérité, c'est-à-dire ce qui est faux. D'assez nombreux philosophes n'ont pu satisfaire à cette condition. Ils ont construit des théories selon lesquelles tous nos jugements auraient dû être bien fondés et ils ont eu ensuite la plus grande difficulté à faire place à ce qui est faux. A ce point de vue, notre théorie concernant les croyances doit absolument être différente de notre théorie sur la connaissance directe ; en effet, dans le cas de la connaissance directe, il n'est pas nécessaire de faire une place à un contraire de la connaissance directe.

2) Il semble assez évident que, s'il n'y avait pas de croyance, il ne pourrait y avoir rien de faux ni rien de vrai, dans le sens où le vrai est un corrélatif du faux. Si nous imaginons

un monde uniquement matériel, il n'y aurait là aucune place pour le faux et bien qu'il dût contenir ce qu'on peut appeler « des faits », il ne contiendrait pas de vérités dans le sens où le vrai est une entité du même ordre que le faux. En réalité, le vrai et le faux sont des propriétés que possèdent les croyances et les affirmations ; par conséquent, dans un monde purement matériel qui ne contiendrait ni croyances, ni affirmations, il n'y aurait place, ni pour le vrai, ni pour le faux.

3) Mais, comme nous venons de le remarquer, on peut observer que la conformité ou la non-conformité d'une croyance à la vérité dépend toujours de quelque chose qui est extérieur à la croyance même. Si je crois que Charles I<sup>er</sup> d'Angleterre est mort sur l'échafaud, je crois à quelque chose de vrai, non par suite d'une qualité intrinsèque de ma croyance, qualité qui pourrait être découverte simplement en analysant ma croyance, mais à cause d'un événement historique qui s'est passé il y a plus de trois siècles. Si je crois que Charles I<sup>er</sup> est mort dans son lit, l'objet de ma croyance est faux ; la force d'une telle croyance, ou le soin pris pour la former, ne peuvent empêcher l'objet d'être faux, encore une fois à cause de ce qui s'est passé en 1649 et non à cause d'une qualité intrinsèque de ma croyance. Ainsi, bien que la vérité ou la fausseté soient des propriétés de la croyance, ces propriétés dépendent des rapports existant entre les croyances et les autres choses et non d'une qualité intérieure des croyances.

La troisième des conditions énumérées ci-dessus nous conduit à adopter l'opinion (qui dans l'ensemble a prévalu parmi les philosophes) que la vérité consiste dans une forme quelconque de correspondance entre la croyance et le fait. Ce n'est certes pas une chose facile de découvrir une forme de correspondance contre laquelle il n'existe pas d'objections

irréfutables. Voilà donc une première difficulté ; en voici une autre : on a le sentiment que, si la vérité consiste en une correspondance de la pensée avec quelque chose qui est extérieur à la pensée, la pensée n'est jamais certaine d'avoir atteint la vérité. A cause de ces deux difficultés, de nombreux philosophes ont été conduits à rechercher une définition de la vérité qui ne consiste pas en une condition totalement extérieure à la croyance. La tentative la plus importante faite en ce sens est la théorie qui veut que la vérité consiste en *cohérence*. On dit que la marque de ce qui est faux est une impossibilité à s'insérer dans le corps de nos croyances ; l'essence d'une vérité serait, selon cette théorie, de faire partie d'un système d'une cohérence parfaite et qui serait la Vérité par excellence.

Cette théorie comporte une difficulté et même deux difficultés sérieuses. Tout d'abord, il n'y a pas de raison de supposer qu'il n'existe qu'un *seul* système cohérent de croyances. Avec suffisamment d'esprit d'invention, un romancier pourrait imaginer que notre monde actuel a un passé ; et ce passé, l'auteur de la fiction le ferait parfaitement conforme à ce que nous savons, et cependant très différent du passé réel. Dans un domaine plus scientifique, il est certain qu'il existe souvent deux ou plusieurs hypothèses valables qui expliquent tous les faits connus sur tel ou tel sujet, et bien que, en de tels cas, les savants tentent de découvrir des raisons qui annihilent toutes les hypothèses sauf une, il n'est pas certain que les savants réussissent toujours.

En philosophie, il ne paraît pas rare que deux hypothèses rivales expliquent toutes deux les faits étudiés. Par exemple, il se peut que la vie ne soit qu'un long rêve et que le monde extérieur n'ait que le degré de réalité que possèdent les objets

dans les rêves ; mais bien qu'une telle supposition ne s'accorde pas mal avec les faits connus, il n'y a pas de raison pour préférer cette version à celle du bon sens selon laquelle les autres personnes et les objets ont une existence réelle. Ainsi, en tant que définition de la vérité, la cohérence n'est pas ce qu'il nous faut, car rien ne nous prouve qu'il ne puisse exister qu'un seul système cohérent.

L'autre objection à une telle définition de la vérité est que cette définition suppose qu'on connaisse la définition du mot « cohérence », alors que, en réalité, « cohérence » présuppose la vérité des lois de la logique. Deux propositions sont cohérentes quand toutes deux peuvent être vraies et elles sont incohérentes lorsque l'une d'elles, au moins, doit être fausse. Or, pour savoir si deux propositions peuvent à la fois être vraies, nous devons avoir connaissance de vérités telles que le principe de contradiction. Par exemple, les deux propositions : « cet arbre est un chêne » et « cet arbre n'est pas un chêne » ne sont pas cohérentes, à cause de la loi de contradiction. Mais si le principe de contradiction même était examiné au point de vue de sa cohérence, nous verrions que, si nous voulons le supposer faux, rien ne sera plus incohérent par rapport à quoi que ce soit. Ainsi, les lois de la logique fournissent le cadre où vient s'insérer le test de la cohérence, et ces lois mêmes ne peuvent être établies grâce à ce même test.

Pour les deux raisons que nous venons de donner, la cohérence ne peut pas être admise comme signification de la vérité ; cependant, on peut s'en servir pour éprouver la qualité de la vérité, dès qu'on a pu avoir connaissance d'une certaine partie de ce qui est vrai.

Nous voilà donc ramenés à la *correspondance avec les faits*, pour définir la nature de la vérité. Il reste alors à préciser ce

que nous entendons par « un fait » et quelle est la nature de la correspondance qui doit subsister entre le fait et la croyance, afin que la croyance puisse être conforme à la vérité.

En accord avec nos trois conditions nécessaires, nous devons rechercher une théorie de la vérité qui 1°) admette que le vrai ait un contraire, le faux, 2°) fasse de la vérité une qualité de la croyance, mais 3°) une qualité entièrement dépendante du rapport existant entre la croyance et les objets extérieurs.

La nécessité d'admettre l'existence du faux fait qu'il est impossible de considérer la croyance comme un rapport entre l'esprit et un seul objet qui pourrait être dit conforme à la croyance. Si la croyance était considérée de cette façon, nous trouverions que, semblable à la connaissance directe, elle ne pourrait admettre l'opposition du vrai et du faux, mais devrait être toujours conforme à la vérité. Prenons un exemple : Othello croit faussement que Desdémone aime Cassio ; or, nous ne pouvons dire que cette croyance consiste en un rapport avec un seul objet qui serait « l'amour de Desdémone pour Cassio », car si cet objet existait réellement, la croyance serait véridique. Or, il n'y a en réalité aucun objet, puisque Desdémone n'a pas d'amour pour Cassio, et par conséquent, il est impossible que la croyance d'Othello consiste en un rapport avec un tel objet.

On pourrait alléguer que la croyance d'Othello se rapporte à un autre objet comme « Desdémone aime Cassio », mais il est tout aussi difficile de supposer l'existence d'un tel objet, puisque Desdémone n'aime pas Cassio, que de supposer qu'il existe « un amour de Desdémone pour Cassio ». Il sera donc préférable de chercher une théorie de la croyance où celle-ci ne consistera pas en un rapport de l'esprit avec un seul objet.

Il est commun de penser aux rapports comme existant toujours entre *deux* termes, mais en réalité, il n'en est pas toujours ainsi. Certains rapports exigent trois termes, d'autres quatre, etc. Prenons par exemple le rapport établi par « entre ». S'il n'y a que deux termes, le rapport est impossible ; il en faut au moins trois pour rendre la chose possible : York est située *entre* Londres et Edimbourg ; mais si Londres et Edimbourg étaient les deux seuls endroits du monde, il n'y aurait rien qui puisse se trouver entre un endroit et un autre. De même la jalousie nécessite trois personnes ; il ne peut y avoir de rapport de ce genre qui n'exige au moins trois intéressés. Voici encore une proposition : « A désire que B favorise le mariage de C avec D ». Ici, le rapport comporte quatre termes : A et B, C et D jouent tous un rôle et le rapport établi ne peut être exprimé qu'en mettant quatre personnes en cause. Les exemples pourraient être multipliés à l'infini, mais nous en avons cité suffisamment pour montrer qu'il existe des rapports qui nécessitent plus de deux termes pour pouvoir être établis.

Si l'on doit laisser dûment place à ce qui est faux, le rapport impliqué par un *jugement* ou une *croyance* sera un rapport à plusieurs termes et non pas simplement à deux termes. Lorsqu'Othello croit que Desdémone aime Cassio, il ne doit pas avoir dans son esprit un unique objet qui serait « l'amour de Desdémone pour Cassio » ou « Desdémone aime Cassio », car cela signifierait qu'il peut y avoir des croyances objectives sans fondement, qui subsisteraient indépendamment de tout esprit ; or, cette dernière théorie, bien que n'étant pas logiquement réfutable, doit être autant que possible écartée. Il est donc plus facile d'expliquer les croyances non conformes à la vérité, si nous admettons que les jugements sont des rapports dans lesquels l'esprit et divers objets sont

concernés ; c'est-à-dire que Desdémone, l'amour et Cassio doivent tous être des termes dans les rapports qui subsistent lorsqu'Othello croit que Desdémone aime Cassio. Un tel rapport comporte donc quatre termes, puisqu'Othello est l'un des termes. En disant que c'est là un rapport à quatre termes, nous n'entendons pas par là qu'Othello a un certain rapport avec Desdémone et qu'il en a un également avec l'amour et avec Cassio. Cela peut être vrai d'autres rapports que ceux concernant la croyance ; évidemment, la croyance ne suppose pas un rapport qui lie Othello à *chacun* des trois termes introduits, mais bien à tous en même temps ; il n'y a qu'un seul rapport concernant la croyance qui soit impliqué, mais cet unique rapport suffit à lier ensemble les quatre termes. Ainsi, ce qui arrive réellement au moment où Othello s'abandonne à cette croyance, c'est que le rapport appelé croyance englobe en un tout ou unité complexe les quatre termes, Othello, Desdémone, amour et Cassio. Ce qu'on nomme jugement, ou croyance, n'est rien d'autre que ce rapport établi en croyant ou en jugeant, rapport qui relie l'esprit à plusieurs objets extérieurs à lui. Un acte de croyance ou de jugement est l'occurrence, en un temps donné et entre certains termes du rapport comportant la croyance ou le jugement.

Nous sommes maintenant en état de saisir ce qui distingue un jugement vrai d'un jugement faux. Pour cela, nous adopterons certaines définitions. Dans tout acte de jugement, il y a un esprit qui juge et il y a des termes auxquels s'applique le jugement. Nous appellerons l'esprit le *sujet* du jugement et les autres termes seront les *objets*. Ainsi, lorsque Othello juge que Desdémone aime Cassio, Othello est le sujet et les objets sont Desdémone, amour et Cassio. Le sujet et les objets ensemble sont les *éléments constitutifs* du jugement. On observera que le rapport établi par le jugement a ce qu'on nomme un « sens »

ou une « direction ». On pourrait dire que le rapport en question place ses objets dans un certain *ordre* qu'on peut indiquer au moyen de l'ordre des mots dans la phrase. (Dans une langue à déclinaisons, cet ordre serait indiqué par les flexions, c'est-à-dire par les différentes formes que prend le mot selon son emploi.) Le jugement porté par Othello concernant l'amour de Cassio pour Desdémone diffère de son jugement concernant l'amour de Desdémone pour Cassio, et cela malgré le fait que les éléments constitutifs ne varient pas ; mais la différence est marquée par la place différente qu'occupent les éléments constitutifs selon le cas. De même, si Cassio juge que Desdémone aime Othello, les éléments constitutifs du jugement sont toujours les mêmes, mais *leur* ordre est changé. Cette propriété, qui consiste à avoir un « sens » ou une « direction », n'est pas le privilège des rapports établis par le jugement, il en est de même pour tous les autres rapports. Le « sens » des rapports est l'ultime source de l'ordre des séries et d'une quantité de concepts mathématiques ; mais nous n'avons pas à nous occuper davantage de cet aspect de la question.

Nous avons parlé du rapport établi par le jugement ou la croyance comme mêlant en une unité complexe le sujet et les objets. A ce point de vue, le rapport qui nous occupe est semblable à tous les autres rapports. Chaque fois qu'un rapport s'établit entre deux ou plusieurs termes, il donne à ses termes une unité complexe. Si Othello aime Desdémone, il se forme une unité complexe qui est « l'amour d'Othello pour Desdémone ». Les termes unis par le rapport peuvent être eux-mêmes complexes ou simples, mais le tout qui résulte de leur réunion ne peut être que complexe. Chaque fois qu'il existe un rapport qui unit certains termes, il se forme un objet complexe composé de l'union de ces termes ; et inversement,

chaque fois qu'il y a un objet complexe, il y a un rapport qui unit les éléments constitutifs. Lorsqu'une croyance s'élabore, il se forme un complexe dans lequel le fait de croire est le rapport qui unit le sujet et les objets, ceux-ci étant placés dans un certain ordre selon le sens inhérent au rapport établi par la croyance. Parmi les objets, comme nous l'avons vu en considérant la proposition « Othello croit que Desdémone aime Cassio », l'un doit être un rapport ; dans le cas présent, c'est le rapport « aime ». Mais ce rapport, ainsi qu'il arrive dans la croyance, n'est pas le rapport qui crée l'unité du tout complexe consistant en un sujet et en plusieurs objets. Le rapport « aime », comme il en est dans l'acte mental de croire, est l'un des objets ; c'est une des pierres de l'édifice et non le ciment ; le ciment, c'est le rapport « croire ». Lorsque la croyance est véridique, il existe encore un autre tout complexe dans lequel le rapport qui était l'un des objets de la croyance unit les autres objets. Si Othello croit, avec juste raison, que Desdémone aime Cassio, il y a alors une unité complexe qui est « l'amour de Desdémone pour Cassio » et qui est composée exclusivement des *objets* de la croyance, l'ordre étant le même qu'avant, mais le rapport qui était l'un des objets joue cette fois le rôle de ciment et unit ensemble les autres objets de la croyance. D'autre part, quand une croyance n'est pas conforme à la vérité, il n'y a pas de tout complexe composé seulement des objets de la croyance. Si Othello se trompe en croyant que Desdémone aime Cassio, alors le tout complexe « l'amour de Desdémone pour Cassio » n'existe pas.

Une croyance est donc véridique, lorsqu'elle correspond à un certain ensemble de rapports qui lui est associé ; elle est non conforme à la vérité lorsqu'il n'en est pas ainsi. En supposant, pour fixer les idées, que les objets de la croyance sont deux termes et un rapport, les termes étant placés dans un certain

ordre du fait du « sens » de la croyance, si les deux termes placés dans cet ordre sont unis en un tout complexe par le rapport, la croyance est véridique, sinon elle n'est pas conforme à la vérité. Voilà ce qui constitue la définition du vrai et du faux, définition que nous recherchions. Le fait de juger ou de croire forme une certaine unité complexe dont l'esprit est un des éléments constitutifs ; si les autres éléments, pris dans l'ordre où ils se trouvent dans la proposition, constituent un tout complexe, la croyance est véridique, sinon elle s'applique à quelque chose de faux.

Ainsi, bien que le vrai et le faux soient les propriétés des croyances, ce sont en un sens des propriétés extrinsèques, puisque pour la croyance la conformité à la vérité ne réside pas dans le fait de croire, ni (en général) dans l'esprit, mais seulement dans les *objets* de la croyance. Un esprit qui croit, croit conformément à la vérité lorsqu'il existe un complexe correspondant indépendant de l'esprit, mais qui englobe les objets. Cette correspondance garantit le caractère véridique de la croyance, et son absence dénote que la croyance est sans fondement. Nous pouvons donc affirmer simultanément que les croyances (a) dépendent de l'esprit pour leur *existence*, mais (b) ne dépendent pas de l'esprit pour leur caractère *véridique*.

Résumons donc notre théorie : nous prenons une croyance telle que « Othello croit que Desdémone aime Cassio », nous appellerons Desdémone et Cassio des *objets-termes* et « aime » un *objet-rapport*. S'il existe un complexe tel que « l'amour de Desdémone pour Cassio » consistant en des objets- termes reliés par l'objet-rapport dans le même ordre que celui de la proposition initiale, ce tout complexe est appelé le fait *correspondant à la croyance*. Une croyance est donc

conforme à la vérité lorsqu'il existe un fait correspondant et elle est entachée de fausseté lorsqu'aucun fait n'y correspond.

On verra que l'esprit ne *crée* pas le vrai ou le faux. Il crée une croyance, mais quand la croyance a pris corps, l'esprit ne peut la rendre conforme à la vérité, sauf dans le cas spécial où la croyance s'applique à des choses de l'avenir qui sont soumises à la volonté de la personne qui croit (comme il en est pour prendre un train). Ce qui confère à la croyance son caractère *véridique*, c'est le *fait*, et ce fait (sauf dans des cas exceptionnels) est totalement indépendant de l'esprit de la personne qui croit.

Ayant maintenant défini ce que nous *entendons* par le vrai et le faux, nous devons examiner quels sont les moyens de savoir si telle ou telle croyance est bien ou mal fondée, si son objet est vrai ou faux. C'est ce que nous ferons dans le chapitre suivant.

## CHAPITRE 13. CONNAISSANCE, ERREUR ET OPINION PROBABLE

Savoir ce que nous entendons par vrai et faux (c'est ce que nous avons défini dans le précédent chapitre) est d'un intérêt beaucoup moins grand que d'élucider comment nous pouvons distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Cette question va être étudiée dans le présent chapitre. *Certaines* de nos croyances sont erronées, il n'y a aucun doute à avoir sur ce point ; nous sommes donc conduits à rechercher quelle certitude peut être la nôtre touchant le bien ou le mal fondé de nos croyances. En d'autres termes, pouvons-nous jamais *savoir* quelque chose à ce sujet, ou est-ce seulement un heureux hasard qui nous fait parfois croire conformément à la vérité ? Avant d'aborder ce débat, il nous faut décider du sens de *savoir* et ce n'est pas une tâche aussi facile qu'on pourrait le supposer.

A première vue, nous pourrions imaginer que le savoir (ou la connaissance) serait assez bien défini si l'on savait ce qu'est une « croyance conforme à la vérité ». Quand ce que nous croyons est vrai, on pourrait supposer que nous avons réussi à connaître ce que nous croyons. Mais cela ne serait pas en accord avec la façon dont le mot est généralement employé. Prenons un exemple très ordinaire : si quelqu'un croit que le nom du dernier Premier Ministre anglais commençait par un B, il ne se trompe pas, puisque le dernier Premier Ministre était Sir Henry Campbell Bannerman. Mais s'il s'imagine que M. Balfour était le dernier Premier Ministre, il croira encore que le nom de l'ancien Premier Ministre commence par un B. Cette croyance, conforme cependant à la vérité, ne peut pas

passer pour un exemple de connaissance. Si un journal, par une intelligente anticipation de l'avenir, annonce le résultat d'une bataille avant que ce résultat soit connu, il pourra dans la suite, avec un peu de chance, annoncer sans se tromper ce qui s'avérera un résultat heureux et fera sans doute naître la croyance chez bon nombre de ses lecteurs les moins expérimentés. Mais malgré le bienfondé de leur croyance, ces lecteurs ne peuvent passer pour posséder la connaissance de ce qu'ils croient. On verra ainsi qu'une croyance conforme à la vérité n'est pas identifiable à la connaissance, lorsqu'elle est déduite d'une croyance erronée.

De même, une croyance véridique ne peut s'appeler connaissance quand elle consiste en une déduction obtenue par un raisonnement fallacieux, même si les prémisses du raisonnement sont justes : si je sais que tous les Grecs sont des hommes et que Socrate était un homme et que j'en déduise que Socrate était un Grec, je ne peux pas dire que je *savais* que Socrate était un Grec, car, bien que mes prémisses et ma conclusion aient été justes, la conclusion ne découle pas obligatoirement des prémisses.

Mais devons-nous dire que rien ne peut être qualifié de connaissance ou de savoir, si ce n'est ce qui est déduit logiquement de prémisses justes ? Évidemment, nous ne pouvons l'affirmer. Une telle définition est à la fois trop large et trop étroite. Premièrement, elle est trop large, parce qu'il ne suffit pas que nos prémisses soient *vraies*, elles doivent aussi être *connues*. Le personnage qui croit que M. Balfour était le dernier Premier Ministre peut essayer de tirer des déductions justes des prémisses exactes énonçant que le nom du Premier Ministre commençait par un B, mais il ne peut passer pour *connaître* la conclusion qui découle de ces déductions. Nous

devrons en conséquence modifier notre définition en disant que la connaissance est ce qui est déduit régulièrement de prémisses *connues*. Toutefois, c'est là une définition qui nous laisse dans un cercle vicieux : elle suppose que nous connaissons déjà ce qu'on entend par « prémisses connues ». Cette définition peut au mieux s'appliquer à une seule sorte de connaissance, celle que nous appellerons « dérivée » en tant qu'opposée à la connaissance intuitive. Il nous est permis de dire : la connaissance *dérivée* est celle qui est normalement déduite de prémisses connues intuitivement. Cette proposition ne présente pas de défaut essentiel, mais elle laisse la connaissance *intuitive* sans définition.

Laissons de côté pour le moment la question de la connaissance intuitive, et considérons la définition proposée ci-dessus à propos de la connaissance dérivée. L'objection principale réside dans le fait que la connaissance se trouve ainsi indûment limitée. Il arrive fréquemment que bien des gens ont une croyance conforme à la vérité qui s'est formée en eux grâce à quelque manifestation de connaissance intuitive d'où l'on peut déduire normalement cette croyance, mais dont elle n'a pas, en réalité, été déduite par un processus logique quelconque.

Prenons, par exemple, les croyances nées de la lecture ; si les journaux annoncent la mort du roi, nous sommes à peu près justifiés de croire que le roi est mort, car c'est là une sorte de nouvelle qu'on ne publierait pas si elle n'était pas vraie. Nous sommes aussi amplement justifiés de croire que le journal affirme la nouvelle de la mort du roi. Mais, en ce cas précis, la connaissance intuitive sur laquelle se fonde notre croyance, c'est la connaissance de l'existence d'un témoignage sensoriel dérivé du regard jeté sur les mots imprimés qui

transmettaient la nouvelle. Cette connaissance s'insère à peine dans notre conscience, sauf pour une personne qui ne lit pas facilement. Un enfant a conscience de la forme des lettres et n'arrive que graduellement et péniblement à saisir ce que leur assemblage signifie. Mais quiconque a l'habitude de lire passe immédiatement à la signification que présentent les lettres assemblées, et n'a pas conscience, sauf en réfléchissant, qu'il a tiré cette connaissance de la sensation provoquée par la vue des lettres imprimées. Ainsi, bien qu'une déduction valide tirée des lettres, quant à leur signification, soit possible (et *pourrait* être faite par le lecteur), en réalité, ce n'est pas ainsi que les choses se passent, puisque le lecteur ne fait aucune opération qu'on pourrait appeler une déduction logique. Cependant, il serait absurde de dire que le lecteur ne *sait* pas que le journal annonce la mort du roi.

Par conséquent, nous sommes obligés d'appeler connaissance dérivée tout ce qui résulte de la connaissance intuitive, même par simple association, pourvu qu'il existe une relation logique valable et que la personne en question puisse prendre conscience de cette relation par réflexion. En réalité, il existe plusieurs moyens, en plus de la déduction logique, de passer d'une croyance à l'autre. Le passage de la perception de caractères imprimés à leur signification illustre les moyens qu'on peut nommer « déduction psychologique ». Nous admettons cette déduction psychologique comme étant un moyen d'arriver à la connaissance dérivée, à condition qu'il existe une déduction logique possible et qui soit parallèle à la déduction psychologique. Cela rend notre définition de la connaissance dérivée moins précise qu'il n'est souhaitable, étant donné que la phrase « déduction logique possible » est vague et ne nous indique pas s'il faudra beaucoup de réflexion pour nous permettre de découvrir la déduction logique. Mais,

en fait, la « connaissance » n'est pas un concept précis ; elle touche à « l'opinion vraisemblable » ainsi que nous le verrons bientôt plus en détail. Il ne faut donc pas rechercher une définition très précise, puisqu'une telle définition serait sûrement plus ou moins décevante.

La principale difficulté concernant la connaissance ne surgit pas, toutefois, à propos de la connaissance dérivée, mais à propos de la connaissance intuitive. Tant qu'il s'agit de connaissance dérivée, nous pouvons toujours nous appuyer sur la connaissance intuitive. Mais concernant les croyances intuitives, il n'est certes pas facile de découvrir un critère qui permette de distinguer celles qui sont conformes à la vérité de celles qui sont erronées ; il n'est guère possible d'arriver à un résultat précis : toute notre connaissance des vérités est toujours contaminée jusqu'à un *certain* point par le doute et toute théorie qui prétendrait ignorer ce fait serait sûrement fautive. Cependant, on peut tenter d'amoindrir les difficultés en question.

Notre théorie de la vérité nous donne la possibilité de distinguer certaines vérités comme étant *évidentes par elles-mêmes* dans un sens qui garantit leur infailibilité. Quand une croyance est conforme à la vérité, avons-nous dit, il y a un fait correspondant, et les différents objets de la croyance forment un seul tout complexe. La croyance est supposée constituer la *connaissance* de ce fait, à condition qu'elle remplisse ces conditions assez vagues, à propos desquelles nous venons de discuter. Mais vis-à-vis d'un fait quelconque, en plus de la connaissance constituée par la croyance, nous pouvons aussi avoir la sorte de connaissance qui naît de la *perception* (en donnant à ce mot son sens le plus large). Par exemple, si vous connaissez l'heure du coucher du soleil, vous pouvez à cette

heure-là savoir que le soleil est en train de se coucher ; c'est la connaissance d'un fait qui a été acquise par la connaissance d'une vérité ; mais on peut aussi, s'il fait beau, regarder vers l'ouest et voir réellement le soleil se coucher ; cette connaissance est alors fondée sur la connaissance des faits.

Ainsi, concernant n'importe quel fait complexe, il existe, en théorie, deux façons d'en avoir connaissance :

1) au moyen du jugement, par lequel les différents éléments du fait sont jugés comme étant rattachés les uns aux autres, ce qu'ils sont en réalité.

2) au moyen de la connaissance directe s'appliquant au fait complexe même, connaissance qu'on peut (dans un sens très large) appeler perception, bien qu'elle ne soit nullement réservée aux objets sensibles. Or, on pourra observer que le second moyen de connaître un fait complexe, la connaissance directe, n'est possible que quand le fait en question existe réellement, alors que le premier moyen, le jugement, comme tous les jugements, est exposé à l'erreur. Le second moyen s'applique à un tout complexe, et n'est donc possible que quand les éléments du fait possèdent bien ce rapport qui les relie ensemble pour former un tout. Le premier moyen, au contraire, le jugement, nous présente les éléments et le rapport séparément et n'exige que la réalité des éléments et du rapport. Le rapport peut ne pas lier les éléments ensemble d'une façon identique à celle que le jugement constate, et cependant, le jugement peut se constituer.

On se rappellera qu'à la fin du chapitre 11, nous avons suggéré qu'il pouvait exister deux sortes d'évidence en soi, l'une donnant une garantie absolue de vérité, l'autre ne donnant

qu'une garantie partielle. Nous pouvons maintenant faire la distinction entre ces deux garanties.

Nous pouvons dire qu'une vérité est évidente en soi au sens qui est le premier et le plus absolu, lorsque nous avons connaissance du fait qui correspond à la vérité. Lorsqu'Othello croit que Desdémone aime Cassio, le fait correspondant, si la croyance d'Othello était conforme à la vérité, serait « l'amour de Desdémone pour Cassio ». Ce serait un fait dont personne ne pourrait avoir la connaissance directe, sauf Desdémone ; par conséquent, dans le sens de l'évidence en soi que nous examinons, la vérité de l'amour porté par Desdémone à Cassio (si vérité il y a) n'aurait d'évidence en soi que pour Desdémone. Tous les faits mentaux et tous les faits se rapportant aux sensations possèdent ce même caractère exclusif ; il n'y a qu'une personne pour laquelle ces faits sont évidents par eux-mêmes dans le sens que nous entendons, puisqu'il n'existe qu'une seule personne qui puisse avoir connaissance des opérations mentales ou des sensations concernées. Ainsi, aucun fait touchant une chose quelconque qui existe ne peut être évident par lui-même pour plus d'une personne. D'autre part, les faits concernant les universaux ne possèdent pas ce caractère d'exclusivité. Les mêmes universaux peuvent être connus de plus d'un esprit ; il s'ensuit qu'un rapport liant plusieurs universaux peut être connu directement de plusieurs personnes différentes. Dans tous les cas où nous avons la connaissance directe d'un fait complexe consistant en certains termes liés par un certain rapport, nous dirons que la vérité du rapport de ces termes possède l'évidence en soi la plus absolue et la meilleure, et que, en de tels cas, le jugement reconnaissant que les termes sont liés par le rapport en question, est *forcément* vrai. Cette évidence en soi particulière est une garantie absolue de vérité.

Cependant, bien que cette évidence en soi particulière soit une garantie de vérité, elle ne nous permet pas une certitude *absolue*, dans le cas d'un jugement donné, concernant la vérité du jugement en question. Supposons que nous percevions le soleil qui brille, ce qui est un fait complexe, et que nous énoncions le jugement : « le soleil brille ». En passant de la perception au jugement, il est nécessaire d'analyser le fait complexe donné, c'est-à-dire qu'il nous faut séparer « le soleil » et « brille » comme éléments constitutifs du fait. Au cours de ce processus, il est possible de commettre une erreur ; en conséquence, même quand un *fait* possède par lui-même une évidence de premier ordre et absolue, un jugement qui est supposé correspondre au fait n'est pas absolument infaillible, parce qu'il peut ne pas correspondre parfaitement au fait. Mais si le jugement correspond correctement (dans le sens qui a été expliqué au précédent chapitre), c'est alors qu'il est *forcément* vrai.

La seconde sorte d'évidence en soi sera celle qui appartient aux jugements n° 1 (voir plus haut) et qui n'est pas dérivée de la perception directe d'un fait représentant un tout unique et complexe. Cette deuxième sorte d'évidence en soi comportera des degrés, depuis le plus haut degré de certitude jusqu'à une simple probabilité en faveur de la croyance. Prenons, par exemple, le cas d'un cheval qui trotte sur une route dure en s'éloignant de nous. D'abord, nous sommes absolument certains d'entendre les sabots du cheval ; peu à peu, si nous écoutons avec attention, il arrive un moment où nous croyons que c'est notre imagination ou encore que c'est le volet de la fenêtre qui tape, ou même les battements de notre cœur ; à la fin, nous nous demandons s'il y a un bruit quelconque, puis, nous *pensons* que nous n'entendons plus rien. Au cours d'un tel processus, il se produit une gradation continue dans

l'évidence en soi des faits, depuis l'évidence la plus sérieuse jusqu'au degré le plus bas ; cela ne concerne pas les témoignages sensoriels eux-mêmes, mais les jugements qui se fondent sur eux.

Voici un autre exemple : nous comparons deux nuances de couleurs. L'une bleue, l'autre verte. Nous pouvons être sûrs qu'il s'agit de nuances différentes, mais si la couleur verte change peu à peu et se rapproche de plus en plus de la bleue, devenant d'abord bleu-vert, puis d'un bleu verdâtre, enfin bleue, il y aura un moment où nous douterons de pouvoir discerner une différence quelconque, puis un autre moment où nous serons sûrs de ne pouvoir discerner aucune différence. Le même fait se produit lorsqu'on accorde un instrument de musique, ou dans n'importe quel autre cas où une gradation continue se produit. Ainsi, cette sorte d'évidence en soi est une question de gradation et il semble certain que le degré le plus élevé présente une certitude plus grande que le degré le plus bas.

Dans la connaissance dérivée, nos ultimes prémisses doivent posséder quelque degré d'évidence en soi, et il en est de même pour leur relation avec les conclusions qui en sont déduites. Choisissons, par exemple, un raisonnement ayant trait à la géométrie. Il ne suffit pas que l'axiome qui nous sert de point de départ possède l'évidence en soi, il est en outre nécessaire que, à chaque échelon du raisonnement, la relation entre les prémisses et la conclusion soit évidente en elle-même. Dans un raisonnement ardu, cette relation n'a souvent qu'un très faible degré d'évidence en soi ; en conséquence, les erreurs de raisonnement ne sont pas impossibles, si la difficulté est grande.

D'après tout ce qui a été dit, il est évident que, aussi bien en ce qui concerne la connaissance intuitive qu'en ce qui touche à la connaissance dérivée, si nous admettons que la connaissance intuitive est plus ou moins digne de confiance selon que son degré d'évidence en soi est plus ou moins élevé, il se constituera une gradation dans les différentes sortes de certitude, depuis les témoignages sensoriels les plus valables et les vérités les plus claires de la logique et de l'arithmétique, qui peuvent être considérées comme les plus évidentes, en descendant jusqu'aux jugements qui semblent à peine plus vraisemblables que leurs opposés. Ce que nous croyons fermement et qui est conforme à la vérité, est appelé *connaissance*, à condition que cette croyance soit, ou intuitive, ou déduite (logiquement ou psychologiquement) d'une connaissance intuitive d'où elle découle logiquement. Ce que nous croyons fermement et qui n'est pas conforme à la vérité, est appelé *erreur*. Ce que nous croyons fermement et qui n'est ni conforme à la vérité, ni entaché d'erreur, et ce que nous croyons en hésitant, qui ne possède pas le degré le plus élevé d'évidence en soi ou qui est dérivé d'une connaissance également douteuse, sont deux formes de croyance qui peuvent être qualifiées d'*opinion vraisemblable*. Ainsi, la plus grande partie de ce qui pourrait communément passer pour être la connaissance, se rapproche plus ou moins de l'opinion vraisemblable.

En ce qui concerne cette opinion vraisemblable, nous pouvons tirer une grande assistance de la *cohérence* que nous avons rejetée comme définition de la vérité, mais qui peut être souvent utilisée comme critère. Un corps d'opinions individuellement vraisemblables, si elles s'avèrent cohérentes entre elles, possède une vraisemblance plus grande qu'aucune des diverses opinions isolées. C'est de cette façon que de

nombreuses hypothèses scientifiques acquièrent leur caractère de probabilité. Elles s'insèrent dans un système cohérent d'opinions vraisemblables et deviennent ainsi plus probables qu'elles ne l'auraient été isolément. On peut en dire autant des hypothèses philosophiques générales. Dans un cas unique, de telles hypothèses peuvent souvent paraître extrêmement douteuses et quand nous constatons l'ordre et la cohérence qu'elles introduisent dans un ensemble d'opinions vraisemblables, ces hypothèses s'approchent beaucoup de la certitude. Cela s'applique particulièrement à des cas comme la distinction entre les rêves et l'état de veille. Si nos rêves de chaque nuit étaient aussi cohérents entre eux que nos pensées de chaque jour, nous aurions du mal à savoir à quoi nous arrêter, aux songes ou aux opérations mentales de l'état de veille. Mais le test de la cohérence condamne les rêves au profit des pensées de l'état de veille ; cependant, bien qu'il accroisse la vraisemblance, lorsqu'il est favorable, il n'apporte jamais de certitude absolue, sauf si le système cohérent comporte préalablement une certitude. En définitive, le fait d'étayer par d'autres données une opinion vraisemblable ne transforme jamais celle-ci en connaissance certaine.

## CHAPITRE 14. LES LIMITES DE LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE

Dans tout ce que nous avons dit jusqu'ici qui concerne la philosophie, nous avons à peine effleuré bien des thèmes qui occupent une grande place dans les écrits des philosophes. La plupart d'entre eux – un grand nombre, du moins – s'affirment capables de prouver par des raisonnements métaphysiques *a priori* les dogmes fondamentaux de la religion, l'essentielle rationalité de l'univers, le caractère illusoire de la matière, la non-réalité du mal, et d'autres thèses du même genre. Nul doute que l'espoir de trouver des raisons de croire à ces thèses a été, pour ces hommes qui ont consacré leur vie à la philosophie, la principale source d'inspiration. Je crois que cet espoir est vain. La métaphysique, semble-t-il, ne peut délivrer de connaissance concernant l'univers pris comme un tout, et les preuves qu'elle propose de l'existence *nécessaire* de telle chose, de l'impossibilité de telle autre, grâce aux seules lois de la logique, ne résistent pas à un examen critique. Ce chapitre sera consacré à ces tentatives de démonstration, en vue de déterminer si nous pouvons espérer en la validité de ce genre de raisonnement.

Hegel (1770-1831) est pour les temps modernes le grand représentant de ces conceptions. Sa philosophie est difficile, au point que les commentateurs s'affrontent quant à son interprétation. J'adopterai la plus répandue, qui a le mérite de nous présenter une pensée tout à fait intéressante et philosophiquement fondamentale ; ce qui est distinct du Tout – telle est, selon cette interprétation, la thèse centrale –, n'étant qu'un fragment de la totalité, est manifestement

incapable d'exister sans le complément constitué par le reste du monde. Le métaphysicien est pour Hegel comme le chercheur en anatomie comparée, qui reconstitue à partir d'un seul os le corps entier de l'animal : à partir d'un morceau de la réalité, il est capable d'assigner les traits généraux de la totalité du réel. Tout fragment apparemment isolé se raccroche, si l'on peut dire, au morceau voisin ; lequel à son tour s'ajuste au suivant, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'univers soit reconstruit dans sa totalité. Selon Hegel, cette essentielle incomplétude des parties se manifeste aussi bien dans le monde de la pensée que dans le monde extérieur. Considérons le premier, et prenons une idée abstraite ou incomplète : si nous oublions cette incomplétude, nous allons nous trouver en la développant enfermés dans des contradictions, lesquelles contradictions font passer l'idée dans son contraire, l'antithèse ; pour échapper à ce conflit, il nous faut trouver une nouvelle idée, moins incomplète, synthèse de l'idée originelle et de son antithèse. On va alors s'apercevoir que cette nouvelle idée, certes moins incomplète que l'idée de départ, est encore loin d'épuiser la totalité : elle se transformera donc en son antithèse, pour finalement réaliser avec celle-ci une nouvelle synthèse. C'est de cette manière que procède Hegel, jusqu'à atteindre « l'Idée Absolue » qui, faute d'incomplétude et d'antithèse, ne conduit plus à de nouveaux développements. L'Idée Absolue fournit donc une description adéquate de la Réalité Absolue ; les idées des niveaux inférieurs, par contre, sont autant de points de vue partiels sur la réalité : elles ne la manifestent pas telle qu'elle se présente à celui qui embrasse d'un seul coup la Totalité. Finalement Hegel aboutit à la conclusion que la Réalité Absolue forme un système harmonieux et solidaire, qui n'est ni dans le temps ni dans l'espace, et où le mal n'a pas sa

place : la réalité est à la fois totalement rationnelle et totalement spirituelle. On peut prouver par la logique seule que les traits du monde que nous connaissons et qui semblent montrer le contraire, sont dus entièrement à notre vue fragmentaire et limitée sur l'univers. Si nous avions accès à l'univers dans sa totalité, comme on peut supposer que Dieu le contemple, l'espace, le temps, la matière le mal, la lutte et la discorde, tout cela s'effacerait : nous ne verrions plus qu'une éternelle perfection, une immuable unité spirituelle.

Il est indéniable que cette conception a quelque chose de sublime, quelque chose à quoi nous aimerions bien donner notre assentiment. Et pourtant, dès que l'on examine attentivement les arguments qui la soutiennent, ils s'avèrent pleins de confusions et suspendus à des affirmations gratuites. La clef de voûte du système est le dogme selon lequel l'incomplet ne peut subsister par lui-même, ayant besoin du reste pour exister. On affirme en effet qu'une chose en relation avec d'autres doit comporter dans sa propre nature quelque référence à ce qui lui est extérieur : elle ne serait donc pas ce qu'elle est en l'absence des autres. La nature d'un homme, par exemple, est constituée de ses souvenirs, de ses connaissances, de ses affections et de ses haines, etc. ; de sorte qu'il ne serait pas lui-même sans ce qu'il aime, hait, ou connaît. Il n'est de façon essentielle et évidente qu'un fragment : conçu comme une réalité totale, il serait contradictoire.

Le pivot de cette conception est la notion de « nature » d'une chose, ce qui semble signifier « la totalité des vérités au sujet d'une chose ». Or s'il est vrai qu'une vérité qui pose un rapport entre deux choses ne pourrait avoir lieu en l'absence de la seconde, il reste qu'une vérité au sujet d'une chose ne fait pas partie de la chose elle-même, quand bien même elle ferait

partie de sa « nature », pour reprendre ce langage. Si par la « nature » d'une chose, nous entendons la totalité des vérités à son sujet, il est clair que nous ne pouvons connaître la « nature » d'une chose avant de connaître toutes les relations qu'elle entretient avec toutes les entités de l'univers. Mais alors, le mot « nature » étant pris en ce sens, il faut dire que la chose peut être connue sans que sa « nature » le soit, ou du moins sans que cette connaissance soit exhaustive. Il y a dans cet usage du mot « nature » une confusion entre la connaissance des choses et la connaissance des vérités. Il se peut que nous connaissions quelque chose par expérience directe, alors même que nous ne connaissons que très peu de propositions à son sujet – théoriquement, nous n'avons même pas besoin d'en connaître une seule. L'expérience directe d'une chose ne contient donc pas la connaissance de sa « nature » au sens défini plus haut. Et bien qu'une expérience directe de la chose soit présumée dans toute connaissance d'une proposition à son sujet, la connaissance de sa « nature », au sens défini plus haut, ne l'est d'aucune façon. Par conséquent : 1 : l'expérience directe d'une chose ne présuppose pas logiquement la connaissance de ses relations ; et 2 : la connaissance de certaines relations où elle se trouve ne présuppose pas la connaissance de toutes ses relations, ni la connaissance de sa « nature », toujours au même sens. J'ai par exemple l'expérience directe de mon mal de dents, connaissance aussi complète que peut l'être une connaissance par expérience ; et pourtant je ne sais pas tout ce que le dentiste (qui, lui, n'a pas cette expérience directe) pourra m'apprendre sur sa cause. Je ne connais donc pas la « nature », au sens ci-dessus, de mon mal de dents. Le fait qu'une chose ait des relations ne prouve donc pas que ces relations soient logiquement nécessaires. Autrement dit, on ne peut déduire

du seul fait qu'elle est ce qu'elle est les diverses relations qui sont les siennes. La conséquence ne *paraît* bonne que parce que nous connaissons déjà ce qu'il en est.

Il en résulte qu'on ne peut prouver que l'univers pris comme un tout forme le système harmonieux que conçoit Hegel. Faute de cette démonstration, la preuve de la non-réalité de l'espace, du temps, de la matière et du mal tombe aussi : car Hegel la tire du caractère fragmentaire et purement relatif de ces choses. Nous voici donc réduits à une investigation progressive et partielle du monde, dans l'incapacité où nous sommes de connaître les aspects de l'univers qui sont trop éloignés de notre expérience. Ce résultat est sans doute décevant par rapport aux espérances qu'ont fait naître les systèmes philosophiques ; mais il est en accord avec le tempérament inductif et scientifique de notre temps, et l'examen de la connaissance humaine auquel nous nous sommes livrés va dans le même sens.

Les grandes ambitions de la métaphysique ont souvent pris la forme de tentatives visant à prouver que tel aspect du monde que nous connaissons était contradictoire en soi, donc irréel. La pensée moderne a de plus en plus tendance à montrer, au contraire, que ces soi-disant contradictions sont illusoires, et que des considérations a priori sur ce qui nécessairement doit être n'ont que peu de portée. Une bonne illustration nous en est fournie par les problèmes de l'espace et du temps. L'espace et le temps semblent avoir une extension infinie, et être infiniment divisibles. Si nous nous déplaçons le long d'une droite, il est difficile de penser que nous finirons par atteindre une extrémité au-delà de laquelle il n'y aurait plus rien, pas même un espace vide. De même qu'à remonter ou à descendre le temps en imagination, il est difficile de penser que nous

atteindrons un premier aussi bien qu'un dernier instant, qui ne soit pas précédé ou suivi d'un temps, fût-il vide. Espace et temps semblent donc infinis en extension.

En outre, si nous prenons deux points quelconques d'une ligne, il semble évident qu'aussi petite que soit leur distance, il y aura d'autres points entre eux : toute distance peut être divisée en deux, chaque moitié divisée à son tour, et ainsi de suite *ad infinitum*. De même pour le temps : aussi petit que soit l'intervalle entre deux instants, il est évident qu'il y a d'autres instants entre eux. D'où le caractère de divisibilité à l'infini que présentent l'espace et le temps. Or la philosophie a formulé à l'encontre de ces faits manifestes – extension et divisibilité infinies –, un certain nombre d'arguments tendant à prouver l'impossibilité des collections infinies : il en résulterait que le nombre de points dans l'espace, ou le nombre des instants du temps, est nécessairement fini. Il y aurait donc contradiction, entre, d'une part, la nature manifeste de l'espace et du temps, et, d'autre part, la prétendue impossibilité des collections infinies.

Kant fut le premier à mettre en lumière cette contradiction, et il en déduisit l'impossibilité de l'espace et du temps, désormais réduits à des formes de la subjectivité ; depuis lors c'est une croyance largement partagée par les philosophes que l'espace et le temps sont de pures apparences, non des propriétés du monde réel. Pourtant, grâce aux travaux des mathématiciens, en particulier de G. Cantor, il est apparu que l'impossibilité de telles conditions n'ont rien de contradictoire ; simplement, elles contredisent des habitudes mentales bien enracinées. Les motifs en faveur de l'irréalité du temps et de l'espace ont donc été neutralisés, et l'une des sources de l'entreprise métaphysique s'est trouvée ainsi tarie.

Mais les mathématiciens, non contents d'avoir montré la possibilité de l'espace tel qu'on le conçoit d'ordinaire, ont également montré que d'autres espaces sont possibles, au sens de la possibilité logique. Parmi les axiomes d'Euclide, que le sens commun comme la philosophie tenaient pour nécessaires, on sait à présent que certains ne tirent leur nécessité apparente que de notre familiarité avec l'espace réel, non d'un fondement logique a priori. En imaginant des mondes où ces axiomes seraient faux, les mathématiciens ont utilisé la logique pour nous libérer des préjugés du sens commun, pour nous montrer la possibilité d'espaces différents – plus ou moins suivant les cas -, de celui où nous vivons. Certains de ces espaces sont si proches de l'espace euclidien sur des distances de l'ordre de celles qui sont accessibles à nos mesures, qu'il est impossible de décider par l'observation si notre espace réel est strictement euclidien, ou si au contraire il appartient à telle ou telle de ces nouvelles familles d'espaces. On assiste ainsi à un renversement complet de la situation. Autrefois, il semblait que l'expérience n'offrait à la réflexion logique qu'un seul type d'espace, et la logique montrait que cet espace était impossible. Maintenant, la logique présente plusieurs types d'espaces, également possibles si on laisse de côté l'expérience, et l'expérience ne permet qu'en partie de décider entre eux. Ainsi, alors que notre connaissance du réel est moindre qu'on pouvait le croire autrefois, notre connaissance du possible est beaucoup plus étendue. Nous étions des prisonniers entre quatre murs, où tous les recoins pouvaient être explorés ; nous voici à présent dans un monde ouvert, plein de libres possibilités, plein d'inconnu, tant qu'il y a de choses à connaître.

Le même renversement que dans le cas de l'espace et du temps s'est produit, dans une certaine mesure, dans d'autres

domaines. La tentative de prescrire à l'univers ses lois par des raisonnements *a priori* a échoué ; la logique, qui autrefois était là pour fermer des possibilités, est devenue la grande libératrice de l'imagination : elle est capable aujourd'hui de présenter d'innombrables alternatives que le sens commun, faute de réflexion, ne saurait concevoir, et elle laisse à l'expérience le soin de décider, quand une décision est possible, entre les mondes qu'elle offre à notre choix. La connaissance de ce qui existe est ainsi limitée à ce que nous pouvons apprendre de l'expérience—ce qui ne veut pas dire à notre expérience effective, puisque, nous l'avons vu, nous avons accès à toute cette connaissance par description de ce dont nous n'avons pas l'expérience directe. Or dans toute connaissance par description, nous avons besoin de saisir une connexion entre des universaux, pour pouvoir inférer à partir de telle ou telle donnée un certain type d'objet que nos données impliquent. Pour les objets physiques, par exemple, le principe que les données sensorielles sont les signes des objets physiques établit une telle connexion entre universaux ; et c'est uniquement grâce à ce principe que l'expérience nous permet d'acquérir la connaissance des objets physiques. Même chose pour le principe de causalité, ou, pour descendre d'un degré dans la généralité, pour la loi de gravitation.

La preuve, ou plutôt la haute probabilité, de principes comme la loi de gravitation, est fournie par une combinaison de l'expérience avec quelque principe tout à fait *a priori*, comme le principe d'induction. De sorte que la connaissance intuitive, qui est la source de toute la connaissance des vérités, est de deux sortes : la connaissance purement empirique, qui nous apprend l'existence et nous indique certaines propriétés de particuliers dont nous avons l'expérience directe ; et la connaissance pure *a priori*, qui nous donne les connexions

entre universaux, et nous permet de tirer des inférences à partir des faits particuliers fournis par la connaissance empirique. Quant à la connaissance dérivée, elle dépend toujours d'une connaissance pure *a priori*, mais souvent aussi de certaines connaissances empiriques.

Si tout ce qui précède est vrai, la connaissance philosophique ne diffère pas essentiellement de la connaissance scientifique ; il n'y a pas de source tout à fait spéciale d'un savoir supérieur qui serait accessible à la philosophie sans l'être à la science ; et les résultats que peut obtenir la philosophie ne sont pas non plus radicalement différents de ceux que peut apporter la science. La caractéristique essentielle de la philosophie, ce qui fait d'elle un savoir différent de la science, c'est sa dimension critique. La philosophie mène un examen critique des principes à l'œuvre dans les sciences comme dans la vie quotidienne ; elle traque les éventuelles incohérences de ces principes, et ne les accepte que lorsque leur analyse critique a montré que nous n'avons pas de raison de les rejeter. La philosophie a souvent pensé que les principes fondamentaux des sciences, si on en dégage l'essentiel, peuvent nous apporter une connaissance de l'univers pris comme un tout : si tel était le cas, cette connaissance aurait le même droit à entraîner notre croyance que la connaissance scientifique. Mais notre enquête ne nous a révélé aucune connaissance de ce genre : son résultat est donc principalement négatif pour ce qui concerne les doctrines particulières aux métaphysiciens les plus audacieux. En revanche, pour les savoirs généralement admis, son résultat est largement positif : il est rare que notre entreprise critique ait découvert des raisons de rejeter une connaissance de ce genre, et nous n'avons aucun motif de croire que l'homme soit incapable de connaître, au sens des savoirs généralement admis.

Il faut cependant limiter la portée de cette notion de la philosophie comme critique de la connaissance. Le scepticisme absolu, qui se place à l'extérieur de toute la connaissance, et attend, de ce point de vue extérieur, le moment où il sera contraint d'entrer à nouveau dans le cercle du savoir, le scepticisme demande l'impossible : on ne pourra jamais le réfuter. Car toute réfutation doit partir d'un savoir commun aux adversaires ; si le doute est comme une page blanche, aucune argumentation ne pourra même commencer. La critique de la connaissance qui doit être la tâche de la philosophie ne peut être du type destructif, si l'on veut des résultats positifs. Contre le scepticisme absolu, on ne peut opposer d'argument *logique*. Mais il est facile de voir qu'un tel scepticisme est déraisonnable. Le « doute méthodique » cartésien, où la philosophie moderne trouve son origine, n'est pas de cette espèce ; il appartient plutôt au type d'entreprise critique qui est pour nous l'essence de la philosophie. Il s'agit, dans le « doute méthodique », de mettre en question ce qui est visiblement douteux ; de prendre une à une les parties du savoir supposé tel : de réfléchir pour se demander si l'on peut éprouver la certitude qu'on a bien affaire à une connaissance. Telle est la critique qui constitue l'essence de la philosophie. Une connaissance comme celle que nous avons de l'existence des données sensorielles, aussi posément et minutieusement que nous y réfléchissons, reste pour nous tout à fait indubitable. La critique philosophique ne prétend pas que nous devrions dans ce cas suspendre notre jugement. D'autres croyances – l'idée que les objets physiques sont exactement semblables aux données sensorielles, par exemple –, qui sont nôtres antérieurement à toute réflexion, ne tiennent pas devant un examen sérieux : ce sont celles-là que la philosophie nous enjoint de rejeter, à moins qu'on ne découvre de

nouveaux arguments. Mais il n'est pas raisonnable de refuser les croyances qui ne prêtent pas à objection, aussi loin qu'on les examine ; et ce n'est pas ce que demande la philosophie.

Pour résumer, l'entreprise critique telle que nous la défendons ne consiste pas à détruire sans raison, mais à éprouver la valeur de chaque partie du savoir ou de ce qui est tenu pour tel, pour conserver ce qui, dans le cours de l'enquête, a confirmé ses titres de connaissance. Il faut accepter le risque de l'erreur : l'être humain est faillible. La philosophie peut se prévaloir du fait qu'elle diminue ce risque, que parfois elle le rend si faible qu'il devient pratiquement négligeable. Dans un monde où l'erreur est inévitable, il est impossible de faire plus ; et nul ne peut prétendre avoir fait plus, s'il est un défenseur avisé de la philosophie.

## CHAPITRE 15. LA VALEUR DE LA PHILOSOPHIE

Arrivés à la fin de notre brève et très incomplète analyse des problèmes de la philosophie, il serait bon pour conclure d'en estimer la valeur et d'examiner les raisons pour lesquelles elle devrait être étudiée. Il est indispensable d'envisager cette question du fait que de nombreuses personnes, sous l'influence de la science ou de la vie courante, sont amenées remettre en cause la philosophie comme n'étant guère supérieure à un inoffensif mais futile art du *distinguo* où l'on coupe les cheveux en quatre, et un ensemble de polémiques sur des sujets où toute connaissance est impossible.

Cette idée de la philosophie résulte de conceptions erronées, pour une part quant aux buts de l'existence, pour une autre part quant aux bienfaits que la philosophie peut procurer. La physique, par les inventions qu'elle permet, est utile à une multitude de gens qui ignorent tout de cette discipline ; ainsi, l'étude de la physique est à recommander, non seulement ou principalement pour les effets qu'elle a sur celui qui l'étudie, mais plutôt à cause de ses conséquences sur toute l'humanité. La philosophie ne présente pas une telle utilité. Si son étude présente quelque valeur pour d'autres que les philosophes, ce doit être seulement de façon indirecte, par ses conséquences sur la vie de celui qui s'y intéresse. C'est dans ces effets qu'il faut donc avant tout rechercher la valeur de la philosophie.

Mais de plus, si nous ne voulons pas échouer dans notre tentative de définir la valeur de la philosophie, nous devons auparavant débarrasser notre esprit des préjugés appartenant à ceux improprement nommés individus « pratiques ». Celui

qu'on appelle individu « pratique » dans le langage courant ne connaît que les besoins matériels, ne voit pour l'être humain que l'obligation d'alimenter son corps, mais ne tient pas compte de la nécessité des nourritures spirituelles. Si tous les hommes étaient riches, si la pauvreté et la maladie étaient réduites à leur plus bas niveau, il resterait encore beaucoup à faire pour créer une société idéale ; et même dans le monde actuel, les biens de l'esprit sont au moins aussi importants que les biens du corps. C'est exclusivement parmi ceux-là que la valeur de la philosophie est à rechercher ; et seul celui qui n'est pas insensible aux biens de l'esprit peut être convaincu que l'étude de la philosophie n'est pas une perte de temps.

Comme toutes les autres disciplines, la philosophie a pour objectif principal la connaissance. Elle aspire à cette catégorie de connaissance qui unit et systématise le corpus scientifique, et qui procède d'un examen critique des fondements de nos convictions, de nos préjugés et de nos croyances. Pourtant on ne peut faire valoir que la philosophie ait eu beaucoup de réussite dans ses efforts de fournir des réponses claires à ces questions. Si l'on demande à un mathématicien, à un minéralogiste, à un historien, ou à tout autre spécialiste, quelles connaissances ont été démontrées par sa discipline, il répondra aussi longtemps qu'on voudra l'écouter. Mais si l'on pose la même question à un philosophe, il devra reconnaître, s'il est sincère, que ses travaux n'ont pas donné de résultats aussi effectifs que ceux obtenus dans les autres savoirs. Il est vrai que cela est dû en partie au fait que, dès que l'on acquiert une connaissance précise sur un quelconque sujet, celui-ci sort du champ de la philosophie et devient une science distincte. L'étude du cosmos, qui relève actuellement de l'astronomie, était autrefois l'objet de la philosophie ; Newton intitula son œuvre maîtresse « Principes mathématiques de

philosophie naturelle ». De même, l'étude de l'esprit humain, qui appartenait au domaine de la philosophie, en est maintenant séparée pour constituer la psychologie scientifique. Ainsi, l'incertitude de la philosophie se révèle largement plus apparente que réelle ; les questions qui ont pu recevoir une réponse rigoureuse sont incluses dans la science, tandis que les interrogations qui n'ont pas encore obtenu d'explications précises demeurent dans ce résidu nommé philosophie.

Toutefois, au sujet de l'incertitude de la philosophie, ce n'est qu'une partie de la vérité. Il existe de nombreuses questions – dont certaines sont du plus grand intérêt pour notre vie spirituelle – qui, pour autant qu'on puisse l'imaginer, doivent rester insolubles pour l'intelligence humaine à moins que ses capacités ne soient modifiées profondément au-delà de ses limites actuelles. L'univers présente-t-il la cohérence d'un programme ou d'un projet, ou n'est-il qu'un assemblage fortuit d'atomes ? La conscience est-elle un élément permanent de l'univers, donnant l'espoir d'une croissance illimitée de la connaissance, ou n'est-elle qu'un accident transitoire sur une petite planète où la vie doit finir par s'éteindre ? Le bien et le mal ont-ils une portée pour l'univers ou seulement pour l'homme ? La philosophie pose de telles questions, diversement argumentées par différents philosophes. Mais, qu'il existe ou non une autre manière susceptible de découvrir la solution, il semble qu'on ne puisse démontrer vraie aucune des réponses proposées par la philosophie. Malgré tout, si mince que soit l'espoir de trouver une explication, c'est l'un des devoirs de la philosophie que de persévérer dans de telles interrogations, de nous faire prendre conscience de leur portée, d'en explorer toutes les approches, et de conserver vivace, à l'égard de l'univers, cet intérêt

spéculatif qu'on peut détruire en se limitant aux seules connaissances rigoureusement démontrables.

Beaucoup de philosophes, il est vrai, ont cru que leur discipline pouvait démontrer la vérité de certaines réponses à de telles questions fondamentales. Ils ont supposé qu'une démonstration rigoureuse pouvait prouver l'exactitude du fondement des croyances religieuses. Afin de juger ces tentatives, il est nécessaire d'avoir une vue globale de la connaissance humaine, et d'apprécier ses méthodes et ses limites. Sur un tel sujet, il serait imprudent de se prononcer de façon catégorique ; mais si les analyses des précédents chapitres ne nous ont pas induits en erreur, nous devons renoncer à l'espoir de découvrir par la philosophie les preuves des croyances religieuses. Ainsi ne pouvons-nous intégrer un ensemble formel de solutions à ces interrogations comme élément de valeur de la philosophie. Une fois de plus, on ne doit pas faire découler cette valeur d'un corpus supposé de connaissances absolument démontrables, destinées à être assimilées par ceux qui l'étudient.

C'est en fait dans son incertitude même qu'il faut rechercher en grande partie la valeur de la philosophie. L'homme qui n'a nulle teinture de philosophie passe sa vie prisonnier des préjugés du sens commun, des croyances courantes de son époque ou de son pays, et des convictions qui se sont développées dans son esprit sans le concours ou l'approbation de sa réflexion. Pour un tel individu, le monde semble explicite, fini, transparent ; les objets ordinaires n'éveillent nul questionnement, et les hypothèses inhabituelles sont dédaigneusement repoussées. Au contraire, dès que nous commençons à philosopher nous découvrons, comme nous l'avons vu dans les premiers chapitres, que même les choses

les plus ordinaires conduisent à des questions sans réponses réellement satisfaisantes. Bien que ne pouvant nous répondre avec certitude aux doutes qu'elle suscite, la philosophie peut suggérer de multiples possibilités qui élargissent nos réflexions et les libèrent de la tyrannie de l'habitude. Ainsi, en ébranlant notre conviction de savoir ce que sont les choses, elle accroît considérablement notre connaissance de ce qu'elles pourraient être ; elle fait disparaître le dogmatisme quelque peu arrogant de ceux qui n'ont jamais parcouru le chemin du doute libérateur, et garde vivace notre perception du merveilleux en nous présentant les choses familières sous un jour insolite.

Outre son intérêt à révéler des possibilités insoupçonnées, la philosophie recèle une valeur – peut-être sa valeur principale – dans l'importance des objets de sa réflexion, qui permet de s'affranchir des limites de la seule poursuite de buts personnels. L'homme qui agit par instinct restreint son existence à ses seuls intérêts privés : il peut y inclure sa famille et ses amis, mais sans prêter attention au monde extérieur, sauf si celui-ci peut être utile ou faire obstacle à ce que contient le vase clos de ses désirs spontanés. Dans cette existence, il y a quelque chose de fébrile et de limité, alors que la vie avec la philosophie est sereine et libre. Le microcosme des intérêts dictés par l'instinct est exigü, au milieu d'un immense et puissant univers qui, tôt ou tard, doit amener la fin de notre monde personnel. A moins de pouvoir étendre le champ de nos intérêts au monde extérieur dans son entier, nous demeurons comme une garnison au sein d'une forteresse assiégée, sachant que l'ennemi rend toute fuite impossible et que la reddition est inéluctable. Dans cette vie, il n'existe pas de place pour la paix, c'est un combat entre l'exigence du désir et l'impuissance de la volonté. Si nous voulons que notre vie

soit libre et intense, nous devons, d'une façon ou d'une autre, fuir cette prison et ce combat.

La contemplation philosophique est un moyen d'y échapper. Celle-ci ne divise pas, dans sa vision la plus large, l'univers en deux camps opposés, ami et ennemi, utile ou nuisible, bien ou mal : elle observe tout de façon impartiale. La stricte contemplation philosophique n'a pas pour objectif de prouver que le reste de l'univers est de nature semblable à l'homme. Tout acquis de connaissance est un développement du Moi, auquel on parvient mieux sans le rechercher directement. On l'obtient quand seul s'exerce le désir de connaissance, par une recherche qui ne préjuge pas la nature de son objet, mais qui modèle le Moi d'après la nature qu'elle découvre dans cet objet. On ne parvient pas à ce développement en tentant de montrer que le Moi, pris tel qu'il est, ressemble tellement au monde que la connaissance de ce dernier est accessible sans la moindre acceptation de ce qui nous semble étranger. Le désir de prouver cette similitude est une forme d'affirmation de soi, et, comme telle, représente un obstacle à l'extension du Moi auquel ce dernier aspire, et dont il se sait capable. L'affirmation de soi, dans la spéculation philosophique comme ailleurs, considère le monde comme un moyen de parvenir à ses fins ; elle amoindrit la valeur du monde devant celle du Moi, celui-ci définissant alors l'importance à accorder aux objets du monde. Dans la contemplation, au contraire, nous partons du non-Moi, qui, par son ampleur, repousse les limites du Moi ; en contemplant l'infini dans l'univers, l'esprit s'associe à ce caractère infini.

C'est pour cela que les philosophes qui identifient l'univers à l'homme amoindrissent la dimension de l'esprit. La connaissance est une forme d'union entre le Moi et le non-

Moi ; comme toute union, elle est troublée par la prédominance de l'un ou l'autre, et donc par toute tentative de soumettre l'univers à notre propre image. Il y a une doctrine philosophique répandue qui nous enseigne que l'homme est la mesure de toute chose, que la vérité est une notion purement humaine, que l'espace, le temps et les concepts universels sont des attributs de l'esprit, et que, s'il existait une chose non créée par l'esprit, celle-ci serait inaccessible et pour nous sans valeur. Si nos précédents raisonnements sont justes, cette conception est fautive ; mais en outre, elle a pour effet d'enlever tout ce qui donne de la valeur à la contemplation philosophique, en la soumettant au Moi. Cette conception de la connaissance n'est pas une union du Moi et du non-Moi, mais un ensemble de préjugés, d'habitudes, de désirs, jetant un voile impénétrable entre le monde extérieur et nous. Celui qui se complaît dans une telle idée de la connaissance ressemble à l'homme qui ne quitterait jamais la cellule familiale de crainte de ne pouvoir autrement imposer sa parole.

La vraie contemplation philosophique, au contraire, trouve sa satisfaction dans chaque développement du non-Moi, dans tout ce qui accroît l'importance des objets qu'elle contemple, et donc du sujet qui s'y livre. Dans la contemplation, tout ce qui est personnel ou privé, tout ce qui procède des habitudes, de l'intérêt propre ou du désir, déforme l'objet, et par là affaiblit l'union recherchée par la raison. En érigeant une barrière entre l'objet et le sujet, de tels éléments personnels et privés enferment la raison. Libre, la raison possédera l'acuité que Dieu pourrait avoir, sans référence à un ici et maintenant, sans espoir et sans crainte, sans les entraves des croyances créées par la coutume et les préjugés répandus par la tradition, paisiblement, sans passion, dans le seul et unique

désir de connaissance – une connaissance impersonnelle, purement contemplative, autant qu'un homme puisse y parvenir. Par conséquent, la raison ainsi libre préférera la connaissance abstraite et universelle sans les accidents d'une histoire personnelle, plutôt que la connaissance transmise par les sens, obligatoirement dépendante d'un jugement personnel et exclusif, et d'un organisme dont les sens déforment autant qu'ils révèlent.

L'esprit accoutumé à la liberté et à l'impartialité de la contemplation philosophique conservera quelque chose de ces qualités dans la vie active et affective. Il regardera ses desseins et ses désirs comme la partie d'un tout, sans prétentions, les tenant comme d'infimes fragments au sein d'un monde sur lequel les actes d'un individu n'influent pas. Dans la contemplation, l'impartialité est une profonde aspiration à la vérité, cette même qualité de l'esprit qui, dans la vie active, représente la justice, et, dans la vie affective, l'amour universel offert à tous, et non seulement à ceux considérés comme utiles ou remarquables. Ainsi, la contemplation développe non seulement les objets de notre réflexion, mais également ceux de nos actions et de nos émotions : elle fait de nous citoyens de l'univers, au lieu d'être ceux d'une cité fortifiée en guerre contre le reste du monde. Dans cette citoyenneté de l'univers réside la vraie liberté de l'homme, et son affranchissement de la servitude engendrée par les espoirs prosaïques et les peurs.

Donc, pour résumer notre discussion sur la valeur de la philosophie : la philosophie est digne d'étude, non pas parce qu'elle répond de façon exacte aux questions qu'elle pose, puisqu'on ne peut, en règle générale, établir la vérité de ses réponses, mais pour les questions elles-mêmes ; parce que ce

questionnement étend notre compréhension du possible, développe l'imagination de notre intellect et diminue l'assurance dogmatique qui ferme l'esprit à toute spéculation ; mais avant tout parce que, dans la contemplation philosophique de la grandeur de l'univers, l'esprit étend son envergure et, rendu capable de s'unir à l'univers, il acquiert alors son bien le plus précieux.