

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Band: 43 (1910)
Heft: 3

Artikel: Le débat philosophique du moment : la définition pragmatique de la vérité
Autor: Bovet, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379870>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.11.2024

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

Le débat philosophique du moment :

LA DÉFINITION PRAGMATIQUE DE LA VÉRITÉ

PAR

PIERRE BOVET

Les deux conférences qu'on va lire, et qui furent données d'abord à Genève en février, puis répétées à Neuchâtel sous les auspices de la Société académique, visaient à résumer un débat et non pas à le clore. *Sub judice lis est*. Il y a dans les discussions soulevées par la définition pragmatique de la vérité beaucoup de malentendus, mais la question est difficile en elle-même : M. W. James le reconnaît dans la préface de son dernier volume¹, nous n'avons pas manqué de le dire à nos auditeurs et nous tenons à le rappeler ici en avouant en toute franchise les imperfections de notre exposé.

On verra que nous n'avons pas cru pouvoir, en deux heures, envisager tous les aspects de notre sujet. Nous ne nous en défendons pas, mais nous avons sans doute à solliciter le pardon de nos lecteurs pour avoir imprimé telles quelles des leçons qui n'avaient été rédigées que pour être entendues.

I

Mesdames, Messieurs,

Il ne manque pas de gens qui disent beaucoup de mal de notre époque. C'est surtout la défaillance des volontés, le

¹ *The meaning of truth* p. VII. « It seems evident that the subject is a hard one to understand, under its apparent simplicity. »

petit nombre des caractères qui les affligent. Ils nous font de la veulerie universelle un tableau si noir que l'on se prendrait, en les entendant, à regretter les temps passés, le moyen âge ou le seizième siècle. Dans ce temps-là, sans doute, on allumait des bûchers pour châtier des convictions hérétiques sur des sujets qui dépassent l'intelligence humaine, mais on avait des convictions sur autre chose que le prix des denrées, le manger et le boire, et si l'on persécutait souvent son prochain au nom de ses convictions, on savait aussi, pour ses convictions, s'exiler, se battre ou mourir.

Je voudrais que les pessimistes qui parlent ainsi, — et qui prétendent qu'il n'y a plus de convictions, — pussent assister à certains débats philosophiques. Je n'entends pas : lire paisiblement au coin du feu des articles de revues d'inspirations différentes, non ; mais entendre dans des sociétés philosophiques, dans des congrès, les joûtes, oratoires je veux bien, qui s'y livrent. Ils verraient que s'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, il n'y a rien non plus qui se perde. Ils s'assureraient qu'il y a encore des intransigeants, des fanatiques et que l'ardeur de conviction qui allumait les bûchers n'est pas près de s'éteindre.

En parlant ainsi, je pense spécialement à un débat auquel j'assistais, il y a un peu plus d'un an, au Congrès international de philosophie, à Heidelberg ; les échos s'en perçoivent encore dans la presse scientifique de tous les pays ; et j'aimerais aujourd'hui vous en apporter le retentissement lointain. C'est un peu tard, je suis le *Messenger boiteux*, mais l'objet du débat étant éternel, quinze mois sont comme un jour et un jour comme mille ans.

Il s'agissait, — pour le dire tout uniment, — de s'entendre sur ce que c'est que la vérité. Non pas la vérité avec un grand V, la Vérité une, indivisible, ultime, « l'axiome éternel qui se prononce au sommet des choses et dont le retentissement compose l'immensité de l'univers, » — la vérité dont Pilate demandait : Qu'est-ce que la vérité ? — Mais beaucoup plus simplement : Qu'est-ce que la qualité de vraies que nous

attribuons à certaines propositions? Que voulons-nous dire quand nous prétendons qu'il est vrai que 2 et 2 font 4, que la terre tourne autour du soleil et que le serpent de mer n'a jamais existé?

Et l'on ne parvenait pas à s'entendre.

La question n'est pas toute neuve cependant. On y a souvent répondu. A regarder les réponses qu'on y a faites on découvre même qu'il y a entre elles un certain accord. Il me paraît que l'on peut grouper ces ressemblances sous deux chefs :

1. Vrai et faux sont deux épithètes qui s'appliquent aux résultats de nos actes de pensée : à des propositions énonçant des jugements, ou à des ensembles de propositions, des raisonnements.

2. Vrai et faux se disent non de *termes isolés* mais de *rappports* perçus par l'esprit. Nous ne disons pas qu'une sensation, qu'une image, qu'un concept soient vrais ou faux (que l'idée d'un triangle est vraie, que la sensation de chaleur est fausse). L'erreur et la vérité appartiennent en revanche aux perceptions, aux jugements, aux raisonnements ; c'est que ceux-ci expriment une relation entre deux termes, ce rapport peut être vrai ou faux (je puis me tromper en rattachant ma sensation de chaleur à l'air ambiant, peut-être est-ce à l'émotion intérieure que je devrais la rapporter, etc.). De même, dans un autre domaine, une note entendue toute seule n'est pas fausse ; il faut la rapporter au *la* du diapason, l'entendre dans un accord ou dans une mélodie pour que cette question se pose.

Toutes les définitions de la vérité s'accordent ainsi dans leur début : *Une vérité est une proposition qui est en accord avec... quelque chose*. On souligne même habituellement cette unanimité en donnant un nom spécial à ce quelque chose avec quoi la vérité est en accord, en l'appelant *la réalité*. « Une vérité est une proposition en accord avec la réalité », nul ne trouve à redire à cette affirmation. Seulement on s'aperçoit bien vite que le mot de *réalité* étant toujours corrélatif de celui de *vérité*, l'on n'a rien gagné si l'on en reste là. C'est

comme si l'on disait : un créancier est un homme qui a un débiteur. Cette affirmation doit provoquer une explication ultérieure sur ce qu'est la réalité, indépendamment de son rapport avec la vérité, ou, — cela revient à peu près au même, — sur la nature de l'*accord* qui existe entre vérité et réalité. Et c'est ici que les divergences surgissent.

L'on a cherché d'abord, et comme instinctivement, à identifier la *réalité*, le second terme de la relation que nous étudions, avec un objet extérieur à l'esprit qui connaît. Une vérité est une proposition qui est en accord avec la réalité telle qu'elle existe en dehors de nous. C'est la définition qu'on appellera classique, si l'on tient compte de l'histoire, et métaphysique, si l'on regarde à son contenu. Il est facile d'en découvrir l'origine. Qu'il s'agisse de la vérité d'un souvenir, d'une image laissée dans votre esprit par un objet sensible : vous dites que le papier de votre chambre est vert et vous traduisez par là une image visuelle qui flotte devant votre esprit. Nous allons la vérifier. Vous ouvrez la porte de votre chambre, vous comparez l'image que vous aviez avec la tapisserie telle qu'elle est là sous vos yeux, n'est-ce pas constater l'accord d'une représentation intérieure avec une réalité extérieure ?

Mais, vous le savez, on soulève des objections. Même dans l'exemple que nous avons choisi, est-ce bien un objet que nous comparons à une image ? Nous disions : « la tapisserie telle qu'elle est là sous nos yeux » ; il eût été plus exact de dire : « l'image actuelle, la sensation de couleur que je rapporte à la tapisserie. » Même ici nous ne comparons pas une représentation et un objet, mais deux représentations, l'une donnée par le souvenir, l'autre par la sensation. Et si, comme on l'a fait dans tous les temps, on se pose la question de vérité à propos de la perception sensible elle-même, qu'est-ce que cela signifiera ?

Et surtout il y a d'autres cas où l'on ne découvre aucun moyen de tirer parti de cette définition de la réalité. L'objet dont on parle est inaccessible ; il est par définition hors de nous. Ainsi, même si notre pensée le reflétait, ou le repro-

duisait exactement, nous n'aurions aucun moyen de le savoir.

Aussi a-t-on opposé à la définition classique de la vérité par l'objet extérieur, transcendant au sujet, une autre définition pour laquelle le second terme de la relation est pris dans la pensée elle-même. « Une vérité c'est une proposition en accord avec elle-même. » Cela ne semble pas au premier abord signifier grand chose. Voici : nous admettons couramment que toute proposition qui se contredit est fausse. L'accord d'un jugement avec lui-même, la non-contradiction nous paraît une condition nécessaire de sa vérité. La thèse des auteurs de cette deuxième définition, toute logique, de Leibniz, en particulier, c'est que cette condition est non seulement nécessaire, mais suffisante.

Deux et deux font quatre. Dire que cette proposition est vraie c'est dire tout simplement que les deux membres de cette équation, les deux termes, sujet et attribut, de cette proposition ne se contredisent pas ; qu'au contraire, ils sont, sous un certain rapport, identiques.

Toutes les propositions identiques (un chat est un chat) sont vraies. Toutes les propositions vraies sont identiques. Le prédicat est implicitement contenu dans le sujet.

Tantôt nous savons le faire voir : en analysant la compréhension du sujet nous trouvons dans sa définition l'idée de l'attribut. C'est en cela que consistent toutes les démonstrations logiques, arithmétiques, géométriques, juridiques, etc., et ces vérités démontrées nous les appelons *vérités de raison*. Tantôt nous n'y parvenons pas : nous posons ce rapport comme un fait, mais notre conception de la vérité n'en est pas ébranlée pour cela. Une intelligence infinie poussant plus loin que nous, jusqu'au bout, l'analyse du sujet, montrerait que s'il est vrai que Spinoza est mort à La Haye par exemple et non à Amsterdam, c'est qu'il eût impliqué contradiction que, Spinoza étant Spinoza, il mourût ailleurs que là où il est mort.

On le voit, si la définition métaphysique se modelait — chose curieuse, — sur les constatations de fait de l'ordre

sensible, la définition logique s'inspire avant tout des vérités mathématiques. Pour les autres, la question subsiste : comment savoir si une proposition historique est, oui ou non, d'accord avec elle-même ?

Peut-on imaginer une troisième définition qui ne recoure ni à l'objet, transcendant la connaissance, ni à la connaissance elle-même qu'il s'agit de vérifier, pour décider si celle-ci est, oui ou non, vraie ?

Voyons. Et partons de cela même qui complique la question, comme nous venons de le voir, — et à quoi on n'a pas toujours donné une attention suffisante : — c'est qu'il existe plusieurs espèces de sciences, et partant plusieurs sortes de vérités. Si une définition de la vérité est possible elle devra convenir à toutes. Mais bornons, pour commencer, nos ambitions à trouver en quoi elles se ressemblent. Ne parlons plus de définition, parlons de trait commun aux diverses vérités.

La diagonale d'un carré est à son côté comme $\sqrt{2}$ est à 1. La longueur d'une barre de plomb à 10° est à la longueur de la même barre à 0° comme 1.00029417 est à 1.

Voilà deux propositions exactement comparables quant à la forme, mais elles se vérifient, comme on dit, par deux démarches de l'esprit tout à fait différentes. On arrive à la vérité physique par des mesures répétées. Aucune mesure ne pourrait nous donner cette valeur exacte du rapport de la diagonale au côté du carré : ces lignes sont, vous le savez, incommensurables, et c'est par le seul raisonnement que leur rapport a été établi.

La vérité et la méthode historiques sont évidemment d'un autre ordre encore. La lecture du document sur laquelle elles reposent n'est pas semblable à la lecture d'un thermomètre. Le raisonnement qui nous y fait atteindre, en nous convaincant de la valeur des témoignages dont nous disposons est encore moins comparable au raisonnement mathématique.

Qu'y a-t-il de commun entre les diverses propositions déclarées vraies par les différentes sciences ? Nous ne trouvons rien si nous les considérons en elles-mêmes, dans leur

forme : les unes énoncent des faits particuliers, les autres des lois universelles, les unes sont analytiques, les autres synthétiques ; — rien si nous regardons à leurs origines, aux méthodes par lesquelles on y arrive. Il faut chercher ailleurs. Les vérités se ressemblent par leurs effets. Ce sont des connaissances, c'est-à-dire (indépendamment de leur rapport avec cette réalité que nous avons grand'peine à définir) des pensées d'un sujet, — des pensées qui satisfont un sujet pensant. Voilà un trait commun entre elles, et c'est tout ce que nous cherchions pour le moment.

Il vous paraît que cela va sans dire. Disons-le tout de même puisque nous sommes incapables de dire autre chose. Les vérités sont des connaissances, qui, dans des domaines divers, tout pesé, tout considéré, nous satisfont.

Cette proposition n'est ni métaphysique, ni logique ; elle est psychologique. Elle place chaque vérité dans une série de faits de conscience entre ses antécédents et ses conséquents ; elle nous renseigne sur les effets que la vérité connue entraîne pour le sujet tout entier. Qui dit satisfaction dit sentiment. Un sentiment très particulier en effet, le plaisir de la certitude, accompagne la possession d'une vérité. Et nous pouvons bien parler d'effets, car ce sentiment de satisfaction que nous procure la connaissance détermine la conduite, se manifeste au dehors par des actes. Le sentiment théorique de la certitude est le même que le sentiment pratique d'assurance, de sécurité.

Sous ses deux formes il a été souvent décrit, — et son contraire aussi : « L'homme qui doute est pareil au flot de la mer agité par le vent et poussé de côté et d'autre. »

Vous connaissez le joli mot du Normand auquel on demande si ce qu'il avance est vrai : « Je le jurerais bien, mais je ne le parierais pas. » L'homme qui possède une vérité jure et parie ; ou, s'il hésite à parier, c'est par un scrupule de délicatesse : il ne veut pas faire courir de risque à un autre alors qu'il sait, lui, qu'il n'en court aucun.

Mais ce trait commun à toutes les vérités replacées dans leur environnement psychologique, on a proposé d'en faire

le trait distinctif de la vérité. Cette phrase à la La Palisse : *Les propositions vraies sont des propositions qui nous satisfont*, serait une affirmation d'un genre tout particulier ; ce serait une *définition* ; (c'est même pour cela qu'elle aurait l'air un peu bête : les définitions sont des propositions qui « vont de soi »). Que toutes les vérités soient satisfaisantes, la belle merveille, si nous entendons précisément par vérité une connaissance qui nous satisfait ! Les pragmatistes¹ ont déniché un quatrain de Lessing, qui est bien joli :

Sagt Hänschen schlau zu Vetter Fritz :
Wie kommt es, Vetter Fritzen,
Dass grad' die Reichsten in der Welt
Das meiste Geld besitzen ?

Comme un homme riche se reconnaît à ce qu'il possède, une proposition vraie se reconnaît à l'assurance qu'elle donne.

Et cette marque spécifique de toutes les vérités répond exactement à ce que nous cherchions. Nous voulions un terme qui ne fût ni extérieur et transcendant au sujet connaissant au point de lui être inaccessible comme l'objet des métaphysiciens, ni intérieur à la connaissance elle-même qu'il s'agit d'apprécier, comme l'attribut identique au sujet des logiciens : nous l'avons. Dire qu'une vérité satisfait un besoin de l'esprit, c'est dire qu'elle correspond à quelque chose, qu'elle s'accorde avec quelque chose. Avec quoi donc ? Avec tout le reste de l'expérience du sujet.

Au moment où je formule un jugement, je ne suis pas tout entier dans cet acte de pensée ; j'ai des connaissances, des sensations, des sentiments, etc. Le besoin d'harmonie intérieure est un de nos besoins les plus constants et les plus permanents. Un jugement nouveau sera accompagné du sentiment particulier que nous avons dit, s'il ne heurte aucune de mes tendances intérieures, s'il ne contredit rien de ce que j'ai admis et reçu, s'il satisfait à tous les éléments du problème qui m'est posé. Sinon, je serai encore inquiet et cher-

¹ MACH cité par JAMES, *Pragmatisme*, p. 220.

cheur, le doute subsistera en moi. Le jugement entrevu et ébauché ne sera pas, pour moi, une vérité.

A chaque façon de concevoir la vérité correspond, nous l'avons dit, une façon de définir la réalité et une manière de comprendre le rapport qui les unit. Pour le métaphysicien il s'agissait d'un rapport de ressemblance : la pensée est à l'objet comme la copie est à l'original. Pour le logicien, d'un rapport d'identité, partielle et implicite tout au moins : l'attribut est au sujet comme deux et deux est à quatre. Le psychologue y voit un rapport d'adaptation : un jugement nouveau est à l'ensemble de nos expériences passées et futures comme une bonne clef est à une serrure.

On le voit, les psychologues dont il s'agit, les pragmatistes, sont soucieux de parler constamment en termes d'expérience concrète. Ils trouvent que c'est par abstraction que nous parlons souvent de vérités comme si elles existaient dans un monde intelligible, pareil à celui de Platon, attendant d'être découvertes, comme le pôle nord, par exemple, qui existait avant que Cook et Peary y fussent allés et quand même ni l'un ni l'autre n'y seraient parvenus. C'est par abstraction que nous parlons de vérités qui ont été combattues ou mises en doute. Une vérité est toujours une vérité pour quelqu'un qui la conçoit, et si la vérité ne procure pas de satisfaction à son esprit, c'est que, vérité pour les autres, elle n'est pas, — ou elle n'est pas encore, ou elle n'est plus — une vérité pour lui.

La définition psychologique a sur les précédentes des avantages nombreux. Avec la définition métaphysique il restait à dire comment nous pouvons savoir si notre pensée ressemble à son objet ; avec la définition logique, comment nous pouvons savoir si l'attribut est contenu dans le sujet ; après la définition psychologique nul ne songera à demander comment nous pouvons savoir si nous sommes satisfaits. Cela n'aurait pas de sens ; la satisfaction est quelque chose d'immédiat. On pourra demander sans doute si nous sommes *définitivement* satisfaits, si nous le serons toujours, quel que soit l'enrichissement de notre expérience dans toutes les di-

rections. A cela sans doute nous ne pouvons pas répondre d'avance ; mais qu'importe, si nous savons, à chaque instant, à quoi nous en tenir ?

Et maintenant que nous avons, — un peu longuement, — vu comment on était arrivé à définir la vérité par ses rapports avec l'expérience concrète passée et future (on pourrait dire plus simplement : avec la vie) voyons quelque chose des débats qui s'élèvent autour de cette définition, et pourquoi on y voit quelque chose de si important.

Je ne sais pas quels sont, Messieurs, vos sentiments à cette heure et si ce problème tout théorique : « Qu'est-ce qu'une proposition vraie ? » a eu l'heur de vous intéresser, mais je ne serais pas surpris que vous ne teniez en vous-même à peu près ce langage : « Ces gens viennent de découvrir un mot de M. de la Palisse. Ils vont se disputer pour savoir s'il mérite, ou non, le nom de définition. En tous cas ça ne tire pas à conséquence. Ce n'est pas leur *truisme* (puisque ces messieurs les pragmatistes sont Anglais) qui, définition ou non, changera rien à quoi que ce soit. »

En est-on bien sûr ? Voyons.

Le propre des définitions, quand elles sont bien faites est d'être, comme disent les logiciens, convertibles. L'extension de l'attribut étant identique à l'extension du sujet, on peut changer ces termes de place, retourner la proposition. « Un triangle est une figure limitée par trois droites. » « Une figure limitée par trois droites est un triangle. »

Si la formule de tout à l'heure est une définition, nous pouvons la soumettre à la même opération. « Une proposition vraie est une proposition qui me satisfait. » « Une proposition qui me satisfait est une proposition vraie. »

Or ceci, qui, comme vous voyez, découle immédiatement de la définition pragmatique de la vérité, est très gros de conséquences. On a été frappé surtout de celles qui intéressent la politique, la philosophie et la religion.

Nous sommes partis des vérités que nous fournissent les

diverses *sciences* appliquant chacune les méthodes qui lui sont propres et que les siècles ont perfectionnées : la géométrie ses démonstrations, la physique ses observations et ses expériences, l'histoire sa critique.

Mais si l'on admet la définition pragmatique : « Les propositions qui nous satisfont sont des propositions vraies », nous n'avons pas de raison de limiter ainsi notre horizon. Bien d'autres affirmations nous procurent des satisfactions, — et non pas seulement des satisfactions quelconques, comme fait une bonne nouvelle qu'on nous annonce, — mais précisément cette tranquillité d'esprit, cette assurance qui, dans l'action, se traduit par la précision et l'absence d'hésitation. L'inquiétude d'esprit, mais ce n'est pas seulement dans les propositions scientifiques qu'elle trouve son apaisement. Les termes mêmes dont je me suis servi ont évoqué à la pensée de bon nombre d'entre vous, j'en suis certain, le cri de saint Augustin : *Inquietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te*. Si cela mérite d'être appelé vrai, qui procure la tranquillité intérieure et la sécurité dans la conduite, nous voici en possession d'un critère précieux pour discerner parmi les propositions philosophiques et religieuses celles qui sont vraies et celles qui ne le sont pas.

En fait, la langue n'a pas réservé le nom de vérité aux seules propositions scientifiques. Le mot n'appartient pas au jargon des savants comme celui de théorème, par exemple, qui nous fixe d'emblée sur la méthode par laquelle la proposition ainsi dénommée a été découverte.

La thèse du pragmatisme c'est que le mot de *vérité* appliqué d'une part à des propositions scientifiques, de l'autre à des affirmations philosophiques est, comme disent les logiciens, *univoque*. (Il y aurait équivoque si le même mot était pris dans deux sens qui dussent être définis séparément, comme quand nous appelons, — c'est l'exemple classique, — *ourses* des femelles plantigrades, et *ourses* des constellations.)

La définition d'une des sortes de vérités est aussi la définition de l'autre, et ce à quoi on reconnaît celles-ci est aussi

ce qui permet de distinguer celles-là : leur utilité, la façon dont elles s'adaptent à l'expérience de l'individu et mettent de l'unité dans sa vie.

En d'autres termes, ce qui est satisfait dans l'un et l'autre cas, c'est la même tendance du sujet connaissant. Les pragmatistes se sont appliqués, avec une admirable pénétration psychologique, à discerner en quoi consistait cette tendance, dans des cas en apparence très dissemblables.

Avant de leur donner la parole, constatons que la ressemblance des fins de la philosophie et des fins de la science a été mise en lumière non seulement par tous ceux, — et ils sont nombreux dans la tradition philosophique d'Aristote à Ernest Naville, — qui identifient la méthode de la philosophie et celle de la science, qui font de la philosophie une science, — mais aussi, et ceci est plus remarquable, par d'autres qui, comme Secrétan, marquent, avec une netteté parfaite, pourquoi la philosophie n'est pas une science.

Il s'agit pour l'une et pour l'autre, dit en substance Secrétan dans son *Principe de la morale*, de coordonner en un tout satisfaisant des données de l'expérience, mais tandis que la science limite son champ à des phénomènes observables dans des conditions définies, à leurs antécédents prochains, à leurs suites vérifiables, le philosophe y ajoute ses besoins propres, des aspirations de sa nature autres que le besoin de connaître. « Il atteint son but lorsqu'il lui réussit de faire entrer sans déformation l'ensemble des vérités scientifiques dans une conception totale *agréable à la raison* parce qu'elle y trouve la réponse à ses vœux, la réalisation de sa nature. »

L'agréable à la raison, dans la science, hors de la science, voilà la marque de la vérité. Et M. James exprime ce que ce même état a d'affectif et d'indéfinissable en parlant d'un *sentiment de rationalité*.

Eh bien ! ce sentiment, à quel instinct, à quel besoin de l'individu pensant s'attache-t-il précisément ?

Ici M. James se rencontre avec Nietzsche.

« Le prétendu instinct de causalité, lit-on dans la *Volonté*

de puissance, est seulement la crainte de l'inaccoutumé et la tentative d'y trouver quelque chose de connu ¹. »

Quand nous avons réussi à ramener le fait particulier à la loi générale, notre pouvoir, notre sécurité augmentent. Nous savons avec qui nous avons affaire, le nombre des surprises possibles, toujours inconfortables, va en diminuant à mesure que s'étend le domaine de notre savoir. Ce qui nous est familier ne nous cause point de malaise, aussi ne cherchons-nous pas instinctivement à nous en demander la raison. Ainsi, à chaque étape de notre pensée, et même lorsqu'elle est la plus abstraite, nos actes intellectuels sont accompagnés et stimulés par des sentiments qui satisfont, ou contrecarrent, une tendance instinctive et vitale.

Or, ce sentiment de rationalité, de sécurité, s'attache parfois à tout autre chose qu'à des connaissances obtenues par la méthode déterministe de la science ; nous pouvons l'éprouver quand la science (dont les succès, comme on sait, sont mis hors de conteste par le soin qu'elle prend de circonscrire nettement le champ de ses investigations), — alors même que la science nous laisse en plan. Et quand une proposition, une croyance nous fait éprouver ce sentiment caractéristique, instinctivement et sans qu'il y ait là rien de répréhensible et d'équivoque, nous appelons cette croyance *vraie*, — pour les mêmes raisons exactement, pour lesquelles nous appelons *vraie* la connaissance scientifique.

Il faut voir un exemple². La peur de l'inconnu est innée à tous les animaux supérieurs, et il est bon qu'il en soit ainsi. La sélection naturelle devait tôt ou tard consolider cet instinct. Dans son principe la connaissance n'est pas autre chose qu'un « qui vive ? » jeté aux faits qui nous entourent. « Que puis-je attendre ? que dois-je faire ? » Telles sont les questions, vitales par excellence, auxquelles la perception, déclanchant le mouvement réflexe, répond d'abord. L'accumulation de l'expérience crée d'une part l'habitude irraison-

¹ Trad. Albert II, p. 77.

² JAMES. The sentiment of rationality dans *The will to believe*. Publié en français par la *Critique philosophique* de Renouvier, t. XVI et XXII, p. 188.

née, d'autre part la loi scientifique. Toutes deux sont accompagnées du même sentiment : nous sommes à notre aise en face de ce que nous *connaissons*, comme en face de ce que nous *comprendons*. La science, poursuivant sa marche, ambitionne de nous mettre, si je puis dire, complètement et définitivement à l'aise en nous montrant qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil : tout n'est qu'un cas particulier d'une loi plus générale. Sa lutte contre le miracle, son antipathie pour tout ce qui est indéterminé se ramènent au même besoin d'être rassuré. Il n'y a point d'embuscades à craindre. Rien n'est, théoriquement, imprévisible.

Mais la science, de par les déterminations qu'elle s'impose, ne mène pas jusqu'au bout ce travail. Les faits particuliers s'expliquent par une loi ; il faut ajouter « et par un autre fait » qui est le premier terme de la loi, car la loi n'énonce jamais qu'un rapport, nécessaire sans doute, mais conditionnel. A l'origine, au point de départ de nos spéculations, il reste toujours du *fait*, du *donné*, quelque chose qui n'est pas *compréhensible* (car *comprendre* veut dire *prendre avec*, et avec quoi ce fait premier pourrait-il être pris?). Les systèmes déterministes ne donnent donc pas définitivement à l'esprit cette assurance qui est leur raison d'être, et qui accompagnait les étapes progressives de la pensée scientifique. La raison pure, la continuité logique nous donnent de grandes satisfactions, des assurances partielles du plus grand prix, mais il vient un moment où elles nous abandonnent. Si, à ce moment-là, la même satisfaction, la même assurance que la science voulait nous donner, nous viennent d'ailleurs, au nom de quel scrupule nous refuserions-nous à l'accueillir ? Si c'était un instinct légitime, d'aucuns disent un devoir, d'assurer notre conduite par la science, sera-ce un instinct moins légitime, un droit moins évident, de laisser parfaire son œuvre par une affirmation venant d'ailleurs ? Nous nous demandons ce qu'était ce fait primitif, au delà duquel nous ne remontons pas ; on nous montre que nous serions pleinement assurés en admettant que c'est Dieu, par où on entend une volonté bonne en accord avec les idéals et

les aspirations qui nous tiennent le plus à cœur. Au fond des choses, en dépit de toutes les apparences, il y a, non pas une poussière d'atomes avec lesquels nous ne pouvons nous sentir rien de commun, mais quelque chose, quelqu'un, à qui nos intérêts les plus hauts sont sacrés et qui, dût notre terre et notre monde tout entier être anéantis, poursuivra ses fins, qui sont les nôtres. Qui ne voit qu'il y a dans cette affirmation de la tradition religieuse quelque chose qui satisfait le même besoin que les conclusions scientifiques partielles, que si — parce que ce besoin est vital — celles-ci sont bonnes, celle-là l'est aussi?

Ou bien y a-t-il des cas où il est *bien* pour l'homme de ne pas croire ce qu'il est *bon* pour lui de croire? Cette distinction de termes est-elle supportable? Pouvons-nous séparer ainsi la notion de ce qui est *meilleur* (en matière de connaissances et de croyances) de la notion de ce qui est *vrai* pour nous dans ce même domaine¹?

Non, disent les pragmatistes, nous ne le pouvons pas. En dehors de la science, comme dans les sciences, la vérité se prouve par la manière dont elle s'adapte aux faits de notre expérience, soit, en définitive, par ses conséquences.

L'illumination intérieure des mystiques qui leur apporte paix et joie, qui fait de quelques-uns d'entre eux des saints, c'est-à-dire des hommes qui sont en avance sur leurs temps et représentent dans notre civilisation guerrière la cité de paix et d'amour, ces convictions intérieures des mystiques, *pour autant qu'elles ne les privent pas d'autres avantages réels et vitaux*², méritent d'être tenues pour *vraies*, dans un autre ordre sans doute, mais tout aussi légitimement que les hypothèses vérifiées du savant.

Je ne m'étends pas davantage sur les développements que M. W. James a donné à ces idées et qui sont familières aux lecteurs nombreux, je pense, dans cet auditoire, de son livre sur *l'Expérience religieuse*.

Il est temps de prêter l'oreille aux cris de protestation qui

¹ JAMES. *Pragmatisme*, p. 77.

² Id. *Ibid.*

montent du camp adverse. Vous les avez entendus déjà, car c'est ce qui fait le poignant des débats auxquels nous assistons, *nostra res agitur*, c'est de nous qu'il s'agit. La plupart d'entre vous, je pense, sentent s'agiter en eux un petit anti-pragmatiste tout prêt à ferrailer contre les pragmatistes, sauf peut-être, d'ici quelques instants, à entendre un autre personnage encore qui protestera à son tour contre les protestations.

Ces protestations anti-pragmatistes sont extrêmement vives. Demain quand il s'agira de donner notre avis, nous les reprendrons avec quelque détail pour voir exactement ce qui les a provoquées dans l'ensemble d'idées que je viens de vous exposer. Ce soir nous nous bornerons à les entendre.

Vous ne vous doutez pas, Mesdames et Messieurs, à m'entendre, que les écrivains pragmatistes, leurs chefs de file notamment : M. William James et M. Schiller, sont les plus spirituels des hommes. Cela est vrai pourtant, si vrai que cela explique en partie le peu de crédit dont ils jouissent auprès des professeurs de philosophie. En Amérique même c'est un dicton, susceptible d'interprétations malveillantes, que M. Henry James est un romancier qui écrit comme un psychologue et que M. William James, son frère, est un psychologue qui écrit comme un romancier.

Leurs adversaires n'ont pas tous le même talent. Raison de plus pour signaler spécialement à votre attention le livre extrêmement amusant et plein de verve d'un des plus acharnés d'entre eux, notre compatriote M. Albert Schinz, professeur à l'Université de Bryn Mawr.

Anti-pragmatisme ! est son titre et son mot d'ordre¹.

« Ce qui plaît est vrai ! » Mais c'est la démagogie en politique, la platitude en philosophie, en religion et en théologie, le sucre béni des accommodements qui ne heurtent rien et ne troublent point ! C'est Philinte et c'est Escobar.

Un chapitre très remarqué relate avec documents à l'appui les réflexions philosophiques que suggéra au public améri-

¹ Paris, Alcan, 1909.

cain, instinctivement pragmatiste d'après M. Schinz, la grande crise financière de 1906. On put lire alors dans les journaux du monde des affaires des articles dans le ton que voici : « Le besoin suprême de l'heure présente, ce n'est pas un change plus élastique, ou des bases plus solides pour le commerce de la banque..., ou de meilleurs tarifs, mais un retour à la foi..., à une philosophie qui regarde l'homme comme quelque chose de plus qu'un simple morceau de matière. »

Dieu prouvé par la stabilité de la Bourse dans les pays où l'on y croit ! Vous vous indignez. Etes-vous sûrs que l'argument diffère essentiellement de celui qui allègue comme preuve la joie intérieure, la tranquillité d'esprit des croyants ? L'antipragmatiste ne le pense pas. C'est toujours une proposition jugée vraie d'après ses conséquences.

Admettons que la croyance en Dieu soit nécessaire à la bonne marche des affaires, que la croyance au libre-arbitre soit essentielle au salut des républiques qui tomberaient en ruine si les citoyens perdaient le sentiment de leur responsabilité. Est-ce que cela prouve que ces croyances sont vraies ? — Nullement.

L'antipragmatiste en conclura simplement que « l'humanité a raison d'établir sa morale sur des principes faux. » « Au point de vue social, le faux est préférable au vrai. » « Quel est ce sot préjugé que la vérité ait quoi que soit à faire avec la pratique de la vie ! ! »

La vérité et la vie n'ont rien en commun. Opter pour la vie, c'est renier la vérité ; c'est ce que font les pragmatistes, et le « gros tas », « la démocratie » sera toujours de cet avis.

S'en tenir résolument à la vérité, c'est choisir contre la vie, contre le bien-être individuel et social, c'est l'attitude de l'aristocratie intellectuelle, la seule, d'après M. Schinz, qui mérite le nom de philosophie.

Fiat scientia, pereat mundus ! Il y a de la grandeur dans ce cri d'un homme désintéressé jusqu'au suicide.

¹ P. 206. Cf. p. 307, etc.

Il avait été poussé déjà, il y a quelques années, par M. Le Dantec, dans un livre qui fit du bruit, et qui portait cette épigraphe : « Ce qu'il y a de terrible quand on cherche la vérité, c'est qu'on la trouve¹. »

Lui aussi a montré, avec une franchise implacable, que la vérité scientifique (la seule qu'il reconnaisse) ne fournit à l'individu, ni à la société, aucune raison de vivre. Il ne peut pas abandonner, néanmoins, la croyance au déterminisme. Dût-il en périr, lui et la société dans laquelle il vit, il affirmera que le déterminisme est vrai, et sacrifiera tout ce qui n'entrera pas dans ses cadres. Son attitude le devrait conduire, il l'admet, au solipsisme intégral impliquant, par exemple, la négation du monde extérieur, la négation de consciences étrangères à la sienne, la négation même de sa conscience si l'on entend par là quoi que ce soit de permanent, succédané de l'âme ancienne. Plus que des mouvements déterminés !

Cela n'a plus rien de commun avec la vie... Qu'importe si c'est la vérité !

Dois-je terminer sur ces penseurs qui, dans leur grandeur farouche, ont quelque chose des héros fatals du théâtre romantique ? Après vous avoir exposé, du mieux que j'ai pu et non sans sympathie, les idées des pragmatistes, il ne serait pas juste que je traite moins bien leurs adversaires. Je clorai donc mes citations antipragmatistes, — et notre entretien de ce soir, — par un passage d'une très haute inspiration, tiré de la leçon d'ouverture de M. Couturat au Collège de France².

« Nous devons affranchir notre pensée de toute prévention et de tout parti pris, faire abstraction de tout intérêt, même moral, et de toute passion. C'est à cette condition que nous avons quelque chance de trouver la vérité. Quoi qu'on en ait dit, en interprétant mal un mot de Platon, il ne faut pas aller au vrai « avec toute son âme » mais avec son intelligence seule. »

C'est très net, et cela nous mène exactement au point d'où nous repartirons demain.

¹ *L'athéisme*. Paris, Flammarion.

² *Revue de métaphysique et de morale*, 1906, p. 318-341.

II

Mesdames, Messieurs,

Nous nous sommes trouvés hier en présence de deux thèses, nettement contradictoires; et, si je ne me trompe pas en interprétant vos sentiments d'après les miens, ni l'une ni l'autre n'était accompagnée dans vos esprits de cette tranquille assurance qui, disions-nous, accompagne la possession de la vérité.

Il s'agissait d'abord de la définition pragmatiste de la vérité: « Une vérité est une proposition satisfaisante » — ensuite de la protestation anti-pragmatiste: « La vérité n'a rien à voir avec la vie, elle appartient à un autre domaine, rien n'empêcherait même d'admettre qu'elle fût hostile à la vie sociale et morale. »

Nous nous étions promis d'examiner aujourd'hui si la définition pragmatique de la vérité appelle une protestation et si la protestation anti-pragmatiste telle qu'on la formule est légitime.

Peut-on juger de la vérité d'une proposition d'après la satisfaction qu'elle procure à celui qui la possède?

Je ne sais si vous avez lu le roman norvégien de Hans Bojer: *La puissance du mensonge*¹. C'est une des œuvres fortes que je connaisse, je lui trouve, — que ceux qui penseront que je blasphème me pardonnent, — une unité et une simplicité d'action si classiques qu'elle me fait songer à *Andromaque*.

Un riche paysan, parfaitement honorable, Norby, a cautionné un fabricant de tuiles, Wangen, et n'a pas osé avouer la chose à sa femme. Au bout d'un an, on apprend que les affaires de l'autre vont mal. Un jour que Norby est de fort méchante humeur pour une scène que lui a faite sa femme, un journalier l'interroge sur cette caution dont on parle sans y ajouter foi. Norby ne dit ni oui, ni non; l'autre comprend: non, et la nouvelle se répand que la signature sur

¹ Traduction française de Guy-Charles Cros. — Paris Calmann-Lévy.

laquelle s'appuie Wangen, qui a assez mauvaise réputation, est un faux. M^{me} Norby a vent de l'histoire, le mari n'ose pas démentir; elle dépose une plainte pour faux. Les efforts des quelques hommes qui soupçonnent la vérité ou qui la connaissent se brisent contre ce que l'accusation qu'ils portent implicitement contre Norby a d'in vraisemblable. Le fils se dresse en accusateur contre son père, la famille est désunie, la foi religieuse de la jeune fille est menacée. Wangen exaspéré commet faute sur faute et s'attire le mépris de chacun. Egaré par les apparences, le Tribunal le condamne comme faussaire.

Cette proclamation de la vérité du mensonge de Norby rétablit le calme dans la paroisse. On met en prison un individu fort peu intéressant; la population entière offre un banquet à Norby pour le dédommager des accusations injustes qui ont pesé sur lui; la jeune fille voit dans le verdict un exaucement de prières; le fils, après une grave maladie, ensevelit dans un oubli définitif ce qui l'exilerait de la maison paternelle.

Repos d'esprit, paix dans la famille et dans la paroisse, l'estime des autres et de lui-même, tout cela est procuré à Norby... par la vérité, non pas,— par le mensonge. Et pourtant jamais le lecteur n'admettra que le mensonge soit la vérité, même pour Norby... comme la théorie pragmatique tendrait, semble-t-il, à nous le faire croire.

— Dira-t-on qu'une fiction n'est pas un argument? Empruntons alors, avec M. Schinz, un exemple à l'histoire de la science.

Le système de Ptolémée, qui mettait la terre au centre du monde, satisfaisait l'instinct religieux du dix-septième siècle naissant, son besoin de continuité dans la tradition, l'amour-propre instinctif de l'homme; il était lié à l'autorité d'une hiérarchie ecclésiastique qui garantissait l'ordre moral et social; il ne lui manquait qu'une chose: procurer une satisfaction au besoin de coordination et de simplification qui est inhérent à l'instinct de connaître et que nous appelons la raison. Il n'en a pas fallu davantage pour que, en son for

intérieur, Galilée se refusât à lui reconnaître la qualité de vrai, et la postérité a souscrit à son jugement.

Je vois bien la réponse que le pragmatiste fera à l'un et l'autre argument. Il dira : « L'histoire de Norby ni celle des contemporains de Galilée ne réfutent ma définition de la vérité. Quand vous les racontez, ces histoires, du dehors, comme vous faites, vous ne vous placez pas au point de vue de Norby, vous n'éprouvez rien de cette tranquillité, de cette harmonisation intérieures, qui d'après vous, dans ce cas-là, accompagnent le mensonge. Votre réfutation n'en est pas une, elle se ramène à dire que ce qui, d'après le romancier, fait la paix de Norby fait votre inquiétude. Il arrive à appeler vérité ce que vous appelez mensonge, mais, vous et lui, vous vous faites la même idée de la vérité. De même pour les mathématiciens du Saint-office et pour Galilée. Ce qui empêchait celui-ci d'admettre le système de Ptolémée c'étaient des faits nouveaux : la découverte des satellites de Jupiter, et un besoin d'harmonie intellectuelle, qui, pour ses juges, n'existait pas et qui, par conséquent, ne les troublait nullement. C'est un fait bien connu, à quelque définition de la vérité qu'on s'attache, que ce qui était vérité devient erreur par suite de l'accroissement de nos connaissances. L'inverse peut aussi se produire : une erreur devenir vérité par l'élimination de faits extérieurs, et de préjugés existant dans l'esprit. C'est ce qui se passe dans le roman de Bojer : le mensonge, c'est-à-dire ce qui était un mensonge pour Norby au début du livre et ce qui reste jusqu'au bout un mensonge pour le lecteur, devient vérité pour Norby qui refoule hors du champ de sa conscience quelque chose qui d'abord y était.

En d'autres termes, le lecteur qui sait tout et n'oublie rien joue ici le rôle de l'Absolu, spectateur des vérités éternelles, que nous pouvons toujours, par l'imagination, par l'abstraction, ou par la foi, supposer au-dessus de nous, de la science et de ses vicissitudes, mais à la place duquel nous ne pouvons jamais nous mettre et qui, par conséquent, ne nous sert à rien pour démêler le vrai d'avec le faux.

S'il s'agit d'autrui nous n'avons jamais qu'une manière de combattre des opinions que nous jugeons erronées, c'est d'ébranler ceux qui les professent dans leur tranquillité intérieure, de les inquiéter ; quand ils en douteront ce ne seront plus pour eux des vérités, et notre œuvre sera alors de les amener à vaincre les résistances, les malaises, les anxiétés que leur causent encore les opinions que nous tenons, nous, pour vraies et qui ne le sont pas encore pour eux.

Nous acceptons donc la définition pragmatique de la vérité. Nous ne voyons pas qu'on puisse rien y reprendre.

Mais n'y a-t-il rien de juste dans les protestations qui s'élèvent contre elle ? Il me paraît au contraire qu'il y a, à leur origine, une remarque qu'il est indispensable de faire, c'est que la question : « Qu'est-ce qu'une vérité ? » n'incite pas uniquement à rechercher une définition. Elle n'est pas seulement une question de fait, celle que nous avons traitée jusqu'ici : « Quel est le trait commun aux diverses sortes de vérités ? » Elle mène à une autre question, qu'elle implique, et qui nous tient bien plus à cœur que la première : « Qu'est-ce qu'une vérité ? — Quelle est sa valeur, son intérêt, sa portée pour nous ? »

Une vérité est une proposition satisfaisante, une proposition qui, tout pesé, tout considéré, satisfait celui qui la pense. Mais n'est-il pas certain qu'il y a plusieurs genres de satisfaction, et qu'il n'est pas question ici de toutes ? « Tout pesé, tout considéré », Galilée et ses juges étaient de deux avis différents ; mais nous pesons, nous aussi, leurs raisons ; nous avons des règles pour évaluer les poids qu'ils ont mis dans la balance ; nous comptons pour rien, et l'agrément personnel de Galilée qui eût préféré certainement rester à Florence, et les considérations de politique ecclésiastique de ses juges. Et ces règles qui dirigent notre jugement, nous les sentons indépendantes de nos goûts individuels : elles s'imposent à nous. Nous n'y pourrions résister.

Galilée, qui les connaissait aussi bien et mieux que nous, n'a jamais dû prendre la satisfaction, petite ou grande, que

lui causa sa mise en liberté relative pour la satisfaction qui accompagne la possession ou la profession de la vérité.

L'instinct de connaître est *un* de nos instincts, la satisfaction qu'il procure *une* satisfaction, parmi bien d'autres. Les pragmatistes le savent bien, mais ils n'ont pas toujours pris la peine de le dire et de remarquer que ce qui distingue cette satisfaction des autres, c'est peut-être le prix très spécial que nous y attachons.

Ils le font parfois, ou croient le faire, en disant que l'instinct de vérité, le besoin de connaître, est un besoin vital qui a son origine aux origines même de l'organisme, dans la nécessité où il est de s'adapter à un milieu.

Mais cela ne suffit pas. Il y a là trois questions, que M. W. James a distinguées ailleurs avec la plus admirable netteté et qui ici me paraissent confondues par le pragmatisme.

Une question de *fait* (ou, comme aurait dit Aristote, de cause *formelle*) ? « Qu'est-ce que le besoin de connaître : » — une question d'*origine*, de cause *efficiente* : « D'où vient-il ? » — une question de *valeur*, de cause *finale* : « Quelle valeur a-t-il ? »

De ce que l'instinct vital de la conservation a donné naissance à la faculté de connaître, s'en suit-il qu'il faille aussi le faire intervenir dans la définition qu'on donne aujourd'hui de la connaissance vraie chez l'homme ? Cela n'est pas certain ; les fonctions peuvent évoluer. Souvent ce qui n'était à l'origine qu'un moyen tend à devenir fin en soi. Il faut manger pour vivre, mais l'on peut manger pour manger. Sans doute une race animale, construite par le malin génie dont parlait Descartes, qui appellerait *vraies*, parce qu'elle les *sentirait* telles, des connaissances diamétralement opposées au reste de son expérience et la mettant en désaccord absolu avec son milieu, — cette race serait destinée à périr. Son défaut d'adaptation causerait sa mort. (Telle peut-être la variété de la race humaine représentée par M. Le Dantec et qu'il appelle athée.) Mais, entre le cas prévu par la définition pragmatique et ce cas extrême, des degrés sont possi-

bles. Sans nier la finalité biologique, et sans l'exclure de son horizon, on peut admettre qu'elle laisse un certain jeu au développement des fonctions.

Reprenons notre comparaison. Vous demandez à un physiologiste : « Qu'est ce qui plaît au goût? Qu'y a-t-il de commun à tout ce que le palais juge *bon*. » S'il répond : « Ce que nous trouvons bon, c'est ce qui est utile à l'organisme », malgré les considérations biologiques et génétiques sur lesquelles il pourra s'appuyer, vous ne le tiendrez pas quitte à si bon compte.

Sans doute une espèce animale qui n'aurait trouvé savoureux que des poisons aurait eu une existence éphémère, mais cela signifie-t-il que l'utilité biologique soit la seule règle du goût? Evidemment non. A côté du manger pour vivre de l'animal, il y a le manger pour manger de l'homme vulgaire ou raffiné. A côté du connaître pour vivre de la seiche ou de l'infusoire, le connaître pour connaître du savant et du philosophe. L'existence du plaisir désintéressé de connaître est aussi facile à constater que celle du plaisir, — faut-il dire encore désintéressé? — de manger.

Mais il y a plus. Une fois ce plaisir reconnu, une fois admis que la question de fait est indépendante de la question d'origine, on voit que la question de valeur, elle aussi, en est distincte. On passe très rapidement du « manger pour manger » et du « connaître pour connaître » au « vivre pour manger », que condamnait Harpagon, et au « vivre pour connaître. » Ecoutez M. Poincaré :

« La recherche de la vérité doit être le but de notre activité; c'est la seule fin qui soit digne d'elle. Sans doute nous devons d'abord nous efforcer de soulager les souffrances humaines, mais pourquoi? Ne pas souffrir est un idéal négatif et qui serait plus sûrement atteint par l'anéantissement du monde. Si nous voulons de plus en plus affranchir l'homme des soucis matériels, c'est pour qu'il puisse employer sa liberté reconquise à l'étude et à la contemplation de la vérité¹. »

¹ La valeur de la science, p. 1.

Quoi que vous pensiez de ces idées, vous sentez à quelle hauteur nous sommes transportés.

Si nous étions meilleurs calvinistes, cela évoquerait en nous le souvenir de la première question du fameux Catéchisme de l'Eglise de Genève. « Le ministre : Quelle est la principale fin de la vie humaine ? — L'enfant : C'est de cognoistre Dieu. »

Il s'agit de bien autre chose que d'une définition, il s'agit de prononcer pour soi-même dans un débat qui n'est autre que celui du sens de la vie. Tout à l'heure encore nous procédions en logiciens et nous donnions raison aux pragmatistes sur la question de fait : « Qu'est-ce que la vérité ? » — maintenant qu'a surgi, liée à la première, la question de la valeur de la vérité, nous ne pouvons pas prétendre à des solutions du même ordre. C'est un problème philosophique, non plus parce que la logique rentre, par tradition, dans le cadre de la philosophie, mais parce que, si nous en croyons Secrétan, que nous citons hier, « la philosophie c'est la raison trouvant dans une conception du monde et de la vie la réalisation de sa nature » et que c'est précisément de cela qu'il s'agit ici.

A cette nouvelle question je ne prétends pas, Mesdames et Messieurs, vous apporter une réponse définitive et complète absorbant en une synthèse la thèse du pragmatisme et son antithèse. Je ne prétends pas surtout que la façon dont je jugerai leurs droits respectifs puisse s'imposer à votre raison. Les jugements de valeur ne se démontrent pas. Mais je ne crois pas me tromper en pensant que vous auriez petite opinion de moi, si, par fausse honte ou pour tout autre motif, fût-ce même par modestie, je m'abstenais de vous dire mon sentiment et laissais à chacun de vous le soin de conclure ;.. et comme je tiens fort à votre estime, j'y vais donc en toute simplicité.

Si l'on accorde l'existence d'un besoin de « connaître pour connaître », si l'on accorde que la satisfaction de ce besoin est soumise à des lois qui nous paraissent s'imposer à nous

comme du dehors, — si l'on constate ce besoin et que l'on accorde cette valeur — (je ne sais si on l'accorde, mais il me paraît que les faits témoignent qu'il y a lieu de le faire), je crois qu'on trouvera moyen de mettre d'accord pragmatistes et anti-pragmatistes... en les renvoyant dos à dos : je veux dire en repoussant la thèse et l'antithèse entendues dans un des sens auxquels on peut les entendre et en les acceptant en un autre sens.

Il me paraît qu'une synthèse pourra se faire dans notre esprit entre le pragmatisme et l'anti-pragmatisme, si, — de part et d'autre, — on arrive à mieux éclaircir deux mots qui restent équivoques.

Les pragmatistes, d'abord, disent que la vérité ne peut se définir que par les satisfactions qu'elle nous apporte, et que ces satisfactions sont, comme toutes les satisfactions, une réponse à un besoin vital. — Mais que veut dire ce mot *vie*? Nous entendons-nous sur ce qu'est la vie, nous qui faisons servir ce mot à définir celui de vérité?

Et les anti-pragmatistes. Ils attachent du prix à la vérité ; ils déclarent y tenir plus qu'à la vie. Mais attacher du prix à quelque chose, c'est croire que ce quelque chose a une valeur pour quelqu'un. On peut étendre à tout ce qui a du prix ce que Descartes disait des hommes : « C'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne¹. » La notion de valeur, empruntée à l'économie politique, implique un rapport entre un sujet et un objet. Avec Jevons, avec Condillac, M. Gide définit la valeur par la « désirabilité. » Dire que la vérité a du prix à mes yeux, c'est dire qu'elle a du prix pour moi. Mais qu'est-ce que veut dire ce mot *moi*?

Moi et Vie, deux termes équivoques, et peut-être dans l'espèce ces deux termes n'en sont-ils qu'un. Chacun d'eux a plusieurs sens, mais il paraît qu'en définitive les divers sens du premier coïncident avec ceux du second.

L'un est impliqué dans la doctrine anti-pragmatique, mais généralement passé sous silence ; l'autre, les pragmatistes ne

¹ Discours de la méthode, VI.

l'omettent jamais, mais il est si courant qu'on néglige de préciser le sens qu'on lui attribue.

Qu'est-ce que la vie? cette vie à laquelle on rapporte la vérité? A entendre certains arguments du pragmatisme sur l'origine de la connaissance et l'adaptation au milieu, on croirait qu'il suffit de questionner le biologiste, ou le médecin.

Mais non. Jamais aucun pragmatiste n'a prétendu juger la vérité d'une proposition ou d'une doctrine d'après l'influence qu'elle a eue sur la santé. C'est M. James lui-même qui a flétri en termes si énergiques ce qu'il appelle le *matérialisme médical* pour qui un génie mort jeune est biologiquement un raté (*a biological failure*). Prolonger notre existence individuelle n'est pas le but ultime que le pragmatisme nous propose; nul n'oserait le prétendre, nul ne l'a prétendu.

Il ne s'agit donc pas de vie organique, mais de vie psychique, individuelle ou sociale. Dans un passage où il lui était arrivé d'employer le mot de vie avec ce second sens, Spinoza le commente en ces termes: « J'entends par là une vie humaine, une vie qui ne se définit point par la circulation du sang et autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant tout par la véritable vie de l'âme, par la raison et par la vertu¹. » Développer en soi toutes les puissances de vie, avoir une vie pleine, féconde, réaliser suivant le programme magnifique de Guyau « la plus haute intensité de vie qui a pour corrélatif nécessaire sa plus large expansion » ...Mais alors, il faut l'avouer, nous sommes bien éloignés de l'adaptation au milieu et de la vie de l'organisme. Et loin que nous puissions nous servir de cette conception de la vie pour expliquer ce que nous entendons par la vérité, nous nous apercevons que la vérité, avec la justice, avec la beauté, avec l'amour, avec le sacrifice, entrent comme éléments indispensables dans l'idée que nous nous en faisons.

Dès que nous nous sommes rendu clairement compte de

¹ Traité politique, V, 5.

la nécessité qu'il y a à distinguer ces deux sens du mot *vie*, il me paraît que tout s'éclaire.

Mettons à l'un, la *vie* organique, une minuscule, à l'autre, que j'appellerai très vaguement la *Vie* de l'esprit, une majuscule, deux propositions s'imposent à nous qui expriment les contradictions que soulevaient en nous la thèse du pragmatisme et son antithèse :

Cette proposition d'abord, qui est une négation de la thèse :

« La vérité ne peut pas se définir par ses rapports avec la *vie*. »

Puis celle-ci, qui est une négation de l'antithèse :

« La vérité est en rapport avec la *Vie*. »

Dans ces propositions nous lisons, en fait de jugements de valeur, les inégalités suivantes : La *vie* a du prix, la vérité a plus de prix ; l'une et l'autre sont des moyens pour la fin suprême, la *Vie*.

Ces affirmations ne sont pas nouvelles. Pour vous présenter les formes diverses sous lesquelles elles se sont exprimées dans les diverses philosophies, il faudrait plus de temps qu'il ne nous en reste. J'en choisirai une seule, celle de Kant, parce que les mots dont s'est servi le philosophe de Königsberg répondent presque exactement aux questions que nous nous posions il y a un instant à propos de l'équivoque des termes employés. Nous venons de marquer les deux sens du mot *vie*. Kant distingue de la même manière deux sens du mot *moi*, deux *moi* ; il appelle l'un le *moi* phénoménal, c'est ce que vous voyez de moi et ce que je vois de vous, ce moi qui vit, qui agit et qui meurt, soumis aux conditions de tout ce qui tombe sous nos sens. Ce *moi* est un *phénomène*, il n'est pas une réalité au sens plein de ce terme. Mais il y a un autre moi dont le premier n'est que la manifestation : Kant l'appelle le *moi nouménal*. Nous n'en pouvons pas dire grand'chose, parce que notre langue est, comme notre pensée, dominée par les exigences de notre entendement qui ne comprend que les phénomènes. Les rapports que Kant admet entre ces deux *moi* sont obscurs sur plus d'un point ; je ne prétends pas dissiper ces obscurités du sys-

tème de Kant, je voudrais plutôt illuminer par le grand éclat de quelques-unes des théories qu'il a exposées la solution partielle et modeste que je vous sou mets.

Kant avait pris pour devise ces deux grands vers de Juvénal :

Summum crede nefas animam præferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Il y a entre la personne, le moi nouménal, et notre individu physique et psychique la relation la plus étroite. Car la seule raison d'être de celui-ci est de servir d'instrument à celui-là et c'est à ce titre qu'il est sacré. Le meurtre et le suicide sont criminels, et tous les actes sont condamnables aussi qui, en sens inverse, donnent à notre corps et à notre vie une valeur qui n'appartient qu'à la personne que ce corps est destiné à servir.

Mais, je cite textuellement, « la plus grande transgression du devoir de l'homme envers lui-même, c'est le contraire de la véracité, c'est-à-dire le mensonge. Le déshonneur (qui consiste à devenir un objet de mépris moral) suit le mensonge, et accompagne le menteur comme son ombre. L'homme, en tant qu'être moral (homo noumenon)... est obligé envers lui-même à la véracité. » Et les exemples que donne Kant montre qu'il a surtout en vue un manque de sincérité en matière de doctrines morales ou religieuses.

Ces deux mots de vérité et de vie que tantôt on oppose et tantôt on subordonne l'un à l'autre, nous les plaçons donc l'un et l'autre en rapport avec une réalité plus haute, plus précieuse : ce que nous appelions tout à l'heure la Vie de l'esprit. Nous affirmons que notre existence organique d'une part et la vérité rationnelle d'autre part empruntent leur valeur aux rapports mystérieux qu'elles soutiennent avec elle.

Cette affirmation qui constate le prix que nous attachons à l'une et à l'autre me paraît seule satisfaire à la fois ce qu'il y a en nous de pragmatisme et d'anti-pragmatisme, ou, — pour être plus exact, — ainsi seulement : par la distinction de ces deux vies, s'expliquent les répugnances que nous

éprouvions, avec l'anti-pragmatisme, pour une définition utilitaire de la vérité, avec le pragmatisme, pour une vérité conduisant au suicide et à l'anarchie.

— Mais, me direz-vous sans doute, cette *affirmation*, vous avez beau la couvrir du prestige qui s'attache au nom de Kant, n'est-elle pas gratuite? De ces deux vies il n'y en a qu'une que nous connaissions; au nom de quoi affirmez-vous l'autre? Où trouvez-vous rien qui y réponde dans le monde où nous vivons? L'expérience amoncelle sous nos yeux les succès de la contre-vérité, tantôt erreur et tantôt mensonge; la raison d'Etat et la lutte pour l'existence la légitiment à l'envi. L'histoire est pleine de scandales pour notre instinct de raison. A chaque pas les dilemmes se posent: il faut choisir entre l'affirmation satisfaisante pour l'esprit et pour la conscience, et la dissimulation qui promet la tranquillité extérieure. La puissance du mensonge n'est pas une fiction.

Et ces démentis, ces scandales, ces dilemmes pour la raison ne sont pas les seuls. Vous faisiez consister cette Vie de l'esprit, dont vous prétendez que notre vie biologique et sociale est l'instrument, en beauté, en amour, en sacrifice. Ce n'est pas la vérité seulement et la raison qui semblent incompatibles avec la vie, c'est tout ce que vous disiez: c'est la beauté, c'est la justice, c'est l'amour.

Le méchant mot sur Ugolin qui, dit-on, « dévora ses enfants pour leur conserver un père, » nous sommes chaque jour tentés de le prendre pour un précepte; je veux dire: les buts vraiment hauts que nous nous proposons, il semble que nous devions y renoncer si nous voulons garder la possibilité de les atteindre: la vie, la santé, le repos d'esprit, les loisirs nécessaires.

Et non seulement nos instincts de vie luttent contre nos aspirations spirituelles, mais celles-ci elles-mêmes semblent souvent se contrecarrer. Nierez-vous que la raison nuise jamais à la charité, la morale à l'art, l'art à la morale, toutes peut-être à la religion?

Enfin, ces contradictions, ces conflits ne sont pas dans

l'histoire seulement et dans la société, ils sont en nous-mêmes. L'exemple le plus typique peut-être de ces dilemmes déchirants est formé par les penseurs qui se sentent une obligation morale à penser jusqu'au bout en déterministes, c'est-à-dire de façon à nier l'obligation morale.

Vous n'ignorez rien de cela, et vous affirmez une Vie de l'esprit, et vous y subordonnez la vie tout court, et vous y faites rentrer la vérité !

— Oui, nous l'affirmons, et nous ne sommes pas les seuls à l'affirmer. Ceux-là même qui ont vu avec le plus de netteté ce qui nous trouble ont été tout le contraire d'hommes découragés. Parmi nos contemporains nul n'a reconnu avec plus de pénétration que J.-J. Gourde la multiplicité des idéals et la divergence des méthodes qui y tendent, mais il écrivait :

« Une sorte de foi en la réalité doit nous rassurer sur les conséquences d'un exercice régulier et sincère de la pensée¹, » et c'est cette même confiance qu'il a exprimée dans l'allocution qui fut son testament spirituel.

J'ai compris cela comme une paraphrase du mot célèbre de Bossuet, disciple lui-même en ceci de Descartes :

« La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier ; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement continue². »

Il y a là sans doute un risque. Cette confiance placée en nos instincts spirituels pourrait nous tromper. Ce prix attribué à ce qui les satisfait ne se démontre pas.

Vous connaissez le conte des ciseaux. Je ne suis pas sûr de vous le bien narrer. Il suffira que je vous le rappelle.

« Un paysan rentré chez lui s'aperçut qu'il n'avait plus son couteau ; il le demanda à sa femme :

¹ Les trois dialectiques, p. 13.

² Traité du libre arbitre, ch. IV.

— Tu l'as pris pour couper le cordeau à lessive que tu n'arrivais pas à détacher.

— Non, dit-elle, je l'ai coupé avec des ciseaux.

— C'était avec mon couteau, te dis-je.

— Avec mes ciseaux.

— Mon couteau.

— Mes ciseaux.

Le paysan se fâcha de ce que sa femme le contredisait, et il la jeta dans le puits. Même il était si fort en colère qu'il se pencha par dessus la margelle pour voir comment elle se noierait.

Comme elle avait déjà la tête sous l'eau, elle sortit encore une main qu'elle éleva au-dessus d'elle. Deux doigts étaient étendus, les autres repliés, et ces deux doigts étendus s'écartèrent et se rapprochèrent alternativement jusqu'à ce que plus rien ne bougeât. »

La moralité des contes est souvent obscure. L'auteur de celui-ci fut-il un pragmatiste? En ce cas l'histoire irait à contre-fin. Cette femme était une martyre. Vouliez-vous que, pour sauver sa vie, elle déclarât coupé au couteau ce qu'elle savait avoir été coupé avec des ciseaux!

La vérité s'impose. Laissons les fabliaux. Cette histoire est celle de Socrate.

Nos anciennes versions prêtaient à Job une parole sublime : « Je croirai en Dieu quand même il me tuerait. » Ce mot Socrate l'a répété en l'appliquant à la vérité rationnelle, et il est mort heureux, martyr de son besoin indestructible de pensée claire.

Il se pourrait qu'il se fût trompé. Mais de nos jours encore des hommes de sa lignée sentent et pensent comme lui; il leur paraît qu'il vaut la peine de courir ce risque et d'autres semblables. « Il s'agit, écrit Renouvier¹, d'affirmer ou de nier l'existence d'un ordre moral de l'univers, et notre vie est suspendue à ce problème : non la vie précaire qu'on a pu appeler l'ensemble des forces qui résistent à la mort, mais la

¹ Esquisse d'une classification... in Critique religieuse, VII, 547.

vie au sens à la fois individuel et universel qui est la grande espérance de tout être arrivé à la pleine conscience de soi. »

C'est une grande espérance, tranchons le mot: c'est une foi.

A quelques-uns d'entre vous ce mot paraîtra sans doute bien mal choisi. Les Eglises s'en servent beaucoup et il est facile de constater que la chose que nous désignons par ce mot a, précisément, fait très souvent défaut aux Eglises. Trop souvent elles ont pris, ostensiblement ou en cachette, des précautions contre la vérité, vérités scientifiques, vérités historiques, *ad majorem Dei gloriam*.

Pragmatistes et anti-pragmatistes le savent bien. Je ne sais si Bojer a voulu polémiser contre les pragmatistes anglais et américains. Mais, par endroits, il paraît sûr qu'il a songé à certains arguments théologiques, plus vieux que le pragmatisme, et qui appartiennent, je crois, à toutes les religions. Je pense à cette apologétique qui prétend prouver la vérité d'un fait historique par les dangers religieux qui résulteraient de la négation de ce fait. On en a, comme vous savez, usé et abusé, pour réfuter les résultats de la critique biblique touchant certains faits, insignifiants ou essentiels, de l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ces conclusions, pense-t-on, jetteraient le désarroi dans les âmes pieuses. La vérité historique pourrait nuire.

Hommes de peu de foi!

Et cependant, dans le sujet qui nous occupe, il faut parler de foi. En effet cette confiance instinctive, irrésistible, naturelle, que les savants possèdent sans le savoir souvent, — et que les philosophes constatent sans parvenir toujours à en préciser l'objet, — cette confiance en la vérité a quelque chose, non pas d'ecclésiastique certes, mais de religieux. Essayez de la formuler, de l'explicitier (qu'il s'agisse de Socrate, de M. Poincaré, ou de vous-même), je crois que vous aboutirez naturellement à quelque chose qui se rapprochera beaucoup de l'une ou de l'autre de deux croyances, l'une et l'autre étroitement associées aux aspirations religieuses de l'humanité: la croyance en Dieu, la croyance en l'immorta-

lité de l'âme. Kant voyait dans l'une et dans l'autre des postulats de la morale. Il est aussi facile, aussi juste, d'y voir des propositions par lesquelles se traduit, entre autres aspirations de l'homme, sa confiance en la vérité.

Dieu. Vous parlez de vérité absolue, et on a beau vous montrer qu'il n'y a rien de tel dans le monde de nos expériences, vous ne vous décidez pas à y renoncer. Serait-ce qu'il y a quelque part pour vous un garant de la valeur de la vérité, un esprit plus vaste et mieux renseigné que le nôtre, que l'erreur n'embarrasse pas, auquel le mensonge ne s'impose, ni n'en impose ?

Et surtout la vie éternelle. Vous affirmez le prix de la vérité ; serait-ce que pour vous la vie observable n'est pas tout et qu'il y a une Vie pour laquelle la Vérité, qui est éternelle, a une valeur éternelle ?

Notre imagination travaille sur cette donnée ; elle orne, comme elle peut, ces objets de nos aspirations profondes ; tantôt elle aboutit à se figurer une vie plus durable que notre carrière éphémère ; elle affirme la survivance personnelle pour ainsi dire dans le temps ; tantôt elle se représente une Vie plus vaste que notre existence individuelle, l'englobant et la dépassant pour ainsi dire dans l'espace.

De toute façon il paraît, si l'on fait effort pour abstraire de ces images ce qu'elles ont de sensible et de manifestement inadéquat, — il me paraît, dis-je, que ces deux croyances ont parmi leurs origines cette même confiance qui est à la base de tout l'effort désintéressé de notre intelligence. C'était l'avis d'un des fondateurs de la science moderne, de Descartes. C'est du moins ainsi que je comprends comment il pouvait écrire que « l'athée ne peut pas être convaincu des vérités de géométrie. »

M. William James recommandait naguère le pragmatisme comme une doctrine propre à « dégourdir » la philosophie. En prêchant qu'il faut renoncer à l'absolu et regarder près de soi aux conséquences des systèmes et des doctrines, on mettrait de l'huile dans tous les rouages ; ce serait la philoso-

phie de l'entente, de la liberté, du respect réciproque. Il peut sembler que les oppositions virulentes que ce même pragmatisme a suscitées ne témoignent pas précisément d'un grand progrès vers la tolérance parfaite. Et pourtant, si notre entretien d'aujourd'hui nous a bien conduits, il me paraît que la leçon qui s'en dégage est en effet une leçon d'apaisement. Quand les croyants se rendront mieux compte de ce qu'il y a de religieux dans l'effort rationnel des penseurs, ils les sentiront plus près d'eux. Et, grâce à la méthode pragmatique qui lit chaque doctrine dans les actes par lesquels elle s'écrit, les savants constateront que les croyants ont dans leurs symboles beaucoup de choses dont, eux, ne pourraient se passer dans leur vie et qu'ils seraient bien embarrassés d'exprimer dans leur langue.

Puisse en effet cette compréhension mutuelle devenir une réalité.
