

L'idée de vérité / par
William James ; traduit
de l'anglais par Mme L.
Veil et Maxime David

James, William (1842-1910). L'idée de vérité / par William James ; traduit de l'anglais par Mme L. Veil et Maxime David. 1913.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

*La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.

*La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

Cliquer [ici](#) pour accéder aux tarifs et à la licence

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

*des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

*des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter reutilisation@bnf.fr.

Facsimile de l'original
BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'IDÉE

DE

VÉRITÉ

PAR

WILLIAM JAMES

TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR M^{me} L. VEIL ET MAXIME DAVID

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1709



L'IDÉE DE VÉRITÉ

JK

26643

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

- La théorie de l'émotion.** Introduction par G. DUMAS, professeur à la Sorbonne. 4^e édition. 1 volume in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 2 fr. 50
- L'expérience religieuse.** Traduit par F. ABAUZIT, professeur au lycée d'Alais. Avec une préface de E. BOUTROUX, de l'Académie française. 2^e édition. 1 volume in-8 10 fr. »
- Causeries pédagogiques.** Traduit par M. PIDOUX. Préface de J. PAYOT, recteur de l'Académie d'Aix. 3^e édition, augmentée. 1 volume in-16. 2 fr. 50
-

L'IDÉE
DE
VÉRITÉ



PAR
WILLIAM JAMES

TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR M^{me} L. VEIL ET MAXIME DAVID

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1913

Tous droits de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.



PRÉFACE¹

La partie de mon ouvrage intitulé *le Pragmatisme* autour de laquelle tourne tout le reste est sa théorie de la relation appelée « vérité », qui peut exister entre une idée (opinion, croyance, proposition, etc.) et son objet.

« La vérité, y lit-on, est une propriété de certaines de nos idées. Elle exprime l'accord, de même que leur fausseté exprime le désaccord, de ces idées avec la réalité. Pragmatistes et intellectualistes acceptent sans conteste cette définition.

« Mais lorsque nos idées ne sont pas la copie fidèle d'un objet, que faut-il entendre par leur accord avec cet objet?... Le pragmatisme pose ici la question qui lui est habituelle. « Supposons vraie telle idée ou telle croyance, dit-il, le fait qu'elle soit vraie apportera-t-il un changement palpable, réel à l'existence de quelqu'un? Qu'éprouverait-on de différent

1. NOTE DES TRADUCTEURS. — La préface et les cinq premiers chapitres ont été traduits par M^{me} L. Veil ; le reste du volume par M. David.

de ce qu'on éprouverait si la croyance était fausse ? Comment la vérité se manifestera-t-elle ?

Bref, quelle est, en termes d'expérience, la valeur monétaire de la vérité ? » Dès que le pragmatisme a posé la question, il en donne la réponse : « *Les idées vraies sont celles que nous pouvons assimiler, valider, corroborer et vérifier. Les idées fausses sont celles qui ne se prêtent pas à ces opérations.* »

Telle est pour nous la différence pratique qui résulte du fait d'avoir des idées vraies, telle est donc la signification du mot vérité, car c'est tout ce que nous connaissons comme vérité (*it is all that truth is known-as*).

« La vérité d'une idée n'est pas quelque chose d'inerte, une propriété qu'elle possède une fois pour toutes. La vérité *survient* à une idée. L'idée *devient* vraie, elle est *rendue* vraie par les événements. La vérité *est*, en fait, un événement, un processus, le processus par lequel elle se vérifie, sa *vérification*. Sa validité consiste dans le processus de sa *validation*¹. Être d'accord, au sens le plus large du mot, avec une réalité ne peut donc signifier que ceci : être conduit directement vers cette réalité ou dans son

1. Ajoutons que sa vérificabilité vaut une vérification effective. Pour une vérification que nous menons jusqu'au bout, il y en a des millions dans notre vie qui restent à l'état embryonnaire. Elles nous mettent sur la voie d'une vérification directe, elles nous font connaître les alentours de l'objet qu'elles considèrent, et si tout nous paraît concorder, nous sommes si sûrs de la possibilité de la vérification que nous l'omettons, et généralement les événements nous donnent raison.

voisinage, ou bien être mis à même d'agir sur elle de façon à manier cette réalité, ou quelque chose qui soit en rapport avec elle, mieux que si l'accord n'existait pas.

A la mieux manier, soit au point de vue pratique, soit au point de vue intellectuel... Toute idée qui, soit au point de vue pratique, soit au point de vue intellectuel, nous aide dans nos rapports avec la réalité ou avec ce qui s'y rattache, qui n'entrave pas notre marche en avant en nous réservant des déceptions, qui *convient* en fait et adapte notre vie à *l'ajustement total* de la réalité, répondra suffisamment à ce qu'on exige d'elle. En ce qui concerne cette réalité, elle sera vraie.

« *Le vrai, pour nous résumer, n'est pas autre chose que ce que nous trouvons avantageux dans l'ordre de nos pensées, tout comme le bien est tout simplement ce que nous trouvons avantageux dans l'ordre de nos actions. Ce qui est avantageux presque d'une façon quelconque, ce qui se montre avantageux à la longue aussi, et tout compte fait, car l'idée qui peut avantageusement servir à coordonner toute l'expérience connue ne rendra pas nécessairement compte d'une manière également satisfaisante de toutes les expériences ultérieures. L'expérience, nous le savons, a une façon à elle de bouillonner par-dessus bord et de nous contraindre à rectifier nos formules présentes.* »

Cette théorie de la vérité, suivant de près les

théories analogues de MM. Dewey et Schiller a occasionné les discussions les plus vives. Un bien petit nombre de critiques l'ont défendue, la plupart d'entre eux l'ont repoussée avec mépris.

Il semble évident que le sujet est ardu, sous son apparente simplicité, et évident aussi, à mon avis, qu'une solution définitive sur ce point marquera une date dans l'histoire de l'épistémologie, et par là même dans l'histoire de la philosophie en général.

Afin de rendre ma propre pensée plus accessible à ceux qui pourront avoir dans l'avenir à étudier la question, j'ai réuni dans le présent volume tous mes écrits relatifs à la question de la vérité. Le premier d'entre eux date de 1884, c'est l'article placé en tête de ce volume, les autres suivent dans l'ordre de leur publication ; il en est deux ou trois qui paraissent ici pour la première fois.

Une des choses qu'on m'a le plus fréquemment reprochées est d'avoir dit que la vérité de nos croyances religieuses réside uniquement dans la *satisfaction intime* qu'elles nous donnent (*in their « feeling good » to us*).

Je regrette d'avoir donné quelque prétexte à cette accusation par la manière insuffisamment prudente dont j'ai parlé, dans mon livre sur le Pragmatisme, de la croyance à l'absolu chez certains philosophes.

Après avoir expliqué pourquoi je ne partage pas

moi-même cette croyance (p. 78), je reconnaissais cependant qu'elle peut assurer la « paix mentale » à ceux qui en ont besoin (*to secure « moral holidays » to those who need them*). Dans cette mesure, disais-je, elle est vraie, si l'on admet qu'il soit désirable d'acquérir la paix mentale¹.

C'était tendre à mes ennemis le rameau d'olivier de la conciliation. Mais eux, comme il n'est que trop fréquent en pareil cas, ont piétiné l'offrande, chassé et déchiré le donateur. J'avais trop compté sur leur bonne volonté ; combien est rare en ce monde la charité chrétienne, et combien rare aussi le simple bon sens profane ! J'avais cru tout simple d'admettre que, toutes choses égales d'ailleurs, entre deux explications de l'univers dont l'une satisfait une exigence impérieuse de l'âme humaine et l'autre non, la première serait préférée à l'autre par tous les hommes de bon sens pour la seule raison qu'elle fait paraître le monde plus rationnel. Choisir l'autre explication serait dans ces conditions un acte d'ascétisme, un acte d'abnégation philosophique dont aucun être humain normal ne se rendrait coupable. Me servant du critérium pragmatiste pour juger des concepts, j'avais montré que le concept de l'absolu ne signifie pas autre chose que cette « libération », cet affranchissement de la terreur en face de l'univers. La vérité que l'on énonce en disant : « l'absolu

1. *Op. cit.*, p. 75.

existe » consiste en ceci, selon moi, qu'il existe « quelque raison d'approuver un certain sentiment de sécurité en face de l'univers », et que détruire systématiquement un sentiment de sécurité serait faire violence à l'une de nos tendances émotives que nous ferions mieux de respecter comme une intuition prophétique.

Il paraît que mes critiques, partisans de l'absolu, ne reconnaissent pas dans l'image que j'ai ainsi tracée les démarches de leur propre esprit; aussi ne puis-je que faire amende honorable et reprendre l'offrande que je leur ai faite. L'absolu n'est donc vrai en *aucune* manière et encore moins, si l'on doit en croire mes critiques, tel que je l'ai présenté!

La manière dont j'ai traité l'idée de « Dieu », celle de la « liberté » et celle du « plan de l'univers » est analogue. Réduisant, d'après le critère pragmatiste, le sens de chacun de ces concepts à ses effets positifs et expérimentables, j'ai montré qu'ils signifiaient tous la même chose, c'est-à-dire l'existence d'une « promesse » implicite dans l'univers. « Y a-t-il un Dieu ou n'y en a-t-il pas? » veut dire : « y a-t-il, oui ou non, une promesse dans le monde? »

Le dilemme me paraît suffisamment objectif, puisqu'il pose la question de savoir si le cosmos a un caractère ou un autre, quand bien même notre propre réponse provisoire reposerait sur un fonde-

ment subjectif. Néanmoins les critiques, chrétiens et non chrétiens, m'accusent également de sommer les gens de dire : « Dieu existe » *quand bien même il n'existerait pas*, parce que, à les en croire, dans ma philosophie, la « vérité » de cette proposition ne signifie pas réellement qu'il existe sous une forme quelconque, mais uniquement que cette affirmation nous donne une satisfaction intime (*that to say so feels good*).

Le débat entre pragmatistes et anti-pragmatistes porte presque entièrement sur la signification qu'il convient de donner au mot « vérité », et non pas sur aucun des faits que comportent les situations qui posent les problèmes de vérité ; car les pragmatistes comme les anti-pragmatistes croient à l'existence d'objets, tout comme ils croient aux idées que nous nous en formons. La différence est que lorsque les pragmatistes parlent de la vérité, ils entendent exclusivement une propriété des idées, c'est-à-dire leur valeur active, tandis que lorsque les anti-pragmatistes parlent de la vérité, ils paraissent la plupart du temps désigner quelque chose qui appartient aux objets. Puisque le pragmatiste, s'il reconnaît une idée comme « réellement » vraie, reconnaît aussi tout ce qu'elle affirme de son objet ; et puisque la plupart des anti-pragmatistes ont déjà consenti à reconnaître que, si l'objet existe, l'idée qui pose cette existence possède une valeur active, il semble

qu'il reste si peu matière à contestation qu'on pourrait bien me demander pourquoi, au lieu de réimprimer ma part dans cette controverse purement verbale, je ne fais pas preuve de mon sens des « valeurs » en mettant le tout au feu.

Je comprends la question, et je vais y répondre. Je m'intéresse à une autre doctrine philosophique à laquelle je donne le nom d'empirisme radical, et il me semble que l'établissement de la théorie pragmatiste sur la vérité est un pas de la plus grande importance vers le triomphe de l'empirisme radical.

L'empirisme radical consiste d'abord dans un postulat, puis dans une constatation de fait, et finalement dans une conclusion généralisée.

Le postulat est que les seules choses à débattre entre philosophes seront des choses définissables en termes tirés de l'expérience (les choses d'une nature inexpérimentable peuvent exister *ad libitum*, mais ne doivent pas entrer en ligne de compte dans la discussion philosophique).

La constatation de fait est que les relations entre les choses, conjonctives aussi bien que disjonctives, sont tout autant des choses d'expérience particulière et directe, sans l'être plus ou moins, que les choses elles-mêmes.

La conclusion généralisée est que par conséquent les fragments d'expérience se tiennent de proche en

proche par des relations qui sont elles-mêmes des fragments d'expérience.

En résumé, l'univers directement perçu n'a besoin d'aucun principe de coordination extérieur à lui et de nature transempirique, mais possède en propre un enchaînement intérieur, une structure continue.

Le grand obstacle à l'empirisme radical dans les esprits contemporains est la croyance rationaliste enracinée que l'expérience telle qu'elle est donnée immédiatement est toute disjonction, sans conjonction aucune, et qu'un agent supérieur d'unification est nécessaire pour faire, de cette discontinuité, un univers. Dans l'idéalisme courant, cet agent est représenté comme le témoin universel et absolu qui relie les choses entre elles en abattant sur elles le filet des « catégories ». La plus particulière, la plus singulière, peut-être, de toutes ces catégories est supposée être la relation de vérité qui assemble deux à deux les parties de la réalité, faisant de l'une un sujet connaissant, de l'autre un objet connu, qui cependant est elle-même dépourvue de tout contenu expérimental, qui n'est pas descriptible, explicable, ni réductible à des termes inférieurs, et qu'on ne peut désigner autrement qu'en prononçant le vocable : « vérité ».

Au contraire, selon le pragmatisme, la relation de vérité a un contenu défini, et tout ce qu'elle enferme est expérimentable. La nature entière peut s'expri-

mer en termes positifs. La « valeur active » que doivent posséder les idées, pour être vraies, consiste en effets particuliers, physiques ou intellectuels, réels ou possibles, que ces idées peuvent déterminer de proche en proche à l'intérieur de l'expérience concrète. Si cette assertion pragmatique était admise, l'empirisme radical pourrait enregistrer un succès important, car la relation entre un objet et l'idée qui le connaît exactement, loin d'être considérée par les rationalistes comme étant aussi d'une espèce descriptible, échappe, au contraire, selon eux, à toute expérience temporelle possible, et cette relation, ainsi interprétée, sert habituellement de point de ralliement au rationalisme pour revenir une dernière fois à la charge, plus obstinément que jamais.

Or les assertions anti-pragmatistes auxquelles je me suis efforcé de répondre dans ce volume peuvent si facilement servir aux rationalistes d'armes défensives, non seulement à l'égard du pragmatisme, mais aussi contre l'empirisme radical (car si la relation de vérité était transcendante, d'autres pourraient l'être également) que je me rends parfaitement compte de l'importance stratégique qu'il y a à leur avoir répondu et à m'en être débarrassé. Ce que nos critiques redisent avec le plus d'obstination est que, bien que certains effets accompagnent la vérité, pourtant ils ne la constituent pas. Elle s'ajoute numériquement à eux, leur est antérieure,

les explique, sans être en aucune manière expliquée *par* eux, nous répète-t-on sans cesse. Le premier point à établir, pour nos adversaires, est donc que *quelque chose* de numériquement additionnel et antérieur à ces effets est impliqué dans la vérité d'une idée. L'*objet* étant additionnel, et généralement antérieur aux effets de l'idée, la plupart des rationalistes soutiennent l'*existence de l'objet*, et nous accusent hardiment de la nier. Ceci laisse aux témoins de la discussion l'impression (puisque nous ne pouvons pas raisonnablement nier l'existence de l'objet) que notre explication de la vérité ne tient pas ses engagements et que nos critiques nous ont chassés du terrain. Bien qu'à différentes reprises dans ce volume j'aie essayé de réfuter l'accusation calomnieuse d'après laquelle nous nions l'existence réelle, je répéterai ici, pour mieux insister là-dessus, que l'existence de l'objet, toutes les fois que l'idée l'affirme « à bon droit », est la seule raison, dans d'innombrables cas, du succès avec lequel agit l'idée, si elle agit, et que cela paraît un abus de langage, pour ne pas dire plus, que de transférer le mot de « vérité » de l'idée à l'existence de l'objet, quand la fausseté des idées qui ne donnent rien s'explique par cette existence aussi bien que la vérité de celles qui agissent.

Je retrouve cet abus jusque chez mes adversaires les plus irréprochables. Mais qu'une fois on prenne

l'habitude d'un langage plus exact, qu'on cesse de faire de la vérité quelque chose qui soit mystérieusement lié avec l'objet connu, pour représenter par ce mot une propriété de l'idée, et nous aurons le champ tout à fait libre, me semble-t-il, pour discuter les mérites de l'empirisme radical. La vérité d'une idée ne signifiera plus alors que ses effets, ou ce qui, en elle, produit ces effets, suivant les lois psychologiques ordinaires, elle ne signifiera ni l'objet auquel se rapporte l'idée, ni rien de « saltatoire ¹ » à l'intérieur de l'idée, et qu'on ne puisse décrire en termes d'expérience.

Un mot encore avant de terminer cette préface. On fait quelquefois une distinction entre Schiller, Dewey et moi-même, comme si moi, en supposant l'existence de l'objet, je faisais une concession au préjugé populaire, qu'eux, en pragmatistes plus radicaux, refusent de faire. De la manière dont moi-même je comprends ces auteurs, nous sommes tous trois absolument d'accord pour admettre la transcendance de l'objet (pourvu que cet objet soit objet d'expérience) par rapport au sujet, dans la relation de vérité. Dewey, en particulier, est revenu presque à satiété sur cette idée que toute la signification de nos états et de nos processus cognitifs se trouve dans la manière dont ils interviennent dans le con-

1. Voir la distinction faite par James entre les relations « saltatoires » et « ambulatoires », chap. vi, p. 121. (Trad.)

trôle et la réévaluation d'existences ou de réalités indépendantes. Son explication de la connaissance est non seulement absurde, mais encore dénuée de toute signification, à moins d'admettre des existences indépendantes dont nos idées rendent compte et qu'elles travaillent à transformer. Mais parce que lui et Schiller refusent de discuter des relations et des objets « transcendants », si l'on donne au mot le sens de *situés complètement hors de l'expérience*, leurs critiques se fondent sur des phrases de leurs écrits qui n'ont pas d'autre signification que celle-là, pour prouver qu'ils nient l'existence à *l'intérieur même du domaine de l'expérience* d'objets extérieurs aux idées qui les affirment présents¹. Il semble impossible à croire que des critiques cultivés et, en apparence, sincères, se montrent aussi incapables de saisir le point de vue de leur adversaire.

Ce qui égare un si grand nombre d'entre eux, est peut-être aussi le fait que l'univers intellectuel

1. C'est un plaisir pour moi que d'accueillir au sein de l'Église pragmatiste le professeur Carveth Read, au moins en ce qui concerne son épistémologie. Cf. son livre vigoureux : *La métaphysique de la Nature*, 2^e éd., Appendice A (Londres, Black, 1908). L'ouvrage de Francis Howe Johnston (Boston, 1891) : *Qu'est-ce que la Réalité?* dont je viens seulement d'avoir connaissance au moment même où je corrige ces épreuves, contient quelques anticipations frappantes sur le pragmatisme le plus récent.

La Psychologie de la pensée d'Irving E. Miller (New-York, Macmillan, 1909) qui vient de paraître est l'un des documents pragmatistes les plus convaincants qui aient été publiés jusqu'ici, bien que le mot de « pragmatisme » n'y figure pas du tout. Puisque je suis en train d'indiquer des références, je ne puis me retenir de signaler l'article extraordinairement pénétrant de H.-V. Knox, dans la *Quarterly Review* (avril 1909).

de Schiller, celui de Dewey et le mien sont des panoramas inégalement étendus, et que ce que l'un postule explicitement, l'autre le laisse provisoirement implicite, ce que le lecteur interprète alors comme une négation.

L'univers de Schiller est le plus petit, étant essentiellement de nature psychologique. Il ne part que d'une seule espèce de faits : les prétentions à la vérité, mais il est conduit finalement aux faits objectifs indépendants que ces prétentions affirment, d'autant plus que celle d'entre ces prétentions qui se trouve le plus heureusement confirmée est l'assertion que de tels faits existent.

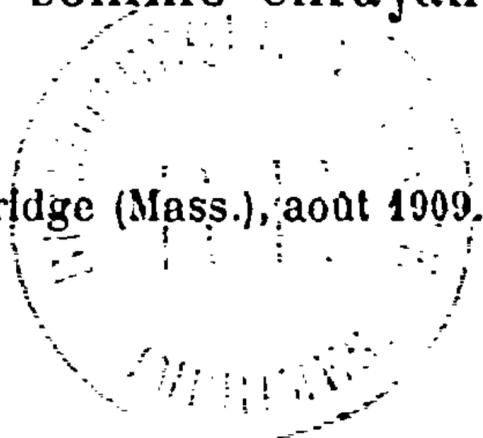
Mon univers est plus essentiellement épistémologique. Je pars de deux choses : les faits objectifs et les prétentions, et j'indique quelles prétentions, les faits étant posés, produiront, en qualité de substituts des faits, des effets satisfaisants et quelles sont celles qui ne produiront rien. Le panorama de Dewey, si je comprends bien mon collègue, est le plus vaste des trois, mais je m'abstiens de rendre compte moi-même de sa complexité. Qu'il suffise de dire qu'il maintient aussi fermement que moi l'existence d'objets indépendants de nos jugements. Si je me trompe dans ce que j'avance, c'est à lui de me corriger ; je refuse, en cette matière, d'accepter qu'on me corrige de seconde main.

Je n'ai pas eu la prétention, dans les pages qui

vont suivre, de tenir compte de tous ceux qui ont critiqué mon explication de la vérité, tels que MM. Taylor, Lovejoy, Gardiner, Bakewell, Creighton, Hibben, Parodi, Salter, Carus, Lalande, Mentré, Mc Taggart, G.-E. Moore, Ladd et autres, et, moins que tout autre, du professeur Schinz qui a publié sous le nom de *L'anti-pragmatisme* un amusant roman sociologique. Quelques-uns de ces critiques me paraissent se débattre dans l'impossibilité où ils sont, et qui les ferait presque plaindre, d'arriver à comprendre la thèse qu'ils essayent de réfuter.

Je suppose que la plupart de leurs objections ont trouvé une réponse anticipée, quelque part, dans ce volume, et je suis sûr que mes lecteurs me seront reconnaissants de ne pas ajouter de nouvelles répétitions à la somme effrayante de redites qui s'y trouve déjà.

Cambridge (Mass.), août 1909.



L'IDÉE DE VÉRITÉ

CHAPITRE PREMIER

LA FONCTION DE CONNAISSANCE¹

Je me propose de rechercher dans ce qui va suivre, non pas (pour me servir d'une distinction familière aux lecteurs de M. Shadworth Hodgson) « comment naît » la connaissance, mais « ce qu'elle est ».

Ce que nous appelons des actes de connaissance se produit évidemment par le moyen de ce que nous appelons des cerveaux et leurs accidents, qu'il y ait ou non des « âmes » en rapport dynamique avec ces cerveaux. Mais pas plus avec les cerveaux qu'avec les âmes cet article-ci n'a quoi que ce soit à voir. Nous supposerons simplement que la connaissance est produite, d'une manière ou d'une autre, et nous nous bornerons à nous demander quels éléments elle contient, quels facteurs elle implique.

La connaissance est une fonction de la conscience.

1. Lu devant la Société Aristotélicienne, 4^{or} décembre 1884 et publié d'abord dans le *Mind*, vol. X (1885). Cet article et les suivants ont subi quelques légers remaniements de forme, consistant surtout dans l'omission de redondances.

Le premier facteur qu'elle implique est donc un état de conscience dont fera partie la connaissance. M'étant servi ailleurs du mot « sentiment » comme terme générique pour désigner tous les états de conscience considérés subjectivement, et sans tenir compte de leur fonction possible, je dirai donc que, quels que soient les éléments que puisse impliquer par ailleurs un acte de connaissance, il implique pour le moins l'existence d'un *sentiment*. (Si le lecteur partage l'antipathie courante à l'égard du mot « sentiment », il peut lui substituer, chaque fois que je m'en servirai, le mot « idée » pris dans la vieille et large acception que lui donnait Locke, ou encore se servir de l'expression gauche d'« état de conscience »; il peut enfin le remplacer par le mot « pensée ».)

Il faut remarquer, à présent, que le consentement universel a reconnu à certains sentiments la propriété de connaître, tandis que d'autres sont de simples faits ayant une existence subjective, on pourrait presque dire physique, sans aucune fonction transcendante, telle que l'impliquerait une propriété connaissante.

Ici, de nouveau, notre tâche se trouve limitée. Nous n'avons pas à nous demander : « Comment la transcendance est-elle possible ? » Nous avons seulement à nous poser cette question : « Comment se fait-il que le sens commun ait déterminé un certain nombre de cas dans lesquels cette transcendance est considérée non seulement comme possible, mais comme réelle ? Et à quels signes le sens commun reconnaît-il ces cas pour les distinguer des autres ? » En somme,

notre recherche est un chapitre de psychologie descriptive — rien de plus, à peu de chose près.

Condillac s'est embarqué dans une recherche analogue à celle-ci avec sa fameuse hypothèse d'une statue à laquelle différents « sentiments » seraient successivement départis. Le premier de tous, supposait-il, serait la sensation d'un parfum. Mais pour éviter toute complication due à la question d'origine, n'attribuons même pas à une statue la possession de notre sentiment imaginaire. Supposons-le, plutôt, indépendant de toute matière, dépourvu de toute localisation dans l'espace, se balançant *dans le vide* pour ainsi dire, de par le *fiat* directement créateur d'un dieu. Et pour éviter de nous embrouiller dans des difficultés au sujet de la nature physique ou psychique de son « objet », n'appelons pas ce « sentiment » une sensation d'odeur, ne le déterminons par aucun nom, bornons-nous à le considérer comme un sentiment de *q*.

Ce qui sera vrai de ce sentiment sous ce nom abstrait ne cessera pas de l'être, quelle que soit la forme particulière (odeur, douleur, résistance) dont le lecteur veuille le revêtir.

Or si ce sentiment de *q* est l'unique création de la divinité, il formera, bien entendu, la totalité de l'univers. Et si, pour échapper aux subtilités de cette nombreuse classe de gens qui croient que sentir toujours de même équivaut à ne pas sentir du tout¹ (*semper*

1. « La Relativité de la Connaissance », prise en ce sens, est, remarquons-le en passant, une des plus étranges superstitions philosophiques.

idem sentire ac non sentire *are the same*), nous consentons à donner à ce sentiment une durée aussi brève qu'on le voudra, cet univers n'aura besoin de durer qu'une fraction de seconde infinitésimale. Le sentiment en question sera ainsi réduit à sa seule force combative et tout ce qui lui arrivera en matière de fonction cognitive doit être considéré comme arrivant dans la courte durée de son existence éphémère, existence qui, il faut le remarquer aussi, n'est précédée, ni suivie d'aucun autre moment conscient.

Eh bien, votre pauvre petit sentiment étant ainsi laissé seul dans l'univers (car le dieu supposé, et nous autres, critiques psychologues, n'entrons pas en ligne de compte), peut-on dire de ce sentiment qu'il est doué de quelque espèce de fonction connaissante ? Pour qu'il ait la propriété de *connaître*, il faut qu'il y ait quelque chose à connaître. Et, dans la supposition présente, qu'y a-t-il ? « Le contenu *q* du sentiment », pourrait-on répondre. Mais ne semble-t-il pas plus exact d'appeler ceci la *qualité* du senti-

Quelques faits que l'on cite à l'appui de cette thèse, ils sont dus aux propriétés du tissu nerveux qui s'épuisent par suite d'une excitation trop prolongée. Pourtant, les malades atteints de névralgies qui ne leur laissent aucun répit pendant de longs jours nous assurent que les limites de cette loi sont passablement étendues. Mais s'il nous était possible physiquement d'éprouver un « sentiment » qui subsiste éternellement sans modification aucune, quelle ombre d'argument logique ou psychologique pourrait-on donner pour prouver qu'il ne serait pas senti tout le temps de la durée, et senti exactement tel qu'il est ? La cause du préjugé opposé me paraît être notre répugnance à admettre que quelque chose d'aussi *stupide* que le serait nécessairement un tel sentiment pourrait être appelé à remplir l'éternité de sa présence. Une « représentation familière » (*acquaintance*) interminable, qui ne conduirait à aucune « connaissance intellectuelle », à aucun concept (*knowledge-about*), voilà quelle serait sa nature.

ment, plutôt que son contenu? Le mot « contenu » ne suggère-t-il pas que le sentiment s'est déjà dissocié, comme acte, de son contenu en tant qu'objet? Et serait-il tout à fait sûr d'admettre si promptement que la qualité q d'un sentiment et un sentiment de la qualité q sont une seule et même chose? La qualité q , jusqu'à présent, est un fait entièrement subjectif que le sentiment porte à l'intérieur de lui-même, pour ainsi dire, comme dans sa poche. S'il plaît à qui que ce soit d'honorer un fait aussi simple du nom de connaissance, rien, bien entendu, ne peut l'en empêcher. Mais suivons de plus près l'usage courant, et réservons le nom de connaissance pour la connaissance de « réalités », c'est-à-dire de choses qui existent indépendamment du sentiment par l'intermédiaire duquel elles sont connues. Si le contenu du sentiment ne se trouve nulle part dans l'univers en dehors du sentiment lui-même et périt avec lui, l'usage commun refuse de l'appeler une réalité, et ne voit en lui qu'une particularité subjective de la nature de ce sentiment, ou, tout au plus, une *chimère* de ce sentiment.

Pour qu'il y ait connaissance, au sens spécifique du mot, il faut que le sentiment soit transcendant, et il faut que nous déterminions la divinité à *créer une réalité extérieure à ce sentiment* qui corresponde à sa qualité intrinsèque q . Ce n'est que de cette manière qu'il peut sortir de sa condition de solipsisme. Si maintenant la qualité nouvellement créée *ressemble* à la qualité q du sentiment, je dirai que nous pouvons considérer le sentiment comme *ayant connaissance de cette réalité*.

Cette première partie de ma thèse sera sûrement attaquée. Un mot avant de la défendre. La « réalité » nous sert de garant pour parler de la propriété connaissante d'un sentiment, mais qu'est-ce qui nous servira de garant pour appeler quoi que ce soit une réalité ? Il n'y a qu'une réponse à faire : c'est la croyance actuelle du critique ou du chercheur. A tous les moments de sa vie, ce dernier se trouve assujéti à une croyance en *certaines* réalités, bien que ses réalités de l'année présente puissent devenir pour lui des illusions l'année suivante. Toutes les fois qu'il découvre que le sentiment dont il s'occupe a trait à ce qu'il considère lui-même comme une réalité, il doit naturellement admettre que le sentiment a une valeur cognitive. Nous jouons nous-même, en ce cas, le rôle de critiques ; et nous trouverons notre fardeau bien allégé de ce fait que nous nous permettons d'envisager la réalité de cette manière relative et toute provisoire. Toute science doit faire quelques hypothèses. Les théoriciens de la connaissance (*Erkenntnistheoretiker*) ne sont que des mortels sujets à l'erreur. Quand ils étudient la fonction de connaissance, ils le font par le moyen de cette même fonction chez eux-mêmes. Et sachant que le jet d'eau ne peut pas remonter plus haut que sa source, nous devrions nous hâter d'avouer que les résultats obtenus se ressentent de ce que nous sommes nous-mêmes sujets à l'erreur. *Tout ce que nous pouvons revendiquer, au maximum, est qu'on veuille bien admettre ce que nous disons de la connaissance comme tout aussi vrai que ce que nous*

disons de quoi que ce soit d'autre. Si nos auditeurs sont d'accord avec nous sur ce qu'il convient d'appeler « réalités », peut-être souscriront-ils aussi à la réalité de notre doctrine sur la manière dont elles sont connues. Nous ne pouvons rien demander de plus.

Notre terminologie sera conforme à l'esprit de ces remarques. Nous ne reconnaitrons pas la fonction connaissante à tout sentiment dont, nous-mêmes, nous ne croyons pas que la qualité ou le contenu existe en dehors de ce sentiment aussi bien qu'en lui. Nous pouvons appeler ce sentiment-là un rêve si nous voulons ; nous verrons plus tard s'il faut l'appeler une fiction ou une erreur.

Revenons maintenant à notre thèse. Quelques personnes ne vont pas manquer de s'écrier : « Comment une réalité *peut-elle* ressembler à un sentiment ? » Ici nous voyons à quel point nous avons eu raison de désigner la qualité du sentiment par une lettre algébrique *q*. Nous tournons la difficulté que soulèverait la ressemblance entre un état intérieur et une réalité extérieure en laissant chacun libre de postuler comme la réalité tout ce qui *peut* lui paraître ressembler à un sentiment, — sinon une chose extérieure, alors un autre sentiment comme le premier : tout simplement le sentiment *q* dans l'esprit du critique, par exemple. Après avoir éludé cette objection, tournons-nous vers une autre qu'on nous fera sûrement.

Elle viendra de la part de ces philosophes pour qui la « pensée », prise au sens d'une connaissance de relations, est le tout de la vie mentale ; et aux

yeux de qui un état de conscience de nature purement sensible ne vaut pas davantage, — vaut même beaucoup moins, croirait-on à les entendre parfois, — que l'absence totale de conscience. Il est courant aujourd'hui, par exemple, d'entendre de la bouche de ceux qui se piquent de marcher sur les traces de Kant et de Hegel, plutôt que de suivre la vieille tradition anglaise, des aphorismes tels que ceux-ci : « Une perception séparée de toutes les autres, détachée de la masse que nous appelons un esprit, étant dépouillée de toute relation, n'a aucune qualité ; c'est un pur néant. Nous ne pouvons pas plus en faire état que nous ne pouvons voir le vide. »

« En elle-même, elle est momentanée, éphémère, innommable (car tandis que nous la nommons, elle devient autre), et pour cette raison même elle est inconnaissable, le type de ce qui est réfractaire à toute connaissance. » « Excluons de tout ce que nous avons considéré comme réel toutes les qualités qui sont des rapports, nous verrons qu'il n'en reste pas d'autres. »

Bien qu'il soit facile de multiplier presque indéfiniment les citations de ce genre empruntées aux ouvrages du professeur Green, elles ne vaudraient même pas la peine d'être recueillies, tant la doctrine qu'elles représentent est d'une fausseté insigne.

L'humble sentiment que nous avons supposé, quel qu'il soit, du point de vue de la connaissance, qu'il soit une parcelle de connaissance, ou une chimère, n'est certainement pas un zéro, au point de vue psychique. C'est un fait interne, des plus positifs

et des plus définis, et qui a sa nature particulière.

Bien entendu, il y a un grand nombre de faits mentaux qu'il n'est pas. De q , il a, si q est une réalité, un minimum de connaissance. Il ne date pas cette connaissance, ne la localise, ne la classe, ni ne la nomme. Et il ne se connaît pas lui-même en tant que sentiment, ne s'oppose pas à d'autres sentiments, et il n'évalue pas non plus sa propre durée ni son intensité. En un mot, s'il ne contient rien de plus, c'est une chose bien vide, bien faible et bien inutile !

Mais s'il nous faut décrire ce sentiment à l'aide de tant de négations, et s'il ne peut rien nous apprendre sur lui-même ou sur quelque autre chose, de quel droit nions-nous qu'il ne soit qu'un zéro psychique ? Les « relationnistes » n'auraient-ils pas raison, après tout ?

C'est dans le mot *sur*, d'apparence si simple, que se trouve la solution de l'énigme ; et, à l'envisager bien en face, c'est une solution qui n'a rien de compliqué. Une citation empruntée à un livre que l'on cite trop rarement : *Exploratio Philosophica* de John Grote (Londres, 1865), p. 60, nous fournira la meilleure introduction qu'on puisse trouver.

« Notre connaissance, écrit Grote, peut être considérée de deux façons, ou, en d'autres termes, il y a deux manières pour nous de parler de « l'objet » de la connaissance. Ou bien nous disons : nous *connaissons* telle chose, tel homme, etc., ou nous pouvons dire : nous *connaissons* telle et telle chose *sur* cette chose, cet homme, etc. Le langage, en général, obéissant à la sûreté de son instinct logique, distingue entre ces

deux emplois de la notion de connaissance, l'une étant γινῶσκει, *noscere, kennen, connaître*¹, l'autre étant εἰδέναι, *scire, wissen, savoir*¹.

A l'origine, la première peut être considérée comme plus « phénoménale », suivant l'expression dont je me suis servi ; c'est la notion de connaissance en tant que « représentation familière » de ce qui est connu ; notion qui est peut-être plus proche d'un rapport corporel, tel qu'en offre le monde des phénomènes, et moins purement intellectuelle que l'autre ; telle est la sorte de connaissance que nous avons d'une chose perçue directement, par les sens, ou indirectement, sous forme de représentation, d'image, de type (*Vorstellung*).

L'autre, qui est ce qu'expriment les jugements et les propositions, ce que renferment les *Begriffe* ou concepts qui ne sont pas forcément accompagnés d'une représentation imaginative, est, à l'origine, la notion de connaissance la plus intellectuelle.

Il n'y a aucune raison, cependant, pour que nous ne puissions pas exprimer notre connaissance, de quelque nature qu'elle soit, de l'une ou de l'autre façon, à condition toutefois que nous ne l'exprimions pas confusément des deux manières à la fois, dans une même proposition ou dans un même raisonnement.

Or, il est évident que si notre sentiment supposé *q* n'est qu'une connaissance (si même il y a connaissance) du premier type (*acquaintance-type*), ce serait vou-

1. En français dans le texte.

loir traire un bouc, comme l'auraient dit les anciens, que de tenter d'en extraire quelque renseignement sur quoi que ce soit au monde, même sur lui-même. Et il est aussi injuste de notre part, après avoir échoué dans notre entreprise, de nous retourner contre lui et de l'appeler un zéro psychique, qu'il le serait, après une tentative infructueuse pour traire le bouc, de proclamer que la race caprine tout entière ne donne pas de lait.

Mais tout l'effort de l'école hégélienne pour essayer de repousser la simple sensation hors de l'enceinte philosophique repose sur ce faux point de départ. On met toujours en avant le « mutisme » de la sensation, l'impossibilité où nous sommes d'en tirer une proposition pour en déclarer la notion vide de toute signification, et pour justifier le philosophe qui étudie la connaissance, s'il lui refuse dédaigneusement tout droit à l'existence. La « signification » entendue comme la possibilité de servir de signe aux autres états mentaux est prise pour la fonction unique de tous les états mentaux que nous avons, et de la constatation que notre modeste sensation primitive n'a encore aucune signification en ce sens littéral, il n'y a qu'un pas à faire pour déclarer qu'elle est dépourvue de sens, puis qu'elle ne sent rien, puis qu'elle est vide, et finalement de la considérer dédaigneusement comme absurde et inadmissible.

Mais dans cette déliquescence universelle, cette dégénérescence continue de la connaissance directe en représentation indirecte (*acquaintance into know-*

ledge-about) jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien sur quoi puisse porter la connaissance, toute « signification » ne disparaît-elle pas? Et quand notre connaissance des choses a atteint sa perfection, quelque compliquée qu'elle soit, ne doit-il pas rester à côté d'elle et inextricablement mêlée à elle, quelque connaissance directe de *ce que* sont, qualitativement, les choses sur lesquelles porte la connaissance conceptuelle, indirecte?

Eh bien, le modeste sentiment que nous avons supposé donne *ce quelque chose de qualitatif* (ou *quid*); et si d'autres sentiments devaient succéder à celui-là en se souvenant de lui, ce *quid* pourrait servir de sujet ou de prédicat dans quelque énoncé de connaissance conceptuelle, dans quelque jugement qui apercevrait des rapports entre ce *quid* et d'autres *quid* que les autres sentiments peuvent connaître. *Q*, muet jusqu'ici, recevra un nom, et exprimera quelque chose. Mais tout nom, comme le savent les logiciens, a sa « dénotation », et la dénotation signifie toujours quelque réalité ou contenu privé de relations du dehors, ou dont les relations internes ne sont pas analysées, comme le *q* que notre sensation primitive est supposée connaître. Aucune proposition exprimant des rapports n'est possible si ce n'est sur la base d'une connaissance directe préalable de « faits », d'un contenu, tels que ce que je viens de décrire.

Que *q* soit un parfum, le mal de dents, ou qu'il soit un *sentiment* d'une nature plus complexe : celui de la pleine lune flottant dans l'immensité bleue, par

exemple, il faut qu'il apparaisse d'abord sous cette forme simple, et que nous nous attachions à cette première perception concrète, directe, avant de pouvoir atteindre aucune connaissance indirecte, abstraite. La connaissance indirecte, conceptuelle (*knowledge-about*) de q est q plus un contexte. Si on détruit ce q , ce qui est ajouté ne peut plus être un contexte¹.

Laissons à présent de côté cette objection, et élargissons ainsi notre thèse : s'il y a dans l'univers un q autre que le q de ce sentiment, ce dernier peut avoir la connaissance directe, la « représentation familière » d'une entité extra-subjective par rapport à lui ; connaissance, de plus, que, sous cette forme simple, il serait difficile d'imaginer comme susceptible d'accroissement ou de progrès, car elle est complète à sa manière, et qui nous obligerait (tant que nous ne refusons pas d'appeler connaissance cette représentation) de dire non seulement que le sentiment a une valeur cognitive, mais que toutes les qualités de sentiment, *tant qu'il y a en dehors d'elles quelque chose à quoi elles ressemblent*, sont des sentiments de qualités d'existence et des perceptions de faits extérieurs.

Le point important dans cette revendication de la fonction cognitive du sentiment sous sa forme primi-

1. Si A entre et que B s'écrie : « N'avez-vous pas vu mon frère dans l'escalier ? » nous pensons tous qu'il est possible à A de répondre : « Je l'ai vu, mais je ne savais pas que c'était votre frère », l'ignorance de cette fraternité n'abolissant pas la faculté de voir. Mais ceux qui, en raison des premiers faits avec lesquels nous sommes mis en contact, n'admettent pas qu'ils nous soient « connus », devraient en bonne logique affirmer que si A n'a pas perçu de lien de parenté entre l'homme qu'il a rencontré dans l'escalier et B, il ne l'a certainement pas vu du tout.

tive se trouve, remarquons-le, dans la découverte que q existe ailleurs qu'à l'intérieur de ce sentiment. Au cas où cette découverte n'eût pas été faite, nous ne pourrions pas être sûrs de la valeur cognitive du sentiment ; et au cas où il n'existerait rien au dehors que nous puissions découvrir, il nous faudrait appeler ce sentiment une pure chimère. Mais le sentiment lui-même ne peut pas faire cette découverte. Son propre q est l'unique q qu'il saisisse, et sa propre nature n'est pas altérée d'un atome par ce fait que la transcendante fonction cognitive lui est donnée ou enlevée. La fonction est accidentelle ; synthétique, non analytique ; elle se produit à l'extérieur, non à l'intérieur de son être ¹.

Un sentiment sent comme un fusil part. S'il n'y a rien à sentir ou à toucher, ils se déchargent en l'air (*ins blaue hinein*). Si quelque chose, toutefois, s'oppose brusquement à l'un ou à l'autre, ils ne se bornent

1. Il paraît étrange d'appeler accidentelle une fonction si importante, mais je ne vois pas le moyen de corriger cela. De même que, si, partant de la réalité, nous nous demandons comment il est possible d'arriver à la connaître, nous ne pouvons répondre qu'en invoquant un sentiment qui la *reconstruira* à sa manière, de caractère plus particulier : de même si nous partons du sentiment et que nous nous demandions comment il peut arriver à connaître, nous ne pouvons répondre qu'en faisant appel à une réalité qui le *reconstruira* à sa manière, sous une forme plus publique.

Dans les deux cas, toutefois, la donnée de laquelle nous partons demeure sans altération. On peut facilement se perdre dans des difficultés purement verbales à propos de la différence entre la qualité du sentiment et le sentiment de la qualité, entre la compréhension et la reconstruction de la connaissance d'une réalité. Mais, en dernière analyse, il nous faut avouer que la notion de la connaissance véritable implique un dualisme qui ne comporte aucun intermédiaire entre le sujet connaissant et l'objet connu (V. Bowne, *Métaphysique*, 1882 pp. 403-412, et divers passages dans Lotze, *Logique*, § 308, 1909). [J'ai eu tort de me servir des mots « aucun intermédiaire ». -- 1909.]

plus à partir ou à sentir, i's *touchent* le but, ou *connaissent* un objet.

Mais ceci soulève une objection plus grave que toutes celles qui ont été faites jusqu'à présent. Nous, les critiques, regardons et voyons un q réel et un sentiment de q , et parce que les deux se ressemblent, nous disons que l'un connaît l'autre. Mais quel droit avons-nous de le dire avant de savoir que le sentiment de q prétend représenter, signifier précisément ce même autre q ? Supposons qu'il existe, au lieu d'un seul q , une quantité de q réels disséminés. Si le fusil part et touche, nous pouvons voir aisément quel est celui qu'il a touché. Mais comment pouvons-nous distinguer quel est celui que le sentiment connaît ?

Il connaît celui qu'il représente. Mais quel est celui qu'il représente ? Il ne nous apprend rien à cet égard. Il se borne à ressembler ; il leur ressemble à tous indifféremment, et ressembler, en soi, n'équivaut pas nécessairement à représenter ou signifier. Des œufs se ressemblent, mais ils ne se représentent pas et ne se connaissent pas pour cela. Et si vous dites que cela tient à ce qu'aucun d'eux n'est un *sentiment*, imaginez alors le monde composé uniquement de maux de dents, qui sont des sentiments, et des sentiments exactement pareils les uns aux autres, s'en connaîtraient-ils mieux mutuellement pour cela ?

Le cas où q est une pure qualité comme celle du mal de dents est tout à fait différent du cas où il est une chose individuelle et concrète. Il n'y a pratiquement

aucun signe qui permette de reconnaître si le sentiment d'une pure qualité prétend, oui ou non, la représenter. Il ne peut rien faire à cette qualité, si ce n'est de lui ressembler, simplement parce qu'une qualité abstraite est une chose sur laquelle on ne peut avoir aucune action. Étant sans contexte, sans entourage, sans *principe d'individuation*, une quiddité sans aucune hœccéité, une idée platonicienne, une telle qualité n'aurait (si même elle pouvait en avoir) que des copies indiscernables ; et aucun signe ne serait donné, aucun résultat modifié, que le sentiment veuille représenter telle ou telle de ces copies, ou qu'il ressemble simplement à la qualité sans chercher aucunement à la représenter.

Si maintenant nous supposons une *véritable pluralité* d'exemplaires de la qualité q en assignant à chacun d'eux un contexte qui le différenciera de ses pareils, nous pouvons poursuivre notre explication et dire quel est l'exemplaire de q que le sentiment connaît, en étendant notre principe de ressemblance également au contexte, et en disant que le sentiment connaît le q particulier dont il copie le contexte le plus exactement. Mais ici reparaissent les doutes théoriques : la copie et la coïncidence sont-elles la connaissance ? Le fusil montre quel est le q qu'il vise et qu'il atteint, en le *fracassant*. Jusqu'à ce que le sentiment puisse nous montrer, par quelque preuve aussi flagrante, quel est le q qu'il vise et connaît, pourquoi ne sommes-nous pas libres de nier qu'il vise ou connaisse aucun des q réels, et d'affirmer que le mot de « ressemblance »

exprime entièrement le rapport dans lequel il est avec la réalité ?

Eh bien, en fait, tout sentiment réel nous *montre*, tout aussi clairement que le fusil, quel est le *q* qu'il vise ; et pratiquement, dans les cas concrets, la question est tranchée à l'aide d'un élément que nous avons jusqu'ici laissé de côté. Passons des abstractions aux exemples possibles, et demandons à notre obligant *deus ex machina* de former pour nous un univers plus riche d'éléments. Qu'il me fasse rêver, par exemple, qu'une certaine personne meurt, et que, au même moment, il la fasse mourir. Comment notre instinct pratique distinguerait-il spontanément si ceci est un cas où la réalité m'est connue, ou bien s'il s'agit simplement d'une sorte de coïncidence miraculeuse entre mon rêve et une réalité qui lui ressemble ? Ce sont des cas aussi embarrassants que celui-là que la « Société d'Études psychiques » s'occupe pour le moment activement de recueillir, et d'interpréter de la manière la plus raisonnable.

Si mon rêve était l'unique rêve de cet ordre que j'eusse jamais eu dans ma vie, si les *circonstances concomitantes* de cette mort dans mon rêve différaient sur beaucoup de points des circonstances concomitantes de la mort dans la réalité, si mon rêve ne me poussait à aucune action au sujet de cette mort, nous dirions, sans nul doute, que nous sommes en présence d'une étrange coïncidence, et rien de plus. Mais si la mort telle qu'elle se présente dans le rêve était accompagnée de nombreuses circonstances,

correspondant de point en point à celles qui accompagnent la mort véritable, si j'avais constamment des rêves de ce genre, tous d'une égale perfection, et si j'avais l'habitude, à mon réveil, d'*agir* immédiatement comme s'ils étaient véridiques, et de « prendre ainsi de l'avance » sur mes voisins moins précocement informés ; nous devrions, selon toute probabilité, admettre que j'ai quelque mystérieuse faculté de clairvoyance, que mes rêves signifient d'une manière qu'il ne nous est pas donné de pénétrer les réalités mêmes dont ils sont l'image, et que le mot de « coïncidence » n'a pas touché le vif de la question. Et pour dissiper les derniers doutes à cet égard, il suffirait que la preuve fût faite que, du sein de mon rêve, j'ai eu le pouvoir d'intervenir dans le cours de la réalité, et de faire tourner les événements de telle ou telle manière, suivant la façon dont je me les serai représentés en rêve. Alors, au moins, il serait certain que mes critiques à l'état de veille et mon moi endormi avons eu affaire à la *même* réalité.

Et c'est ainsi que les hommes tranchent invariablement un problème de ce genre. *Le fait que les conséquences pratiques du rêve se font sentir dans le monde réel et le degré de ressemblance entre les deux mondes sont les critères dont instinctivement ils se servent* ¹.

1. Un contradicteur à outrance pourrait, il est vrai, revenir encore à la charge et, tout en admettant la possibilité d'un rêve qui refléterait la totalité de l'univers réel, et dans lequel toutes les actions qui se passeraient trouveraient sur-le-champ leur double correspondant dans cet univers, s'obstinerait néanmoins à affirmer qu'il n'y a là rien de plus qu'une harmonie, qu'il est loin d'être évident que le monde rêvé se réfère à cet autre monde dont il reproduit si exactement tous les

Tout sentiment existe en vue de l'action, tout sentiment aboutit à l'action, ce sont là des vérités qu'il n'est plus aujourd'hui nécessaire de prouver. Mais par une singulière disposition de la nature (qui, nous pouvons le concevoir, eût pu se trouver différente), *mes sentiments agissent sur les réalités qui appartiennent à la sphère propre de mon critique.*

A moins, donc, que mon critique puisse prouver que mon sentiment ne « se dirige » pas vers ces réalités sur lesquelles il agit, comment peut-il continuer à douter que nous ayons, lui et moi, connaissance d'un seul et même univers?

Si l'action s'accomplit dans un certain univers, cela doit être l'univers vers lequel *tend* le sentiment ; si c'est dans un autre monde, alors c'est *celui-là* que le sentiment a en vue. Si votre sentiment ne porte pas de fruits dans mon univers à moi, je le considère comme n'ayant aucun rapport avec mon univers ; je l'appelle

détails. Cette objection nous mène en pleine métaphysique. Je n'en conteste pas l'importance, et la justice m'oblige à dire que, sans les enseignements de mon collègue le Dr Josiah Royce, je n'en aurais jamais saisi toute la force, et je ne me serais pas défini à moi-même aussi clairement mon propre point de vue psychologique et critique. En cette occasion, je préfère m'en tenir fermement à ce point de vue, mais j'espère que l'étude critique plus approfondie de la fonction cognitive qu'a faite le Dr Royce ne tardera pas à voir le jour. [Je faisais allusion dans cette note au livre de Royce : *Religious aspect of philosophy*, qui était alors sur le point d'être publié. Ce livre vigoureux soutenait que le fait de se *référer* à autre chose impliquait la notion d'un esprit qui embrasserait et reconnaîtrait comme siens à la fois le *q* réel et le *q* mental et qui se servirait expressément du dernier comme d'un symbole représentatif du premier. Je n'étais pas en mesure, à cette époque-là, de réfuter cette opinion transcendante. Plus tard, en grande partie sous l'influence du Dr Miller (Cf. son article : « The meaning of truth and error » dans le *Philosophical Review*, 1893, vol. II, p. 403), j'en suis venu à voir que n'importe quels effets définis et expérimentables pouvaient servir d'intermédiaires tout aussi bien que les conceptions d'un esprit absolu.]

un solipsisme, et le monde dont il fait partie un monde imaginaire.

Si votre mal de dents ne vous pousse pas à *agir* comme si j'avais un mal de dents, ni même comme si j'avais une existence distincte ; si vous ne me dites pas : « Je sais maintenant combien vous devez souffrir », ou si vous ne m'indiquez pas un remède, je nie que votre sentiment, quelque ressemblance qu'il puisse avoir avec le mien, en ait pourtant réellement connaissance. Aucun signe ne décèle qu'il en ait connaissance, et un tel signe est absolument nécessaire pour que je lui concède cette propriété.

Avant que je puisse croire que vous pensez mon univers, il faut que vous ayez quelque action sur cet univers ; avant que je puisse croire que vous le pensez en grande partie, il faut que vous agissiez beaucoup sur lui ; avant que je sois sûr que vous le *pensez exactement comme moi*, il faut que vous ayez sur lui *précisément la même action que j'aurais* si j'étais à votre place. Alors moi, votre critique, je serai tout prêt à croire que non seulement nous pensons la même réalité, mais que nous la pensons *de même*, et que nous la pensons en très grande partie.

Si les sentiments de notre voisin n'avaient aucun effet pratique dans notre propre univers, nous ne soupçonnerions jamais l'existence des sentiments de notre voisin, et naturellement nous ne jouerions jamais le rôle du critique comme nous le faisons dans cet article. La nature est constituée d'une façon bien particulière. Dans le monde de chacun de nous se trouvent certains

objets qu'on appelle des corps humains, qui se meuvent, et agissent sur tous les autres objets présents, et les occasions qui les font agir sont, dans l'ensemble, celles qui nous feraient agir nous-mêmes, si ces corps étaient les nôtres.

Ils se servent de mots et de gestes, derrière lesquels, si nous les employions, il y aurait des pensées — non pas simplement des pensées en général (überhaupt), mais des pensées strictement déterminées. Je pense que vous avez la notion du feu en général parce que je vous vois agir envers le feu qui est dans ma chambre précisément de la même manière que moi : que vous le tisonnez, que vous vous y chauffez, et ainsi de suite. Mais ceci me force à croire que si vous avez quelque « idée »¹ du feu, c'est de ce *feu-là*, et non d'un autre.

En fait, toutes les fois que nous nous érigeons en critiques psychologues, ce n'est pas à force de trouver des « ressemblances » entre une réalité et un sentiment que nous découvrons quelle est la réalité qu'il vise. Nous commençons par remarquer quelle est celle qu'il vise, puis nous supposons que c'est celle à laquelle il ressemble. Nous nous voyons les uns les autres regarder les mêmes objets, les désigner et les manier de diverses manières, et là-dessus nous espérons, nous croyons même que tous nos sentiments individuels se ressemblent entre eux et ressemblent à la réalité. Mais ceci est une chose dont, théoriquement, nous ne sommes jamais sûrs. Cependant, pra-

1. Voir p. 1 (note du traducteur).

tiquement, ce serait chercher midi à quatorze heures, si un malfaiteur attaquait et rossait ma personne, que de perdre beaucoup de temps en spéculations subtiles pour savoir si la vision qu'il a de mon corps ressemble à la mienne, ou si le corps qu'il avait en réalité l'intention de maltraiter n'était pas quelque corps dont il aurait eu l'image dans l'esprit, et tout différent du mien. Le point de vue pratique balaye de telles toiles d'araignée métaphysiques. Si l'image que le malfaiteur a dans l'esprit n'est pas *mon* corps, pourquoi même l'appeler un corps? Son esprit n'est qu'un terme inféré par moi, et à l'existence duquel nous rapportons les événements qui arrivent. L'inférence n'a plus aucun sens si le terme une fois inféré est privé de ses rapports nécessaires avec le corps qui m'a conduit à le supposer, pour être relié à un autre qui n'est plus du tout le mien. Peu importe le casse-tête métaphysique qui consisterait à chercher comment nos deux esprits, celui du malfaiteur et le mien, *peuvent* désigner le même corps. Les hommes qui voient leurs semblables partager le même espace, fouler le même sol, faire rejaillir la même eau, faire résonner la même atmosphère, poursuivre le même gibier et manger au même plat, ne croiront jamais pratiquement à une pluralité de mondes fermés les uns aux autres.

* Quand, toutefois, les actions d'un esprit ne semblent produire aucun effet dans le monde de l'autre, le cas est différent. C'est ce qui arrive quand il s'agit de poésie et de fiction. Tout le monde connaît Ivan-

hoé, par exemple; mais tant que nous nous attachons purement et simplement au récit, sans nous occuper des circonstances de sa production, peu de gens hésiteraient à admettre qu'il y a autant d'Ivanhoés différents que d'esprits différents qui connaissent le récit¹. Le fait que tous ces Ivanhoés *se ressemblent* entre eux ne prouve pas le contraire. Mais si une modification inventée par l'un des individus dans sa propre version devait avoir une répercussion immédiate sur toutes les autres, et y introduire des modifications, nous conviendrions aisément que tous ces esprits pensaient le *même* Ivanhoé et que, fictif ou non, il formait un petit monde qui leur était commun à tous.

1. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de *réel* « Ivanhoé », pas même celui qui existait dans l'esprit de W. Scott tandis qu'il écrivait le roman. Celui-ci est seulement le *premier* en date des solipsismes que sont les uns vis-à-vis des autres les différents Ivanhoés. Il est tout à fait vrai que nous pouvons en faire, si nous le voulons, le véritable Ivanhoé, puis dire que les autres Ivanhoés le connaissent ou non, suivant qu'ils s'y réfèrent et lui ressemblent, ou non. Ceci se fait en introduisant Sir Walter Scott lui-même en qualité d'auteur du réel Ivanhoé et en faisant des deux un seul objet complexe. Cet objet, cependant, n'est pas un récit pur et simple. Il est en relations dynamiques avec le monde commun à l'expérience de tous les lecteurs. L'Ivanhoé de Sir Walter Scott a été imprimé en volumes que nous pouvons avoir tous entre les mains et à chacun desquels nous pouvons nous reporter pour voir laquelle de nos versions est la bonne, c'est-à-dire laquelle est la version originale de Walter Scott lui-même. Nous pouvons voir le manuscrit; en un mot, nous pouvons revenir à l'Ivanhoé tel qu'il existait dans l'esprit de W. Scott par mainte avenue et mainte voie du monde réel de notre expérience; chose que nous ne pouvons faire en aucune manière avec Ivanhoé, Rebecca, le Templier ou Isaac d'York pris simplement comme personnages du roman et détachés des conditions de leur production. Partout, donc, nous avons le même critérium : nous est-il possible de passer sans interruption de deux objets dans deux esprits différents à un troisième objet qui semble appartenir à la fois aux *deux* esprits parce que chacun d'eux ressent toutes les modifications que l'autre fait subir à l'objet? S'il en est ainsi, les deux premiers objets nommés sont des dérivés, pour ne pas dire davantage, du troisième objet, et peuvent être considérés, s'ils se ressemblent, comme se rapportant à une seule et même réalité.

Arrivés à ce point, nous pouvons reprendre notre thèse et la perfectionner encore. En appelant encore la réalité du nom de q et en laissant le sentiment du critique s'en porter garant, nous pouvons dire que tout autre sentiment pourra être considéré comme connaissant q , à condition, à la fois, qu'il ressemble à q , et qu'il s'y réfère, comme il le prouverait soit en modifiant q directement, soit en modifiant quelque autre réalité, p ou r que le critique sait être continue avec q . Ou, plus brièvement : *Le sentiment de q connaît la réalité, quelle qu'elle soit, à laquelle il ressemble, et sur laquelle, directement ou indirectement, il agit. S'il ressemble sans agir, ce n'est qu'une pure imagination, s'il agit sans ressembler, c'est une erreur*¹.

1. C'est parmi de telles erreurs que se trouvent les cas dans lesquels notre sentiment opère sur une réalité à laquelle il ressemble partiellement et qu'il ne vise pas, cependant, comme, par exemple, quand je prends votre parapluie pour le mien. On ne peut pas dire de moi dans ce cas que je connais votre parapluie ou le mien, ce dernier étant celui auquel mon « idée » ressemble le plus complètement. Je les confonds tous deux, je me représente mal leur contexte, etc.

Je me suis exprimé dans le texte comme si le critique était nécessairement un esprit, et le sentiment critiqué, un autre. Mais le sentiment critiqué et ce qui lui sert de critique, peuvent être des sentiments plus récents ou plus anciens appartenant à un même esprit, et, dans ce cas, il semble que nous pourrions nous passer de la notion d'une « action » pour prouver que le sentiment critique et le sentiment critiqué se rapportent à un même objet qu'ils veulent tous deux représenter. Nous pensons que nous voyons directement nos sentiments passés et nous savons à quoi ils se rapportent sans autre recours. Au pis aller, nous pouvons toujours déterminer la conception de notre sentiment présent, puis le faire se rapporter à la même réalité à laquelle se rapporteraient tous nos sentiments passés. Nous n'avons donc besoin ici d'aucune « action » pour nous assurer que le sentiment et ce qui le critique désignent un même q réel. Tant mieux, ma foi, s'il en est ainsi ! Nous avons expliqué, dans le texte, le cas le plus complexe et le plus difficile, et nous pouvons nous désintéresser de ce cas plus facile. L'essentiel, à présent, est de rester fermement attaché à la psychologie pratique et d'ignorer les difficultés métaphysiques.

Encore une observation. Notre formule ne contient, on le remarquera, rien qui corresponde au grand principe de la connaissance posé par

Il est à craindre que le lecteur ne considère cette formule comme assez insignifiante et trop évidente, et qu'il ne juge qu'elle ne vaut pas la peine de lui avoir consacré tant de pages, surtout s'il considère que les seuls cas auxquels elle s'applique sont les *perceptions*, et que le domaine tout entier de la pensée symbolique ou conceptuelle semble lui échapper. Quand la réalité est une chose matérielle ou un acte, ou un état de conscience du critique, je puis à la fois la refléter dans mon esprit et agir sur elle (dans ce dernier cas, indirectement, bien entendu) dès que je la perçois.

Mais il y a un grand nombre de connaissances, universellement admises comme telles, qui ne reflètent pas leurs réalités et n'agissent pas sur elles.

Dans tout le domaine de la pensée symbolique, nous sommes universellement tenus d'avoir en vue, de parler de, et d'atteindre des conclusions au sujet de — de connaître, en un mot, — des réalités particulières sans avoir dans notre conscience subjective d'éléments mentaux qui leur ressemblent, même vaguement.

En ce qui les concerne, nos informations nous arri-

le professeur Ferrier dans ses *Principes de Métaphysique* et adopté, en apparence, par tous les disciples de Fichte : à savoir le principe que, pour qu'il y ait connaissance véritable, il faut qu'il y ait la connaissance de l'esprit connaissant, en outre de l'objet connu ; non pas *q* comme nous l'avons supposé, mais *q plus moi-même* doit être le minimum de ce que je puis connaître. Il est certain que le sens commun de l'humanité ne songe aucunement à se servir d'un tel principe quand il essaye de distinguer entre les états conscients qui sont de la connaissance, et les états conscients qui n'en sont pas. Si bien que le principe de Ferrier, s'il se rapporte à quoi que ce soit, doit se rapporter à la possibilité métaphysique de la conscience en général, et non pas à la constitution pratiquement reconnue de la conscience connaissante. Il nous est donc permis de passer outre.

vent par le langage qui n'éveille pas d'autre conscience en dehors du son des mots ; et nous savons *quelles* réalités elles sont par un aperçu des plus faibles et des plus fragmentaires de quelque contexte éloigné dont elles peuvent être entourées, et non par aucune représentation directe de ces réalités. Mais comme, sur ce point, les esprits peuvent différer, je vais parler en mon propre nom. Je suis sûr que ma propre pensée courante a presque exclusivement comme matériaux subjectifs des *mots*, mots qui deviennent intelligibles en étant rapportés à quelque réalité située au delà de la conscience directe, réalité qui ne se présente à moi que comme un *prolongement* final existant dans une certaine direction, et auquel les mots pourraient conduire, mais ne conduisent pas encore.

Le *sujet*, ou la *matière* des mots est généralement quelque chose vers quoi je parais mentalement les lancer en arrière ; à peu près comme si je désignais de la main quelque chose derrière moi, et sans me retourner, si j'étais seulement tout à fait sûr que ce quelque chose fût là. La *fin*, ou *conclusion*, vers laquelle tendent les mots est quelque chose vers quoi il me semble que j'incline la tête en avant, comme en signe d'assentiment, bien que tout ce que puisse apercevoir ma vision mentale ne soit peut-être qu'un lambeau d'image associé à ce quelque chose. Ce lambeau d'image, cependant, s'il est seulement doué du sentiment de familiarité et de réalité, me fait sentir que le tout auquel il appartient est rationnel et réel, et susceptible d'être accepté pratiquement.

Ici nous avons affaire à la conscience éminemment cognitive, et cependant elle ressemble à peine à ce qu'elle connaît. La dernière formule qui nous a servi à exprimer notre thèse doit donc encore être complétée. Nous pouvons maintenant l'exprimer ainsi : *Une perception connaît toute réalité sur laquelle elle agit, directement ou indirectement, et à laquelle elle ressemble ; un sentiment conceptuel ou une pensée connaît¹ une réalité toutes les fois qu'elle aboutit (d'une manière réelle ou possible) à une perception qui agit sur cette réalité, ou lui ressemble, ou est en quelque façon en rapport avec elle ou avec son contexte.* Cette dernière perception peut être ou une sensation ou une idée sensorielle ; et quand je dis que la pensée doit *aboutir* à une telle perception, j'entends par là qu'elle doit être finalement capable d'y conduire, par l'intermédiaire de l'expérience pratique, si le sentiment qui sert de point d'aboutissement est une sensation ; par l'intermédiaire de la suggestion logique ou habituelle, si ce point d'aboutissement n'est qu'une image mentale.

Prenons un exemple pour illustrer ce qui précède. J'ouvre le premier livre venu, et je lis la première phrase qui me tombe sous les yeux : « Newton vit dans les cieux l'œuvre de Dieu, aussi clairement que Paley l'a vue dans le règne animal. » M'arrêtant immédiatement, et jetant un regard en arrière, j'essaye d'analyser l'état subjectif par lequel j'ai rapidement conçu cette phrase en la lisant.

1. Est une « pensée incomplète de » cette réalité, cette réalité est sa « matière... », etc.

Tout d'abord il y avait le sentiment très net que la phrase était intelligible, rationnelle, et se rapportait au monde des réalités. Il y avait aussi un sentiment d'accord ou d'harmonie entre « Newton », « Paley » et « Dieu ». Il n'y avait pas d'image apparente associée aux mots : « cieux », « œuvre », ou « Dieu », qui restaient uniquement des mots. L'expression « règne animal » me semble avoir été accompagnée d'une très faible représentation, (peut-être était-ce une image des marches qui y conduisent), du Musée de Zoologie dans la ville de Cambridge où j'écris. « Paley », de même, était accompagné de l'image également faible d'un petit livre à reliure de cuir sombre ; et Newton, de la vision passablement distincte de la partie inférieure, du côté droit, d'une perruque bouclée. Voilà tous les éléments mentaux que je puis découvrir dans la conscience que, de prime abord, j'ai de cette phrase, et, je le crains bien, je n'en aurais pas trouvé autant, si j'avais simplement rencontré cette phrase en lisant, au lieu de la choisir exprès pour faire une expérience. Et cependant mon état de conscience avait réellement une valeur cognitive. La phrase « porte sur des réalités » que mon critique psychologue, (car nous ne devons pas l'oublier), reconnaît comme telles, tout comme il reconnaît mon sentiment distinct que ce *sont* des réalités et la croyance que j'ai en l'exactitude en général de ce que je lis à leur sujet, comme étant, de ma part, une véritable connaissance.

Or, qu'est-ce qui permet à mon critique de se montrer aussi coulant ? Cette conscience singulière-

ment inadéquate qui est la mienne, faite de symboles qui ne ressemblent pas aux réalités qu'ils représentent et n'agissent pas sur elles, comment peut-il être sûr qu'elle connaît précisément les réalités que lui-même a dans l'esprit ?

Il en est sûr parce que, dans une multitude de cas analogues, il a vu des pensées inadéquates et symboliques comme celle-ci, aboutir, en se développant à des perceptions qui, pratiquement, modifiaient les siennes, et qui, on peut le présumer, leur ressemblaient. Par « se développer » il faut entendre obéir à leurs tendances, suivre les suggestions naissantes en elles, avancer dans la direction qu'elles semblent indiquer, éclaircir la pénombre, rendre distinct le halo, débrouiller la frange, qui en partie les constituent, et au centre desquels le noyau plus dense de contenu subjectif et conscient semble se trouver.

C'est ainsi que je puis développer ma pensée en ce qui concerne Paley en me procurant le petit livre relié en cuir brun et en mettant sous les yeux du critique les passages relatifs au règne animal. Je peux le convaincre que les mots ont exactement la même signification pour moi que pour lui, en lui montrant *in concreto* les animaux eux-mêmes et leurs lois, tels que le livre les présente. Je puis me procurer les œuvres et le portrait de Newton ; ou, si je suis la piste que suggère la perruque, je puis étouffer mon critique sous un amas de détails du xvii^e siècle, appartenant au milieu dans lequel vivait Newton, pour montrer que le mot « Newton » a dans nos deux esprits

la même localisation et les mêmes rapports. Finalement je puis, par mes actes et mes paroles, le persuader que ce que j'entends par « Dieu », par les « cieux », et par la ressemblance des deux œuvres est précisément ce que j'entends par là.

Ma démonstration, en dernière analyse, s'adresse aux *sens*. Ma pensée me fait agir sur ses sens d'une manière très analogue à celle dont il agirait lui-même s'il allait jusqu'au bout des conséquences d'une de ses propres perceptions. Pratiquement donc, ma pensée aboutit à *ses* réalités. Il sera donc prêt à supposer qu'elle se *rappelle* à ces réalités et *ressemble* intérieurement à ce que serait sa propre pensée si elle était de nature symbolique comme la mienne. Et le pivot, le point d'appui, le support de sa conviction est l'opération sensible que ma pensée me conduit, ou pourrait me conduire à effectuer : le fait de lui mettre sous les yeux le livre de Paley, le portrait de Newton, etc.

En dernière analyse, donc, nous croyons tous connaître et penser le même monde, et en parler aussi, *parce que nous croyons que nos PERCEPTIONS nous sont communes à tous*. Et nous le croyons parce que les perceptions de chacun de nous semblent changer par suite des modifications survenues dans les perceptions de quelque autre personne. Ce que je suis pour vous est, d'abord, une de vos perceptions. Tout à coup, j'ouvre un livre, et vous le montre, tout en articulant certains sons. Ces actes sont encore pour vous des perceptions, mais qui ressemblent tant à des actes

que vous feriez, inspirés par certains sentiments, que vous ne pouvez pas douter que j'aie aussi ces sentiments, autrement dit que le livre est un même livre perçu dans nos deux mondes. Que nous le percevions de la même manière, que l'« idée » que j'en ai ressemble à la vôtre est quelque chose dont nous ne pouvons jamais être sûrs, et que nous supposons comme étant dans ce cas l'hypothèse la plus simple et la plus satisfaisante. En fait, nous n'en sommes jamais sûrs, et, en tant que théoriciens de la connaissance, il nous est seulement possible d'affirmer de sentiments qui ne se ressembleraient pas, qu'ils ne pourraient pas connaître la même chose en même temps et de la même manière¹. Si chacun des sentiments tient sa propre perception pour la réalité, force lui est de dire de l'autre perception que, bien qu'elle puisse avoir pour objet cette réalité, et le prouver en agissant sur elle, cependant, si elle ne lui ressemble pas, elle est complètement fautive et erronée².

S'il en est ainsi des perceptions, à plus forte raison en est-il ainsi des modes de pensée plus élevés. Même dans la sphère de la sensation, les esprits présentent probablement d'assez grandes différences individuelles.

1. Bien que tous deux pussent aboutir à un même objet et en être des représentations incomplètes.

2. La différence entre l'idéalisme et le réalisme est ici de très peu d'importance. Les idées exprimées dans le texte s'accordent avec l'une comme avec l'autre des deux théories. Une loi par laquelle ma perception changera directement la vôtre n'est pas plus mystérieuse qu'une loi par laquelle elle changera d'abord une réalité physique qui changera ensuite votre perception. Dans un cas comme dans l'autre, vous et moi paraissions unis dans un monde continu ; nous ne formons pas deux solipsismes.

Une étude comparative des éléments conceptuels les plus simples paraît révéler une divergence plus grande encore. Et quand on en vient aux théories générales et aux attitudes émotives que la vie provoque, il est temps, en vérité, de dire avec Thackeray : « Mon ami, ce sont deux univers différents qu'abritent, tandis que nous marchons, votre chapeau et le mien. »

Qu'est-ce qui peut nous sauver de la dislocation de notre univers commun en une multitude chaotique de solipsismes qui se repousseraient mutuellement ? Par quel moyen tous nos esprits peuvent-ils commanier ? Ils ne le peuvent que grâce à la ressemblance mutuelle de ceux de nos sentiments perceptuels qui ont la faculté de se modifier réciproquement, *qui sont de simples représentations familières dépourvues de tout langage*, et qui doivent aussi ressembler à leurs réalités sous peine de n'avoir d'elles aucune connaissance exacte.

C'est à des représentations directes de ce genre que doit aboutir toute notre connaissance indirecte, connaissance qui contient, comme partie intégrante d'elle-même, la notion vague de cet aboutissement possible. Ces perceptions, ces points d'aboutissement, ces choses sensibles, ces simples représentations (*mere matters-of-acquaintance*) sont les seules réalités que nous connaissons jamais directement, et l'histoire entière de notre pensée ne fait que raconter comment nous substituons l'une à l'autre, et comment le fait substitué est réduit à l'état d'un signe

conceptuel. Malgré le mépris qu'ont pour elles quelques philosophes, ces sensations sont la terre nourricière, le mouillage sûr, le roc inébranlable, les premières et dernières limites, le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de l'esprit. Trouver de tels aboutissants sensibles devrait être le but de toute notre activité intellectuelle supérieure. Ils mettent fin à la discussion, détruisent le faux savoir ; et, sans eux, nos pensées à tous sont comme une mer sans boussole. Si deux hommes agissent de même sur une perception, ils croient la percevoir de la même manière ; sinon, ils peuvent se dire qu'ils la connaissent peut-être de deux manières différentes. Nous ne pouvons pas être sûrs de nous comprendre mutuellement tant que nous n'avons pas pu faire cette épreuve¹. Et voici pourquoi les discussions

1. Il n'y a pas de distinction de sens si subtile qu'elle ne consiste en une différence de pratique possible. Il en résulte donc que la règle qui permet d'atteindre à la plus grande clarté de compréhension est la suivante :

Considérons quels effets, dont nous pouvons concevoir qu'ils aient des conséquences pratiques, nous concevons comme les effets de l'objet de notre conception. C'est dans notre conception de ces effets que consiste notre conception tout entière de l'objet. (Charles S. Peirce : « Comment rendre nos idées claires », dans la *Popular Science Monthly*, New-York, janvier 1878, p. 293.)

2. Le lecteur verra facilement ce qui, dans cet article plus ancien, est déjà exprimé explicitement en ce qui concerne l'explication de la relation de vérité que je devais développer plus tard dans *le Pragmatisme*, et ce qui ne devait être défini que plus tard. Dans ce premier article nous trouvons distinctement affirmés :

1° La réalité, extérieure à l'idée vraie ;

2° Le critique, lecteur ou épistémologiste, avec sa croyance propre, pris comme garant de l'existence de cette réalité ;

3° Le milieu, lui-même objet d'expérience, considéré comme le véhicule ou l'intermédiaire qui met en rapport le sujet connaissant et l'objet connu, et fournissant la *relation* cognitive ;

4° La notion d'une *direction* vers la réalité, par cet intermédiaire, comme condition nécessaire pour que nous puissions dire que nous connaissons la réalité ;

5° La nécessité de *ressembler* à cette réalité et, éventuellement, *d'agir*

métaphysiques ressemblent à un combat contre des moulins à vent ; elles n'ont aucun résultat pratique de nature sensible. Les théories « scientifiques », d'autre part, aboutissent toujours à des perceptions définies. Vous pouvez déduire de votre théorie une sensation possible, et, m'amenaît dans votre laboratoire, prouver la vérité de votre théorie en me faisant éprouver la sensation sur-le-champ. Splendide est le vol de la raison conceptuelle dans les régions élevées de la vérité. Il n'est pas étonnant que les philosophes en soient encore tout éblouis, et qu'ils abaissent avec dédain leur regard vers la terre matérielle d'où la déesse a pris son essor. Mais malheur à elle, si elle ne redes-

sur elle, pour prouver que c'est vers *elle* que nous nous dirigeons et non vers autre chose ;

6° L'élimination du « gouffre épistémologique » de telle manière que la relation de vérité tout entière se produit à l'intérieur des continuités de l'expérience concrète, et est constituée de processus particuliers, variant suivant les objets et les sujets, et susceptible d'être décrite en détail.

Les défauts de cet exposé d'autrefois sont :

1° L'importance peut-être indûment accordée à la ressemblance dont, bien qu'elle ait un rôle fondamental dans la connaissance véridique, on peut si souvent se passer ;

2° L'insistance également induue avec laquelle je mets en lumière l'action produite sur l'objet lui-même, action qui dans nombre de cas prouve que cet objet est bien celui auquel nous nous référons, mais qui manque souvent ou est remplacée par des actions produites sur d'autres choses qui sont en rapports avec l'objet ;

3° Le développement imparfait de la notion généralisée du sentiment ou de l'idée comme équivalent de cette *adaptation satisfaisante* à la réalité particulière, qui constitue la véracité de l'idée. C'est cette notion plus généralisée, englobant toutes les spécifications de direction, appropriation, action ou ressemblance, qui distingue la manière de voir, développée, de Dewey, de Schiller et la mienne ;

4° Le traitement, à la page 32 des perceptions comme l'unique domaine de la réalité. Je traite aujourd'hui les concepts comme formant un domaine coordonné au premier.

L'article suivant représente une vue plus large, dans une certaine mesure, de la question, de la part de l'auteur.

ce n'est pas prendre contact avec elle, *ses pas incertains ne se fixeront nulle part*, elle sera à la merci de toutes les brises folles, et comme une montgolfière qu'on a lancée le soir, elle s'en ira dans les étoiles.

CHAPITRE II

LES TIGRES DE L'INDE¹

Il y a deux modes de connaissance à l'égard des choses : la connaissance immédiate ou intuitive, et la connaissance conceptuelle ou représentative. Bien que des choses telles que le papier blanc que j'ai devant les yeux puissent être connues intuitivement, la plupart des choses que nous connaissons : les tigres qui se trouvent actuellement dans l'Inde, par exemple, ou le système philosophique de la scolastique ne nous sont connus que représentativement ou symboliquement.

Pour fixer nos idées, prenons d'abord un cas de connaissance conceptuelle ; admettons que ce soit la connaissance que nous, assis ici, avons des tigres que renferme l'Inde. *Qu'entendons-nous* exactement en disant que nous, dans ces conditions, nous connaissons les tigres ? Quelle est, *en tant que connue*, pour se servir de l'expression peu élégante, mais commode de Shadworth Hodgson, et par quel fait précis,

1. Extraits d'une allocution prononcée en qualité de président devant l'Association psychologique américaine, publiée dans la *Psychological Review*, vol. II, p. 405 (1895).

la connaissance proclamée avec tant d'assurance?

La plupart des hommes répondraient que cette connaissance consiste, les tigres étant matériellement absents, à les avoir en quelque sorte présents à notre pensée ; ou, en d'autres termes, que notre pensée leur est présente.

On fait généralement grand mystère autour de cette sorte particulière de présence dans l'absence, et la philosophie scolastique qui n'est autre chose que le sens commun devenu pédant l'interpréterait comme une espèce spéciale d'existence, appelée *existence interne et intentionnelle*, des tigres dans notre esprit. Tout au moins dirait-on qu'en prétendant connaître les tigres, de notre place ici, nous *dirigeons* notre pensée vers eux.

Mais que veut dire ici *diriger* dans un cas comme celui-ci ? Qu'est-ce que cette direction, en tant qu'elle nous est connue ?

A cette question, je donnerai une réponse très prosaïque, qui contrariera les idées préconçues, non seulement du sens commun et de l'esprit scolastique, mais aussi de presque tous les auteurs épistémologiques que j'aie jamais lus. Voici, brièvement exposée, cette réponse : le fait que notre pensée se dirige vers les tigres nous est connu uniquement comme procession d'éléments mentaux associés les uns aux autres et de conséquences motrices qui découlent de la pensée et qui conduiraient sans à-coup, si on les suivait jusqu'au bout, jusqu'à quelque contexte réel ou idéal, peut-être même en présence des tigres.

Ce fait nous est connu par notre refus d'appeler tigre un jaguar, au cas où on nous montrerait cet animal en guise de tigre ; par notre assentiment, au contraire, au cas où on nous montre un tigre véritable. Il nous est connu encore par notre capacité à énoncer toutes sortes de propositions qui ne contrediraient pas d'autres propositions, exactes en ce qui concerne les tigres. Il est connu même encore, si nous prenons les tigres très au sérieux, comme des actions nôtres qui aboutiraient à l'intuition directe des tigres ; ce qui se passerait si nous faisons un voyage dans l'Inde, dans le dessein d'y chasser le tigre, et si nous rapportions une quantité de peaux zébrées, dépouilles des animaux que nous aurions tués.

Dans tout ceci, nos images mentales, *prises toutes seules*, ne présentent aucune transcendance. Elles sont un phénomène, les tigres en sont un autre, et le fait qu'elles se dirigent vers les tigres est, à l'intérieur même de l'expérience, un fait parfaitement banal, *une fois admise l'existence d'un monde qui sert d'intermédiaire*. Bref, les idées et les tigres sont par eux-mêmes aussi distincts et indépendants, pour me servir du langage de Hume, que deux choses peuvent l'être ; et la direction des uns vers les autres dont il est question ici désigne une opération aussi extérieure et aussi adventice que la nature en peut fournir¹.

1. Une pierre dans un champ peut, disons-nous, « convenir à » un trou dans un autre champ. Mais ce rapport de « convenance », tant que personne n'emporte la pierre et ne la jette dans le trou, n'est qu'un nom pour désigner le fait qu'un tel acte *peut* se produire. Il en est de même pour la connaissance des tigres. Ce n'est que le nom anticipé d'un processus futur qui *peut* se produire.

J'espère que vous êtes maintenant d'accord avec moi sur ce fait que la connaissance représentative ne renferme aucun mystère qui lui soit spécial, mais implique seulement une chaîne extérieure d'intermédiaires physiques ou mentaux qui relie la pensée à l'objet. *Connaître un objet signifie ici y acheminer à travers un contexte que fournit l'expérience.*

Tout ceci a été mis en lumière de la manière la plus instructive à notre réunion de Noël dernier, à New-York, par notre collègue D. S. Miller, et je lui dois ce témoignage¹ qu'il a raffermi mon opinion par moments chancelante. Passons ensuite au cas où nous avons la connaissance directe, immédiate, intuitive d'un objet : le papier blanc que nous avons sous les yeux, par exemple. Les éléments de la pensée et ceux de l'objet sont ici exactement de même nature, avons-nous vu plus haut, et il n'y a pas de contexte formé d'éléments associés ou d'intermédiaires qui s'intercalent entre la pensée et l'objet pour les séparer. Il n'y a pas ici de « présence dans l'absence », ni de « direction » au sens où nous l'avons entendue plus haut ; il semble plutôt que la pensée embrasse le papier, l'englobe ; il est clair que la connaissance ne peut pas s'expliquer ici tout à fait de la même manière que dans l'exemple des tigres. Semés à travers toute notre expérience se trouvent des états de connaissance directe, immédiate, comme ceux-là. Il faut toujours, en dernière analyse, que notre croyance repose sur

1. Voir les articles du Dr Miller : Truth and Error, Content and Function, dans la *Philosophical Review*, juillet 1893 et novembre 1895.

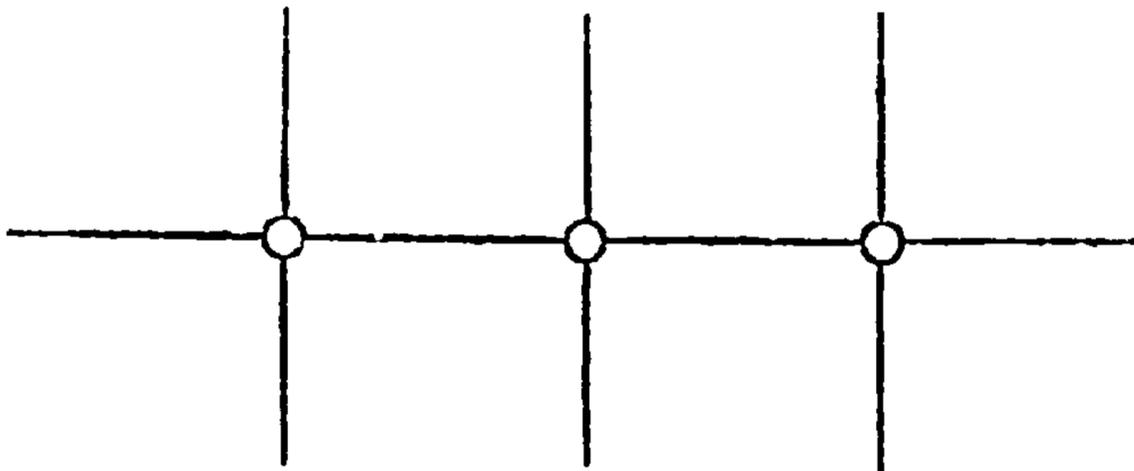
des données irréductibles, telles que la blancheur, la surface unie ou la forme carrée de ce papier.

Que de telles qualités soient réellement des aspects ultimes de l'être, ou qu'elles soient seulement des suppositions provisoires que nous conservons jusqu'à plus ample information, peu importe, quant à l'objet de notre recherche présente. Tant que nous y croyons, nous voyons notre objet face à face. Que faut-il entendre maintenant par « connaître » un objet de la nature de celui-ci ? Car c'est de cette même manière que nous connaîtrions le tigre si la notion conceptuelle que nous en avons nous avait finalement conduits jusqu'à sa tanière.

Pour ne pas trop allonger cette conférence, je répondrai à cette question en peu de mots. Disons d'abord ceci : Dans la mesure où le papier blanc ou toute autre donnée ultime de l'expérience est considérée comme faisant aussi partie de l'expérience de quelque autre personne, et que nous, la connaissant, sommes supposés la connaître là comme ici, dans la mesure où cette donnée est considérée comme un simple masque couvrant des molécules cachées que des expériences aujourd'hui impossibles pourraient quelque jour découvrir à nos yeux ; dans cette mesure-là, nous nous trouvons en face d'un cas analogue au premier : celui des tigres de l'Inde, les objets connus étant des expériences absentes, la connaissance ne peut consister que dans le fait de passer jusqu'à elles d'une manière continue et par l'intermédiaire du contexte que le monde nous fournit.

Mais si notre propre vision particulière de l'objet est considérée, abstraction faite de tout autre événement, comme si elle constituait à elle seule tout l'univers (ce qui serait parfaitement possible, rien ne nous forçant à croire le contraire), alors le papier perçu et le fait de le percevoir ne seraient que deux manières de désigner un fait indivisible, dont le nom véritable est : la *donnée*, le *phénomène*, ou l'*expérience*. Le papier est dans l'esprit, et l'esprit embrasse le papier parce que papier et esprit ne sont que deux noms donnés plus tard à l'expérience unique lorsque, prise dans un monde plus vaste dont elle fait partie, ses relations sont tracées dans différentes directions ¹.

1. Il faut entendre par là que « l'expérience » peut se rapporter à l'un ou à l'autre de deux grands systèmes associatifs : celui de l'histoire mentale de l'expérimentateur, celui des faits d'expérience du monde. Elle fait partie de ces deux systèmes et on peut la regarder, même,



comme un de leurs points d'intersection. On pourrait représenter l'histoire mentale de l'expérimentateur par une ligne verticale : mais le même objet O apparaît aussi dans l'histoire mentale de différentes personnes, que représentent les autres lignes verticales. Il cesse ainsi d'être la propriété exclusive d'une expérience et devient, pour ainsi dire, une chose collective, publique. Nous pouvons, de cette manière, suivre la trace de son histoire extérieure et la représenter par la ligne horizontale.

(Elle est aussi connue représentativement en d'autres points des lignes verticales, ou bien de nouveau intuitivement, si bien que la ligne de son histoire extérieure devrait présenter des courbes et des sinuosités, mais je la trace droite, pour simplifier.) En tout cas, cepen-

La connaissance immédiate ou intuitive, donc, consiste dans l'identité du contenu mental et de l'objet.

Cette définition est bien différente de celle que nous avons donnée de la connaissance représentative, mais ni l'une ni l'autre de ces définitions n'implique ces notions mystérieuses de transcendance ou de présence dans l'absence qui sont une partie si essentielle des idées sur la connaissance, à la fois des philosophes et des hommes du commun¹.

dant, ce sont les mêmes *éléments* qui figurent dans toutes les séries de lignes.

1. Le lecteur remarquera que le texte est écrit du point de vue réaliste et naïf du sens commun, et évite de soulever la controverse idéaliste.

CHAPITRE III

HUMANISME ET VÉRITÉ ¹

Ayant reçu de l'éditeur du *Mind* une épreuve de l'article de M. Bradley sur la « Vérité et l'Habitude » avant même qu'il ait paru, j'ai pensé que c'était une manière de m'inviter à prendre part aux débats que soulève le pragmatisme et qui semblent avoir sérieusement commencé.

Comme mon nom a été associé au mouvement pragmatiste, il me paraît sage de répondre à cette invitation, d'autant plus que si, auprès de quelques-uns, j'ai trouvé plus de confiance que je n'en méritais, il est probable que pour d'autres je suis l'objet d'une suspicion injustifiée.

Je commence d'abord, en ce qui concerne le mot : « pragmatisme ». Je me suis moi-même servi de ce terme pour désigner une manière de conduire une discussion abstraite.

Un concept, dit M. Peirce, n'a de portée sérieuse

1. Réimprimé, avec quelques légères modifications, du *Mind*, vol. XIII, N. S, p. 457 (oct. 1904) : Deux interpolations empruntées à un autre article du *Mind* : « Encore l'humanisme et la vérité », vol. XIV, ont été faites.

qu'en tant que sa vérité apporte un changement concret à l'existence de quelqu'un. Efforcez-vous de soumettre toutes les conceptions controversées à ce critérium « pragmatiste », et vous éviterez les vaines querelles : si le fait que l'une de deux assertions soit vraie n'apporte aucune différence pratique, alors il n'y a en réalité qu'une seule et même assertion sous deux formes verbales différentes ; si le fait qu'une assertion donnée soit vraie ou fausse ne peut apporter aucun changement pratique, l'assertion n'a en réalité aucun sens. Dans aucun des deux cas il n'y a matière à discussion, nous pouvons épargner notre peine et passer à des choses plus importantes. Tout ce que la méthode pragmatiste implique, donc, est que les vérités doivent *avoir* des conséquences pratiques ¹.

En Angleterre, le mot a pris une acception plus large encore, pour exprimer l'idée que la vérité d'une assertion quelconque *consiste* dans les conséquences qu'elle entraîne, et en particulier, dans ses conséquences bonnes. Ici nous sortons tout à fait des questions de méthode ; et puisque mon pragmatisme et ce pragmatisme plus étendu sont si dissemblables, et que chacun d'eux a assez d'importance pour porter un nom différent, je pense que la proposition de M. Schiller de désigner le pragmatisme plus étendu sous le nom « d'humanisme » est excellente et devrait être

1. Pratiques, au sens de « particulières », bien entendu ; non pas au sens que les conséquences ne peuvent pas être *mentales* aussi bien que physiques.

adoptée. Le pragmatisme au sens étroit peut être désigné sous le nom de « méthode pragmatiste ».

J'ai lu, ces derniers six mois, beaucoup de critiques hostiles des publications de Schiller et de Dewey ; mais à l'exception du laborieux acte d'accusation de M. Bradley, je n'en ai aucune sous la main, et je les ai, en grande partie, oubliées. Je crois que, de ma part, une libre discussion du sujet serait en tout cas plus utile qu'une polémique qui essayerait de réfuter ces critiques une à une. En particulier, on peut abandonner M. Bradley à M. Schiller. Il se déclare lui-même à maintes reprises incapable d'entrer dans les vues de Schiller ; il n'y a évidemment mis aucune bonne volonté, et j'ai le regret de dire que, pour ma part, je trouve que son laborieux article ne jette absolument aucune lumière sur le sujet. Il me paraît tout entier un sophisme par ignorance du sujet (*ignoratio elenchi*) et je me sens tout à fait libre de n'en tenir aucun compte.

Le sujet, sans aucun doute, est difficile. La pensée de MM. Dewey et Schiller est éminemment une induction, une généralisation qui se dégage peu à peu d'un enchevêtrement de circonstances de toutes sortes. Si elle est vraie, elle implique la révision de beaucoup de notions traditionnelles. C'est une sorte de produit intellectuel qui n'atteint jamais du premier coup sa forme d'expression parfaite. Il est donc du devoir du critique de ne pas se montrer trop sévère ni de s'armer d'une logique trop tranchante à l'égard d'une telle doctrine, il doit au contraire en apprécier la

valeur d'ensemble, et l'apprécier surtout en l'opposant aux doctrines adverses possibles. Il faut essayer aussi de l'appliquer d'abord à un exemple, puis à un autre, afin de voir ce qu'elle rend. Il me semble que là, plus qu'ailleurs, il n'y a pas lieu de passer tout de suite condamnation, en faisant ressortir l'absurdité intrinsèque ou la contradiction interne de la doctrine, ou en faisant la caricature de ce qu'elle paraîtrait, réduite à l'état de squelette. A vrai dire, l'humanisme m'apparaît beaucoup plutôt comparable à l'un de ces changements séculaires que subit l'opinion publique presque à son insu, apporté par un flot « si profond qu'il ne connaît ni le fracas ni l'écume », un de ces changements qui survivent à toutes les billevesées et aux extravagances de leurs partisans, que l'on ne peut attacher artificiellement à aucune affirmation absolument essentielle, ni détruire d'un seul coup de poignard.

C'est ainsi que la démocratie a succédé à l'aristocratie, le romantisme au classicisme, l'attitude panthéiste à l'attitude théiste, à l'interprétation statique de la vie une interprétation évolutionniste ; changements dont tous, nous avons été témoins. L'esprit scolastique oppose encore à ces changements la méthode de réfutation par des raisons isolées et tranchantes, en montrant que la nouvelle doctrine implique une contradiction interne, ou se trouve en désaccord avec quelque principe fondamental. C'est vouloir arrêter une rivière en plantant un bâton au milieu de son lit. L'eau se reforme autour de l'obstacle et avance quand même.

En lisant quelques-uns de nos adversaires, je ne suis que trop tenté de me ressouvenir de ces écrivains catholiques qui réfutent le darwinisme en nous disant que les espèces supérieures ne peuvent pas sortir des espèces inférieures parce que *le moins ne peut pas engendrer le plus*, ou que le transformisme est absurde parce qu'il implique que les espèces tendent à leur propre destruction, et que cela violerait le principe que toute réalité tend à persévérer dans la forme qui lui est propre. C'est là un raisonnement à trop courte vue, une manière de voir trop étroite et trop fermée pour admettre une discussion inductive. En science, les vastes généralisations rencontrent toujours, au début, de ces réfutations sommaires, mais elles leur survivent et les réfutations paraissent alors étrangement surannées et scolastiques. Je ne puis m'empêcher de penser que la théorie humaniste est actuellement l'objet d'une prétendue réfutation comme celle-là.

La condition nécessaire pour comprendre l'humanisme est d'acquérir soi-même l'esprit inductif, de renoncer aux définitions rigoureuses, et de suivre « en gros » la ligne de moindre résistance. « En d'autres termes, pourrait dire un adversaire, réduisez votre intelligence à n'être guère qu'un gâchis ! » — « Parfaitement, répondrai-je, si vous ne voulez pas consentir à vous servir d'un mot moins brutal. » Car l'humanisme, concevant le plus « vrai » comme le plus « satisfaisant » (suivant l'expression de Dewey) doit renoncer sincèrement aux arguments rectilignes et à tout idéal ancien de rigueur et de finalité.

C'est précisément dans cet esprit de renoncement, si différent du scepticisme pyrrhonien, que consiste essentiellement l'esprit de l'humanisme. Le pouvoir de satisfaire se mesure par une multitude de signes dont quelques-uns, rien ne prouve le contraire, peuvent très bien faillir dans l'un quelconque des cas donnés ; et ce qui est plus satisfaisant que toute autre alternative possible à un moment donné, peut n'être jusqu'à la fin qu'une somme de *plus* et de *moins*, et au sujet de laquelle nous pouvons seulement espérer que par des corrections et des améliorations ultérieures, un maximum des premiers, un minimum des seconds pourra quelque jour être atteint. Adopter cette vue inductive des conditions de la croyance implique une véritable conversion, une rupture complète avec la foi en l'absolu.

Telle que je la comprends, la vue pragmatiste des choses doit son existence à la faillite qui s'est produite, pendant les cinquante dernières années, dans les vieilles conceptions de la vérité scientifique. « Dieu est géomètre », disait-on couramment ; et on croyait que les éléments d'Euclide reproduisaient à la lettre la géométrie divine. Il y a une « raison » éternelle et invariable, et sa voix, croyait-on, se répercutait dans *Barbara* et *Celarent*. De même en ce qui concerne les « lois de la nature », physiques et chimiques, ou les classifications d'histoire naturelle, tout cela était supposé être comme autant de copies exactes et exclusives d'archétypes pré-humains, enfouis à l'intérieur des choses, et auxquels nous permettait d'at-

teindre l'étincelle divine que recèle notre intelligence.

La structure du monde est logique, et sa logique est celle d'un professeur d'université, pensait-on. Jusque vers 1850, presque tout le monde croyait que les sciences exprimaient des vérités qui étaient la copie exacte d'un code défini de réalités extra-humaines. Mais la multiplication prodigieusement rapide des théories pendant ces derniers temps a à peu près supprimé toute velléité d'attribuer à l'une plus qu'à l'autre un caractère d'objectivité plus exacte. Il y a tant de géométries, tant de logiques, tant d'hypothèses physiques et chimiques, tant de classifications, dont chacune est valable dans une certaine mesure sans être valable pour tout, que l'idée que la formule la plus vraie peut être uniquement une invention humaine, et non une transcription littérale de la réalité, s'est fait jour. Nous entendons, de nos jours, parler des lois scientifiques, comme d'une sorte de « langage sténographique conceptuel », vrai dans la mesure où il est utile, et pas davantage. Notre esprit a appris à accepter le symbole au lieu de la reproduction, l'approximation au lieu de la vérité exacte, la plasticité au lieu de l'inflexible rigueur.

« L'énergétique » mesurant le pur aspect des phénomènes sensibles de manière à décrire en une seule formule tous leurs changements de « niveau » est le dernier mot de cet humanisme scientifique qui laisse, à la vérité, assez de questions en suspens quant à la raison d'une conformité si curieuse entre le monde et l'esprit, mais qui, dans tous les cas, rend notre con-

ception entière de la vérité scientifique plus souple et plus féconde qu'elle ne l'était auparavant.

Il est peu probable aujourd'hui qu'un théoricien quelconque, qu'il s'agisse de mathématiques, de logique, de physique, ou de biologie, se conçoive à la lettre comme reproduisant des opérations de la nature ou des pensées de Dieu. Les grandes formes de notre pensée, la séparation du sujet et du prédicat, les jugements négatifs, hypothétiques et disjonctifs sont des habitudes purement humaines. L'éther, comme le dit Lord Salisbury, n'est qu'un substantif mis à la place du verbe onduler ; et beaucoup de nos idées théologiques sont considérées, même par ceux qui les appellent « vraies », comme possédant le même caractère humaniste.

Je m'imagine que ces changements survenus dans les notions courantes sur la vérité sont la cause qui a donné le branle aux idées de MM. Dewey et Schiller. De nos jours, l'idée que la supériorité d'une de nos formules sur une autre tient moins à son « objectivité » littérale qu'à des qualités subjectives telles que son utilité, son « élégance », ou son accord avec le reste de nos croyances, est dans l'air. Cédant à ces suggestions, et généralisant, nous arrivons à un état d'esprit voisin de l'humanisme. Nous concevons la vérité partout comme étant, non un redoublement, mais une addition ; non pas l'édification de copies de la structure de réalités déjà complètes, mais bien plutôt la collaboration avec les réalités en vue d'obtenir un résultat plus clair. Cet état d'esprit est évidemment

très vague et plein d'ambiguïté au premier abord. Le terme de « collaboration » est vague, il doit en tout cas servir d'étiquette à des conceptions et à des opérations logiques. « Plus clair » est plus vague encore. La vérité doit amener des pensées claires, aussi bien qu'éclaircir, déblayer, le chemin qui mène à l'action. Le terme de « réalité » est le plus vague de tous. Le seul moyen de mettre à l'épreuve un tel programme est de l'appliquer à différents types de vérité, dans l'espoir d'arriver à l'énoncer d'une manière plus précise. Toute hypothèse qui vous force à un tel examen a un grand mérite, même s'il nous faut, à la fin, la rejeter : elle nous fait mieux connaître le sujet tout entier. Donner à la théorie « son plein jeu » pour voir si elle peut marcher est d'une meilleure tactique que de l'étouffer dès le début en l'accusant, dans l'abstrait, de se contredire. Je crois donc qu'un effort pour entrer résolument en sympathie intellectuelle avec l'humanisme est l'attitude provisoire qu'il convient de recommander au lecteur.

Quand, pour mon compte, j'essaye d'envisager et de pénétrer l'humanisme, je finis par le concevoir à peu près de la manière que je vais exposer.

L'expérience est un processus qui nous donne continuellement de nouveaux matériaux à digérer. Nous les traitons intellectuellement en les confrontant avec la masse de croyances dont nous nous trouvons déjà possesseurs : assimilant, rejetant, ou réarrageant plus ou moins. Quelques-unes des idées qui nous ser-

vent de cadres sont de récentes acquisitions que nous avons faites, mais la plupart d'entre elles sont des traditions de sens commun qui appartiennent à la race entière. Il n'y a probablement pas une seule tradition de sens commun, parmi toutes celles sur lesquelles nous vivons actuellement, qui n'ait été à l'origine une véritable découverte, une généralisation inductive, comme les généralisations plus récentes de l'atome, de l'inertie, de l'énergie, de l'action réflexe, de l'aptitude à survivre. La notion d'un temps et d'un espace, considérés comme des réceptacles uniques et continus; la distinction entre les pensées et les choses, entre la matière et l'esprit, entre les sujets permanents et les attributs variables; la conception de classes contenant des sous-classes, la séparation des corrélations fortuites de celles qui sont régulières; sûrement tout ceci représente autant de conquêtes définies faites à des dates déterminées par nos ancêtres pour organiser le chaos brut de leurs expériences individuelles sous une forme plus commode et plus communicable. Elles se sont montrées d'une telle utilité comme instruments de connaissance (*denkmittel*) qu'elles font maintenant partie de la structure même de notre esprit. Nous ne pouvons pas jongler avec elles. Aucune expérience ne peut les renverser. Au contraire, elles embrassent toute expérience et lui assignent sa place.

A quel effet? Afin que nous puissions mieux prévoir le cours de nos expériences, communiquer les uns avec les autres, et diriger notre vie suivant des règles.

Et aussi afin que nous puissions avoir une vision mentale plus claire, plus compréhensive.

L'œuvre la plus importante du bon sens, après la découverte d'un temps et d'un espace uniques est probablement le concept des choses dont l'existence est permanente. Quand un hochet tombe pour la première fois de la main d'un bébé, celui-ci ne cherche pas à voir ce qu'il est devenu. L'absence de perception lui paraît une annihilation, jusqu'à ce qu'il soit en état de mieux juger. Que nos perceptions impliquent des *êtres*, des hochets qui existent, que nous les tenions ou non dans notre main, devient une interprétation si lumineuse de ce qui nous arrive qu'elle ne s'oublie plus, une fois qu'on s'en est servi. Elle s'applique avec un égal succès aux choses et aux personnes, au monde objectif comme au monde extra-subjectif. Malgré les critiques que peuvent lui adresser un Berkeley, un Mill, un Cornélius, elle « donne un rendement », et dans la vie pratique, nous ne songeons jamais à la remettre en question, ou à interpréter en d'autres termes nos expériences nouvelles. Nous pouvons, il est vrai, imaginer spéculativement un état d'expérience « pure », avant qu'ait été formée l'hypothèse d'objets permanents existant derrière son flux perpétuel ; et nous pouvons jouer avec l'idée que quelque génie primitif eût pu partir d'une hypothèse différente. Mais nous ne pouvons pas imaginer aujourd'hui d'une manière positive ce qu'aurait pu être cette autre hypothèse, parce que la catégorie d'une réalité située au delà de la perception est main-

tenant l'un des fondements de notre vie. Nos pensées doivent s'en servir encore pour être raisonnables et vraies.

La notion d'un *premier* moment sous la forme d'une expérience pure et des plus chaotiques qui s'offre à nous en posant des questions, d'un *second* moment caractérisé par des catégories fondamentales, qui font depuis longtemps partie intégrante de notre conscience, qui sont pratiquement irréversibles, et déterminent le tracé général à l'intérieur duquel doivent se trouver les réponses ; puis d'un *troisième* moment qui donne le détail des réponses sous la forme qui concorde le mieux avec nos besoins présents, tout cela est, telle que je la comprends, l'essence de la conception humaniste. Elle représente l'expérience, dans sa pureté première, comme tellement recouverte à présent d'attributs qui s'en sont dégagés dans la suite des temps que nous ne pouvons pas nous la représenter autrement que comme un *quelque chose d'autre* (an *Other*) ou un *Cela* (a *That*) auquel l'esprit, suivant l'expression de M. Bradley, « se heurte » et à la présence stimulante duquel nous répondons par des façons de penser que nous appelons « vraies » en proportion de la manière dont elles facilitent notre activité physique ou mentale, et de la puissance extérieure comme de la paix intérieure qu'elles nous procurent. Quant à savoir si le « Quelque chose d'autre », le « Cela » universel a lui-même une structure interne déterminée, ou si, en admettant qu'il en ait une, cette structure ressemble à l'un quelconque de nos prédicats *qualitatifs* (predicated

whats), c'est une question à laquelle ne touche pas l'humanisme. Pour nous, en tout cas, insiste-t-il, la réalité est une accumulation de nos propres inventions intellectuelles, et la lutte pour la « vérité », à mesure que se développent nos relations avec cette réalité, est toujours un effort pour enrichir la trame de nouveaux noms et de nouveaux adjectifs tout en changeant le moins possible ceux qui existent déjà.

Il est malaisé de voir en quoi la logique de M. Bradley ou sa métaphysique le forcent à attaquer cette conception. Il pourrait, en étant conséquent avec lui-même, l'adopter verbalement et à la lettre, s'il voulait, puis l'entourer de son Absolu à lui, suivant en cela le bon exemple du professeur Royce. Bergson en France, et ses disciples, Wilbois le physicien, et Leroy, sont de parfaits humanistes, au sens défini ci-dessus. Le professeur Milhaud paraît aussi en être un ; et le grand Poincaré n'en est séparé que par l'épaisseur d'un cheveu. En Allemagne, le nom de Simmel se présente comme celui d'un humaniste de l'espèce la plus radicale. Mach et son école, Hertz et Ostwald doivent aussi être rangés parmi les humanistes. La doctrine est dans l'air et il faut la discuter patiemment.

La meilleure manière de la discuter serait de voir quelle pourrait être la doctrine adverse. Qu'est-elle en effet ? Les critiques de l'humanisme n'établissent rien qui soit explicite, le professeur Royce étant le seul qui, jusqu'ici, ait formulé quelque chose de

précis. Le premier service que l'humanisme rende à la philosophie semble donc d'obliger probablement ceux qui n'aiment pas cela à se creuser la tête et à se fouiller le cœur. Il mettra l'analyse en honneur et la portera à l'ordre du jour. Pour le moment, la paresseuse tradition qui fait de la vérité la représentation adéquate des choses par l'intelligence semble tout ce qui existe pour la contredire. L'unique suggestion de M. Bradley est que la pensée vraie « doit correspondre à un être déterminé dont on ne peut dire qu'elle le fait », et ceci, évidemment, ne jette aucun jour nouveau sur le sujet. Quel est le sens du verbe « correspondre » ? Où est « l'être » ? Quelle sorte de choses sont ces « déterminations », et que faut-il entendre dans ce cas particulier par : « ne fait pas » ?

L'humanisme se met immédiatement en devoir de corriger le caractère vague de ces épithètes. Nous correspondons en *quelque* manière avec toutes les choses avec lesquelles nous entrons le moins du monde en relations. Si c'est une chose, nous pouvons en produire une copie exacte, ou nous pouvons simplement la sentir comme quelque chose qui existe en un lieu déterminé. Si c'est une incitation, nous pouvons lui obéir sans en connaître autre chose que l'impulsion.

Si c'est une proposition, nous pouvons l'accepter en ne la contredisant pas, en la laissant passer. Si c'est une relation entre des choses, nous pouvons agir sur la première chose de manière à nous transporter là où se trouve la seconde. Si c'est quelque chose d'inaccessible, nous pouvons mettre à la place un

objet hypothétique qui, ayant les mêmes conséquences, nous permettra de déchiffrer des résultats réels. D'une manière générale, nous pouvons simplement *ajouter à ce quelque chose notre pensée*; si cette *addition est possible* et que le tout se prolonge et s'enrichisse harmonieusement, la pensée passera pour vraie.

Quant aux alentours des êtres avec lesquels nous nous trouvons ainsi en relation, bien qu'ils puissent être ou non inclus dans la pensée actuelle, l'humanisme ne voit aucune raison de dire qu'ils sont hors de l'expérience finie. Pragmatiquement, leur réalité signifie que nous nous soumettons à eux, que nous les prenons en considération, que cela nous plaise ou non, mais c'est une chose à laquelle nous sommes perpétuellement obligés avec les expériences qui ne sont pas les nôtres. Le système entier de ce à quoi l'expérience présente doit correspondre « adéquatement » peut être dans le prolongement de l'expérience présente elle-même. La réalité, ainsi comprise comme l'expérience autre que l'expérience présente, peut être le legs de l'expérience passée, ou le contenu de l'expérience à venir. Ses déterminations *pour nous* sont en tout cas les adjectifs que nos jugements leur attribuent, et ce sont là des choses de caractère essentiellement humaniste.

Dire que notre pensée ne « fait » pas cette réalité, veut dire en langage pragmatiste que si notre propre pensée particulière était annihilée, la réalité subsis-

terait sous une forme quelconque, quoique cette forme manquât peut-être de quelque chose que notre pensée fournit. Que la réalité est « indépendante » signifie qu'il y a quelque chose, dans toute expérience, qui échappe à notre contrôle arbitraire. Si c'est une expérience sensible, elle force notre attention ; si c'est une succession, nous ne pouvons pas l'intervertir ; si nous comparons deux termes, nous ne pouvons obtenir qu'un seul résultat. Il y a une poussée, une nécessité, à l'intérieur même de notre expérience, contre laquelle nous sommes impuissants et qui nous chasse dans une direction qui est la destinée de notre croyance. Il se peut que ce courant de l'expérience lui-même soit dû en dernière analyse à quelque chose d'indépendant de toute expérience possible, comme il se peut que non. Il se peut ou non qu'il y ait une « chose en soi » qui fasse que la balle continue à rouler ; autrement dit un « absolu » qui subsiste éternellement, derrière toutes les déterminations successives que l'esprit humain a faites. Mais sans sortir de notre expérience elle-même, en tout cas, dit l'humanisme, un certain nombre de déterminations nous apparaissent comme indépendantes des autres ; certaines questions, si nous les posons, ne peuvent comporter qu'une seule réponse ; certains êtres, si jamais nous les supposons, doivent avoir existé avant même que nous les supposions ; certaines relations, si jamais elles existent, doivent exister aussi longtemps que leurs termes. La vérité, selon l'humanisme, signifie donc la relation de parties moins fixées de l'expérience (les attributs) à des parties relative-

ment plus stables (les sujets) sans qu'il soit nécessaire de la chercher dans le rapport de l'expérience comme telle avec quelque chose qui la dépasse. Nous pouvons ne pas sortir de chez nous, car notre conduite en tant qu'expérimentateurs trouve de tout côté des bornes. Les forces de progrès et de recul sont déployées par nos propres objets, et la notion de la vérité conçue comme quelque chose d'opposé au caprice ou au dérèglement se développe inévitablement et solipsistiquement à l'intérieur de toute vie humaine.

Tout ceci est si évident que je suis fatigué des accusations banales dirigées contre les auteurs humanistes. « Comment un disciple de Dewey peut-il distinguer la sincérité de l'imposture », telle fut la question posée à une réunion philosophique où je rendais compte des *Études* de Dewey. « Comment le pragmatiste, qui n'est que cela ¹, peut-il sentir à aucun degré l'obligation d'avoir des pensées vraies », telle est l'objection formulée par le professeur Royce. M. Bradley, à son tour, dit que si un humaniste comprend sa propre doctrine, « il doit tenir pour vraie toute idée, si insensée qu'elle soit, si telle est la volonté de quelqu'un ». Et le professeur Taylor décrit le pragmatisme comme ajoutant foi à tout ce qu'on veut, et appelant ce quelque chose la vérité.

Une compréhension aussi superficielle des conditions auxquelles est actuellement soumise la pensée

1. Je ne connais pas de pragmatiste « qui n'est que cela », s'il faut entendre par là, comme il le parait, qu'on refuse de reconnaître toute valeur concrète à la pensée du pragmatisme.

humaine me paraît des plus surprenantes. Ces critiques paraissent supposer que, livré à lui-même, le radeau de notre expérience, privé de gouvernail, doit être prêt à prendre n'importe quelle direction, ou à aller à la dérive. Quand bien même il y aurait des boussoles à bord, semblent-ils dire, il n'y aurait pas de pôle qu'elles pussent indiquer. Il faut qu'il y ait des ordres de route absolus, insistent-ils, décrétés du dehors, et une carte du voyage indépendante, ajoutée au « simple » voyage, si nous devons jamais toucher un port. Mais n'est-il pas évident que quand bien même il y aurait de ces ordres de route absolus sous la forme de règles de la vérité antérieures à l'homme, et que nous *devrions* suivre, la seule garantie qu'il y ait que nous les suivrons en fait se trouve dans notre équipement humain? L'« obligation » de les suivre serait un *brutum fulmen* à moins qu'il n'y ait, à l'intérieur même de notre expérience, un sentiment complice. En fait, ceux qui croient le plus fermement à des règles absolues doivent admettre que les hommes ne leur obéissent pas toujours. Le caprice est là, en dépit des éternelles prohibitions, et l'existence d'une somme quelconque de réalité *ante rem* n'est à aucun degré une garantie contre des chances illimitées d'erreur *in rebus*. La seule garantie *réelle* que nous ayons contre le dérèglement de la pensée est l'expérience elle-même qui nous presse de toutes parts, qui nous dégoûte des erreurs de fait, qu'il y ait ou non une réalité transcendante. Comment le partisan d'une réalité absolue sait-il ce que cette réalité lui ordonne de penser? Il

ne peut avoir la vision directe de l'absolu, et il n'a aucun moyen de deviner ce que cet absolu exige de lui, si ce n'est en se conformant aux indications humanistes. La seule vérité que pratiquement il *acceptera* jamais lui-même sera celle à laquelle ses expériences finies le conduisent d'elles-mêmes. L'état d'esprit qui ne peut envisager sans terreur l'idée d'une masse d'expériences laissées à elles-mêmes et qui augure une protection du nom seul d'un absolu comme si, tout privé d'efficacité qu'il soit, il pouvait assurer encore une sorte de fantôme de sécurité est comparable à l'état d'esprit de ces bonnes gens qui, toutes les fois qu'ils entendent parler d'une tendance sociale qui mérite la réprobation, se mettent à rougir et tout haletants, disent : « Le Parlement ou le Congrès devrait faire une loi contre cela », comme si un décret sans force pouvait être de quelque secours.

Toutes les *sanctions* d'une loi de vérité se trouvent à l'intérieur du tissu même de l'expérience. Qu'il y ait ou non un absolu, la vérité concrète *pour nous* sera toujours la manière de penser dans laquelle nos différentes expériences se combinent avec le plus d'avantage.

Et cependant, rétorque obstinément l'adversaire, votre humaniste sera plus libre de jongler avec la vérité que celui qui croit en une réalité indépendante qui donne aux règles leur rigidité. Si par ce croyant il entend un homme qui prétend connaître la règle et le déclare d'une voix tonnante, l'humaniste se montrera sans aucun doute plus conciliant ; mais non pas plus

conciliant que l'absolutiste lui-même si ce dernier suit (comme le font heureusement les absolutistes contemporains) des méthodes empiriques de recherche dans les choses concrètes. Examiner des hypothèses vaut certainement toujours mieux que de dogmatiser dans les nuages.

Néanmoins, la probabilité de cette humeur conciliante a servi de prétexte pour convaincre l'humaniste de péché. Croyant, comme il le fait, que la vérité se trouve dans *les choses* et qu'elle est, à tout instant, notre propre ligne de conduite en tant que réaction qui nous est le plus favorable, il lui est à tout jamais interdit, comme je l'ai entendu dire à un savant collègue, de chercher à convertir des adversaires, car leur propre manière de voir étant la réaction qui pour le moment leur est, à eux, la plus avantageuse, ne répond-elle pas déjà à leurs besoins? Seul, l'homme qui croit à un flambeau de vérité *antérieur aux choses* peut, avec cette théorie, essayer de faire des adeptes sans se déjuger. Mais peut-on se déjuger en rendant compte d'une manière quelconque de ce qu'on entend par la vérité? La définition peut-elle jamais contredire l'acte? « La vérité est ce que je me sens disposé à dire », supposons que ce soit là la définition. « Eh bien, je me sens disposé à dire cela, et je désire que vous en pensiez autant, et je continuerai à le soutenir jusqu'à ce que je vous amène à mon opinion. » Où y a-t-il là une contradiction? Quoi qu'on soutienne être la vérité, telle est l'espèce de vérité que la sentence peut passer pour exprimer. Le *tempérament* qu'une

sentence peut comporter est une affaire qui n'a plus rien à voir avec la logique. Il peut être, j'en conviens, plus ardent chez un individu absolutiste que chez un humaniste, mais il n'en est pas forcément de même chez un autre. Et l'humaniste, pour sa part, est parfaitement conséquent avec lui-même s'il fait le tour des terres et des mers pour gagner un prosélyte, si sa nature est assez enthousiaste pour cela.

« Mais comment *pouvez-vous* vous enthousiasmer pour une vue des choses que vous savez être en partie votre œuvre, et qui est exposée à changer l'instant d'après. Comment un dévouement héroïque à l'idéal de la vérité est-il possible dans d'aussi misérables conditions ?

Voilà précisément encore une de ces objections par lesquelles les adversaires de l'humanisme montrent combien comparativement ils sont peu capables de serrer les réalités de la situation. S'ils suivaient seulement la méthode pragmatiste, et se demandaient : Qu'est-ce que la vérité, *en tant que connue* ? Que représente son existence, en fait de biens concrets ? ils verraient que ce nom embrasse presque tout ce qui, dans notre vie, a de la valeur.

Le vrai est le contraire de ce qui est instable, de ce qui est pratiquement décevant, de ce qui est inutile, de ce qui est trompeur et inconstant, de tout ce qui est invérifiable et sans fondement, de tout ce qui est inconséquent et contradictoire, de ce qui est artificiel et excentrique, de tout ce qui est sans réalité, en ce sens qu'il n'a aucune valeur pratique. Voilà

des raisons pragmatistes décisives pour lesquelles nous devons nous tourner vers la vérité — la vérité nous sauve d'un monde de cette espèce.

Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que son nom éveille des sentiments de loyauté ! En particulier, qu'y a-t-il d'étonnant à ce que toutes les croyances dont les sots se font autant d'édens sans grandeur et sans durée paraissent méprisables en comparaison de la simple poursuite de la vérité ? Quand les absolutistes rejettent l'humanisme parce qu'ils le sentent faux, cela veut dire que tous leurs besoins intellectuels enracinés sont déjà liés à une vision différente de la réalité, en comparaison de laquelle le monde tel que le voient les humanistes semble un caprice de jeunes écervelés irresponsables. L'ensemble d'habitudes de perceptions qui constitue leur moi est ce qui parle ici au nom des natures éternelles et qui les contraint de rejeter l'humanisme — tel qu'ils le conçoivent.

Il en est de même pour nous, humanistes, lorsque nous condamnons tous les systèmes de la philosophie, nobles, aux arêtes nettes, fixes, éternels, rationnels, pareils à un temple. Ils contredisent le *caractère dramatique* de la nature, tel que notre contact avec cette nature et nos habitudes de pensée nous ont amenés à le concevoir. Ils semblent étrangement dépourvus d'impersonnalité, artificiels, même lorsqu'ils ne sont pas entachés de la tare professionnelle et bureaucratique à un degré absurde. Nous nous en détournons pour aller vers la vaste solitude de la vérité telle que nous la sentons constituée, solitude sans bornes qui

ne réclame aucun appui extérieur, avec la conscience aussi tranquille que les rationalistes lorsqu'ils se détournent de notre désert pour entrer dans leurs demeures intellectuelles plus nettes et plus claires¹.

Ce qui précède suffit à montrer que l'humaniste n'ignore pas le caractère d'objectivité et d'indépendance de la vérité. Passons maintenant à ce que veulent dire ses adversaires lorsqu'ils prétendent que pour être vraies, nos pensées doivent « correspondre ».

La notion vulgaire de correspondance, dans le cas présent, est que les pensées doivent *copier* la réalité, *cognitio fit per assimilationem cogniti et cognoscentis* ; et la philosophie, sans jamais avoir entrepris de résoudre la question, semble avoir instinctivement accepté cette idée : les propositions sont tenues pour

1. Je ne puis me retenir de citer, pour illustrer le contraste qui existe entre les tournures d'esprit humaniste et rationaliste, et dans une sphère toute différente de la philosophie, ces remarques sur l'Affaire Dreyfus, écrites par quelqu'un qui n'avait certainement jamais entendu parler de pragmatisme ou d'humanisme : « Autant que la Révolution, « l'Affaire » est désormais une de nos « origines ». Si elle n'a pas fait ouvrir le gouffre, c'est elle du moins qui a rendu patent et visible le long travail souterrain qui, silencieusement, avait préparé la séparation entre nos deux camps d'aujourd'hui, pour écartier enfin, d'un coup soudain, *la France des traditionnalistes (poseurs de principes, chercheurs d'unités, constructeurs de systèmes a priori) et la France éprise du fait positif et de libre examen*; la France révolutionnaire et romantique, si l'on veut, celle qui met très haut l'individu, qui ne veut pas qu'un juste périsse, fût-ce pour sauver la nation, et qui cherche la vérité dans toutes ses parties aussi bien que dans une vue d'ensemble..... Duclaux ne pouvait pas concevoir qu'on préférât quelque chose à la vérité. Mais il voyait autour de lui de fort honnêtes gens qui, mettant en balance la vie d'un homme et la raison d'État, lui avouaient de quel poids léger ils jugeaient une simple existence individuelle, pour innocente qu'elle fût. *C'étaient des classiques, des gens à qui l'ensemble seul importe.* (*La Vie d'Emile Duclaux*, par M^{me} Em. D. Laval, 1906, pp. 243, 247, 248.)

Trad. La citation de M^{me} Duclaux est en français dans le texte.

vraies si elles copient la pensée éternelle ; les termes sont tenus pour vrais s'ils copient des réalités extramentales. Je crois qu'implicitement la théorie de la copie a inspiré la plupart des critiques qui ont été faites à l'humanisme.

A priori, cependant, il n'est pas évident que l'unique office de notre esprit vis-à-vis des réalités soit de les copier. Que mon lecteur s'imagine constituer à lui tout seul, pour un moment, la réalité totale de l'univers, puis qu'il s'imagine recevoir ensuite la nouvelle qu'il va être créé un autre être qui le connaîtra parfaitement. Comment se représentera-t-il d'avance cette connaissance ? Qu'en espérera-t-il ? Je doute extrêmement qu'il lui arrive jamais de se la représenter comme une simple reproduction. De quelle utilité lui serait une seconde édition de lui-même, imparfaite, à l'intérieur du nouveau venu. Ce serait tout simplement gaspiller une heureuse chance. Le lecteur réclamerait sans doute au contraire quelque chose de tout à fait nouveau ; il concevrait cette connaissance, humanistiquement : « le nouveau venu, dirait-il, doit tenir compte de ma présence en réagissant sur elle de telle manière qu'il en résulte du bien pour tous deux. Si la copie est nécessaire pour cela, qu'il y ait copie, autrement non !

En tout cas l'essentiel ne serait pas le fait de copier, mais l'enrichissement du monde déjà existant.

J'ai lu l'autre jour, dans un livre du professeur Eucken, une phrase : « *Die erhöhung des vorgefundenen daseins* » qui me paraît ici tout à fait appropriée.

Pourquoi la mission de la pensée ne serait-elle pas d'accroître et d'élever plutôt que de simplement imiter et redoubler ce qui existe? Aucun de ceux qui ont lu Lotze ne peut oublier son frappant commentaire sur la manière dont on envisage ordinairement les qualités secondes de la matière, en les traitant « d'illusoires » parce qu'elles ne copient rien de l'objet. La notion d'un monde complet en lui-même auquel la pensée vient se superposer comme un miroir passif, n'ajoutant rien à la réalité, est irrationnelle, dit Lotze. Il est beaucoup plus exact d'envisager la pensée elle-même comme une partie extrêmement importante de la réalité, et le monde de la matière, donné le premier, et insuffisant à lui tout seul, pourrait bien avoir pour unique mission de provoquer la pensée à produire le supplément qui est sa contribution bien autrement précieuse.

La connaissance, en un mot, peut, et rien d'avance ne prouve le contraire, *n'être qu'un moyen d'entrer en relations fructueuses avec la réalité*; que la copie de cette réalité soit, oui ou non, une de ces relations.

Il est facile de voir d'après quel type spécial de connaissance s'est formée la théorie de la copie. Dans nos rapports avec les phénomènes naturels, le grand point est d'être capable de prévoir.

Prévoir, voilà, suivant un écrivain tel que Spencer, le but de l'intelligence. Quand la « loi de l'intelligence » de Spencer dit que les relations intérieures et extérieures doivent « correspondre », cela signifie que la distribution des termes dans notre plan intérieur

du temps et de l'espace doit être la copie exacte de la distribution des termes réels dans le temps et l'espace réels. En théorie pure, il n'est pas nécessaire que les termes mentaux eux-mêmes répondent aux termes réels en ce sens qu'ils les reproduiraient individuellement, des termes mentaux symboliques étant suffisants, si seulement les dates et les places réelles sont reproduites. Mais dans notre vie ordinaire les termes mentaux sont des images, et les termes réels sont des sensations, et les images copient si souvent les sensations que nous prenons facilement la reproduction de termes les uns par les autres pour être la signification naturelle de la connaissance. Cependant, une bonne part, même de cette vérité descriptive commune, s'exprime en symboles verbaux. Si nos symboles *sont appropriés* au monde en ce sens qu'ils déterminent avec justesse nos prévisions, il se peut qu'ils n'en soient que meilleurs pour ne pas reproduire exactement ses termes.

Il semble évident que la manière dont le pragmatisme rend compte de toute cette routine de la connaissance des phénomènes est exacte. La vérité ici est une relation, non pas de nos idées à des réalités extra-humaines, mais des parties conceptuelles aux parties sensibles de notre expérience. Celles-là sont des pensées vraies qui nous mènent à un *échange d'actions* utile avec des circonstances d'ordre sensible, lors de leur apparition, que nos pensées les reproduisent d'avance ou non.

De la fréquence de la reproduction dans la connaissance des phénomènes, on en est venu à supposer que la reproduction était aussi l'essence de la vérité en matière rationnelle. La géométrie et la logique, a-t-on supposé, doivent copier des pensées du Créateur qui leur servent d'archétypes. Mais dans ces sphères abstraites, il n'est pas nécessaire de supposer des archétypes. L'esprit est libre de se tailler tant de figures dans l'espace, de faire tant de collections de nombres, d'imaginer tant de classes et de séries, et il peut comparer et analyser si indéfiniment que la surabondance même des idées qui en résultent nous fait douter de la préexistence « objective » de leurs modèles. Il serait manifestement faux de supposer un Dieu dont la pensée consacrerait les coordonnées rectangulaires et non polaires ou la notation de Jevon, et non celle de Boole. Cependant si, d'autre part, nous admettons que Dieu ait pensé d'avance tous les élan*s possibles* de l'imagination humaine dans ces diverses directions, nous en venons à nous représenter son esprit comme une idole indoue, munie de trois têtes, huit bras et six poitrines, trop faite de superfétation et de redondance pour que nous souhaitions la copier ; aussi la notion de reproduction tend-elle à s'évaporer complètement de ces sciences. On peut mieux interpréter leurs objets en se les représentant comme créés peu à peu par les hommes, à mesure qu'ils les conçoivent.

Si maintenant on demande comment, si les triangles, les carrés, les racines carrées, les genres, et autres

choses analogues ne sont que des « réalités artificielles » humaines, improvisées, leurs propriétés et leurs relations peuvent être aussi promptement reconnues comme « éternelles », la réponse humaniste est facile. Si les triangles et les genres sont de notre propre création, nous pouvons les garder invariables. Nous pouvons les placer « hors du temps » en décrétant expressément que sur les *choses ainsi désignées* le temps n'aura aucune prise, qu'elles sont intentionnellement et peut-être fictivement soustraites au voisinage de toutes les circonstances et conditions réelles propres à les corrompre.

Mais des relations entre des objets invariables seront elles-même invariables. De telles relations ne peuvent pas être des événements puisque, par hypothèse, rien ne peut arriver à ces objets. J'ai tenté de montrer dans le dernier chapitre de mes *Principes de Psychologie* qu'elles ne peuvent être que des relations de comparaison. Personne, jusqu'ici, ne paraît avoir remarqué mon indication et je suis trop ignorant du développement des mathématiques pour avoir très grande confiance dans mon idée. Mais, si elle était juste, elle résoudrait la difficulté parfaitement. Les relations de comparaison sont des choses d'observation directe. Aussitôt que des objets mentaux sont comparés mentalement, ils sont perçus comme semblables ou dissemblables. Mais une fois semblables, ils sont toujours semblables, une fois différents, ils restent différents, dans ces conditions soustraites au temps. Ce qui revient à dire

que les vérités concernant ces objets créés par l'homme sont nécessaires et éternelles. Nous ne pouvons changer nos conclusions qu'en changeant d'abord nos données.

L'édifice entier des sciences *a priori* peut être ainsi traité comme un produit de l'intelligence humaine. Comme Locke l'a fait remarquer il y a bien longtemps, ces sciences n'ont aucun rapport immédiat avec les faits. Ce n'est que si on peut humaniser un fait en l'identifiant avec l'un de ces objets idéaux que ce qui était vrai de ces objets devient également vrai des faits. La vérité elle-même cependant n. reproduisait rien, à l'origine ; c'était seulement une relation directement perçue comme existant entre deux choses mentales artificielles ¹.

Nous pouvons maintenant envisager quelques types particuliers de connaissance, afin de mieux voir si l'explication humaniste convient. En ce qui concerne les types logique et mathématique, nous n'avons pas besoin de nous étendre plus longuement, pas plus que nous n'avons besoin de revenir davantage sur notre connaissance descriptive des phénomènes naturels. Dans la mesure où cette connaissance implique la prévision, bien que ceci *puisse* vouloir dire aussi-reproduction, il n'est pas nécessaire toutefois, nous l'avons vu, que cette anticipation consiste en autre chose qu'à se tenir prêts d'avance. Mais à l'égard de beau-

1. Des choses mentales qui, naturellement, sont des réalités dans le monde mental.

coup d'objets futurs et éloignés, nos relations pratiques sont des plus lointaines et virtuelles. En aucun sens il ne nous est possible de nous préparer actuellement à l'arrêt de la terre par le frein des marées, par exemple, et avec le passé, bien que nous croyions le connaître exactement, nous n'avons pas de relations pratiques du tout. Il est évident que, bien que des intérêts exclusivement pratiques aient été le point de départ de notre effort pour donner des descriptions exactes des phénomènes, un intérêt intrinsèque attaché à la fonction descriptive pour elle-même s'est développé cependant. Nous voulons des explications vraies, qu'elles apportent ou non un profit accessoire. La fonction primitive a pris une place de plus en plus grande, pour s'exercer, tout simplement. Cette curiosité toute spéculative semble être la *caractéristique* proprement humaine, et l'humanisme reconnaît son énorme importance. Une idée vraie est, aujourd'hui, non seulement une idée qui nous prépare à une perception réelle, mais aussi une idée qui pourrait nous préparer à une perception simplement possible, ou bien une idée qui, exprimée, suggérerait, aux autres des perceptions possibles, ou encore qui suggérerait des perceptions possibles que celui qui parle ne peut partager. L'ensemble de perceptions ainsi pensées comme réelles ou possibles forme un système qu'il est évidemment avantageux pour nous d'amener à une forme stable et cohérente ; et c'est là que la notion de sens commun des êtres permanents se trouve d'une triomphante utilité. Des êtres agissant en dehors du sujet

pensant expliquent non seulement ses perceptions réelles, passées et futures, mais ses perceptions possibles et celles de tous les autres. En conséquence, ils satisfont nos besoins spéculatifs d'une manière souverainement élégante. Nous passons, par leur intermédiaire, du réel qui nous est donné immédiatement, dans l'inconnu et le possible, puis nous revenons dans le futur réel, rendant compte d'innombrables particularités par une seule cause. Comme dans ces panoramas circulaires où un premier plan réel de boue, de gazon, de buissons, de rochers, avec un canon démoli, se prolonge par une toile représentant le ciel, la terre et un combat tumultueux, et si habilement jointe au premier plan que le spectateur ne peut savoir où commence l'un, où finit l'autre; de même ces objets conceptuels, ajoutés à la perception réelle présente, se fondent avec elle dans l'univers de notre croyance. En dépit de toutes les critiques d'un Berkeley, nous ne doutons pas de la réalité de leur existence. Quoiqu'il se puisse que nous venions seulement de découvrir l'un d'entre eux, nous déclarons sans hésitation que non seulement il *est* là, mais qu'il y *était* si, par ce moyen, le passé nous apparaît plus logiquement lié avec le présent, tel que nous en avons conscience. Telle est la vérité historique. Moïse a écrit le Pentateuque, pensons-nous, parce que, s'il en était autrement, toutes nos habitudes religieuses seraient à changer. Jules César a réellement existé, ou nous ne pouvons plus croire à l'histoire. Les trilobites ont été autrefois vivants, ou bien notre théorie des couches stra-

tifiées s'en va à vau-l'eau. Le radium, qui n'est découvert que d'hier, doit avoir toujours existé, ou bien l'analogie qu'il présente avec d'autres éléments naturels, permanents, ceux-là, cesse. Dans tout ceci, il n'y a pas autre chose qu'une partie de nos croyances réagissant sur une autre, de manière à donner comme résultante l'état d'esprit le plus satisfaisant dans l'ensemble. Cet état d'esprit, disons-nous, voit la vérité, et nous croyons le contenu de ce qu'il énonce.

Naturellement, si vous entendez la qualité d'être satisfaisant au sens concret, comme quelque chose que vous puissiez ressentir actuellement et si, par vérité, vous entendez la vérité prise abstraitement et vérifiée à la longue, vous ne pouvez pas les faire coïncider, car il est notoire que ce qui est satisfaisant temporairement est souvent faux. Et cependant, à chaque moment déterminé, la vérité pour chaque homme est ce que cet homme « croit », à ce moment-là, avec le maximum de satisfaction pour lui-même ; et, pareillement, la vérité abstraite, la vérité vérifiée à la longue, et la qualité de satisfaire abstraite, éprouvée à la longue, coïncident. Si, en résumé, nous comparons le concret avec le concret, et l'abstrait avec l'abstrait, ce qui est vrai et ce qui est satisfaisant sont deux noms pour désigner une même chose. Je soupçonne qu'une certaine confusion sur ce point est cause de ce que le public philosophique en général se montre fermé aux revendications de l'humanisme.

Le fait fondamental de notre expérience est qu'elle est un processus de changement. Pour le « sujet

croyant » à un moment quelconque, la vérité, semblable à l'espace visible qui entoure un homme marchant dans le brouillard, ou pareille à ce que George Eliot appelle : « la muraille de ténèbres que parviennent à percer par endroits, dans le vaste Océan, les yeux des petits poissons » est un champ objectif que le moment suivant, jouant en cela le rôle de critique, agrandit, et qui, dans l'épreuve, subit des changements, ou au contraire reste invariable. Le critique voit à la fois la vérité du premier sujet croyant et la sienne propre, les compare l'une avec l'autre, et vérifie ou réfute. Le champ de sa vision est la réalité indépendante de la pensée du premier croyant et avec laquelle cette pensée doit correspondre.

Mais le critique lui-même n'est aussi qu'un croyant ; et si le processus entier de l'expérience devait prendre fin à ce moment-là, il n'y aurait pas d'autre réalité indépendante à laquelle sa pensée puisse être comparée.

Ce qui, dans l'expérience, est immédiatement donné, ne l'est jamais que provisoirement. L'humanisme, par exemple, que j'essaye de défendre de toutes mes forces, est à mon avis la vérité la plus complète qu'on ait atteinte et qui soit au courant. Mais, étant donné ce fait que l'expérience, dans son ensemble, est un processus, aucun point de vue ne peut jamais être le dernier. Chacun d'eux est insuffisant, instable, et sujet au contrôle de points de vue ultérieurs. Vous, mon interlocuteur, occupant en personne quelques-uns de ces points de vue et croyant à la réalité des autres,

vous ne voudrez pas convenir que mon point de vue soit la vérité absolue, la vérité éternelle, la vérité qui compte, à moins que ces points de vue différents vérifient et confirment ma propre vision.

Vous généralisez ceci en disant qu'aucune opinion, si satisfaisante qu'elle soit, ne peut compter comme vraie positivement et absolument que dans la mesure où elle s'accorde avec un modèle qui la dépasse ; et si vous oubliez alors que ce modèle se forme perpétuellement dans la trame même des expériences, vous pouvez vous laisser entraîner à dire que ce qui est vrai individuellement de chaque expérience, est également vrai collectivement de toute l'expérience, et que l'expérience comme telle et dans sa totalité doit toute la vérité dont elle est pourvue à ce qu'elle correspond avec des réalités absolues situées en dehors d'elle. Ceci est évidemment la position populaire et traditionnelle. De ce fait que les expériences finies doivent se servir mutuellement de support, les philosophes passent à la notion que l'expérience *en général* a besoin de support de l'absolu. La négation de cette notion par l'humanisme est probablement cause en grande partie de l'antipathie qu'il s'attire.

Mais n'est-ce pas de nouveau le problème du globe, de l'éléphant et de la tortue. N'est-il pas nécessaire que finalement quelque chose ne repose que sur soi ? L'humanisme est disposé à laisser l'expérience finie se suffire à elle-même. L'être doit, quelque part, s'opposer immédiatement au néant. Pourquoi la face avançante de l'expérience, portant en elle-même

ses satisfactions et ses déceptions immanentes, ne viendrait-elle pas se découper sur le vide immense et sombre, comme l'orbe lumineux de la lune se découpe sur l'abîme céruleen? Pourquoi, en un point quelconque, le monde se trouverait-il fixé, achevé? Et si la réalité grandit vraiment, pourquoi ne grandirait-elle pas par ces déterminations mêmes qui sont faites de temps à autre ?

En fait, elle semble réellement grandir par nos déterminations mentales.

Prenons la « Grande Ourse » ou la constellation du « Chariot » dans le ciel. Nous l'appelons de ce nom, nous comptons les étoiles, et nous disons qu'elles sont au nombre de sept, nous disons qu'il y en avait sept avant qu'on les eût comptées et nous disons aussi, qu'on eût noté le fait ou non, que la vague ressemblance de cette constellation avec un animal à longue queue (ou à long cou?) a toujours existé. Mais que signifie cette manière de projeter dans l'éternité du passé des façons de penser humaines récentes? Un penseur « absolu » a-t-il réellement fait le compte, dénombré les étoiles sur ses tables permanentes et trouvé la comparaison de l'ours, toute sottise qu'elle soit? Étaient-elles explicitement sept, explicitement semblables à un ours, avant la venue du témoin humain? Rien, sûrement, dans la vérité de ces attributions, ne nous pousse à le penser. Elles n'étaient ce que nous disons d'elles qu'implicitement ou virtuellement, et c'est nous, témoins humains, qui les avons expliquées pour

la première fois et qui leur avons donné « la réalité ». Un fait préexiste virtuellement quand toutes les conditions de sa réalisation, sauf une, sont déjà là. Dans le cas présent, la condition est l'acte de l'esprit qui compte et qui compare. Mais les étoiles (une fois que l'esprit les considère) dictent elles-mêmes le résultat. L'opération qui les a comptées ne modifie en rien leur nature antérieure, et étant donné ce qu'elles sont et la place qu'elles occupent, le compte ne pouvait pas se trouver différent. On pouvait, dès lors, *toujours* le faire. *Jamais* le nombre sept n'aurait pu être mis en doute, *la question une fois posée*.

Nous avons ici un quasi-paradoxe. Sans contredit, quelque chose résulte de l'action de compter qui n'existait pas auparavant. Et cependant ce quelque chose a toujours été vrai. En un sens vous le créez, en un autre sens vous le *découvrez*. Vous avez à traiter votre compte comme ayant été vrai d'avance, dès l'instant où vous venez à vous occuper de la question.

Nos attributs stellaires doivent donc toujours être appelés vrais ; ils n'en sont pas moins cependant de véritables additions faites par notre intelligence au monde des faits. Ils ne copient rien de préexistant, et pourtant ils s'accordent avec ce qui préexistait, s'y adaptent, l'amplifient, lui découvrent une parenté, un rapport avec un « chariot », une table astronomique, que sais-je encore, et font du tout une construction. Il me semble que l'humanisme est la seule théorie qui construise les choses comme elles doivent l'être et ce cas sert de type à d'innom-

brables autres sortes de cas. Dans tous les cas analogues, si étrange que cela paraisse, on peut réellement dire que notre jugement a un effet rétroactif et enrichit le passé.

Nos jugements, en tout cas, changent le caractère de la réalité *future* par les actes auxquels ils mènent. Quand ces actes sont des actes qui expriment de la confiance, la croyance qu'un homme est honnête, que notre santé est assez bonne, ou que nous pouvons faire un effort couronné de succès, actes qui peuvent être l'antécédent nécessaire pour que les choses attendues deviennent vraies, le professeur Taylor dit ¹ que notre croyance est en tous les cas *fausse quand elle est toute faite*, c'est-à-dire quand elle est faite avant l'action; et il me semble me rappeler qu'il traite tout ce qui peut ressembler à une foi dans l'excellence générale de l'univers (foi qui, en tout cas, réserve à ses fidèles, dans l'univers ainsi conçu, une place des meilleures) de « mensonge dans l'âme ».

Mais le caractère pathétique de cette expression ne doit pas nous fermer les yeux sur la complexité des faits. Je doute que le professeur Taylor lui-même soit d'avis de traiter pratiquement des croyants de cette sorte comme des menteurs. Le futur et le présent se mêlent réellement dans de telles occurrences, et on peut toujours dans ces cas-là éviter le mensonge en se servant de formes hypothétiques. Mais l'attitude de M. Taylor suggère la possibilité d'actions si

1. Dans un article critiquant le pragmatisme (tel qu'il le conçoit) dans le *Mac Gill University Quarterly*, publié à Montréal (mai 1904).

absurdes qu'elle me semble illustrer à merveille combien peut devenir abrutissante une conception de la vérité qui se borne à enregistrer quelque chose d'invariable et de figé. La vérité théorique, la vérité qui n'est qu'une reproduction passive, qu'on n'a recherchée que pour le plaisir de reproduire, non pas parce que la reproduction est *bonne à quelque chose*, mais *simplement* parce qu'il faut reproduire ce qui est, me semble, à l'envisager froidement, un idéal presque nuisible. Pourquoi l'univers, existant en lui-même, existerait-il aussi reproduit un certain nombre de fois ? Comment le reproduire, d'ailleurs, dans la solidité de sa plénitude objective ? Et si même cela était possible, quel en serait le motif ? « Même les cheveux de votre tête sont comptés. » Sans doute, ils le sont, virtuellement ; mais pourquoi *faut-il* que le nombre en soit reproduit, connu, exprimé dans une proposition absolue ? Sûrement la connaissance n'est qu'un moyen d'entrer en échange d'actions avec la réalité et d'ajouter à ses effets.

Mais, questionnera l'adversaire : « la connaissance de la vérité n'a-t-elle par elle-même aucune valeur indépendante, les avantages accessoires qu'elle peut procurer mis à part ? Et si vous admettez le moins du monde qu'il existe des satisfactions d'ordre spéculatif, ne chassent-elles pas du logis les satisfactions accessoires, et n'est-ce pas la faillite du pragmatisme, s'il les admet ? » La force destructive d'un tel raisonnement disparaît dès que nous prenons les mots dans un sens concret, et non abstrait, et que nous nous

demandons, en bons pragmatistes, sous quelle forme nous sont connus ces fameux besoins spéculatifs, et en quoi consistent les satisfactions intellectuelles.

Ne se ramènent-ils pas les uns et les autres à des questions d'accord, *non pas*, il faut y insister encore, d'accord entre une réalité absolue et les copies mentales qui en existent dans l'esprit, mais d'un accord réellement senti entre des jugements, des objets et des manières habituelles de réagir, dans le monde propre de l'esprit, qui, tout entier, est objet d'expérience ? Et notre besoin de cet accord, ainsi que le plaisir qu'il nous cause, ne sont-ils pas explicables comme des résultats de ce fait naturel que nous sommes des êtres qui acquérons des *habitudes* mentales, l'habitude elle-même, par sa faculté d'adaptation, se montrant des plus avantageuses dans un milieu où les mêmes objets, ou bien les mêmes sortes d'objets réapparaissent et suivent des « lois ? ». S'il en était ainsi, les profits accessoires de l'habitude comme telle se seraient produits d'abord, et la vie spéculative se serait développée ensuite pour leur venir en aide.

En fait, il semble bien que les choses se sont passées ainsi. A l'origine de la vie, n'importe laquelle des perceptions présentes peut avoir été « vraie », si l'on pouvait alors se servir de ce terme. Plus tard, quand les réactions s'organisèrent, les réactions devinrent « vraies » toutes les fois qu'elles répondaient à notre attente. Autrement, c'étaient des réactions « fausses » ou « erronées ».

Mais une même classe d'objets appelle une même

sorte de réaction, aussi l'impulsion à réagir d'une manière constante doit-elle s'être établie graduellement, un désappointement se faisant sentir chaque fois que les résultats ont trompé l'attente. Tel est le germe tout à fait plausible de tous nos accords réguliers, d'espèce supérieure. Actuellement, si un objet réclame de nous une réaction de l'espèce habituellement réservée aux objets de la classe opposée, notre mécanisme mental refuse de bien fonctionner. La situation, intellectuellement, n'est pas satisfaisante.

La vérité spéculative se produit donc à l'intérieur de l'entendement puisqu'elle consiste dans l'accord de quelques-unes de ses opérations et de quelques-uns de ses objets avec d'autres opérations et d'autres objets, « accords » consistant en relations nettement définissables. Tant que la satisfaction de sentir cet accord nous est refusée, quels que soient les profits accessoires qui paraissent s'établir, résulter de nos croyances, ils ne pèsent pas un grain dans la balance, à condition toutefois que nous soyons d'une organisation intellectuelle supérieure, ce que la majorité d'entre nous n'est pas.

Le degré d'accord qui satisfait la plupart des hommes et des femmes est uniquement l'absence de choes trop violents entre leurs pensées et leurs affirmations habituelles d'une part, et de l'autre la sphère limitée de perceptions sensibles dans laquelle s'encadre leur vie. La vérité spéculative que la plupart d'entre nous pensent « devoir » atteindre se trouve ainsi appartenir à un groupe d'attributs qui ne contredisent pas

explicitement leurs sujets. Il nous arrive tout aussi souvent de la conserver que de la perdre en laissant de côté les autres sujets et les autres attributs.

Quelques hommes ont la passion de la spéculation, comme d'autres ont la passion de la musique. La forme de cohérence intérieure est poursuivie bien au delà de la limite où les profits accessoires s'arrêtent. De tels hommes systématisent, classent, schématisent, font des tableaux synoptiques et inventent des objets idéaux par pur amour de l'unification. Trop souvent les résultats, étincelants de « vérité » pour leurs inventeurs, semblent aux spectateurs entachés d'individualisme et misérablement artificiels.

Ce qui revient à dire qu'un critérium purement théorique de la vérité peut nous laisser dans l'embarras aussi facilement que tout autre critérium, et que les partisans de l'absolu, en dépit de toutes leurs prétentions, sont, d'un point de vue concret, « logés à la même enseigne » que ceux qu'ils attaquent.

Je me rends parfaitement compte de l'extrême désordre de cet article. Mais le sujet tout entier est inductif, et la logique rigoureuse est à peine ébauchée encore. Ce qui m'a le plus gêné a été l'absence d'une doctrine nettement définie chez mes adversaires. Peut-être sera-t-il plus clair de récapituler, en terminant, comment je conçois les grandes lignes de l'humanisme. Les voici :

1° Une expérience, perceptuelle ou conceptuelle, doit se conformer à la réalité pour être vraie.

2° Par « réalité », l'humanisme n'entend rien de plus

que les autres expériences, perceptuelles ou conceptuelles, avec lesquelles une expérience présente donnée peut se trouver, en fait, mêlée ¹.

3° Par « se conformer », l'humanisme veut dire : tenir compte de, de manière à obtenir tous les résultats pratiquement et intellectuellement satisfaisants.

4° « Tenir compte de » et « être satisfaisant » sont des termes qui n'admettent aucune définition, si nombreuses sont les manières dont pratiquement ces conditions nécessaires peuvent se réaliser.

5° D'une manière vague, et en général, nous tenons compte d'une réalité en la *conservant* avec une forme aussi peu modifiée que possible. Mais pour donner satisfaction alors, elle doit ne pas contredire d'autres réalités indépendantes d'elle qui demandent aussi à subsister intactes.

Que nous devions conserver intacte toute la somme d'expérience possible et réduire au minimum la contradiction à l'intérieur de cette partie que nous conservons, est à peu près tout ce que nous pouvons dire d'avance.

6° La vérité que l'expérience conforme au reste de la réalité incarne peut être une addition positive à la réalité antérieure, et des jugements ultérieurs peuvent avoir à se conformer à *elle*. Cependant, elle

1. Ceci vise uniquement à exclure toute réalité d'espèce « inconnais-sable » dont il est impossible de rendre compte en termes perceptuels ou conceptuels, sans exclure naturellement à aucun degré la réalité empirique indépendante du sujet connaissant. Le pragmatisme, ainsi, se montre « épistémologiquement » réaliste dans l'explication qu'il donne des choses.

peut, virtuellement au moins, avoir été vraie antérieurement. Pragmatiquement, la vérité virtuelle et la vérité réelle signifient une même chose : la possibilité d'une unique réponse, *quand une fois la question est posée.*

CHAPITRE IV

LA RELATION ENTRE LE SUJET CONNAISSANT ET L'OBJET CONNU¹

A travers l'histoire de la philosophie, le sujet et son objet ont été traités comme des entités absolument séparées ; et là-dessus, le fait que l'un est présent à l'autre, ou que l'autre « appréhende » l'un, a revêtu un caractère paradoxal qu'il a fallu, à l'aide de toutes sortes de théories, essayer de faire disparaître. Les théories représentatives ont comblé le vide au moyen d'une « représentation », d'une « image » ou d'un « contenu » mental qui sert d'intermédiaire.

Les théories de sens commun, en laissant subsister la lacune, ont déclaré notre esprit capable de la franchir par un bond hors de soi-même. Les théories transcendantales l'ont jugée impossible à franchir pour des intelligences bornées, et ont introduit un absolu pour accomplir le saut. Tandis que, au sein même de l'expérience finie, tous les liens nécessaires pour rendre la relation intelligible nous sont amplement donnés. Ou bien le sujet et l'objet sont :

1. Extrait d'un article intitulé : *Le monde de l'expérience pure* dans le *Journal de Philosophie*, 29 sept. 1904.

1° Un même fragment d'expérience figurant dans deux contextes différents ; ou bien ils sont :

2° Deux fragments d'expérience *réelle* appartenant au même sujet, se rejoignant par des voies d'expérience nettement définies ; ou encore :

3° L'objet connu est une expérience *possible* de ce sujet ou d'un autre, à laquelle conduiraient les voies de jonction dont je viens de parler, si elles étaient suffisamment prolongées.

Discuter toutes les façons dont une expérience peut faire fonction de sujet connaissant à l'égard d'une autre sortirait du cadre de cet article.

J'ai traité du type 1, c'est-à-dire de la sorte de connaissance appelée perception dans un article du *Journal de Philosophie* du 1^{er} septembre 1904 intitulé : « La conscience existe-t-elle ? » C'est le type du cas dans lequel l'esprit possède la « représentation familière »- (*acquaintance*) directe d'un objet présent.

Dans les autres types, l'esprit a la connaissance indirecte (« *knowledge-about* ») d'un objet qui n'est pas immédiatement donné ¹.

Le type 3 peut toujours formellement et hypothétiquement se ramener au type 2, si bien qu'une brève description de ce type suffira à mettre le lecteur à mon point de vue, et lui fera voir quelles peuvent être les significations réelles de cette mystérieuse relation de connaissance.

Supposons que je sois assis ici, dans ma bibliothèque,

1. Trad. Voir la distinction faite par James au chapitre 1^{er}, p. 9-10.

à Cambridge, à dix minutes de marche de « Memorial Hall » et tâchant de me représenter fidèlement ce dernier. Mon esprit peut en évoquer simplement le nom, ou bien une image claire, ou encore une image très confuse, mais cette différence intrinsèque dans l'image n'en apporte aucune quant à sa fonction de connaissance.

Certains phénomènes *extrinsèques*, certaines « expériences conjonctionnelles » (*experiences of conjunction*) sont ce qui confère à l'image, quelle qu'elle soit, son rôle en tant que connaissance.

Par exemple, si vous me demandez quel hall j'entends par mon image, et que je ne puisse rien vous répondre ; ou si je ne réussis pas à vous indiquer le delta de Harvard ou à vous y conduire ; ou si, étant conduit par vous, je ne sais pas si le hall que je vois est, oui ou non, celui que j'avais dans l'esprit, vous auriez raison de contester que j'eusse en aucune façon voulu désigner ce hall-là, même si mon image mentale lui avait jusqu'à un certain point ressemblé.

La ressemblance, dans ce cas, serait considérée comme fortuite, car toutes sortes de choses d'une même espèce se ressemblent en ce monde sans qu'on estime, pour cette raison, que l'une puisse connaître l'autre.

D'autre part, si je puis vous conduire au hall, vous parler de son histoire et de l'usage auquel il sert actuellement, si, mis en sa présence, je sens que mon idée, toute imparfaite qu'elle soit, m'y a conduit, et se *termine* là ; si les circonstances associées à l'image

et au hall perçu forment deux séries parallèles qui se correspondent terme à terme à mesure que je marche, alors mon esprit aura eu le don de prévoir, et mon idée doit être considérée, elle le serait du consentement de tous, comme ayant connaissance de la réalité. Cette perception était bien ce que je *visais*, car mon idée s'y est acheminée par une suite d'expériences d'identité et de démarches fructueuses.

Nulle part, il n'y a de heurt ; tout moment ultérieur continue et corrobore un moment antérieur.

C'est dans ce fait de continuer et de corroborer, pris, non dans un sens transcendantal, mais indiquant des transitions senties, *définies*, que *consiste tout ce que peut contenir ou signifier la connaissance d'une perception par une idée*. Partout où de telles transitions sont senties, la première expérience *connaît* la dernière. Lorsqu'elles n'interviennent pas ou ne peuvent même pas intervenir comme possibles, il ne peut pas être question de connaissance. Dans ce dernier cas, les extrêmes seront reliés, s'il existe entre eux quelque liaison, par des relations d'un ordre inférieur : la simple ressemblance, ou la succession, ou uniquement le fait d'être données ensemble.

La connaissance des réalités sensibles naît ainsi à l'intérieur du tissu même de l'expérience. Elle *est faite*, et faite de relations qui se déroulent dans le temps. Toutes les fois que certains intermédiaires sont donnés tels que, à mesure qu'ils se développent vers leur aboutissement, on a de point en point l'expérience d'une direction suivie, et finalement d'un

processus accompli, le résultat est *que leur point de départ devient par là même un sujet connaissant, et leur point d'arrivée un objet visé ou connu.*

Voilà, (dans le cas simple considéré), tout ce qu'il nous est donné de connaître en fait de connaissance, c'est là toute la nature de la connaissance, exprimée en termes d'expérience. Toutes les fois que la suite de nos expériences se présente ainsi, nous pouvons hardiment dire que nous avons l'objet final « dans l'esprit » dès le début, quand bien même *au* début il n'y aurait rien eu d'autre en nous qu'une banale portion d'expérience indépendante, une masse tout à fait quelconque, dépourvue de toute transcendance et de tout mystère, si ce n'est le mystère de naître à l'existence et d'être suivie peu à peu d'autres portions d'expérience indépendantes que joignent entre elles des transitions qui sont aussi des expériences.

Voilà *en quel sens* nous disons que nous avons l'objet « dans l'esprit ». Quant à l'avoir dans l'esprit d'une manière plus réelle, plus profonde, c'est ce dont nous n'avons aucune conception positive, et nous n'avons pas le droit de discréditer notre expérience effective au nom de cette autre manière.

Je sais que plus d'un lecteur va protester contre ce qui précède. « De simples intermédiaires, » dira-t-on, « même si ce sont des sentiments de quelque chose qui est en voie de réalisation, ne font que *séparer* le sujet de l'objet, tandis que, dans la connaissance, nous avons une sorte de contact immédiat, d'« appréhension »,

au sens étymologique, de l'un par l'autre, un saut par-dessus l'abîme, comparable à celui de l'éclair, un acte par lequel deux termes aux individualités distinctes sont violemment réunis en un seul.

« Tous vos intermédiaires morts restent extérieurs les uns aux autres, extérieurs aussi à leur point terminus ».

Mais de semblables difficultés dialectiques ne nous rappellent-elles pas le chien qui laisse tomber son os et tâche ensuite d'en happer l'image dans l'eau?

Si nous connaissions quelque espèce plus réelle d'union *aliunde* nous pourrions être en droit de flétrir toutes nos unions empiriques comme de vains simulacres. Mais les unions par transitions continues sont les seules que nous connaissions, qu'il s'agisse de cette connaissance indirecte (*knowledge-about*) qui aboutit à une représentation directe (*acquaintance*), qu'il s'agisse d'identité personnelle, de prédication logique au moyen de la copule « est » ou de quoi que ce soit.

S'il y avait quelque part des unions plus absolues, elles ne pourraient se révéler à nous que par les connexions de ce genre qui en résulteraient. Ces résultats font toute la *valeur* de ces unions, ils sont tout ce que pratiquement il nous est possible d'entendre par union, continuité. N'est-ce pas ici le lieu de répéter ce que Lotze disait des substances : que *se comporter comme une substance équivaut à en être une* ? Ne devrions-nous pas dire ici qu'être perçu comme continu équivaut à être réellement continu dans un monde

où l'expérience et la réalité reviennent au même ? Dans une galerie de tableaux, un crochet peint servira à suspendre une chaîne peinte, un câble peint retiendra un navire en peinture. Dans un monde où et les termes et leurs distinctions sont affaire d'expérience, les connexions perçues doivent être, pour le moins, aussi réelles que quoi que ce soit d'autre. Elles seront des connexions réelles « absolument » si nous n'avons pas tout prêt un absolu transphénoménal pour dépouiller d'un seul coup de toute réalité le monde de l'expérience.

Tels sont les caractères essentiels de la relation cognitive, lorsque le savoir est du type conceptuel, qu'il est la connaissance « indirecte » d'un objet. Elle consiste en expériences intermédiaires (possibles, sinon réelles), se développant par un mouvement continu pour s'achever enfin lorsqu'est atteinte la perception sensible qui est l'objet.

La perception ici non seulement *vérifie* le concept, prouve la vérité de sa fonction connaissante à l'égard de ladite perception, mais l'existence de la perception elle-même comme terme extrême de la chaîne d'intermédiaires *crée* la fonction.

Le terme extrême de cette chaîne, quel qu'il soit, était ce que le concept « avait dans l'esprit » par le fait même qu'il donne la preuve de l'être actuellement.

L'importance capitale pour la vie humaine de cette sorte de connaissance tient à ce fait qu'une

expérience qui en connaît une autre peut la *représenter*, non pas dans un sens épistémologique quasi miraculeux, mais dans ce sens pratique et défini qu'il peut lui être *substitué* dans diverses opérations, tantôt physiques, tantôt mentales qui nous conduisent à ses tenants et aboutissants et à ses résultats. En expérimentant sur nos idées de la réalité, nous pouvons nous épargner la peine d'expérimenter sur les expériences réelles que, respectivement, elles symbolisent. Les idées forment des systèmes cohérents, correspondant de point en point aux systèmes que forment les réalités ; et en laissant un terme idéal appeler systématiquement tous les éléments qui lui sont associés, nous pouvons être conduits à un point extrême auquel nous aurait conduit de même le terme réel correspondant, si nous avions opéré sur le monde réel. Et ceci nous amène à la question générale de la substitution.

Que signifie exactement, dans un système d'expériences, la « substitution » de l'une d'elles à une autre.

A mon point de vue, l'expérience prise dans son ensemble est un processus qui se déroule dans le temps, par lequel une multitude de termes particuliers s'écoulent, annulés par d'autres qui les suivent de près au moyen de transitions qui, disjonctives ou conjonctives quant au contenu, sont elles-mêmes des expériences et doivent en général être considérées comme aussi réelles que les termes qu'elles relient.

Quant à la *nature* de l'événement « annulateur »,

elle dépend entièrement du genre de transition qui existe. Certaines expériences abolissent celles qui les ont précédées sans les continuer en aucune manière ; pour d'autres, nous avons l'impression qu'elles augmentent et agrandissent la signification des premières, poursuivent leur dessein ou nous rapprochent de leur but. Elles les « représentent » et peuvent remplir leur fonction mieux qu'elles n'ont pu la remplir elles-mêmes. Mais « remplir une fonction » dans un monde de pure expérience ne peut se concevoir et se définir que d'une seule manière. Dans un tel monde, les transitions et les aboutissements sont les seuls événements qui arrivent, bien qu'ils arrivent par des chemins très divers. La seule fonction que puisse remplir une expérience est de mener à une autre expérience, et le seul achèvement dont nous puissions parler consiste à atteindre, dans l'expérience, une fin particulière. Quand une expérience conduit (ou peut conduire) à une même fin qu'une autre, elles s'accordent quant à leur fonction. Mais le système total des expériences, telles qu'elles sont immédiatement données, se présente comme un quasi-chaos au travers duquel on peut partir d'un point initial dans de nombreuses directions et se retrouver pourtant au même point d'arrivée en se déplaçant de proche en proche par une multitude de chemins possibles.

L'un quelconque de ces chemins peut (quant à la fonction) être substitué à un autre, et suivre l'un, de préférence à l'autre, pourrait être avantageux à l'occasion. En fait, et d'une manière générale, les chemins



qui traversent des expériences conceptuelles, c'est-à-dire des « pensées » ou des « idées » qui « connaissent » les objets auxquels elles aboutissent sont des plus avantageux à suivre. Non seulement ils fournissent des transitions d'une inconcevable rapidité, mais grâce au caractère « universel »¹ que les idées possèdent fréquemment, et à leur pouvoir de s'associer les unes avec les autres en vastes systèmes, elles devancent le lent enchaînement des choses elles-mêmes et nous entraînent vers le terme final avec beaucoup moins de peine qu'il ne nous en coûterait si nous devions suivre le fil de l'expérience sensible. Ce sont de merveilleux raccourcis que les chemins de la pensée. La plupart de ces chemins, il est vrai, ne correspondent à rien de réel ; ils s'achèvent tout à fait en dehors de ce monde réel, en chimères capricieuses, en utopies, en fictions ou en erreurs. Mais lorsqu'ils rentrent dans la réalité et s'y terminent, nous nous en servons toujours comme de signes équivalents, et nous nous mouvons la plupart du temps au milieu de ces équivalents¹.

1. Dont tout ce qu'il est nécessaire de dire dans cet article est qu'il peut être conçu comme fonctionnel, et défini en termes transitionnels ou qui pourraient l'être.

2. Voici pourquoi j'ai appelé nos expériences, prises en bloc, un quasi-chaos. Il y a beaucoup plus de discontinuité dans la somme totale des expériences que nous ne le supposons communément. Le noyau objectif de l'expérience de tout homme, son propre corps forme, il est vrai, une perception continue ; et également continu en tant que perception (bien que ce fait puisse nous échapper) est l'entourage matériel de ce corps, changeant par transitions graduelles suivant que le corps se déplace. Mais les régions éloignées du monde physique sont en tout temps absentes par rapport à nous, et forment seulement des objets conceptuels, ce n'est que par exception, relativement, et de temps à autre, que notre vie s'insère dans leur réalité perceptuelle. Autour de leurs différents noyaux objectifs, en partie

Quiconque éprouve le caractère substitutionnel d'une expérience au moment même où elle se produit en lui peut être considéré comme ayant une expérience qui se dépasse elle-même. Du sein même de sa propre entité, un mouvement la porte en avant et lui fait postuler une réalité qui existe ailleurs. Pour le transcendantaliste aux yeux de qui la connaissance consiste dans un *saut périlleux* (salto mortale) par-dessus un « gouffre épistémologique », une telle idée n'offre aucune difficulté, mais elle peut paraître à première vue incompatible avec un empirisme tel que le nôtre. N'avons-nous pas expliqué que la connaissance conceptuelle n'est telle que par l'existence de choses qui se trouvent en dehors de l'expérience connaissante elle-même, à savoir par des expériences intermédiaires et un aboutissement final.

La connaissance peut-elle exister avant que ces éléments qui constituent son être aient apparu ? Et si la connaissance n'existe pas encore, comment peut-il y avoir référence objective ?

La clé de cette difficulté se trouve dans la distinction à faire entre la connaissance vérifiée et ache-

communs et collectifs, en partie disjonctifs, du monde physique réel, d'innombrables penseurs, poursuivant les uns différents de leurs méditations objectivement vraies, tracent des voies qui ne se coupent qu'en de rares points de perception discontinus, et qui, le reste du temps, n'ont aucun rapport entre elles. Autour de tous les noyaux qui constituent la « réalité » commune flotte le vaste nuage des expériences qui sont entièrement subjectives, non substitutionnelles, qui ne peuvent même pas éventuellement aboutir au monde des perceptions — songes, joies, souffrances et désirs des âmes individuelles.

Ces expériences existent *conjointement*, il est vrai, et *conjointement* avec les noyaux objectifs, mais il est probable que de toute éternité, il sera à jamais impossible d'en tirer un système organisé quelconque.

vée, et la même connaissance en voie de se compléter.

Pour reprendre l'exemple de Memorial Hall dont je me suis servi plus haut, ce n'est que lorsque notre idée du hall a réellement abouti à la perception que nous savons « pour sûr » qu'elle avait vraiment dès le début la faculté de connaître *cela*. Tant que le processus, en se terminant, ne l'avait pas établie, sa qualité de connaître le hall, ou même de connaître quoi que ce soit, pouvait être mise en doute, et pourtant la connaissance existait bien, comme le résultat le prouve. Nous connaissions *virtuellement* le hall bien avant d'avoir la preuve que nous le connaissons réellement, par la vertu rétroactive et validatrice de la perception. C'est ainsi que nous sommes « mortels » toute notre vie en raison de la virtualité de l'événement inévitable qui, une fois venu, fera de nous des êtres mortels.

Or, la plus grande partie — et de beaucoup — de notre savoir ne dépasse jamais cette étape virtuelle. Elle n'est jamais complétée, fixée. Et je ne parle pas seulement de nos idées de choses imperceptibles (telles que les « ondes de l'éther », ou les « ions » dissociés) ou de *réalités extra-subjectives* (« ejects ») tels que l'état d'esprit de nos voisins ; je parle aussi d'idées que nous pourrions vérifier si nous voulions en prendre la peine, et que nous tenons pour vraies, bien qu'elles ne se soient pas achevées en une perception, parce que rien ne nous dit : « non » et qu'il n'y a pas en vue de vérité contraire.

Continuer à penser sans être arrêté est, quatre-vingt-

dix-neuf fois sur cent, ce qui, pratiquement, remplace pour nous la connaissance au sens complet du terme. Comme chaque expérience se prolonge, par des connexions de connaissance, dans celle qui la suit, et que nous ne nous sentons nulle part en collision avec ce que, par ailleurs, nous considérons comme des faits ou des vérités, nous nous confions au courant comme si nous étions sûrs d'arriver au port. Nous vivons, pour ainsi dire, sur l'extrême rebord, sur la crête d'une vague montante, et l'impression que nous avons de tomber en avant dans une direction déterminée est tout ce que nous savons de notre route future. Tout se passe comme si un quotient différentiel devenait conscient et se considérait comme l'équivalent exact d'une courbe entièrement tracée. Notre expérience *inter alia* comprend des variations de vitesse et de direction, et se passe au milieu de ces choses transitoires bien plus qu'au terme du voyage. Avoir conscience d'une certaine tendance suffit pour nous permettre d'agir. Qu'aurions-nous pu *faire* de plus à ces moments-là, même s'il devait y avoir plus tard vérification complète ?

Voici ce que, en tant qu'empiriste radical, j'ai à répondre à ceux qui accusent cette « référence objective » qui est un caractère si patent de nos expériences, d'impliquer un abîme et un saut périlleux. Une connexion positive n'implique ni abîme, ni saut. Etant l'original même de ce que nous appelons continuité, elle crée cette continuité partout où elle apparaît. La référence objective ne signifie pas autre chose

sinon qu'une bonne part de notre expérience reste inachevée, consiste en un processus, une série d'intermédiaires. Le champ de nos expériences n'a pas de bornes plus définies que le champ de notre vision. L'un comme l'autre se prolongent par une frange qui ne cesse de se développer et de les annuler à mesure que la vie suit son cours.

Les relations, généralement parlant, sont aussi réelles que les termes eux-mêmes. Il est un seul grief du philosophe transcendantaliste que je sois assez prêt à comprendre, c'est le reproche d'avoir enlevé toute solidité à l'édifice en réduisant, comme je l'ai fait, la connaissance à des relations externes, puis en avouant que neuf fois sur dix ces relations n'existent que virtuellement et non en fait ; d'avoir ainsi escamoté la vraie connaissance pour la remplacer par un semblant de savoir.

Seule la croyance, pourrait dire un tel critique, que nos idées sont transcendantes et « vraies » déjà, avant toute expérience qui doive les couronner, peut rendre la solidité à un monde comme celui-là dans lequel les transitions et les achèvements ne s'accomplissent que par exception.

Il me semble que c'est ici tout à fait le lieu d'appliquer la méthode pragmatiste. Que serait cette transcendence, antérieure à toute expérience médiatrice ou conclusive, en *tant que connue*? Quels en seraient pour *nous* les résultats pratiques, si elle était vraie?

Elle ne pourrait avoir comme résultat que de nous diriger, d'orienter nos espérances et nos tendances

pratiques dans la bonne voie ; et la bonne voie, dans ce cas, tant que l'objet et nous ne nous trouvons pas face à face (ou lorsqu'il est impossible que nous nous y trouvions jamais, comme dans le cas de réalités extra-subjectives), serait la voie qui nous conduit dans le voisinage le plus proche de l'objet. Lorsque manque la connaissance directe, la « connaissance indirecte » est ce qu'il y a de meilleur, et la familiarité avec les alentours de l'objet, avec ce qui est en relations immédiates avec lui, met une telle connaissance à notre portée. Les ondes de l'éther et votre colère, par exemple, sont des choses que ma pensée n'atteindra jamais par la *perception*, mais les concepts que j'en ai me conduisent aussi près que possible, jusqu'aux franges chromatiques ou aux mots et aux actes blessants qui sont leurs effets réellement les plus proches.

Même si nos idées possédaient en elles-mêmes la transcendance postulée, il n'en resterait pas moins vrai que le fait de nous mettre en possession de ces effets serait *pour nous la seule valeur monétaire de cette transcendance*.

Et cette valeur monétaire, il n'est pas besoin de le dire, est (*verbatim et literatim*) verbalement et à la lettre ce que rapporte notre méthode empiriste. D'après les principes pragmatistes, donc, une dispute sur la transcendance n'est qu'une pure logomachie. Que nous appelions nos concepts des choses extra-subjectives (*ejective things*) transcendants ou non, peu importe tant que nous apprécions de la même manière les fruits de cette transcendance si vantée :

fruits humanistes, fruits que nous recueillons, bien entendu.

Le transcendantaliste croit à la transcendance de ses idées uniquement parce qu'en fait elles portent des fruits. Quel besoin a-t-il de chercher querelle à une théorie de la connaissance qui tient à nommer explicitement cet effet? Pourquoi ne pas considérer le travail de l'idée qui chemine comme l'essence de sa transcendance? Pourquoi vouloir faire de la connaissance une relation statique, soustraite au temps, quand, pratiquement, elle semble à tel point être une fonction de notre vie active? Se rendre valable, dit Lotze, équivaut pour une chose à être valable. Tandis que l'univers entier semble seulement en train d'acquérir cette validité, et être incomplet encore (autrement pourquoi changerait-il sans cesse?), pourquoi, seule entre toutes, la connaissance ferait-elle exception? Pourquoi ne serait-elle pas, comme tout le reste, en train d'acquérir sa validité? Que certaines parties en soient déjà valides ou vérifiées sans conteste possible, il est permis au philosophe empiriste, comme à tout autre, de l'espérer.

CHAPITRE V

L'ESSENCE DE L'HUMANISME ¹

L'humanisme est un ferment qui demeurera. Ce n'est pas une hypothèse ou un théorème isolé et il ne repose pas sur de nouveaux faits. C'est plutôt un changement de perspective, s'effectuant lentement en matière philosophique, faisant apparaître les choses comme d'un nouveau point de vue, par rapport à un nouveau centre d'intérêt.

Quelques auteurs ont nettement conscience de ce changement, d'autres n'en sont qu'à demi conscients, bien que leur propre vision ait pu se trouver considérablement transformée.

Il en résulte une extrême confusion dans la discussion, les humanistes à demi conscients prenant souvent parti contre les humanistes radicaux comme s'ils voulaient s'enrôler dans l'autre camp ².

1. Réimprimé du *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. II, n° 52 (mars 1903).

2. Le professeur Baldwin, par exemple. Son allocution : « Selective Thinking » (*Psychological Review*, janvier 1898, réimprimée dans son volume : « Development and evolution ») me semble un manifeste pragmatiste remarquablement bien écrit. Néanmoins dans « The limits of Pragmatism » (*ibid.*, janvier 1904), il se joint (quoique beaucoup moins clairement) à ceux qui nous attaquent.

Si le nom d'humanisme est réellement celui qui convient à un tel changement de perspective, il est évident que la scène philosophique tout entière sera plus ou moins altérée si l'humanisme prévaut.

Le relief des choses, leurs positions respectives au premier ou au dernier plan, leur valeur et leur importance ne resteront pas ce qu'elles étaient ¹. Si des conséquences qui pénètrent et qui portent si loin sont impliquées dans l'humanisme, il est clair que tous les efforts des philosophes pour le définir d'abord, ensuite, pour favoriser, contrarier, ou diriger sa marche, ne seront pas perdus.

Pour l'instant, il souffre beaucoup de n'être qu'incomplètement défini. Ses avocats les plus systématiques : Schiller et Dewey, n'ont publié que des programmes fragmentaires, et le fait qu'il porte sur un grand nombre de problèmes philosophiques vitaux n'a été aperçu, jusqu'ici, que par des adversaires. Ceux-ci, flairant l'hérésie, ont fait pleuvoir leurs coups sur des doctrines : le subjectivisme et le scepticisme,

1. Les changements que l'humanisme entraîne au point de vue éthique sont, il me semble, admirablement mis en lumière dans la série d'articles du professeur Dewey qui n'obtiendront jamais l'attention qu'ils méritent tant qu'ils ne seront pas réunis en volume. Je veux parler de :

The Significance of Emotions (Psychological Review, vol. II, 13).

The Reflex Arc Concept in Psychology (ibid., III, 357).

Psychology and Social Practice (ibid., VII, 105).

Interpretation of Savage Mind (ibid., IX, 217).

Green's theory of the moral motive (Philosophical Review, vol. I, 593).

Self-realization as the moral ideal (ibid., II, 652).

The psychology of effort (ibid., VI, 43).

The Evolutionary Method as applied to morality (ibid., XI, 107, 353).

Evolution and ethics (Monist, vol. VIII, 321); pour n'en mentionner que quelques-uns.

par exemple, qu'aucun bon humaniste ne se croit obligé d'admettre. Par leurs réticences plus grandes encore, les anti-humanistes ont, à leur tour, mis les humanistes dans l'embarras. Dans la discussion, le mot de « vérité » est revenu souvent. Il est toujours bon, dans un débat, de connaître exactement le point de vue de l'adversaire. Mais les critiques de l'humanisme ne définissent jamais exactement ce qu'ils entendent par le mot de « vérité » quand ils l'emploient pour leur compte. Les humanistes en sont réduits à deviner leur manière de voir, aussi en est-il résulté beaucoup de discussions inutiles. Si vous ajoutez à cela de grandes différences individuelles à l'intérieur de chacun des camps, il paraît de plus en plus urgent, au point où en sont les choses, de définir plus rigoureusement, de part et d'autre, ce qu'on considère comme l'essentiel.

Tout philosophe qui contribuera à apporter quelque rigueur à cette définition nous aidera à poser nettement le problème. Il est à la portée de tous de tenter de donner cette définition, sans laquelle personne ne sait exactement où il en est. Si je propose ici, à présent, ma propre définition provisoire de l'humanisme, d'autres peuvent la rectifier, quelque adversaire peut être conduit à définir sa croyance, par contraste, avec plus de précision, et la cristallisation de l'opinion générale peut s'en trouver avancée d'autant.

I

Le service essentiel rendu par l'humanisme, étant donnée la situation telle que je la conçois, est d'avoir vu que *bien qu'une partie de notre expérience puisse s'appuyer sur une autre partie pour la faire ce qu'elle est, sous l'un quelconque des aspects sous lesquels on peut l'envisager, l'expérience, dans son ensemble, se suffit à elle-même et ne repose sur rien.*

Cette formule exprimant aussi le principal effort de l'idéalisme transcendantal, il est nécessaire, pour la débarrasser de toute équivoque, de l'expliquer abondamment. Elle semble, au premier abord, se borner à nier le théisme et le panthéisme. Mais, en fait, il n'est pas nécessaire qu'elle nie aucun des deux ; tout dépend de l'exégèse, et si la formule devait jamais devenir canonique, elle susciterait certainement des commentateurs à droite comme à gauche, dans les deux partis. J'interprète pour mon compte l'humanisme dans un sens théiste et pluraliste. S'il y a un Dieu, il n'est pas l'Absolu en qui se concentre toute expérience, mais simplement l'être dont la conscience embrasse l'expérience réelle la plus vaste. Ainsi compris, l'humanisme est pour moi une religion qui peut se défendre raisonnablement, bien que je sache qu'il est un grand nombre d'esprits pour qui il ne peut avoir un sens religieux qu'une fois traduit sous une forme moniste. D'un point de vue éthique, la forme pluraliste me paraît avoir sur la réalité une

plus forte prise que n'en a à ma connaissance aucune autre philosophie, car elle est essentiellement une philosophie *sociale*, une philosophie de relations (a philosophy of *co* ») et dans laquelle les relations jouent le principal rôle. Mais la raison primordiale pour laquelle je la défends est son incomparable économic intellectuelle. Elle supprime non seulement les « problèmes » habituels au monisme (problème du mal, problème de la liberté, etc.), mais encore d'autres problèmes et paradoxes métaphysiques.

Elle se débarrasse, par exemple, de toute la controverse agnostique en refusant catégoriquement d'admettre l'hypothèse d'une réalité transempirique. Elle rejette la nécessité d'un absolu du type Bradley (visiblement stérile au point de vue intellectuel) en insistant sur le caractère de réalité incontestable des relations conjonctives que fournit l'expérience. Elle se débarrasse également de l'absolu tel que le conçoit Royce (semblablement stérile) par sa manière de traiter le problème de la connaissance. Comme les conceptions de la connaissance, de la réalité, de la vérité qu'on impute à l'humanisme sont celles qui, jusqu'à présent, ont été le plus violemment attaquées, ce sont ces idées mêmes qu'il me paraît le plus urgent de mettre au point. Je vais donc exposer aussi brièvement que possible les idées que, sur ces questions, j'attribue à l'humanisme.

II

Si on accepte la thèse centrale de l'humanisme, imprimée ci-dessus en italiques, il en découlera que s'il existe quelque chose qu'on puisse appeler connaissance, le sujet connaissant et l'objet connu doivent être tous deux des fragments d'expérience.

Un fragment d'expérience doit donc ou :

1^o Connaître un autre fragment d'expérience ; en d'autres termes, les portions d'expérience doivent, comme le dit le professeur Woodbridge, « se représenter l'une l'autre au lieu de représenter des réalités situées en dehors de la conscience », et ce cas est celui de la connaissance conceptuelle ; ou bien,

2^o Elles doivent exister simplement d'abord comme autant de *choses* irréductibles ou de faits d'existence (*ultimate thats* or facts of being) ; puis, et ceci n'est qu'une modification secondaire, chacune de ces choses doit, sans doubler son individualité en tant qu'entité, figurer tour à tour dans l'expérience en tant qu'objet connu, et en tant que connaissance de l'objet, suivant les deux sortes de contextes dans lesquelles elle peut se trouver insérée, au cours de l'expérience².

Ce second cas est celui de l'expérience sensible. Il est une étape de la pensée, et j'en parlerai plus longuement tout à l'heure, qui va au delà du sens com-

1. Dans *Science*, 4 novembre 1904, p. 599.

2. Cet exposé est probablement des plus obscurs pour ceux qui n'ont pas lu mes deux articles : « La conscience existe-t-elle ? » et « Le monde de l'expérience pure », *Journal de Philosophie*, vol. I, 1904.

mun ; mais l'étape du sens commun est pour la pensée une halte parfaitement définie, principalement en ce qui concerne l'action. Tant que nous en restons à cette première étape de la pensée, l'objet et le sujet se *fondent* dans le fait de la « représentation » ou de la perception : la main et la plume que je *vois* écrire en ce moment, par exemple, *sont* les réalités physiques que ces mots désignent. Dans ces cas, la connaissance n'implique aucune transcendance. L'humanisme n'est ici qu'une *philosophie de l'identité* broyée, pulvérisée.

Dans le premier cas, au contraire, l'expérience représentative *se transcende* en connaissant l'autre expérience qui lui sert d'objet.

Personne ne peut parler de la connaissance de l'une par l'autre sans les voir comme des entités numériquement distinctes, dont l'une se trouve séparée de l'autre et située au delà d'elle, dans une certaine direction et à une certaine distance qu'on peut évaluer avec précision. Mais s'il s'agit d'un humaniste, il doit voir également cet écart concrètement et pragmatiquement, reconnaître qu'il consiste en expériences intercurrentes, possibles, en tout cas, sinon réelles. Dire, par exemple, que l'idée que je me fais actuellement de mon chien connaît le chien réel, signifie que, le tissu de l'expérience étant ce qu'il est, mon concept est capable de me guider sans interruption à travers une chaîne d'expériences qui aboutissent finalement aux perceptions toutes vives d'un corps velu qui saute et aboie. Voilà, pour mon sens commun, en quoi *consiste* le chien réel, le chien tout entier.

Si l'interlocuteur supposé est un profond philosophe, quoique ces perceptions puissent ne pas *constituer* pour lui le chien réel, elles le *désignent*, lui servent pratiquement de substituts, tout comme la représentation leur a servi de substitut pratique, ce chien réel étant une collection d'atomes ou d'éléments mentaux (*mind-stuff*) qui existent là où se trouvent les perceptions dans son expérience comme dans la mienne.

III

Le philosophe représente une étape de la pensée plus avancée que celle du sens commun, et la différence consiste en ce qu'il « interpole » et « extrapole » là où le sens commun ne le fait pas. Pour le sens commun, deux hommes voient identiquement le même chien. La philosophie, notant des différences de fait dans leurs perceptions respectives, fait ressortir la dualité de ces perceptions et interpole quelque chose entre elles en guise d'aboutissant plus exact : d'abord des organes, des viscères, etc., puis des cellules ; puis des atomes élémentaires ; finalement, peut-être, des éléments mentaux. Les impressions sensibles particulières à chacun des deux hommes, au lieu de se fondre l'une avec l'autre et avec le chien véritable qui leur sert d'objet, comme dans notre première supposition, sont ainsi considérées par les philosophes comme étant séparées par des réalités invisibles, dont elles sont, tout au plus, limitrophes.

Abolissons, maintenant, l'un des termes doués de perception, et l'interpolation se change en « extrapolation ». La perception du terme restant est regardée par le philosophe comme n'atteignant pas tout à fait la réalité. Cet homme n'a, pense le philosophe, poursuivi la file des expériences que jusqu'à un certain point, pratiquement utile, et par là même défini, quelque part sur la voie qui mène à l'absolue vérité.

L'humaniste, pendant ce temps-là, ne cesse pas de voir qu'il n'y a pas de transcendance absolue, même en ce qui concerne les réalités plus absolues que nous supposons ou auxquelles nous croyons. Les viscères et les cellules ne sont que des perceptions possibles, venant après celles que nous fournit l'extérieur du corps. Les atomes, à leur tour, bien qu'ils échappent peut-être pour toujours à toute perception humaine, sont définis cependant en langage de perception. Les éléments mentaux eux-mêmes sont conçus comme une sorte d'expérience ; et il est ~~impossible~~ impossible de former l'hypothèse (aucune logique ne peut exclure de la philosophie de semblables hypothèses) de deux sujets connaissant certains éléments mentaux qui « conflueraient » entre eux et avec ces éléments mentaux au moment même où notre connaissance imparfaite se transforme en une connaissance d'un type plus élevé. C'est de cette façon même que vous et moi avons coutume de concevoir comme « confluents » nos deux perceptions et le chien véritable, quoique seulement d'une manière provisoire, et tant que nous ne dépassons pas l'étape du sens commun. Si ma plume est intérieurement

faite d'éléments mentaux, il n'y a *actuellement* aucune confluence entre ces éléments mentaux et ma perception visuelle de la plume. Mais on pourrait concevoir la possibilité d'une telle confluence; car s'il s'agissait de ma *main*, les sensations visuelles et les sensations internes de la main, ces éléments mentaux, pour ainsi dire, sont dès à présent aussi unis que deux choses peuvent l'être.

Il n'y a donc, ainsi, aucune brèche dans l'épistémologie humaniste. Qu'on considère la connaissance dans sa perfection idéale ou qu'on la considère comme tout juste assez vraie pour passer, dans la pratique, elle sort toujours d'un même moule. La réalité, si lointaine qu'elle soit, est toujours définie comme un point d'aboutissement situé à l'intérieur des possibilités qu'offre l'expérience, et ce qui la connaît est défini comme une expérience *qui la « représente »*, en ce sens qu'elle peut lui être substituée dans notre pensée, en tant que conduisant au même groupe de circonstances, ou bien en ce sens qu'elle l'indique par l'intermédiaire d'une chaîne d'expériences intercurrentes, réelles ou seulement possibles.

La réalité absolue est ici, par rapport à la sensation, ce qu'est la sensation par rapport à la conception ou à l'imagination. L'une et l'autre sont des aboutissants provisoires, la sensation étant l'aboutissement auquel s'arrête habituellement l'homme pratique, tandis que le philosophe projette un « au delà » sous la forme d'une réalité plus près de l'absolu. Ces points d'aboutissement, l'un pour l'étape pratique, l'autre

pour l'étape philosophique de la pensée, se suffisent à eux-mêmes. Ils ne sont « vrais » d'aucune autre chose; ils *sont* simplement, ils *existent*. Ils « ne reposent sur rien », comme le dit ma formule en lettres italiques. On pourrait dire plutôt que l'édifice entier du système solaire, comprenant de nombreuses positions relatives, repose, quant à sa position absolue dans l'espace, sur chacune des étoiles dont il se compose.

Ici, nous retrouvons une nouvelle *Philosophie de l'Identité*, sous une forme pluraliste.

IV

Si j'ai réussi à rendre clair tout ce qui précède (quoique je craigne bien le contraire, à cause du caractère abstrait et laconique de tout ceci), le lecteur verra que la « vérité » de nos opérations mentales doit toujours être quelque chose qui se passe dans les limites de l'expérience. Une conception est considérée comme vraie par le sens commun quand elle peut conduire à une sensation. La sensation qui, pour le sens commun, est plutôt « réelle » que vraie est tenue *provisoirement* pour vraie par le philosophe dans la mesure où elle recouvre (aboutit à, ou tient la place de) une expérience plus réelle encore, à la possibilité de laquelle, pour un expérimentateur plus avancé, le philosophe a des raisons de croire.

En attendant, ce qui, en fait, *compte* pour vrai pour un individu quelconque : philosophe ou homme du commun, est toujours un résultat de ses *aper-*

ceptions. Si une expérience nouvelle, conceptuelle ou sensible, contredit d'une manière trop flagrante le système antérieur de nos croyances, dans quatre-vingt-dix-neuf cas sur cent, nous la considérons comme fausse. Ce n'est que lorsque les expériences plus anciennes et les expériences récentes sont suffisamment d'accord pour s'appréhender et se modifier mutuellement que se produit ce que nous considérons comme un pas en avant de la vérité. Dans aucun cas, cependant, il n'est nécessaire de faire consister la vérité en une relation entre nos expériences et quelque archétype, ou quelque chose d'extérieur à l'expérience. Si nous devions jamais atteindre des expériences définitives, des expériences sur lesquelles nous serions tous d'accord, que de nouvelles expériences ne viendraient pas reviser, annuler en les prolongeant, elles ne seraient pas *vraies*, elles seraient *réelles*, elles *existeraient* simplement, et seraient les pierres angulaires, les clés de voûte (les clavettes) de la réalité entière, et sur lesquelles s'étayerait la vérité de tout le reste. Seules les autres choses qui mèneraient à celles-là par une suite de liaisons satisfaisantes seraient « vraies ». Des connexions quelconques, mais satisfaisantes, avec ces points d'aboutissement, est tout ce que signifie le mot de « vérité ». Pour l'étape de pensée qui correspond au sens commun, les représentations sensibles jouent le rôle de ces points terminus. Nos idées, nos concepts, nos théories scientifiques, ne passent pour vrais que dans la mesure où ils nous ramènent au monde sensible et s'harmonisent avec lui.

J'espère qu'un grand nombre d'humanistes contre-signeront l'esquisse que je viens d'essayer de tracer des principaux linéaments de cette doctrine. Je suis presque sûr de l'assentiment de MM. Dewey et Schiller. Si nos adversaires veulent également en tenir quelque compte, peut-être la discussion sera-t-elle un peu plus au point qu'elle ne l'a été jusqu'ici.

CHAPITRE VI

ENCORE UN MOT SUR LA VÉRITÉ ¹

Si j'en puis juger par ce que j'entends dire dans la conversation, mes efforts pour faire des adeptes à ma conception de la vérité semblent aboutir à un échec presque total. Un philosophe ordinaire se sentirait découragé, un vulgaire pécheur, enclin au péché de colère, maudirait Dieu et mourrait, après un tel accueil. Mais, au lieu de prendre conseil du désespoir, j'ai l'audace de varier mes exposés, dans le faible espoir que les gouttes d'eau finiront par user la pierre et que mes formules sembleront moins obscures si elles s'entourent d'une plus épaisse « masse » permettant de les saisir.

Par crainte de compromettre d'autres pragmatistes, quels qu'ils soient, je parlerai de la conception que j'essaie de rendre intelligible comme de ma propre conception. Je la publiai pour la première fois en 1885, dans le premier article réimprimé dans le présent livre. Les thèses essentielles de cet article furent soutenues

1. Ces lignes ont d'abord paru dans le *Journal of Philosophy* du 18 juillet 1907.

d'une façon indépendante, en 1893 et 1895, par le professeur D. S. Miller ¹, et répétées par moi dans une allocution présidentielle sur « la connaissance des choses, envisagée d'ensemble » ², en 1895. Le professeur Strong, dans un article du *Journal of Philosophy, etc.*, intitulé : « Une théorie naturaliste de la référence de la pensée à la réalité », appela notre conception « la théorie James-Miller de la connaissance », et, à ce que je compris, lui donna son adhésion. Pourtant, telle est la difficulté d'écrire clairement dans ces *penetralia* de la philosophie, que chacun de ces estimés collègues m'informe d'une façon privée que la théorie de la vérité aujourd'hui donnée par moi — théorie qui n'est à mes yeux qu'un développement plus complet de cet exposé antérieur — est aux siens inadéquate, et lui semble laisser de côté ce qu'il y a de principal dans la connaissance réelle. Si des amis aussi proches ne s'accordent pas, que puis-je espérer d'amis plus éloignés, et de critiques hostiles ?

Pourtant je suis si convaincu que le défaut doit résider dans mes formes imparfaites d'exposition et non pas dans ma doctrine, qu'il me faut essayer une fois de plus de me faire comprendre.

I

N'y a-t-il pas quelques distinctions générales dont il puisse nous être utile de convenir par avance ?

1. *Philosophical Review*, vol. II, p. 408, et *Psychological Review*, vol. II, p. 533.

2. Des extraits choisis en sont reproduits ci-dessus, p. 37.

Le professeur Strong distingue entre les relations qu'il nomme « saltatoires » et celles qu'il nomme « ambulatoires ». La « différence », par exemple, est saltatoire, bondissant, en quelque sorte, immédiatement d'un terme à un autre, mais la « distance » dans le temps ou dans l'espace se compose de portions d'expérience intermédiaires, à travers lesquelles nous déambulons successivement. Il y a des années, quand les idées de T. H. Green exerçaient leur plus grande influence, j'étais fort troublé par ses critiques à l'adresse du sensationnisme anglais. Un de ses disciples, en particulier, me disait toujours : « Oui ! les *termes* peuvent sans doute avoir leur origine dans des sensations ; mais les *relations*, que sont-elles sinon de purs actes de l'intellect, venant d'en haut s'ajouter aux sensations, et d'une nature supérieure ? » Je me souviens bien du soulagement soudain que j'éprouvai, quand je m'aperçus un jour que les relations d'*espace*, à tout le moins, étaient homogènes aux termes qu'elles reliaient. Les termes étaient des espaces, et les relations étaient d'autres espaces intermédiaires¹. Pour les disciples de Green, les relations d'*espace* auraient été saltatoires, pour moi elles devinrent dès lors ambulatoires.

Eh bien ! la manière la plus générale de faire ressortir le contraste existant entre ma conception de la connaissance et la conception populaire (qui est aussi celle de la plupart des épistémologistes), c'est d'appe-

1. Voir mes *Principles of Psychology*, vol. II, p. 148-153.

ler la mienne une conception ambulatoire et l'autre une conception saltatoire ; et la manière la plus générale de caractériser ces conceptions, c'est de dire que la mienne décrit la connaissance telle qu'elle existe concrètement, tandis que l'autre n'en décrit que les résultats abstraitement envisagés.

Je crains que la plupart de mes lecteurs récalcitrants ne parviennent pas à reconnaître que ce qui est ambulatoire dans le concret puisse être envisagé assez abstraitement pour paraître saltatoire. La distance, par exemple, est rendue abstraite par l'élimination de tout ce qu'il y a de particulier dans les intervalles concrets : elle est ainsi réduite à une simple « différence », à une différence de « lieu », ce qui est une distinction logique ou saltatoire, une « relation pure », comme on dit.

Il en est de même de la relation appelée « connaissance », laquelle peut relier une idée à une réalité. Ma propre théorie de cette relation est ambulatoire d'un bout à l'autre. Je dis que nous connaissons un objet au moyen d'une idée, toutes les fois que nous déambulons dans la direction de l'objet sous l'impulsion que nous communique l'idée. Si nous croyons à ce qu'on nomme des réalités « sensibles », l'idée peut non seulement nous envoyer dans la direction de son objet, mais encore nous le mettre en pleines mains, en faire notre sensation immédiate. Mais si, comme opinent la plupart des gens qui réfléchissent, les réalités sensibles ne sont pas des réalités « réelles », mais seulement les apparences de celles-ci, notre idée nous

mène du moins jusque-là, nous met en contact avec les apparences et les substituts les plus authentiques de la réalité. En tout cas, notre idée nous mène dans le voisinage, effectif ou idéal, de l'objet, nous fait entrer en commerce avec lui, nous aide à pénétrer dans son intimité, nous permet de le prévoir, de le classer, de le comparer, de le déduire, — bref de le traiter comme nous ne pourrions le faire si l'idée n'était pas en notre possession.

L'idée est donc, considérée dans sa fonction, un instrument nous permettant d'*avoir affaire* à l'objet dans de meilleures conditions et de mieux agir sur lui. Mais elle et l'objet sont tous deux des fragments de la grande nappe et de la trame générale que forme la réalité dans son ensemble ; et quand nous disons que l'idée nous mène vers l'objet, cela signifie seulement qu'elle nous porte en avant, par des régions intermédiaires de cette réalité, jusque dans le proche voisinage de l'objet, au moins jusqu'au milieu des éléments qui lui sont associés, que ceux-ci soient les voisins physiques de l'objet ou seulement ses congénères logiques. Mis de la sorte en plus proche contact, nous sommes dans une situation plus favorable en ce qui concerne l'intimité du commerce et la conduite ; et nous disons que, grâce à l'idée, nous *connaissons* maintenant l'objet d'une façon meilleure ou plus vraie.

Ma thèse est que la connaissance en question est *constituée* par la déambulation à travers les expériences intermédiaires. Si l'idée ne nous menait nulle part,

ou si elle *partait* de cet objet au lieu d'y mener, pourrions-nous dire le moins du monde qu'elle eût une qualité cognitive quelconque? Assurément non, car c'est seulement lorsqu'on l'envisage conjointement aux expériences intermédiaires, qu'elle acquiert une relation avec *cet objet particulier* plutôt qu'avec toute autre partie de la nature. Ce sont ces intermédiaires qui déterminent la fonction cognitive particulière exercée par l'idée. Le terme vers lequel ils nous guident nous dit quel objet elle « signifie », les résultats dont ils nous enrichissent la « vérifient » ou la « réfutent ». Les expériences intermédiaires sont donc, pour une relation concrète de connaissance, des fondements aussi indispensables que l'espace intermédiaire pour une relation de distance. La connaissance, toutes les fois que nous l'envisageons concrètement, signifie « déambulation » déterminée, à travers des intermédiaires, depuis un *terminus a quo* jusqu'à un *terminus ad quem* ou dans la direction de ce dernier. Les intermédiaires étant autres que les extrêmes, et leur étant reliés par les liens associatifs ordinaires (que ces liens soient d'un caractère « extérieur » ou d'un caractère logique, c'est-à-dire classificatoire), il n'y a, semble-t-il, rien de spécialement unique dans le cas des processus de connaissance. Ils sont entièrement inclus dans les limites de l'expérience ; et nous n'avons pas besoin, pour les décrire, d'employer d'autres catégories que celles dont nous usons pour décrire d'autres processus naturels.

Mais il n'existe pas de processus que nous ne puis-

sions aussi considérer abstraitement, les dépouillant jusqu'à les réduire au squelette ou aux contours essentiels ; et quand nous avons ainsi traité les processus de connaissance, nous sommes aisément portés à les regarder comme quelque chose de tout à fait sans pareil dans la nature. D'abord, en effet, nous vidons idée, objet et intermédiaires de toutes leurs particularités, afin de ne garder qu'un schème général, et ensuite nous ne considérons ce dernier que dans la fonction consistant à donner un résultat, et non dans le caractère qu'il offre d'être un processus. Par l'application de ce traitement, les intermédiaires s'amincissent jusqu'à n'être plus que la forme d'un simple espace de séparation, tandis que l'idée et l'objet ne gardent que la distinction logique consistant à être les termes extrêmes ainsi séparés. Autrement dit, les intermédiaires, qui, dans leur particularité concrète, forment un pont, s'évaporent idéalement de façon à n'être plus qu'un intervalle vide à franchir : dès lors, la relation entre les termes extrêmes étant devenue saltatoire, commencent tous les tours de passe-passe de l'*Erkenntnistheorie*, et ils continuent sans que nulle considération concrète les vienne désormais arrêter. L'idée, en « signifiant » un objet séparé d'elle-même par un « abîme épistémologique », exécute maintenant ce que le professeur Ladd appelle un *salto mortale* ; en connaissant la nature de l'objet, elle devient « transcendante » à la sienne propre. L'objet, à son tour, devient « présent » alors qu'il est en réalité absent, etc. ; jusqu'à ce qu'il nous reste entre

les mains un système dont les sublimes paradoxes, à ce que pensent quelques-uns d'entre nous, n'exigent pour être expliqués rien de moins qu'un « absolu ».

La relation entre l'idée et l'objet, ainsi rendue abstraite et saltatoire, est dès lors opposée, comme plus essentielle et antérieure, à elle-même envisagée sous son aspect ambulatoire ; et la plus concrète des deux descriptions est flétrie soit comme fausse, soit comme insuffisante. Le pont d'intermédiaires, actuel ou possible, qui, dans chaque cas réel, est ce qui supporte et définit la connaissance, n'est plus traité que comme une complication épisodique, qui n'a même pas besoin d'exister virtuellement. Je crois que c'est ce vulgaire sophisme, consistant à opposer les abstractions aux concrets d'où elles sont abstraites, qui constitue la principale raison pour laquelle ma conception de la connaissance est jugée si peu satisfaisante ; aussi vais-je dire encore un mot de ce point général.

N'importe quel organe de jonction, si *toutes* les particularités qu'il renferme en sont abstraites, nous laissera uniquement entre les mains la primitive disjonction dont il comblait l'intervalle. Mais pour ne pas traiter la contradiction qui s'ensuit comme un chef-d'œuvre de profondeur dialectique, nous n'avons besoin que de rétablir une certaine partie, si petite soit-elle, de ce que nous avons enlevé. Dans le cas de l'abîme épistémologique, le premier pas qu'il soit raisonnable de faire est de se souvenir que l'abîme fut bouché par *certain*s matériaux empiriques, soit idées, soit sensations, qui, d'une *certain*e manière, jouèrent le rôle

de pont et nous épargnèrent le saut mortel. En restituant ainsi à l'objet de notre discussion l'indispensable petite part de réalité, nous trouvons à notre façon abstraite de le traiter une utilité véritable. Nous évitons d'avoir à nous embarrasser de cas spéciaux, tout en ne tombant pas dans des paradoxes gratuits. Nous pouvons maintenant, d'une façon universelle, décrire les traits généraux de la connaissance, dire en quoi, dans l'ensemble, elle *fait notre affaire*.

Nous devons nous souvenir que toutes ces recherches sur la connaissance ne naissent qu'au niveau de la réflexion. En tout moment réel de connaissance, nous avons pour objet ce à quoi nous pensons, et non pas la manière dont nous sommes nous-mêmes, momentanément, en train de le connaître. Il se trouve qu'en ce moment nous avons pour objet la connaissance elle-même ; mais le lecteur conviendra, je crois, que sa présente connaissance de cet objet n'est incluse qu'abstraitement, et par anticipation, dans les résultats auxquels il pourra parvenir. Ce qu'il a concrètement présent à l'esprit, pendant qu'il raisonne, c'est quelque cas objectivement supposé de connaissance, tel qu'il le conçoit chez quelque autre personne, ou tel qu'il l'emprunte au souvenir de son propre passé. A ce titre, il voit, lui, critique, que la connaissance renferme à la fois une idée et un objet, et des processus par lesquels le sujet connaissant est guidé de l'une vers l'autre. Il voit que l'idée est éloignée de l'objet, et qu'elle a, que ce soit ou non par des intermédiaires, véritablement *affaire* à lui. Il voit qu'elle opère ainsi

au delà de son être immédiat, et se saisit d'une réalité éloignée ; elle exécute un bond, elle devient transcendante à elle-même. Elle fait tout cela grâce à un secours étranger, sans doute, mais, le secours une fois venu, elle l'a fait, et le résultat est assuré. Pourquoi, dès lors, ne pas parler des résultats seuls, sans considérer les moyens ? Pourquoi ne pas regarder l'idée comme étreignant la réalité ou comme en ayant intuition, ne pas dire qu'elle possède, d'une façon quelconque, la faculté de s'élançer, par-dessus la nature, jusque derrière les coulisses, et de connaître les choses immédiatement et directement ? Pourquoi nous faudrait-il toujours nous encombrer de ce qui sert de pont ? Cela ne fait que retarder notre discours.

Cette façon abstraite de parler des résultats de la connaissance est certainement commode ; et elle est certainement aussi légitime que commode, *tant que nous n'oublions pas ou ne nions pas positivement ce qu'elle laisse de côté*. Nous pouvons au besoin dire que notre idée a toujours signifié cet objet particulier, qu'elle nous y a conduits parce qu'elle était intrinsèquement et essentiellement l'idée *de* cet objet. Nous pouvons soutenir que sa vérification s'ensuit de cette vertu cognitive qui résidait en elle dès le principe, — soutenir cette thèse et toutes les autres : il n'y aura aucun mal à cela, tant que nous saurons que ce ne sont là que des raccourcis suivis par notre pensée. Ce sont des exposés positivement vrais des faits *dans les limites de ce qu'ils énoncent*, seulement ils laissent en dehors d'eux d'immenses domaines de faits,

domaines qu'il est nécessaire de rétablir si l'on veut rendre les exposés littéralement vrais pour tout cas réel. Mais si, non contents d'omettre passivement les intermédiaires, vous niez activement qu'ils soient, même à titre virtuel, des conditions requises pour les résultats dont vous êtes si frappé¹, votre épistémologie sombre dans un désastre irrémédiable. Votre égarement est pareil à celui d'un historien qui, éperdu d'admiration pour le pouvoir personnel de Napoléon, laisserait de côté ses maréchaux et ses armées, et vous accuserait de faire erreur en décrivant ses conquêtes comme effectuées par leur moyen. C'est cette façon de penser abstraite et unilatérale que je reproche à la plupart des adversaires de ma propre théorie.

Dans la seconde leçon de mon *Pragmatisme*, j'ai employé l'exemple d'un écureuil se démenant autour d'un tronc d'arbre de façon à échapper aux regards d'un homme qui le poursuit : tous deux tournent autour de l'arbre, mais l'homme tourne-t-il autour de l'écureuil? Tout dépend, disais-je, de ce que vous entendez par « tourner ». En un certain sens du mot, l'homme « tourne » ; en un autre sens, il ne tourne pas. Je tranchais la controverse en distinguant pragmatiquement entre les sens. Mais j'ai dit comment quelques-uns des controversistes avaient traité ma distinction d'échappatoire équivoque et s'en étaient

1. C'est le sophisme que j'ai appelé « intellectualisme vicieux » dans mon livre intitulé *A Pluralistic Universe*, Longmans, Green and Co., 1909 (trad. en franç. par E. Le Brun et M. Paris sous le titre : *La Philosophie de l'Expérience*, Paris, Flammarion).

tenus, selon leur expression, à « ce que tourner veut dire en bon et honnête français ».

Dans un cas aussi simple, peu de gens trouveraient à redire à ce que le mot sur lequel roule la discussion fût traduit en équivalents plus concrets. Mais dans le cas d'une fonction complexe, telle que notre connaissance, il en va tout autrement. Je remplace par sa valeur pleine, concrète et particulière, l'idée que je me fais de celle-ci dans tous les cas auxquels je pense : pourtant mes adversaires soutiennent que je laisse de côté « ce que connaître veut dire en bon et honnête français ». Ils s'expriment comme si le moins était de mon côté et le plus du leur.

L'essentiel de l'affaire, c'est, à mes yeux, que, si la connaissance peut être décrite à la fois d'une façon abstraite et d'une façon concrète, et si les descriptions abstraites sont souvent assez utiles, elles sont néanmoins entièrement pompées et absorbées sans résidu par les descriptions plus concrètes; elles ne renferment rien qui soit d'une nature essentiellement autre ou supérieure, et que les descriptions concrètes puissent être justement accusées de laisser dans l'ombre. La connaissance est un processus naturel exactement pareil à tout autre. Il n'y a pas un seul processus ambulatoire dont les résultats ne puissent, si nous le préférons ainsi, être décrits par nous en termes saltatoires, ou représentés par des formules statiques. Supposez, par exemple, que nous disions de quelqu'un qu'il est « prudent ». Concrètement, cela signifie qu'il contracte des assurances, combine

ses paris de façon à se couvrir, regarde avant de sauter. De tels actes *constituent-ils* la prudence? *Sont-ils* l'homme en tant que prudent? Ou la prudence est-elle quelque chose qui existe à part et indépendamment d'eux? En tant qu'elle est chez lui une habitude constante, une tonalité permanente du caractère, il est commode d'appeler notre homme prudent abstraction faite de tout acte déterminé, prudent en général et sans spécification, et de dire que les actes s'ensuivent de la prudence préexistante. Il y a dans son système psycho-physique des particularités qui le font agir prudemment; et il y a dans nos pensées des tendances à l'association qui portent certaines d'entre elles à se diriger vers la vérité et certaines autres à se diriger vers l'erreur. Mais l'homme serait-il prudent en l'absence complète de tous les actes? Les pensées seraient-elles vraies si elles n'avaient aucune tendance associative ou impulsive? Sûrement, nous n'avons pas le droit d'opposer de cette façon des essences statiques aux processus mouvants où elles vivent incorporées.

Ma chambre à coucher est au-dessus de ma bibliothèque. La « supernité » dont il s'agit signifie-t-elle quoi que ce soit en dehors des espaces concrets qu'il faut traverser pour passer de l'une à l'autre? Elle signifie, pouvez-vous dire, une pure relation topographique, une sorte de plan d'architecte ayant sa place parmi les essences éternelles. Mais ce n'est pas là la supernité complète, ce n'en est qu'un substitut abrégé qui peut à l'occasion mener mon esprit à

se comporter d'une façon plus vraie, c'est-à-dire plus complète, vis-à-vis de la supériorité réelle. Ce n'est pas une supériorité *ante rem*, c'est un extrait *post rem* de la supériorité *in rebus*. Nous pouvons, à vrai dire, en vue de certaines commodités, parler comme si le schème abstrait venait d'abord ; nous pouvons dire : « Je dois monter un escalier à cause de la supériorité essentielle », tout comme nous pouvons dire qu'un homme « accomplit des actes prudents à cause de sa prudence naturelle », ou que nos idées « nous mènent d'une façon vraie à cause de leur vérité intrinsèque ». Mais cela ne devrait pas nous empêcher d'employer en d'autres occasions des formes de description plus complètes. Une chose de fait concrète reste toujours identique à travers n'importe quelle forme de description, comme lorsque nous disons d'une ligne, tantôt qu'elle va de gauche à droite, tantôt qu'elle va de droite à gauche. Ce ne sont là que deux noms d'un seul et même fait, l'un d'un emploi plus avantageux une certaine fois, l'autre une autre fois. Les faits *complets* de connaissance, quelle que soit la manière dont nous en parlons, alors même que nous en parlons de la façon la plus abstraite, demeurent inaltérablement donnés dans les actualités et les possibilités du *continuum* de l'expérience¹. Mais mes adversaires traitent mon propre langage, plus concret que le leur,

1. Le terme ou objet ultime d'un processus cognitif peut, dans certains cas, se trouver au delà de l'expérience directe du sujet connaissant particulier ; mais il doit forcément, bien entendu, exister comme partie de l'univers total d'expérience dont le critique est en train de discuter la constitution, connaissance y comprise.

comme si c'était *lui* qui péchât par inadéquation, et comme si le *continuum* en sa plénitude laissait de côté quelque chose.

Un des procédés favoris de nos critiques pour opposer l'énoncé le plus abstrait au plus concret consiste à accuser ceux qui tiennent pour ce dernier de « confondre la psychologie avec la logique ». Ils prétendent que, lorsqu'on nous demande ce que *signifie* la vérité, nous répondons en disant seulement comment on y *parvient*. Mais puisqu'une signification est une relation logique, statique, indépendante du temps, comment peut-elle, disent-ils, être identifiée avec l'expérience d'aucun homme concret, expérience qui périt à l'instant même où elle se produit ? En vérité, voilà qui a l'air profond, mais je jette un défi à cette profondeur. Je somme qui que ce soit de faire voir ici aucune différence entre logique et psychologie. La relation logique est simplement à la relation psychologique existant entre l'idée et l'objet ce que l'abstraction saltatoire est à l'énoncé ambulatoire et concret. L'une et l'autre relation a besoin d'un véhicule psychologique ; et la relation « logique » est tout bonnement la relation « psychologique » dépouillée de sa plénitude, et réduite à un pur schème abstractionnel.

Il y a quelque temps, un prisonnier, lors de sa délivrance, essaya d'assassiner le juge qui avait prononcé sa condamnation. Il avait apparemment réussi à concevoir le juge d'une façon intemporelle, l'avait réduit à une pure signification logique, celle de son « ennemi et persécuteur », en éliminant toutes les

conditions concrètes (telles que verdict du jury, obligation professionnelle, absence de haine personnelle, peut-être sympathie) qui donnaient son plein caractère psychologique à la condamnation en tant qu'action humaine particulière ayant lieu dans le temps. Il est vrai que la condamnation *était* hostile au coupable ; mais, des idées qu'on peut s'en faire, laquelle est la plus vraie : cette pure définition logique de la condamnation, ou sa complète spécification psychologique ? Les anti-pragmatistes, pour être conséquents, devraient adopter la façon de voir du criminel, regarder le juge comme l'ennemi logique de ce dernier, et exclure les autres conditions comme autant de matériaux psychologiques n'ayant rien d'essentiel.

II

Il y a encore, je le présume, un autre obstacle qui empêche ma théorie de se faire accepter. Comme Dewey et comme Schiller, j'ai été obligé de dire que la vérité d'une idée est déterminée par la satisfaction qu'elle procure. Mais satisfaction est un terme subjectif, tout comme idée ; et la vérité est généralement regardée comme « objective ». Ceux des lecteurs qui admettent que la satisfaction procurée est la seule *marque* de vérité que nous ayons, le seul signe auquel reconnaître que nous possédons le précieux article, diront néanmoins que la relation objective entre l'idée et l'objet indiquée par le mot « vérité » est entièrement omise dans ma théorie. Je crains aussi que

l'association de mon humble nom avec la « volonté de croire » (laquelle « volonté », à ce qu'il me semble, ne doit jouer aucun rôle en cette discussion) ne tende de certains côtés à ruiner mon crédit. J'ai commerce avec cette chose impure, peuvent penser mes adversaires, au lieu qu'un véritable amant de la vérité vous doit discourir sur le mode héroïque de Huxley, et ressentir l'impression que, pour que la vérité soit la vérité réelle, il faut qu'elle apporte à toutes nos satisfactions d'éventuels messages de mort. De telles divergences prouvent certainement la complexité du terrain de notre discussion ; mais selon moi elles reposent elles aussi sur des contresens, que je vais (quoique sans grand espoir de succès) essayer de combattre en ajoutant encore un mot d'explication.

D'abord, donc, je demanderai à mes contradicteurs de définir exactement quelle *sorte* de chose ils ont dans l'esprit quand ils parlent d'une vérité qui doit être absolue, complète et objective ; et ensuite je les défierai de me montrer pour une telle espèce de vérité n'importe quelle résidence concevable en dehors des termes de ma propre description. Je prétends que ladite vérité se trouvera entièrement renfermée dans le champ de mon analyse.

En premier lieu, elle doit régner entre une idée et une réalité qui soit l'objet de l'idée ; et, en tant que prédicat, elle doit s'appliquer à l'idée et non à l'objet, car les réalités objectives ne sont pas *vraies*, du moins dans l'univers intellectuel auquel nous nous bornons maintenant : dans cet univers, en effet, elles sont envi-

sagées simplement comme *étant*, tandis que les idées sont vraies *de* ces réalités. Mais nous pouvons supposer une série successive d'idées qui soient de plus en plus vraies d'un même objet, et nous demander quelle est l'extrême approximation à laquelle la dernière idée puisse atteindre dans le sens de la vérité absolue.

Le maximum de vérité concevable chez une idée serait, semble-t-il, qu'elle nous menât à une fusion effective de nous-même avec l'objet, à un conflux réciproque et à une complète identification. Au niveau de croyance où se place le sens commun, c'est là ce qui est supposé avoir lieu réellement dans la perception sensible. Mon idée de cette plume se vérifie par ma perception ; et ma perception est regardée comme *étant* momentanément la plume, — perceptions et réalités physiques étant identiques pour le sens commun. Mais la physiologie des sens a critiqué victorieusement ce dernier, et l'on croit maintenant que la plume « en soi » se trouve au delà de ma perception momentanée. Néanmoins, une fois suggérée la notion de ce que pourrait être une intimité complètement consommée avec une réalité, cette notion survit pour nos besoins spéculatifs. Un *conflux total de l'esprit avec la réalité* serait la limite absolue de la vérité ; il ne pourrait y avoir de connaissance meilleure ou plus satisfaisante que celle-là.

Ce conflux total, il est inutile de le dire, se trouve déjà explicitement fourni, en tant que possibilité, dans ma façon d'exposer les choses. Si une idée nous menait, non pas seulement vers une réalité, ou jusqu'à elle,

ou *jusque tout près* d'elle, mais jusqu'au point où nous-même et la réalité en viendrions à *nous fondre l'un dans l'autre*, elle serait rendue absolument vraie, selon moi, par l'accomplissement de ce travail.

En fait, les philosophes doutent qu'il en soit jamais ainsi. Ce qui arrive, pensent-ils, c'est seulement que nous nous rapprochons de plus en plus de certaines réalités, que nous obtenons, par rapport à la limite parfaitement satisfaisante, une approximation de plus en plus étroite ; et la seule définition qu'ils puissent alors donner de la vérité effectivement complète et objective, — « effectif » s'opposant à « imaginaire », — c'est qu'elle appartient à l'idée qui nous mènera aussi à *proximité de l'objet* que cela est possible étant donnée la nature de notre expérience, littéralement à *côté* de lui, par exemple.

Supposez maintenant qu'il y ait une idée qui fasse cela pour une certaine réalité objective. Supposez qu'aucun nouveau rapprochement ne soit plus possible, qu'il n'y ait rien dans l'intervalle, que le prochain pas nous dût porter tout droit à l'*intérieur* de l'objet ; ce résultat, venant immédiatement au-dessous du conflux, rendrait alors l'idée vraie au degré maximum qu'on puisse supposer pratiquement accessible dans le monde que nous habitons.

Eh bien, j'ai à peine besoin d'expliquer que *ce degré de vérité se trouve lui aussi fourni dans ma façon d'exposer les choses*. Et si la présence de la vérité a pour marques les satisfactions procurées, nous pouvons ajouter que tout substitut moins vrai d'une idée

possédant cette sorte de vérité se montrerait moins satisfaisant. Menés par lui, nous découvririons probablement que nous n'avons pas touché tout à fait le terme extrême. Nous éprouverions le besoin d'un rapprochement plus étroit, et n'aurions pas de repos avant de l'avoir trouvé.

Je postule ici, bien entendu, une réalité fixe indépendante de l'idée qui la connaît. Je postule également que les satisfactions procurées et l'approximation où nous atteignons par rapport à une telle réalité s'accroissent *pari passu*¹. Si mes adversaires s'en prennent à cette dernière supposition, je leur réplique par la première. Toute la notion que nous avons d'une réalité fixe prend naissance sous la forme d'une limite idéale par rapport à la série des points d'aboutissement successifs où nos pensées nous ont menés et nous mènent encore. Chaque point d'aboutissement manifeste son caractère provisoire en nous laissant insatisfaits. De deux idées, la plus vraie est celle qui nous pousse le plus loin ; constamment, par suite, nous fait signe la notion idéale d'un point d'aboutissement ultime et complètement satisfaisant. Moi tout le premier, j'obéis à cette notion et l'accepte. Je ne puis concevoir d'autre *contenu* objectif à la notion de vérité idéalement parfaite, que la pénétration au dedans d'un pareil point d'aboutissement ; et je

1. Mettons, si vous préférez, que les *non-satisfactions* décroissent à mesure que cette approximation s'accroît. L'approximation peut être de n'importe quelle espèce assignable : approximation dans le temps ou dans l'espace, ou approximation en nature, ce qui, en langage courant, veut dire « imitation ».

ne puis concevoir que la notion eût jamais pris naissance, ni qu'on eût jamais fait de triage entre des idées vraies et des idées fausses ou vaines, n'eût été la somme supérieure de satisfactions que les plus vraies apportaient avec elles. Pouvons-nous imaginer un homme absolument satisfait d'une idée et de toutes les relations de celle-ci avec ses autres idées et avec ses expériences sensibles, et qui néanmoins n'en regarderait pas le contenu comme un énoncé vrai de la réalité ? La *matière* du vrai est donc absolument identique à la *matière* du satisfaisant. Vous pouvez, dans votre façon de parler, mettre en premier l'un ou l'autre mot ; mais omettez complètement cette notion d'*efficacité* ou de *direction satisfaisante* (qui constitue l'essence de ma théorie pragmatiste), traitez la vérité comme une relation logique purement statique, indépendante de toute direction ou de toute satisfaction même simplement *possible* : et vous abandonnez, il me semble, tout contact avec la terre ferme.

Je crains d'être encore bien obscur. Mais j'implore respectueusement ceux qui rejettent ma doctrine parce qu'ils ne peuvent rien tirer de mon langage trébuchant, de venir un peu nous dire en leur propre nom — et cela d'une façon très concrète et très distincte ! — comment *est* faite et constituée la vérité réelle, authentique et absolument « objective » à laquelle ils croient si profondément. Il ne s'agit pas de désigner la « réalité » elle-même, car la vérité n'est qu'une relation subjective soutenue par nous avec des réalités. Que cette relation soit ou non « objecti-

vement » accessible à des mortels, quelle en est l'essence nominale, la définition logique?

Quelque réponse qu'ils puissent faire, je suis fermement convaincu que ma théorie apparaîtra comme en ayant tenu compte et l'ayant renfermée par anticipation, comme l'un des cas possibles parmi le mélange total des cas. Bref, il n'y a de *place* pour aucun degré ou aucune sorte de vérité en dehors des cadres du système pragmatique, en dehors de cette frondaison touffue que forment les effets empiriques des idées, les directions empiriques qu'elles impriment, et les termes plus ou moins éloignés où ces directions aboutissent, — toutes choses dont j'ai, semble-t-il, si maladroitement parlé.

CHAPITRE VII

LE PROFESSEUR PRATT ET LA VÉRITÉ

I¹

L'article du professeur J. B. Pratt paru dans le *Journal of Philosophy* du 6 juin 1907 est si brillamment écrit, que la fausse interprétation qu'il donne de la thèse pragmatiste semble doublement appeler une réponse.

Il prétend que, pour un pragmatiste, la vérité ne peut être une relation entre une idée et une réalité extérieure et transcendante à celle-ci ; qu'elle doit résider « complètement au dedans de l'expérience », où elle n'aura besoin, « pour être justifiée, de se référer à rien d'autre », — c'est-à-dire, apparemment, où elle n'aura pas besoin de se référer à l'objet. Le pragmatiste est obligé de « tout réduire à la psychologie », oui-dà, et à la psychologie du moment immédiat. Il lui est, par conséquent, défendu de dire qu'une idée qui en vient, en fin de compte, à se vérifier psychologiquement *était* déjà vraie avant que le processus de vérification n'eût eu complètement lieu ; et il lui

1. Ces lignes ont d'abord paru dans le *Journal of Philosophy, etc.*, du 13 août 1907 (vol. IV, p. 464).

est également défendu de traiter une idée comme provisoirement vraie, tant qu'il se borne à croire qu'il *peut* la vérifier toutes les fois qu'il le veut.

S'il existe un pragmatiste tel que celui-là, je n'en sais rien, n'ayant jamais, quant à moi, rencontré cet animal. Nous pouvons définir les mots comme bon nous semble; et si telle est, pour mon ami Pratt, la définition du pragmatiste, je ne puis qu'acquiescer à son anti-pragmatisme. Mais, au moment où il dresse ce type fantastique, il cite des paroles venant de moi : c'est pourquoi, voulant éviter d'être rangé par quelque lecteur aux côtés d'un pareil baudet, je vais énoncer une fois de plus ma propre théorie de la vérité.

La vérité est essentiellement une relation entre deux choses : une idée, d'une part, et une réalité extérieure à l'idée, d'autre part. Cette relation, comme toutes les relations, a son *fundamentum*, à savoir la gangue d'expérience environnante, psychologique aussi bien que physique, où les termes corrélatifs se trouvent incrustés. Dans le cas de la relation entre « héritier » et « legs », le *fundamentum* est un monde où il y eut un testateur et où il y a maintenant un testament et un exécuteur testamentaire; dans le cas de la relation entre idée et objet, le *fundamentum* est un monde où il y a, autour des deux termes et entre eux, des circonstances environnantes de nature à constituer un processus satisfaisant de vérification. Mais, de même qu'un homme peut recevoir le nom d'héritier et se voir traité comme tel avant que l'exécuteur testamentaire n'ait partagé l'héritage, précisément de même

on peut, à une idée, faire pratiquement crédit de vérité, avant que le processus de vérification n'ait été poursuivi jusqu'à épuisement : il suffit de l'existence de la masse vérificatrice environnante. Alors qu'en tant d'autres cas la virtualité compte pour l'actualité, on ne voit pas pourquoi il n'en pourrait être de même ici. Nous qualifions quelqu'un de bienveillant, non seulement pour les actions aimables qu'il a exécutées, mais pour sa disposition à en accomplir d'autres ; nous regardons une idée comme « lumineuse », non seulement pour la lumière qu'elle a répandue, mais pour celle que nous nous attendons à lui voir répandre sur des problèmes obscurs. Pourquoi ne ferions-nous pas égale confiance à la vérité de nos idées ? Nous vivons en toute chose sur le crédit que nous faisons ; et nous nous servons bien plus souvent de nos idées pour évoquer des choses liées à leurs objets immédiats que pour évoquer ces objets eux-mêmes. Quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent, le seul usage que nous ferions de l'objet lui-même, si nous y étions menés par notre idée, serait de passer, grâce à lui, à ces choses qui lui sont liées. C'est pourquoi nous écourtons continuellement les processus de vérification, tenant pour suffisante notre croyance à leur possibilité.

Ce qui *constitue la relation* connue sous le nom de vérité, c'est précisément, dis-je maintenant, l'*existence, dans le monde empirique, de ce fundamentum consistant en circonstances environnant l'objet et l'idée, et prêt, soit à se laisser franchir en raccourci, soit à*

se laisser traverser tout au long. Tant qu'il existera, et que, par son intermédiaire, un passage satisfaisant sera rendu possible entre l'objet et l'idée, cette idée sera vraie, et à la fois *aura été* vraie, de cet objet, — qu'une vérification pleinement développée ait eu lieu ou non. La nature, le lieu, les affinités de l'objet contribuent, bien entendu, à rendre possible le passage particulier dont il s'agit, pour une part aussi vitale que la nature et les tendances associatives de l'idée : penser que la vérité pourrait être entièrement incluse à l'intérieur de l'expérience privée du sujet pensant, constitue, par conséquent, une absurdité. C'est *entre* l'idée et l'objet que la relation de vérité doit être cherchée, et elle enveloppe l'un et l'autre terme.

Mais la thèse « intellectualiste », si j'entends bien M. Pratt, c'est que, bien que nous puissions nous servir de ce *fundamentum*, de cette masse d'expérience intermédiaire, pour *éprouver* la vérité, la relation de vérité demeure néanmoins, en elle-même, quelque chose de distinct. Elle signifie, selon les termes de M. Pratt, uniquement « cette simple chose, que l'objet auquel on pense est comme on le pense ».

Il me semble que le mot « comme », qui sert ici à qualifier la relation, et qui supporte tout le fardeau « épistémologique », n'est rien moins que simple. Ce qu'il suggère le plus immédiatement, c'est que l'idée serait *pareille* à l'objet ; mais la plupart de nos idées, étant des concepts abstraits, n'offrent presque aucune ressemblance avec leurs objets. Le mot « comme » doit donc, dirais-je, s'interpréter d'ordi-

naire au point de vue fonctionnel, de façon à signifier que les idées nous mèneront *comme* nous mènerait l'objet, nous mèneront aux mêmes régions de l'expérience. L'expérience mène perpétuellement en avant; les objets et les idées que nous avons des objets peuvent, les uns et les autres, mener aux mêmes buts. Les idées étant en ce cas des raccourcis, nous les substituons de plus en plus à leurs objets; et nous renonçons d'habitude à vérifier directement chacune d'elles, au moment où leur série traverse notre esprit, parce que, si une idée nous mène *comme* nous mènerait l'objet, nous pouvons dire, suivant les termes de M. Pratt, que, dans cette mesure, l'objet est *comme* nous le pensons, et que l'idée, vérifiée de la sorte et dans cette mesure, est suffisamment vraie.

M. Pratt, sans nul doute, acceptera la plupart de ces faits, mais il niera que leur énoncé s'appelle pragmatisme. Assurément, chacun est libre en matière de définition; mais je n'ai jamais, quant à moi, par la théorie pragmatique de la vérité, voulu dire autre chose que ce que je décris maintenant; et puisque l'emploi que je fais du mot date de plus loin que celui qu'en fait mon ami, je crois que le mien doit avoir le pas. Mais je soupçonne que l'affirmation du professeur Pratt ne porte pas seulement sur ce qu'il faut penser pour être appelé pragmatiste. Il croit, j'en suis certain, que la relation de vérité renferme en elle quelque chose de *plus* que le *fundamentum* désigné par moi comme pouvant en rendre compte. Utile pour éprouver la vérité, la gangue de circonstances

environnantes ne saurait, pense-t-il, fonder la relation de vérité *en soi*, car cette relation est transempirique et saltatoire.

Eh bien ! prenez un objet et une idée, et supposez que la seconde soit vraie du premier, — aussi éternellement et absolument vraie qu'il vous plaira. Faites que l'objet soit « comme » l'idée, autant qu'il est possible à une chose d'être « comme » une autre. Maintenant, je demande formellement au professeur Pratt de dire en quoi *consiste*, en elle-même, cette propriété d'être « comme » ; — car il me semble qu'elle doit consister en quelque chose qu'on puisse assigner et décrire, et non pas rester un pur mystère ; — et, s'il en peut assigner une détermination, quelle qu'elle soit, que je ne puisse ramener avec succès à quelque spécification de ce que j'ai appelé dans cet article le *fundamentum* empirique, je promets de confesser de bon cœur ma stupidité, et consens à ne plus jamais publier une ligne sur cette question de la vérité.

II

Le professeur Pratt est revenu à la charge dans tout un livre ¹, qui, par sa clarté et sa bonne humeur, mérite de faire oublier tout le reste de la littérature anti-pragmatiste. Je souhaiterais qu'il en pût être ainsi ; car l'auteur admet toutes *mes* affirmations

1. J. B. Pratt, *What is Pragmatism*, New-York, Macmillan Company, 1909. — Les commentaires que j'ai publiés furent écrits en mars 1909, après quelques-uns des articles imprimés depuis dans ce volume.

essentielles, en se bornant à distinguer ma théorie de la vérité, qu'il nomme pragmatisme « modifié », d'avec celle de Schiller et de Dewey, qu'il appelle pragmatisme « radical ». De la façon dont, pour mon compte, je comprends Dewey et Schiller, nos vues s'accordent absolument, malgré la différence de nos modes d'exposition ; mais j'ai, dans la vie, assez affaire pour moi, sans qu'il me faille encore défendre mes amis : je les abandonne donc provisoirement à la tendre miséricorde du professeur Pratt et de ses interprétations, si complètement erronées que j'estime ces dernières. Ma réponse en ce qui me concerne peut être très courte, car j'aime mieux ne considérer que les points essentiels, et le livre entier du Dr Pratt ne fait guère plus avancer la question que l'article auquel je réponds dans la première partie de cet écrit.

Il répète la formule « comme », en la donnant comme une chose niée par moi, en même temps que par d'autres pragmatistes ¹, alors que j'ai simplement demandé à ceux qui insistent tant sur son importance de ne pas se borner uniquement à l'énoncer, — de l'expliquer, par exemple, et de nous dire en quoi consiste l'importance si grande qu'elle a. J'accorde moi-même de très bon cœur que, pour qu'une idée soit vraie, l'objet doit être « comme » l'idée le déclare, mais j'explique la propriété d'être « comme » en lui faisant signifier la vérificabilité de l'idée.

Or puisque le Dr Pratt ne nie aucun de ces « effets »

1. *Op. cit.*, pp. 77-80.

vérificateurs pour lesquels j'ai plaidé, mais se contente d'insister sur leur impuissance à servir de *fundamentum* à la relation de vérité, il n'y a en réalité, semble-t-il, aucune question de *fait* sur laquelle nous différons, et le seul point où nous soyons en désaccord consiste à savoir dans quelle mesure la notion d'efficacité ou de vérificabilité constitue une part essentielle de la notion de « véracité », — « véracité » étant le nom actuellement donné par le Dr Pratt à la propriété que possède l'idée vraie d'être « *comme* » son objet. Je soutiens que la notion de la véracité ou de la propriété d'être « *comme* » ne garde plus aucune signification, si l'on ne se reporte aucunement à la possibilité d'effets concrets opérés par l'idée.

Prenez un exemple où il ne saurait y avoir d'effet possible. Supposez que j'aie une idée que j'exprime par le vocable *skrkł*, tout en prétendant qu'elle est vraie. Qui pourra maintenant dire qu'elle soit *fausse*? Pourquoi n'y aurait-il pas quelque part, dans les profondeurs insondables du cosmos, quelque objet avec lequel *skrkł* puisse s'accorder, de façon à posséder la véracité, selon le sens du Dr Pratt? D'autre part, qui pourra dire qu'elle soit *vraie*? Qui pourra mettre la main sur cet objet et faire voir que c'est lui, et non pas autre chose, que j'entends par mon mot? Mais d'autre part encore, qui pourra démentir celui qui déclarerait ce mot entièrement *dénué de toute relation* avec une réalité autre que lui-même, et le traiterait, sans plus, comme un fait existant dans mon esprit, et dépourvu de toute espèce de fonction cog-
ni-

tive ? Il faut assurément que l'une de ces trois alternatives serve à le qualifier. Pour qu'il ne soit pas inapplicable (c'est-à-dire non-cognitif par nature), il faut qu'un objet d'un certain genre soit donné, auquel il puisse se rapporter. A supposer cet objet donné, la question de savoir si *skrkl* est vrai ou faux en ce qui le concerne, ne dépend, suivant le professeur Pratt, d'aucune espèce de condition intermédiaire. La véracité ou la fausseté existe à l'instant même, immédiatement, absolument et positivement.

Quant à moi, je demande un environnement cosmique d'une certaine espèce, qui établisse laquelle des deux existe plutôt que l'entière inapplicabilité¹. Je dis donc, premièrement, que, s'il n'y a pas, entre le *skrkl* et cet objet, une certaine sorte de chemin naturel, discernable entre les innombrables chemins qui circulent à travers toutes les réalités de l'univers, les liant et le-mêle les unes aux autres, il n'y a rien qui puisse constituer la *possibilité* même, pour le *skrkl*, de se rapporter à cet objet plutôt qu'à tout autre.

Je dis, en second lieu, que, si le *skrkl* n'a pas quelque

1. Le Dr Pratt se débarrasse, d'une façon assez singulière, de ce postulat primordial de toute épistémologie pragmatiste : le pragmatiste, dit-il, « trahit inconsciemment toute sa cause en introduisant en contrebande l'idée d'un entourage conditionnant qui détermine si, oui ou non, l'expérience peut opérer, et qui ne peut lui-même s'identifier avec l'expérience ni avec aucune de ses parties » (pp. 167-168). L'« expérience » signifie ici, bien entendu, l'idée, ou la croyance ; et l'expression « introduire en contrebande » est amusante au plus haut point. Si un épistémologiste quelconque pouvait se passer d'un entourage conditionnant, il semblerait que ce dût être l'anti-pragmatiste, avec sa véracité immédiate et saltatoire, indépendante de l'effet opéré. Le chemin intermédiaire fourni par l'environnement constitue l'essence même de l'explication pragmatiste.

tendance à suivre ce chemin, il n'y a rien qui puisse constituer son *intention* de se rapporter à l'objet en question.

Enfin, je dis que, si le chemin n'est pas semé de possibilités de désappointement ou d'encouragement, et n'offre pas, à son terme, une certaine sorte de satisfaction ou de contradiction, il n'y a rien qui puisse constituer l'*accord* ou le *désaccord* du *skrkl* avec l'objet ; rien qui puisse constituer la propriété d'être « *comme* » (ou de *ne pas être* « *comme* »), en laquelle on nous dit que consiste la véracité (ou la fausseté).

Le Dr Pratt ne devrait pas, je crois, se borner uniquement à répéter le substantif « *véracité* », en réponse à la pathétique question que je lui pose en lui demandant, à propos d'une relation aussi importante que celle-là, s'il n'y a pas *quelque chose qui la constitue*. Le chemin, la tendance, la progression qui corrobore ou contredit n'ont pas besoin d'être, dans tous les cas, expérimentés jusqu'au bout ; mais si l'univers ne les renferme pas parmi ses contenus possibles, je ne vois pas ce qui me reste en fait de *matériaux logiques propres à définir* la véracité de mon idée. Si au contraire il les renferme, ce sont eux, et eux seuls, qui sont les matériaux logiques requis.

Je ne comprends pas la supériorité d'importance que le Dr Pratt attribue à la véracité abstraite d'une idée sur sa vérificabilité concrète, et je souhaiterais qu'il daignât s'expliquer. La véracité, cela est certain, est antérieure à la vérification, mais la vérificabilité pour laquelle je lutte l'est pareillement, tout comme

la « mortalité » d'un homme (qui n'est autre chose que la possibilité de sa mort) est antérieure à sa mort. Pourtant ce ne peut guère être sur cette antériorité abstraite de toute possibilité par rapport au fait corrélatif que roule une querelle aussi obstinée. Il me paraît probable que le Dr Pratt pense vaguement à quelque chose de plus concret. La véracité d'une idée doit signifier *quelque chose de défini qui existe en elle et qui détermine sa tendance à opérer, et à opérer dans la direction de cet objet-ci plutôt que de celui-là.* Incontestablement, il y a dans l'idée quelque chose comme cela, tout comme il y a dans l'homme quelque chose qui rend compte de sa tendance à la mort, et dans le pain quelque chose qui rend compte de sa tendance à nourrir. En quoi consiste ce « quelque chose » dans le cas de la vérité, la psychologie nous le dit : l'idée a des éléments associés qui lui sont propres, éléments moteurs aussi bien qu'idéationnels ; elle tend, par sa place et par sa nature, à appeler, les uns après les autres, ces éléments à l'existence ; et c'est leur apparition successive qui constitue ce que nous entendons par les « effets » de l'idée. Selon ce qu'ils sont, la véracité ou la fausseté qu'abritait l'idée apparaît au jour. Ces tendances ont des conditions encore antérieures, que, d'une façon générale, la biologie, la psychologie et la biographie peuvent retracer. Tout cet enchaînement de conditions causales naturelles produit un état de choses résultant, où de nouvelles relations, qui ne sont pas simplement causales, peuvent maintenant se trouver, ou bien peuvent

maintenant être introduites, — à savoir les relations que nous étudions, nous autres épistémologistes : relations d'adaptation, de substituabilité, d'instrumentalité, de référence et de vérité.

Les conditions causales antérieures, quoiqu'il ne puisse y avoir, sans elles, aucune espèce de connaissance, ni vraie ni fausse, ne sont que préliminaires à la question de savoir ce qui rend les idées vraies ou fausses une fois qu'on a obéi à leurs tendances. Les tendances doivent, de toute façon, exister sous quelque forme, mais elles ont pour fruit la vérité, la fausseté ou l'inapplicabilité, suivant ce qu'elles deviennent concrètement. En aucun cas elles ne sont saltatoires, car elles évoquent leurs conséquences dans un ordre contigu, uniquement de proche en proche ; et c'est seulement une fois que le résultat final de toute la série associative, résultat actuel ou virtuel, est présent à notre vision mentale, que nous pouvons être fixés sur la signification épistémologique que cette série possède, si elle en possède une. En fin de compte, la connaissance vraie n'est pas, substantiellement, en soi ou « comme telle », incluse dans l'idée dès le principe, pas plus que la mortalité *comme telle* n'est incluse dans l'homme, ou la nutrition *comme telle* dans le pain. Quelque chose d'autre existe d'abord, qui, pratiquement, *se dirige vers* la connaissance, la mort ou la nourriture, selon le cas. Ce « quelque chose », c'est la « nature » du premier terme, — idée, homme ou pain, — laquelle agit de façon à mettre en mouvement l'enchaînement causal de processus, qui, une

fois complet, constitue le fait complexe auquel nous donnons tel ou tel nom fonctionnel approprié au cas. Autre nature, autre enchaînement d'effets cognitifs ; d'où suivra, soit un autre objet connu, soit le même objet connu différemment.

Le Dr Pratt me jette dans une nouvelle perplexité en semblant imputer à Dewey et à Schiller (je ne suis pas sûr qu'il me l'impute à moi-même) une théorie de la vérité qui permettrait à l'objet auquel on ajoute croyance de ne pas exister, même si la croyance qu'on lui accorde était vraie. « Puisque la vérité d'une idée, écrit-il, signifie simplement le fait que l'idée opère, ce fait constitue tout ce que vous entendez quand vous dites que l'idée est vraie » (p. 206). « *Quand vous dites que l'idée est vraie* », — cela veut-il dire vraie pour vous, critique, ou vraie pour le sujet croyant que vous êtes en train de décrire ? L'embarras du critique sur ce point semble venir de ce qu'il prend le mot « vrai » en un sens non-relatif, au lieu que le pragmatiste entend toujours « vrai pour celui qui expérimente les effets produits ». « Mais l'objet est-il *réellement* vrai ou non ? » — semble alors demander le critique, — comme si le pragmatiste était tenu de nous donner encore toute une ontologie en sus de son épistémologie et de nous dire quelles réalités existent indubitablement. « Un seul monde à la fois » : telle serait, semble-t-il, la réponse à faire ici.

Un autre embarras du Dr Pratt doit être noté. Il a trait à la « transcendance » de l'objet. Quand nos

idées ont opéré de façon à nous amener tout juste au bord de l'objet, *immédiatement auprès* de lui, « la relation que nous soutenons avec lui est-elle, dans ce cas, demande le D^r Pratt, ambulatoire ou saltatoire ? » Si *votre* migraine est mon objet, « *mes* expériences s'interrompent où les *vôtres* commencent », écrit le D^r Pratt, et « ce fait est d'une grande importance, car il exclut le sentiment de transition et d'achèvement qui constitue un élément si important dans la description pragmatiste de la connaissance, — le sentiment d'achèvement dû à un passage continu de l'idée formant point de départ à l'objet connu. Si ce passage a lieu lorsque je connais votre migraine, à tout le moins n'a-t-il pas lieu jusqu'à l'objet inclusivement : il s'effectue tout entier du côté que j'occupe par rapport à l' « abîme épistémologique ». L'abîme reste encore à franchir » (p. 158).

Certes il se peut qu'un jour, ou même aujourd'hui dans quelque lointaine région de la vie de l'univers, les migraines de différentes personnes confluent les unes dans les autres et soient « co-conscientes ». Ici et aujourd'hui, toutefois, les migraines sont bien transcendantes les unes par rapport aux autres, et, lorsqu'elles ne sont pas ressenties, ne peuvent être connues que conceptuellement. Mon idée est que vous avez réellement la migraine ; cette idée cadre bien avec ce que je vois de votre expression et avec ce que je vous entends dire ; mais elle ne me met pas en possession de la migraine elle-même. Je demeure encore à un degré d'intervalle, et la migraine reste « transcen-

dante » par rapport à moi, bien qu'elle ne le soit en aucune façon par rapport à l'expérience humaine en général. Mais l'« abîme » dont il s'agit, c'est celui que l'épistémologie pragmatiste établit elle-même dès les premiers mots dont elle se sert, en disant qu'il doit forcément y avoir un objet et une idée. Seulement, l'idée ne saute pas tout d'un coup par-dessus l'abîme, elle se borne à opérer de proche en proche de façon à jeter un pont qui le franchisse, complètement ou approximativement. Si elle établit ce pont, dans la vision que le pragmatiste se fait de son univers hypothétique, elle peut être appelée une idée « vraie ». Lorsqu'elle *pourrait* simplement l'établir, mais ne le fait pas, ou bien lorsqu'elle jette un pont *dans la direction* précise de l'autre bord, elle continue d'avoir, aux yeux du spectateur pragmatiste, ce que le professeur Pratt nomme « véracité ». Mais aller là-dessus demander au pragmatiste, si, lorsqu'elle échoue ainsi à se fondre et à faire corps avec l'objet, elle est *réellement* vraie ou possède une véracité *réelle*, — en d'autres termes, si la migraine qu'il suppose, et à laquelle il suppose que croit le sujet pensant qu'il suppose, est une migraine réelle ou non, — c'est sortir de l'univers intellectuel où il se place par hypothèse, pour entrer dans le monde tout différent des faits naturels.

CHAPITRE VIII

LA THÉORIE PRAGMATISTE DE LA VÉRITÉ ET CEUX QUI L'ENTENDENT MAL¹

La théorie de la vérité que j'ai donnée dans l'ouvrage intitulé *Le Pragmatisme* continue de se heurter à de fausses interprétations si persistantes que je suis tenté de présenter une brève réponse finale. Mes idées peuvent bien mériter qu'on les réfute, mais elles ne sauraient l'être tant qu'on ne les conçoit pas telles qu'elles sont. Le caractère fantaisiste des erreurs courantes d'interprétation montre à quel point l'on est peu familier avec le point de vue concret qu'adopte le pragmatisme. Les personnes à qui une conception est familière se merveillent en elle si aisément qu'il leur suffit d'une allusion pour s'entendre et qu'elles peuvent causer sans se préoccuper anxieusement de mettre les points sur les *i*. Je suis obligé d'admettre, en présence de ces résultats, que nous avons supposé une trop prompte compréhension, et par suite employé en beaucoup d'endroits un langage

1. Réimpression d'un article paru dans la *Philosophical Review*, janvier 1908 (vol. XVII, p. 1). Ce chapitre a déjà été publié comme appendice à la traduction française du *Pragmatisme* de William James (Flammarion, éd.). Les deux traductions sont d'ailleurs différentes.

trop négligé. Nous n'aurions jamais dû parler elliptiquement. Les critiques ont ergoté sur chaque mot qui permettait de le faire, et refusé de considérer l'esprit plutôt que la lettre de nos propos. C'est ce qui prouve, semble-t-il, qu'ils sont vraiment peu familiers avec l'ensemble de notre point de vue. Cela prouve également, je crois, que la seconde phase de l'opposition faite au pragmatisme, qui a déjà commencé à s'exprimer dans ce cliché, que « ce qu'il y a en lui de neuf n'est pas vrai, et ce qu'il y a de vrai, pas neuf », manque de sincérité. Si nous n'avons rien dit qui présentât aucun degré de nouveauté, pourquoi notre pensée a-t-elle été si désespérément difficile à saisir ? La faute n'en peut être entièrement imputée à l'obscurité de notre langage, car, en d'autres sujets, nous avons réussi à nous faire comprendre. Mais les récriminations sont insipides ; et, en ce qui me concerne personnellement, je suis sûr que la mauvaise interprétation dont je me plains est due pour une part au fait que, dans ce livre composé de leçons destinées au grand public, ma doctrine de la vérité, s'entoure d'un tas d'autres opinions qu'elle n'implique pas nécessairement : de sorte qu'il est très naturel que le lecteur ait pu s'y embrouiller. Pour cela je suis à blâmer, — ainsi que pour avoir négligé certaines précautions explicites, auxquelles les pages qui vont suivre suppléeront maintenant en partie.

Premier contresens : Le pragmatisme n'est qu'une réédition du positivisme.

C'est là, semble-t-il, la méprise la plus commune. Le scepticisme, le positivisme et l'agnosticisme s'accordent avec le rationalisme dogmatique ordinaire pour présupposer que tout le monde sait, sans autre explication, ce que signifie le mot *vérité*. Mais les premières de ces doctrines tantôt suggèrent, tantôt déclarent, que la vérité réelle, la vérité absolue, nous est inaccessible, et que nous devons nous accommoder de la vérité relative ou phénoménale, qui est, à défaut de la précédente, ce qu'il y a de mieux pour la remplacer. Le scepticisme voit en cela un état de choses peu satisfaisant, tandis que le positivisme et l'agnosticisme s'en réjouissent, traitent la vérité réelle de raisin trop vert et considèrent la vérité phénoménale comme entièrement suffisante pour tous nos besoins « pratiques ».

A vrai dire, rien ne saurait être plus éloigné de tout cela que ce que le pragmatisme prétend nous apprendre sur la vérité. Sa thèse, tout entière, prend place auparavant. Il s'arrête où ces autres théories commencent, s'étant contenté de la *définition* du mot *vérité*. « Que la vérité soit ou non possédée par un esprit quelconque existant dans l'univers, que signifie *idéalement*, se demande-t-il, la notion de vérité ? » « Quelle sorte de choses seraient des jugements vrais, en cas qu'il en existât ? »

La réponse offerte par le pragmatisme se propose de recouvrir la vérité la plus complète qu'on puisse concevoir, la vérité « absolue » si vous voulez, aussi bien que la vérité décrite comme la plus relative et la plus imparfaite. Ce problème, consistant à se demander

quelle sorte de chose serait la vérité si elle existait, appartient manifestement à un champ de recherches purement spéculatives. Il ne s'agit pas d'une théorie sur quelque espèce de réalité que ce soit, ni sur la question de savoir quel genre de connaissance est effectivement possible ; il s'agit de faire abstraction de tous termes particuliers, et de définir la nature d'une relation possible entre deux d'entre eux.

De même que la question de Kant sur les jugements synthétiques avait échappé aux philosophes antérieurs, la question pragmatiste est non seulement si subtile qu'elle a jusqu'ici échappé à l'attention, mais même, dirait-on, si subtile qu'aujourd'hui où elle est ouvertement entamée, dogmatiques et sceptiques sont également hors d'état de la comprendre, et s'imaginent que le pragmatiste traite de tout autre chose. Il soutient, disent-ils (je cite un critique réellement existant), « que les grands problèmes sont insolubles pour l'intelligence humaine, que notre besoin de connaissance vraie est artificiel et illusoire, et que notre raison, incapable d'atteindre les fondements de la réalité, doit se tourner exclusivement vers l'action ». Il ne saurait y avoir pire erreur d'interprétation.

Second contresens : Le pragmatisme est avant tout un appel à l'action.

Le nom de *pragmatisme*, qui suggère l'idée d'action, a été un choix malheureux, je suis obligé de l'admettre, et a donné beau jeu à cette méprise. Mais aucun mot

n'aurait pu protéger la doctrine contre des critiques si aveugles à la nature même de la recherche, que, lorsque le Dr Schiller parle d'idées qui « opèrent » bien, la seule chose à quoi ils pensent, c'est aux effets immédiatement opérés par ces idées dans le milieu physique, au fait qu'elles nous permettent de gagner de l'argent, ou d'obtenir quelque avantage « pratique » du même genre. Les idées opèrent bien ainsi, assurément, d'une manière immédiate ou lointaine; mais elles opèrent en outre indéfiniment au dedans du monde mental. Nos critiques ne nous font pas l'honneur de supposer chez nous cette clairvoyance élémentaire : ils parlent de notre conception comme si elle s'offrait exclusivement aux ingénieurs, aux médecins, aux financiers, et d'une façon générale aux hommes d'action, qui ont besoin d'une sorte de *Weltanschauung* grossière et toute faite, mais qui n'ont pas le temps ou l'esprit qu'il faudrait pour des études de philosophie véritable. Notre théorie est habituellement décrite comme un mouvement bien américain, une sorte de programme intellectuel tronqué, excellemment approprié aux besoins du profane, qui, par nature, hait la théorie et demande tout de suite des profits en argent comptant.

Il est tout à fait vrai qu'une fois résolue la subtile question théorique par où commence le pragmatisme, on voit s'ensuivre secondairement des corollaires d'ordre pratique. L'investigation prouve que, dans la fonction appelée vérité, les réalités antérieures ne sont pas les seules variables indépendantes. Dans

une certaine mesure, nos idées, étant des réalités, sont des variables indépendantes elles aussi, et, tout comme elles suivent d'autres réalités et s'y ajustent, de même, jusqu'à un certain point, d'autres réalités les suivent et s'ajustent à elles. Quand elles s'ajoutent à l'être, nos idées redéterminent en partie ce qui existe, de sorte que la réalité, envisagée dans son tout, apparaît comme incomplètement définissable, tant que les idées n'entrent pas, elles aussi, en ligne de compte. Cette doctrine pragmatiste, qui montre en nos idées des facteurs complémentaires de la réalité, ouvre (puisque nos idées sont les instigatrices de notre action) une large fenêtre sur l'action humaine, aussi bien qu'une large carrière à l'originalité de la pensée. Mais il y aurait peu de choses plus sottes que d'ignorer l'édifice épistémologique, auparavant bâti, où cette fenêtre est aménagée, ou de parler comme si le pragmatisme commençait et finissait à cette fenêtre. Voilà pourtant ce que font nos critiques, presque sans exception. Ils ignorent notre démarche primordiale et sa raison d'être, et considèrent comme primordiale la relation établie par nous entre la pensée et l'action, alors que cette opération ne vient chez nous qu'en second lieu.

Troisième contresens : Les pragmatistes se retirent le droit de croire à des réalités extra-subjectives (ejective).

Ils se retirent ce droit, s'il faut en croire les critiques, en faisant consister la vérité de nos croyances dans leur vérificabilité, et leur vérificabilité dans la façon

dont elles opèrent pour nous. Le professeur Stout, dans le compte rendu, d'ailleurs admirable et encourageant, qu'il consacre à Schiller dans le *Mind* d'octobre 1897, estime que cela devrait mener Schiller (si celui-ci pouvait sincèrement réaliser les effets de sa propre doctrine) à cette absurde conséquence : l'incapacité de croire véritablement à une migraine existant chez autrui, alors même que la migraine existerait. Il peut seulement la *postuler*, à cause de la valeur opérante qu'offre pour lui ce postulat. Le postulat guide certains de ses actes et mène à des conséquences avantageuses ; mais du moment où Schiller comprend pleinement que le postulat est vrai *uniquement* (!) en ce sens, il cesse (ou devrait cesser) d'être vrai pour lui que l'autre personne *ait* réellement la migraine. Tout ce qui fait le meilleur prix du postulat s'évapore alors : l'intérêt que Schiller porte à son semblable « devient une forme voilée d'égoïsme, et le monde, pour lui, devient froid, terne et insensible ».

Une telle objection fait de l'univers intellectuel du pragmatiste un singulier gâchis. Au dedans de cet univers, le pragmatiste trouve quelqu'un qui a la migraine ou éprouve toute autre sensation, et quelqu'un d'autre qui postule cette sensation. Se demandant à quelle condition le postulat est « vrai », le pragmatiste répond que, pour son auteur en tout cas, il est vrai dans l'exacte mesure où est complète la somme des satisfactions que le fait d'y croire a pour résultat de lui procurer. Qu'est-ce qui est satisfaisant

ici? Assurément, c'est de *croire* à l'objet postulé, c'est-à-dire à la sensation réellement existante chez l'autre personne. Mais comment se pourrait-il jamais (surtout si l'auteur du postulat était lui-même un pragmatiste déterminé) qu'il fût satisfaisant pour lui de *ne pas* croire à cette sensation, tant que, suivant les paroles du professeur Stout, la non-croyance rendrait le monde « froid, terne et insensible » à ses yeux? En de pareilles conditions, la non-croyance serait, semble-t-il, complètement exclue, d'après les principes pragmatistes, à moins que l'insensibilité du monde n'apparût comme déjà probable pour d'autres raisons. Et puisque la croyance à la migraine, vraie pour le sujet supposé dans l'univers intellectuel du pragmatiste, est également vraie pour le pragmatiste, qui, pour ses besoins d'épistémologiste, a supposé cet univers tout entier, pourquoi ne serait-elle pas, dans cet univers, vraie absolument?

La migraine à laquelle on croit est, dans cet univers, une réalité, et il n'est pas d'esprit qui refuse d'y croire, ni celui du critique, ni celui de son sujet! Nos adversaires ont-ils à nous montrer, dans cet univers réel qui est le nôtre, aucun stigmate de vérité qui soit meilleur que celui-là¹?

1. Je vois ici l'occasion de prévenir une critique qu'on adressera peut-être à la troisième leçon de mon *Pragmatisme*, où je dis, pp. 96-100 [pp. 98-101 de la trad. franç.], que les termes de *Dieu* et de *Matière* pourraient être regardés comme synonymes, tant que des conséquences futures différentes ne seraient pas susceptibles d'être déduites des deux conceptions. Le passage dont il s'agit n'est qu'une transcription de ma communication à l'Union philosophique de Californie, reproduite dans le *Journal of Philosophy*, vol. 1, p. 673. Je n'avais pas plus tôt présenté la communication que je m'apercevais d'un point faible en celle

Voilà pour le troisième contresens, qui n'est que l'une des formes spéciales du contresens suivant, plus étendu encore.

Quatrième contresens : Aucun pragmatiste ne peut être réaliste en matière d'épistémologie. }

C'est ce qui s'ensuit, suppose-t-on, de l'assertion pragmatiste énonçant que la vérité de nos croyances consiste, d'une façon générale, dans le fait qu'elles nous donnent satisfaction. Bien entendu, la satisfaction *en soi* est une condition subjective : d'où l'on tire cette conclusion que la vérité devient complètement intérieure au sujet, qui peut dès lors la fabriquer à son gré. Les croyances vraies deviennent

partie ; j'ai pourtant toujours, depuis lors, laissé ce passage subsister tel quel, parce que le point faible n'en gâtait pas la valeur d'illustration. Le défaut en question me devint évident, quand, imaginant un cas analogue à celui d'un univers sans Dieu, je pensai à ce que j'appelais une *amoureuse-automate*, entendant par là un corps sans âme, qui serait absolument impossible à distinguer d'avec une jeune fille animée d'un esprit : riant, parlant, rougissant, nous soignant, et accomplissant toutes les fonctions féminines avec autant de tact et de douceur que si une âme était en elle. La regarderait-on comme un parfait équivalent ? Non certes ; et pourquoi ? Parce que, faits comme nous sommes, notre égoïsme aspire par-dessus tout à la sympathie et à l'intérêt, à l'amour et à l'admiration qu'autrui nous porte en son for intérieur. La manière dont on nous traite extérieurement, nous l'apprécions surtout comme une expression, une manifestation de l'état de conscience concomitant auquel nous croyons. Pragmatiquement, donc, la croyance à l'« *amoureuse-automate* » n'opérerait pas, et, de fait, personne ne la traite comme une hypothèse sérieuse. L'univers sans Dieu serait exactement semblable. Même si la matière pouvait faire toutes les choses extérieures que Dieu fait, l'idée de matière n'opérerait pas d'une façon aussi satisfaisante, vu que le Dieu auquel font appel les hommes de notre époque est avant tout un être capable de s'intéresser intimement à eux et de les juger avec sympathie. La matière ne répond pas à cette aspiration de notre moi : aussi Dieu reste-t-il, pour la plupart des hommes, l'hypothèse la plus vraie des deux ; et cela, pour des raisons pragmatiques définies.

ainsi des penchants capricieux, déliés de toute responsabilité vis-à-vis d'autres parties de l'expérience.

Il est difficile d'excuser une telle parodie de l'opinion du pragmatiste : elle ignore tous les éléments sauf un de l'univers intellectuel de ce dernier. Les termes dont cet univers se compose interdisent positivement toute interprétation non-réaliste de la fonction qui, par définition, échoit, dans son sein, à la connaissance. L'épistémologiste adhérent au pragmatisme pose dans cet univers une réalité et un esprit pourvu d'idées. Maintenant, qu'est-ce qui peut faire, se demande-t-il, que ces idées soient vraies de cette réalité ? L'épistémologie ordinaire se contente de cette assertion vague, que les idées doivent « correspondre » à la réalité ou « s'accorder » avec elle ; le pragmatiste tient à être plus concret, et se demande ce qu'un tel « accord » peut signifier dans le détail. Il trouve d'abord que les idées doivent orienter ou mener l'esprit vers *cette* réalité et non vers une autre, et ensuite que, par le fait de l'orienter ou de le mener ainsi, elles doivent produire une satisfaction pour résultat. Jusqu'ici le pragmatiste est à peine moins abstrait que n'importe quel lourdaud d'épistémologiste ; mais, en se définissant davantage, il devient plus concret. La querelle que lui cherche l'intellectualiste roule entièrement là-dessus, l'intellectualisme prétendant que la théorie la plus vague et la plus abstraite est ici la plus profonde des deux. L'orientation et la direction concrètement imprimées à l'esprit sont conçues par le pragmatiste comme l'œuvre d'au-

tres portions du même univers auquel appartiennent l'esprit et la réalité, fragments d'expérience intermédiaires et vérifiants, qui touchent à l'esprit par une extrémité, à la réalité par l'autre. La « satisfaction », à son tour, n'est pas une satisfaction abstraite, une satisfaction *en général (überhaupt)*, ressentie par un être non-spécifié : elle se compose, suivant le pragmatiste, de satisfactions (au pluriel) telles qu'en trouvent effectivement dans leurs croyances des hommes possédant une existence concrète. Constitués comme nous le sommes en fait, nous autres humains, nous trouvons satisfaisant de croire à l'esprit d'autres hommes que nous-mêmes, à des réalités physiques indépendantes, à des événements passés, à des relations logiques éternelles. Nous trouvons satisfaisant d'espérer. Nous trouvons souvent satisfaisant de cesser de douter. Par-dessus tout, nous trouvons satisfaisant l'accord avec nous-mêmes, l'accord entre l'idée présente et tout le reste de notre bagage mental, y compris l'ordre entier de nos sensations, et celui de nos intuitions de ressemblance et de différence, et tout notre fonds de vérités antérieurement acquises.

Étant lui-même un homme, et, d'une façon générale, n'imaginant pas, sur la « réalité » qu'il a mise à la base de sa discussion épistémologique, de croyances dirigées à l'opposé des nôtres et plus vraies qu'elles, le pragmatiste consent volontiers à regarder les satisfactions que nous éprouvons comme pouvant être réellement des guides vrais menant à cette réalité, et non pas seulement des guides vrais pour nous.

C'est à ses adversaires qu'incomberait ici, semble-t-il, le devoir de montrer d'une façon quelque peu explicite pourquoi ces satisfactions, du fait qu'elles sont des sentiments subjectifs éprouvés par nous, *ne peuvent pas* donner une vérité « objective ». Les croyances qu'elles accompagnent « posent » la réalité admise comme existante, elles lui « correspondent », « s'accordent » avec elle, et « s'ajustent » à elle d'une façon parfaitement définie et assignable, par l'intermédiaire des séries subséquentes de pensées et d'actions qui en forment la vérification ; partant, se contenter de vouloir à toute force employer ces mots abstraitement au lieu de les employer concrètement, ce n'est pas le moyen de déloger le pragmatiste de sa position : sa théorie, plus concrète que celle de son adversaire, renferme virtuellement celle-ci. Si nos adversaires ont quelque idée définie d'une vérité plus objectivement fondée que celle que nous proposons, que ne l'exhibent-ils d'une façon plus distincte ? Dans l'attitude où ils sont, ils font penser à l'homme de Hegel, qui demandait « du fruit », mais qui repoussait cerises, poires et raisins, parce que rien de tout cela n'était du fruit *in abstracto*. Nous leur offrons le litre plein, et ils réclament à grands cris la capacité vide d'un litre.

Mais ici je crois entendre quelque critique répliquer ainsi : « S'il n'est besoin de rien que de satisfactions pour faire la vérité, d'où vient ce fait notoire, que des erreurs sont si souvent satisfaisantes ? Et d'où vient ce fait également notoire, que certaines croyances

vraies peuvent causer le plus amer déplaisir? N'est-il pas clair que ce n'est pas la satisfaction qu'elle procure, mais uniquement sa relation à *la réalité*, qui rend la croyance vraie? Supposez qu'il n'y eût pas de réalité telle que celle-là, et que les satisfactions demeurassent pourtant : le résultat qu'elles produiraient alors ne serait-il pas, en fait, une fausseté? Comment peut-on donc les regarder, elles en particulier, comme les créatrices de la vérité? C'est la *relation à la réalité, inhérente* à une croyance, qui nous donne cette spécifique satisfaction *de vérité*, auprès de laquelle toutes les autres satisfactions ne sont que la plaisanterie la plus creuse. La satisfaction d'*avoir des connaissances vraies* est donc la seule que le pragmatiste eût dû considérer. Comme *sentiment psychologique*, l'anti-pragmatiste la lui concède de bon cœur, mais alors uniquement à titre de concomitant de la vérité, non pas à titre de facteur constituant. Ce qui *constitue* la vérité, ce n'est pas le sentiment, c'est la fonction purement logique ou objective consistant à connaître correctement la réalité, et le pragmatiste échoue d'une façon patente lorsqu'il veut réduire cette fonction à des valeurs inférieures. »

Un anti-pragmatisme tel que celui-là me semble un tissu de confusions. Tout d'abord, quand le pragmatiste dit : « indispensable », son adversaire confond avec « suffisant ». Le pragmatisme déclare les satisfactions indispensables à la création de la vérité, mais je les ai toujours déclarées insuffisantes, tant qu'il n'y avait pas, en outre, une réalité à laquelle

nous puissions éventuellement être menés. Si la réalité admise comme existante était biffée de l'univers intellectuel du pragmatiste, il donnerait sur-le-champ le nom de faussetés aux croyances subsistantes, en dépit de toutes les satisfactions qu'elles pourraient procurer. Pour lui, comme pour son adversaire, il ne saurait y avoir de vérité s'il n'y a rien à quoi puisse s'appliquer une assertion vraie. Les idées, toutes tant qu'elles sont, ne constituent qu'une plate surface psychologique, aussi longtemps que rien ne vient s'y réfléchir et leur donner un lustre cognitif. C'est pourquoi j'ai si soigneusement, en qualité de pragmatiste, posé la « réalité » *ab initio*, et c'est pourquoi, durant tout le cours de la discussion, je reste un réaliste en matière d'épistémologie ¹.

Une autre confusion dont l'anti-pragmatiste se rend coupable, c'est de s'imaginer que, lorsque nous entreprenons de lui donner une explication de ce que signifie formellement la vérité, nous nous engageons en même temps à lui fournir une garantie de sa présence, en cherchant à définir les occasions où il peut être sûr de la posséder matériellement. En faisant dépendre la vérité d'une réalité si « indépendante » que, lorsqu'elle vient, la vérité vient, et que, lorsqu'elle s'en va, la vérité s'en va avec elle, nous décevons cette attente naïve : aussi juge-t-il notre description peu

1. J'ai à peine besoin de rappeler au lecteur que les perceptions sensibles et les perceptions de relations idéales (comparaisons, etc.) doivent, les unes aussi bien que les autres, être classées parmi les réalités. Le plus gros de notre « fonds » intellectuel se compose de vérités concernant ces termes.

satisfaisante. Sous cette confusion, j'en soupçonne une autre, plus profonde encore : on ne fait pas une distinction suffisante entre les deux notions de vérité et de réalité. Les réalités ne sont pas *vraies*, elles *sont*; et les croyances sont vraies *de ces réalités*. Mais je soupçonne que, dans l'esprit de l'anti-pragmatiste, les deux notions troquent parfois leurs attributs. La réalité elle-même est, je le crains, traitée comme si elle était « vraie », et inversement. Quiconque nous parle de l'une, doit forcément, suppose-t-on dès lors, nous parler également de l'autre; et une idée vraie doit *être* en quelque façon, ou du moins doit *donner* sans secours venu d'ailleurs, la réalité qui se trouve en sa possession cognitive.

A cette exigence émanant d'un idéalisme absolu, le pragmatisme oppose simplement son *non possu-mus*. S'il doit y avoir une vérité, dit-il, il faut que les réalités et les croyances relatives à ces réalités conspirent également à la faire; mais quant à savoir si telle chose que la vérité existe le moins du monde, ou comment quelqu'un peut être sûr que ses propres croyances la possèdent, c'est ce que jamais il ne prétend décider. Pour ce qui est de la satisfaction de vérité, — méritant par excellence ce nom, — qui peut colorer une croyance à d'autres égards peu satisfaisante, le pragmatisme l'explique aisément comme le sentiment d'un accord avec le fonds précédemment acquis de vérités, ou de soi-disant vérités, que toute l'expérience passée d'une personne a pu laisser en sa possession.

« Mais tous les pragmatistes ne sont-ils pas certains de la justesse de leur propre croyance ? » demanderont ici leurs adversaires ; et ceci me conduit au

Cinquième contresens : Ce que disent les pragmatistes ne s'accorde pas avec le fait qu'ils le disent.

Un de mes correspondants présente cette objection de la façon suivante : « Quand vous dites à votre auditoire : « Le pragmatisme est la vérité relativement à la vérité », la première vérité diffère de la seconde. Relativement à la première, vous ne devez pas, vous et eux, vous contredire mutuellement ; vous ne leur donnez pas le droit de la prendre ou de la laisser, selon qu'elle opère ou non d'une façon satisfaisante pour leur usage personnel. Pourtant la seconde vérité, qui devrait décrire et renfermer la première, affirme ce droit. Ainsi l'intention de votre assertion semble en démentir le contenu. »

Le scepticisme général a toujours pareillement reçu cette réfutation classique. « Vous êtes obligés de dogmatiser, disent les rationalistes aux sceptiques, chaque fois que vous énoncez la théorie sceptique : votre vie inflige donc à votre thèse un démenti de tous les instants. » L'impuissance d'un si vieil argument à diminuer si peu que ce soit la somme de scepticisme général existant dans le monde aurait pu, à ce qu'on supposerait, amener quelques rationalistes à se demander eux-mêmes avec un certain doute si ces réfutations logiques instantanées constituent, somme toute, des moyens tellement infaillibles pour

tuer de vivantes attitudes mentales. Le scepticisme général est l'attitude mentale vivante qui consiste à refuser de conclure. C'est une torpeur permanente de la volonté, qui se renouvelle dans le détail en présence de chaque thèse successivement offerte, et vous ne pouvez pas plus le tuer par la logique que vous ne pouvez tuer de la sorte l'entêtement ou le goût des mauvaises farces. Voilà pourquoi il est si irritant. Votre sceptique conséquent ne traduit jamais son scepticisme par une proposition formelle : il se borne à le choisir comme une habitude. Il recule d'une façon provocante, quand il pourrait si aisément se joindre à nous pour dire oui, mais il n'est pas illogique ni stupide : au contraire, il nous frappe souvent par sa supériorité intellectuelle. Tel est le scepticisme *réel* avec lequel les rationalistes ont à se battre, et leur logique ne l'effleure même pas.

La logique ne peut davantage supprimer la façon d'agir du pragmatiste : chez lui, l'action d'énoncer, loin de contredire la chose qu'il énonce, en fournit un exemple précis. Quelle est la chose qu'il énonce ? C'est, pour une part, que la vérité, concrètement considérée, est un attribut de nos croyances, et que celles-ci sont des attitudes visant à des satisfactions. Les idées autour desquelles se groupent les satisfactions ne sont, dans le principe, que des hypothèses appelant une croyance, ou la sommant de venir se poser sur elles. L'idée que le pragmatiste se fait de la vérité est précisément un appel de ce genre. Il trouve ultra-satisfaisant d'y répondre, et prend personnellement posi-

tion en conséquence. Mais, en êtres grégaires qu'ils sont, les hommes cherchent à répandre leurs croyances, à provoquer l'imitation, à contagionner autrui. « Pourquoi, vous aussi, ne trouveriez-vous pas la même croyance satisfaisante ? » pense le pragmatiste, et sur l'heure il s'efforce de vous convertir. Vous et lui, vous aurez alors croyance semblable ; vous tiendrez votre extrémité subjective d'une vérité, qui sera une vérité objective et irrévocable, si la réalité en tient l'extrémité objective en étant elle-même présente au même moment. Quelle contradiction y a-t-il en tout cela ? Je m'avoue incapable de le découvrir. La conduite du pragmatiste en son propre cas me semble, au contraire, illustrer admirablement sa formule universelle ; et de tous les épistémologistes, il est peut-être le seul qui soit irréprochablement d'accord avec lui-même.

Sixième contresens : Le pragmatiste n'explique pas ce qu'est la vérité, mais seulement comment on y parvient.

En réalité, il nous dit l'un et l'autre : il nous dit incidemment ce qu'elle est, par le fait même qu'il nous dit comment on y parvient, — car à quoi est-ce qu'on parvient, sinon précisément à ce qu'est la vérité ? Si je vous dis comment on arrive à la station du chemin de fer, est-ce que je ne vous introduis pas implicitement au *quid*, à l'essence et à la nature de cet édifice ? Il est parfaitement vrai que le mot abstrait « comment » n'a pas le même sens que le mot abstrait

« ce que », mais, dans cet univers de faits concrets, vous ne pouvez maintenir séparés les « comment » et les « ce que ». Les raisons pour lesquelles je trouve satisfaisant de croire qu'une idée est vraie, le *comment* de mon arrivée à cette croyance, peuvent faire partie des raisons pour lesquelles, précisément, l'idée est vraie en réalité. Si l'on me dit que non, je somme l'anti-pragmatiste d'expliquer distinctement cette prétendue impossibilité.

Son embarras me semble provenir principalement de son impuissance invétérée à comprendre comment il peut se faire qu'une assertion concrète signifie autant, ou possède autant de valeur, qu'une assertion abstraite. J'ai dit plus haut que la querelle qui sévit entre nous et nos adversaires était, pour la plus grande part, celle du concret et de l'abstrait. C'est ici le lieu de développer davantage ce point.

Dans la présente question, les chaînons d'expérience subséquents à une idée, qui servent d'intermédiaires entre elle et une réalité, forment — et, pour le pragmatiste, *sont* littéralement — la relation *concrète* de vérité qui peut régner entre l'idée et ladite réalité. C'est uniquement, suivant lui, de ces chaînons que nous voulons parler, quand nous disons que l'idée « oriente » vers la réalité, qu'elle « s'y ajuste », qu'elle lui « correspond » ou qu'elle « s'accorde » avec elle ; — de ces chaînons ou bien d'autres séries semblables d'intermédiaires constituant vérification. De tels événements intermédiaires *rendent* l'idée « vraie ». L'idée elle-même, pour peu qu'elle existe, est égale-

ment un événement concret : aussi le pragmatisme soutient-il que la vérité, au singulier, n'est qu'un nom collectif désignant des vérités, au pluriel, celles-ci consistant toujours en séries d'événements définis ; et que ce que l'intellectualisme appelle *la* vérité, la vérité *inhérente*, de l'une quelconque de ces séries, n'est que le nom abstrait désignant la véracité en acte de cette série, c'est-à-dire le fait que les idées qui en font partie mènent effectivement à la réalité supposée, d'une façon que nous estimons satisfaisante.

Le pragmatiste n'a, quant à lui, pas d'objection à faire aux abstractions. En manière d'ellipse, et « pour être bref », il fait fond sur elles autant que n'importe qui, voyant en d'innombrables occasions que leur vacuité relative en fait d'utiles substituts à la surabondante plénitude des faits qu'il rencontre. Mais il ne leur attribue jamais un plus haut degré de réalité. La pleine réalité d'une vérité est toujours, à ses yeux, quelque processus de vérification, où s'incorpore, sous la forme d'effets produits, la propriété abstraite consistant à relier conformément au vrai des idées à des objets. Cependant il est infiniment précieux d'être à même de parler des propriétés d'une façon abstraite et en les séparant des effets qu'elles produisent, de les trouver identiques en d'innombrables cas, de les envisager « hors du temps », et de traiter des relations qu'elles soutiennent avec d'autres abstractions semblables. Nous formons ainsi des univers entiers d'idées platoniciennes *ante rem*, des univers *in posse*, quoiqu'aucun d'eux n'existe effective-

ment si ce n'est *in rebus*. Il y règne d'innombrables relations dont personne ne constate par expérience qu'elles règnent, — comme, dans l'univers éternel des relations musicales, par exemple, les notes d'Aennchen von Tharau formaient une mélodie charmante longtemps avant que des oreilles mortelles les eussent jamais entendues. Précisément de même, la musique de l'avenir sommeille aujourd'hui, pour s'éveiller plus tard. Ou, si nous prenons le monde des relations géométriques, la millième décimale de π y sommeille, quand bien même personne n'essaierait jamais de la calculer. Ou, si nous prenons l'univers de l'« ajustement », d'innombrables habits « s'ajustent » à des dos, et d'innombrables souliers « s'ajustent » à des pieds, auxquels ils ne sont pas pratiquement *ajustés* ; d'innombrables pierres « s'ajustent » à des brèches de murs auxquelles personne ne cherche à les ajuster réellement. De la même façon, d'innombrables opinions « s'ajustent » à des réalités, et d'innombrables vérités sont valides, alors même qu'aucun sujet pensant ne les pense.

Pour l'anti-pragmatiste, ces relations antérieures et intemporelles constituent la présupposition des relations concrètes, et ce sont elles qui possèdent la dignité et la valeur la plus profonde. Les effets réellement produits par nos idées en des processus de vérification sont moins que rien en comparaison du « règne » de cette vérité désincarnée qu'elles renferment.

Pour le pragmatiste, au contraire, toute vérité

désincarnée est statique, impuissante et relativement fantômatique, la vérité complète étant celle qui déploie de l'énergie et qui livre bataille. Peut-on supposer que la qualité dormante de la vérité eût jamais été dégagée par abstraction ou eût jamais reçu un nom, si les vérités étaient restées enfouies à perpétuité dans cet entrepôt d'« accords » essentiels et intemporels, et ne s'étaient jamais incorporées en un palpitant combat de vivantes idées humaines luttant pour leur vérification ? Non certes ; pas plus que la propriété abstraite de « s'ajuster » n'eût reçu un nom, s'il n'y avait eu dans notre monde ni dos, ni pieds, ni brèches de murs à quoi quelque chose pût effectivement s'ajuster. La vérité *existentielle* est inhérente au conflit réel des opinions. La vérité *essentielle*, la vérité des intellectua-listes, la vérité sans personne qui la pense, est pareille au manteau qui va bien sans que personne l'ait jamais essayé, à la musique que nulle oreille n'a écoutée. Loin d'être plus réelle que l'article vérifié, elle l'est moins ; lui accorder une situation plus glorieuse, c'est tout bonnement, semble-t-il, sacrifier à un culte pervers pour l'abstraction. C'est comme si le crayon soutenait que les contours constituent l'essentiel de toute représentation par l'image et reprochait au pinceau et à la chambre noire de ne pas les donner, oubliant que les images fournies par ceux-ci renferment non seulement tous les contours, mais cent autres choses en plus ! La vérité pragmatiste renferme la vérité intellectualiste tout entière et cent autres choses en plus. La vérité intellectualiste n'est donc

que la vérité pragmatiste *in posse*. Qu'en d'innombrables occasions les hommes substituent la vérité *in posse* ou vérificabilité à la vérification ou vérité en acte, c'est là un fait auquel nul n'attache plus d'importance que le pragmatiste : il insiste sur l'utilité pratique d'une telle habitude. Mais il ne considère pas pour autant la vérité *in posse*, — la vérité qui n'est pas assez vivante pour avoir jamais été affirmée, mise en question ou contredite, — comme la chose métaphysiquement antérieure, par rapport à laquelle les vérités en acte seraient choses dépendantes et subsidiaires. Quand les intellectualistes font cela, le pragmatisme les accuse de renverser la relation réelle. La vérité *in posse* « signifie » uniquement des vérités en acte ; et il soutient que celles-ci passent en premier dans l'ordre de la logique aussi bien que dans celui de l'être.

Septième contresens : Le pragmatisme ignore tout besoin théorique.

Cette assertion semblerait une calomnie absolument gratuite, si l'on ne pouvait lui trouver une certaine excuse dans les affinités linguistiques du mot « pragmatisme », et dans certaines manières courantes de parler, dont nous avons fait usage, et qui supposaient trop de générosité de la part de notre lecteur. Quand nous parlions des conséquences « pratiques » qui constituent la signification des idées, ou des différences « pratiques » que nos croyances amènent pour nous ; quand nous disions que la vérité d'une croyance

consiste en sa valeur « opérante », etc., notre langage était évidemment trop négligé, car on s'est imaginé presque unanimement que, par le mot « pratique », nous entendions l'opposé de ce qui est théorique ou véritablement cognitif ; d'où l'on a ponctuellement tiré cette conséquence qu'une vérité ne saurait, à nos yeux, avoir de relation avec aucune réalité indépendante, ni avec aucune autre vérité, ni avec quoi que ce soit en dehors des actions que nous pouvons fonder sur elle ou des satisfactions que celles-ci nous peuvent apporter. La simple existence de l'idée, sans rien de plus, pourvu seulement que les résultats en fussent satisfaisants, lui conférerait pleine vérité, a-t-on prétendu, dans notre absurde épistémologie pragmatiste ! Deux autres circonstances ont également encouragé les gens à nous attribuer solennellement ces insanités. D'abord, certaines idées *sont* pratiquement utiles au sens étroit de ces mots : des idées fausses parfois, mais le plus souvent des idées que nous pouvons vérifier par la somme totale des conséquences où elles nous mènent, et telles que la réalité de leurs objets peut, par suite, être regardée comme établie d'une manière indubitable. Que ces idées doivent être vraies avant d'être utiles et indépendamment de leur utilité, que leurs objets, en d'autres termes, doivent exister réellement, c'est précisément la condition qui permet qu'elles aient ce genre d'utilité : les objets auxquels elles nous relient sont si importants que les idées employées comme substituts des objets deviennent importantes elles aussi.

Ce mode d'efficacité pratique est la première chose qui ait rendu les vérités bonnes aux yeux des hommes primitifs ; et, enfoui parmi tous les autres bons effets qui caractérisent les croyances vraies, ce genre d'utilité résultante continue d'exister.

La seconde circonstance de nature à induire en erreur, c'est que Schiller et Dewey ont insisté sur ce fait, que, si une vérité ne s'applique pas à l'embarras momentané que l'esprit traverse, si elle n'a pas trait à la situation « pratique », — en entendant par là la perplexité toute particulière où l'on se trouve, — il n'y a aucun profit à la mettre en avant. Elle ne répond pas mieux à nos besoins que ne ferait une fausseté dans les mêmes circonstances. Mais pourquoi nos embarras et nos perplexités ne pourraient-ils, en l'espèce, être théoriques aussi bien qu'étroitement pratiques ? Je voudrais voir nos adversaires l'expliquer. Ils se bornent à supposer que nul pragmatiste ne *peut* admettre un besoin véritablement théorique. Comme j'ai employé l'expression « valeur d'une idée en argent comptant », un de mes correspondants me supplie de la modifier, « car tout le monde croit que vous ne voulez parler que de profits et de pertes pécuniaires ». Comme j'ai dit que le vrai est « l'avantageux dans l'ordre de notre pensée », un autre docte correspondant me reprend en ces termes : « Le mot *avantageux* n'a pas d'autre sens que celui de *conforme à l'intérêt personnel*. La poursuite de cet intérêt a fini par mener au bague maint fonctionnaire des banques nationales. Une philosophie qui conduit à de tels résultats doit forcément être vicieuse. »

Mais le mot *pratique* est si couramment employé d'une façon lâche que nous aurions pu nous attendre à plus d'indulgence. Quand on dit qu'un malade est maintenant pratiquement guéri, ou qu'une entreprise a pratiquement échoué, on entend d'ordinaire par le mot *pratiquement* tout juste l'opposé de son sens littéral. On entend que, sans être vrai dans la stricte pratique, ce qu'on dit est vrai en théorie, virtuellement vrai, *sûrement destiné à être vrai*. D'autre part, on entend souvent par le mot *pratique* ce qui est concrètement déterminé, l'individuel, le particulier et l'efficace, par opposition à l'abstrait, au général et à l'inerte. En ce qui me concerne, toutes les fois que j'ai mis en relief la nature pratique de la vérité, c'est là principalement ce que j'ai eu dans l'esprit. Les « *pragmata* », ce sont les choses dans leur pluralité ; et dans l'allocution que je prononçai naguère à l'Université de Californie, et où je décrivais le pragmatisme comme une théorie soutenant que « la signification d'une proposition quelconque peut toujours se ramener à quelque conséquence particulière introduite dans notre future expérience pratique, soit passive, soit active », j'ajoutais expressément cette restriction : « l'essentiel consistant dans le fait que l'expérience doit être particulière, plutôt que dans le fait qu'elle doive être active », — « active » voulant dire ici « pratique » au sens étroit et littéral¹. Mais

1. L'ambiguïté du mot « pratique » apparaît bien dans ces lignes récemment écrites par un auteur qui croit exposer nos théories : « Le pragmatisme est une réaction anglo-saxonne contre l'intellectualisme et le rationalisme de l'esprit latin... L'homme, l'individu, est la mesure

des conséquences particulières peuvent parfaitement être de nature théorique. Tout fait éloigné que nous inférons d'une idée est une conséquence théorique particulière, vers laquelle notre esprit s'oriente pratiquement. La perte de toute opinion ancienne, à laquelle nous voyons qu'il nous faudra renoncer si une opinion nouvelle est vraie, est une conséquence théorique particulière aussi bien qu'une conséquence particulière d'ordre pratique. Après le besoin de respirer librement, le premier de tous les besoins d'un homme (parce qu'il n'offre jamais ni fluctuation ni relâche, comme font la plupart de ses besoins physiques), c'est celui d'être d'accord avec soi-même, de sentir que ce qu'il pense maintenant va bien avec ce qu'il pense en d'autres occasions. Dans ce seul but, nous comparons sans nous lasser telle vérité à telle autre. L'opinion qui pose actuellement sa candidature à notre croyance n'est-elle pas en contradiction avec le principe numéro un? Est-elle compatible avec le fait numéro deux? et ainsi de suite. Les opérations particulières sont, dans l'espèce, des opérations purement logiques : analyse, déduction, comparaison, etc. ; et quoique des termes généraux puissent être employés *ad libitum*, l'effet pratique satisfaisant qu'exerce l'idée-candidate consiste dans l'état de conscience

de toutes choses. Il ne peut concevoir que des vérités relatives, c'est-à-dire des illusions. La valeur lui en est révélée, non pas par une théorie générale, mais par la pratique individuelle. Le pragmatisme, qui consiste à expérimenter ces illusions de l'esprit, à leur obéir, en les agissant, est une philosophie qui se passe de mots, une philosophie toute en gestes et en actes, qui abandonne le général pour s'en tenir au particulier. » (Bourdeau, *Journal des Débats*, 29 octobre 1907.)

successivement produit par chacune en particulier des conséquences théoriques. Il est donc tout bonnement idiot de répéter que le pragmatisme ne tient aucun compte des besoins purement théoriques. Tout ce qu'il soutient, c'est que vérité en acte signifie *vérifications*, et que celles-ci sont toujours choses particulières. Même en matière exclusivement théorique, il soutient que le vague et la généralité sont incapables de vérifier quoi que ce soit.

Huitième contresens : Le pragmatisme est enjermé dans le solipsisme.

J'ai déjà dit quelque chose de cette erreur d'interprétation (ci-dessus, troisième et quatrième rubriques), mais il sera peut-être utile d'y revenir un peu. L'objection peut s'habiller de mots comme ceux-ci : « Vous faites consister la vérité dans toute valeur sauf dans la valeur cognitive proprement dite ; vous laissez toujours de nombreux degrés d'intervalle (ou, à tout le moins, un degré) entre votre sujet connaissant et son objet réel ; le plus que vous fassiez, c'est de laisser les idées du premier le porter vers le second ; le second reste à jamais en dehors du premier », etc.

Le levain qu'on voit ici fermenter, c'est, je crois, cette conviction, enracinée chez l'intellectualiste, que, pour connaître une réalité, une idée doit, de quelque insondable façon, la posséder ou être elle-même cette réalité¹. Suivant le pragmatisme, cette

1. Il se peut, à vrai dire, que les sensations possèdent leurs objets ou se fondent avec eux, comme le sens commun le suppose, et que

sorte de coalescence n'a rien d'essentiel. En règle générale, nos actes de connaissance sont simplement des processus mentaux dont l'équilibre est rompu et qui se meuvent vers des points d'aboutissement réels ; et la réalité des points d'aboutissement, à laquelle ajoutent créance les états d'esprit en question, ne saurait être *garantie* que par quelque sujet possédant un plus large champ de connaissance ¹. Mais s'il n'existe dans l'univers aucune raison qui permette de les mettre en doute, les croyances sont vraies au seul sens où quoi que ce soit puisse posséder une vérité quelconque : elles sont, veux-je dire, pratiquement et concrètement vraies. Vraies au sens hybride et mystique que donne à ce mot une « philosophie de l'identité » (*Identitätsphilosophie*), il n'est pas besoin qu'elles le soient ; et il n'y a pas de raison intelligible pour

les différences intuitivement saisies entre des concepts se fondent avec les différences objectives et « éternelles » ; mais pour simplifier notre présente discussion, nous pouvons nous permettre de faire abstraction de ces cas très spéciaux de connaissance.

1. L'idéaliste transcendantal croit que, par quelque mystère, les états d'esprit finis s'identifient avec le sujet supra-fini et omni-connaissant qu'il se voit obligé de postuler afin de fournir un *fundamentum* à la relation de connaissance, telle qu'il la comprend. Les pragmatistes peuvent laisser ouverte cette question d'identité ; mais ils ne peuvent se passer du sujet possédant un plus large champ de connaissance, pas plus qu'ils ne peuvent se passer de la réalité, s'ils désirent *prouver* telle ou telle connaissance déterminée. Ils jouent eux-mêmes le rôle de l'esprit doué de connaissance absolue pour l'univers intellectuel qui sert de matière à leur épistémologie. Ce sont eux qui garantissent la réalité existant dans cet univers, et la connaissance vraie que, dans cet univers, le sujet en possède. Mais quant à savoir si ce qu'ils disent eux-mêmes sur la totalité de cet univers est objectivement vrai, c'est-à-dire si la théorie pragmatique de la vérité est vraie *réellement*, c'est là ce qu'ils ne sauraient garantir : ils ne sauraient faire plus que de le croire. A leurs auditeurs, ils ne sauraient faire plus que de le *proposer*, ainsi que je le propose à mes lecteurs, comme une chose à vérifier *ambulando*, c'est-à-dire par la manière dont ses conséquences la peuvent confirmer.

qu'elles aient jamais besoin d'être vraies d'une façon autre que vérifiable et pratique. C'est le rôle de la réalité que de posséder sa propre existence ; c'est le rôle de la pensée que d'entrer en « contact » avec elle par d'innombrables chemins de vérification.

Je crains que les développements « humanistes » du pragmatisme ne soient de nature à créer ici quelque embarras. Nous ne parvenons à une vérité qu'à travers la masse de toutes les autres ; et il se peut que la réalité, perpétuellement postulée comme ce avec quoi toute notre vérité doit garder contact, ne nous soit jamais donnée autrement que sous la forme d'une vérité distincte de celle que nous sommes en train d'éprouver. Mais puisque le Dr Schiller a montré que toutes nos vérités, même les plus élémentaires, sont, par hérédité générique, affectées d'un coefficient humain, la réalité *en soi* peut, dès lors, apparaître comme n'étant qu'une sorte de limite ; on peut soutenir qu'elle s'amincit jusqu'à n'être plus que la *place* d'un objet, et que ce qui est connu ne consiste qu'en matériaux appartenant à notre être psychique, avec lesquels nous bouchons cette place.

Il faut reconnaître que le pragmatisme, ainsi élaboré dans le sens humaniste, est *compatible* avec le solipsisme. Il serre amicalement les mains à la partie agnostique du kantisme, à l'agnosticisme contemporain et à l'idéalisme en général. Mais, ainsi élaboré, il devient une théorie métaphysique sur le contenu de la réalité, et s'envole bien au delà de l'œuvre propre du pragmatisme, de la modeste analyse à

laquelle celui-ci se livre sur la nature de la fonction de connaissance, — analyse qui peut tout aussi harmonieusement se combiner avec des théories moins humanistes de la réalité. C'est l'un des mérites du pragmatisme que d'être aussi purement épistémologique. Il est obligé d'admettre des réalités ; mais il ne préjuge rien quant à leur constitution, et les métaphysiques les plus diverses peuvent l'utiliser comme fondement. Il n'a certainement pas d'affinité spéciale avec le solipsisme.

En relisant ce que j'ai écrit, j'éprouve, en beaucoup d'endroits, une impression bizarre : j'ai, à ce qu'il me semble, si complaisamment étalé ce qui va de soi, que le lecteur pourrait bien rire d'un tel déploiement de pompe ! Il est possible, toutefois, qu'un attachement aussi radical au concret n'aille pas tellement de soi. Toute l'originalité du pragmatisme, tout ce qu'il a d'essentiel, c'est l'usage qu'il fait de la façon concrète de voir les choses. Il commence par le concret, il y revient et il y aboutit. Le Dr Schiller, avec ses deux aspects « pratiques » de la vérité, 1^o applicabilité à la situation, et 2^o utilité résultante, ne fait que remplir pour nous jusqu'aux bords la coupe du concret. Saisissez une bonne fois cette coupe, et vous ne pouvez commettre aucun contresens sur le pragmatisme. La faculté d'imaginer concrètement le monde *aurait pu*, semble-t-il, être assez commune pour que nos lecteurs nous comprissent mieux ; ils auraient pu lire entre nos lignes, et, malgré tous nos

défauts d'expression, deviner un peu plus correctement notre pensée. Mais, hélas ! cela ne figurait pas au programme de la destinée ; de sorte que nous ne pouvons que nous dire, avec la chanson allemande :

« *Es wär' zu schön gewesen,
Es hat nicht sollen sein*¹. »

1. C'eût été trop beau, cela ne devait pas être. (Trad.)

CHAPITRE IX

LA SIGNIFICATION DU MOT VÉRITÉ ¹

Ma théorie de la vérité est réaliste, et fidèle au dualisme épistémologique du sens commun. Supposez que je vous dise : « La chose existe » ; — cela est-il vrai ou non ? Comment pouvez-vous le dire ? Tant que mon assertion n'a pas développé plus avant sa signification, elle n'est déterminée ni comme vraie, ni comme fausse, ni comme inapplicable à la réalité. Mais si maintenant vous me demandez : « Quelle chose ? » et que je réponde : « Un pupitre » ; si vous me demandez : « Où ? » et que je désigne un endroit ; si vous me demandez : « Existe-t-il matériellement, ou seulement en imagination ? » et que je dise : « Matériellement » ; si, de plus, je dis : « Je veux parler de ce pupitre », et qu'alors je saisisse et secoue un pupitre que vous voyez justement comme je l'ai décrit, vous consentez à appeler vraie mon assertion. Mais vous et moi sommes ici permutables ; nous pouvons échanger nos places ; et de même que vous vous portez

1. Remarques présentées au congrès de l'Association philosophique américaine, Cornell University, décembre 1907.

garant de mon pupitre, de même je puis me porter garant du vôtre.

Cette notion d'une réalité indépendante de n'importe lequel de nous deux, notion empruntée à l'expérience sociale ordinaire, est à la base de la définition pragmatiste de la vérité. Pour compter comme vraie, toute assertion doit s'accorder avec quelque réalité de ce genre. Le pragmatisme définit le mot *accord* comme signifiant certaines sortes d'*effets* produits, soit actuels, soit virtuels. Ainsi, pour que mon assertion : « Le pupitre existe » soit vraie d'un pupitre reconnu par vous comme réel, elle doit être capable de m'amener à secouer votre pupitre, à m'expliquer par des mots qui suggèrent ce pupitre à votre esprit, à faire un dessin ressemblant au pupitre que vous voyez, etc. Ce n'est qu'en de pareilles conditions qu'il y a un sens à dire que mon assertion s'accorde avec *cette* réalité, ce n'est qu'ainsi qu'elle me vaut la satisfaction de vous entendre corroborer mes paroles. Ainsi donc, une référence à quelque chose de déterminé, et une certaine sorte d'adaptation à ce « quelque chose », laquelle soit digne du nom d'accord, jouent le rôle d'éléments constituants dans la définition de toute mienne assertion comme *vraie*.

Vous ne pouvez obtenir ni la référence ni l'adaptation sans vous servir de la notion des effets produits. *Que* la chose est, *ce qu'elle* est, et *quelle* elle est (parmi toutes les choses possibles étant donné ce qu'elle est) : ces points ne sont déterminables que par la méthode pragmatique. Le mot *quelle* signifie une possibilité

de désigner du doigt l'objet spécial, ou de le mettre à part de quelque autre façon ; les mots *ce que* signifient choix par nous d'un aspect essentiel par où concevoir ledit objet (et ce choix est toujours relatif à ce que Dewey appelle notre propre *situation*) ; et le mot *que* signifie l'adoption par nous de l'attitude de croyance, de l'attitude consistant à reconnaître une réalité. Sûrement, pour entendre ce que signifie le mot « vrai », appliqué à une assertion, la mention de ce genre d'effets est indispensable. Sûrement, si nous les laissons de côté, le sujet et l'objet de la relation cognitive flottent — dans le même univers, il est vrai, — mais dans le vague et l'inconnu, sans contact mutuel ni médiation.

Nos critiques, néanmoins, déclarent que les effets produits ne sont pas essentiels. Ce ne sont pas, disent-ils, des possibilités de fonctionnement qui « rendent » vraies nos croyances : celles-ci sont vraies d'une vérité inhérente, positivement vraies, nées « vraies » comme le comte de Chambord était né « Henri V ». Le pragmatisme soutient, au contraire, que des assertions et croyances ayant cette façon inerte et statique d'être vraies ne peuvent être appelées telles que par courtoisie : elles passent pratiquement pour vraies ; mais vous *ne pouvez définir ce que vous entendez* en les appelant vraies, sans vous reporter à leurs possibilités de fonctionnement. Ce sont ces dernières qui donnent tout son *contenu logique* à cette relation d'une croyance avec la réalité, à laquelle s'applique le nom de vérité,

relation qui, autrement, reste de pure coexistence ou de simple accompagnement.

Les précédentes assertions reproduisent le contenu essentiel de la leçon consacrée à la Vérité dans mon livre sur le *Pragmatisme*. La doctrine « humaniste » de Schiller, les *Études sur la théorie logique* de Dewey, et mon propre « empirisme radical » renferment également cette notion générale de la vérité comme « effet produit », effet soit actuel, soit concevable. Mais ce n'est là qu'un détail unique, enveloppé par ces doctrines au milieu de théories beaucoup plus vastes, qui tendent en dernier ressort à déterminer la notion de ce qu'est la « réalité » en général, dans sa nature et sa constitution ultime.

CHAPITRE X

L'EXISTENCE DE JULES CÉSAR¹

Ma théorie de la vérité est purement logique et se rapporte uniquement à sa définition. Je prétends que vous ne pouvez dire ce que *signifie* le mot « vrai », appliqué à une assertion, sans invoquer le *concept des effets produits par l'assertion*.

Supposez, pour fixer les idées, un univers se composant uniquement de deux choses : l'empereur César, mort et réduit en poussière, et moi, disant : « César a réellement existé. » La plupart des gens estimeraient naïvement que la vérité est exprimée par là, et diraient que, par une sorte d'action à distance, mon assertion s'est directement emparée de l'autre fait.

Mais mes paroles ont-elles si certainement désigné ce César ? — ou si certainement connoté ses attributs individuels ? Pour remplir entièrement la mesure de ce que peut idéalement signifier l'épithète *vrai*, ma pensée devrait soutenir avec l'objet particulier

1. Primitivement paru sous le titre : *Vérité contre véridicité*, dans le *Journal of Philosophy*.

qui lui est propre une *relation point par point*, pleinement déterminée et dépourvue de toute ambiguïté. Dans l'univers ultra-simple que nous avons imaginé, la référence reste non-certifiée. S'il y avait deux Césars, nous ne saurions pas lequel on a voulu dire. Ainsi, les conditions de la vérité semblent incomplètement réalisées dans cet univers intellectuel : il faut donc l'agrandir.

Les transcendentalistes l'agrandissent en invoquant un esprit absolu, qui, possédant tous les faits, peut souverainement les mettre en corrélation. Si, dans son intention, mon assertion *doit* se référer à cet identique César, et les attributs que j'ai dans l'esprit signifier ses attributs, cette intention suffit à rendre l'assertion vraie.

Pour moi, à mon tour, j'agrandis l'univers en admettant des intermédiaires finis entre les deux faits primitifs. César *a eu*, et mon assertion *a*, des effets ; et si ces effets convergent d'une façon quelconque, un *medium* et un fondement concrets se trouvent fournis à la relation cognitive déterminée, qui, conçue comme pure action à distance, semblait par trop flotter dans le vague et l'inintelligible.

Le César réel, par exemple, écrit un manuscrit dont je vois une réimpression réelle, et je dis : « Le César dont je veux parler est l'auteur de *cela*. » Les effets opérés par ma pensée déterminent ainsi plus pleinement sa double signification, désignative et connotative. Elle se définit maintenant comme n'étant ni inapplicable au César réel, ni fausse en ce qu'elle

suggère à son sujet. L'esprit absolu, me voyant ainsi opérer dans la direction de César à travers les intermédiaires cosmiques, pourrait bien dire : « De telles opérations ne font que spécifier en détail ce que j'entendais moi-même par la vérité de l'assertion. Je décrète que la relation cognitive entre les deux faits primitifs signifie qu'il existe ou peut exister une chaîne concrète d'intermédiaires, précisément du genre de celle-ci. »

Mais la chaîne enveloppe des faits antérieurs à l'assertion dont nous sommes en train de définir les conditions logiques de vérité, et des faits subséquents à cette assertion ; et cette circonstance, jointe à l'emploi vulgaire des termes *vérité* et *fait* comme synonymes, a exposé ma théorie aux contresens. « Comment se peut-il, demande-t-on confusément, que l'existence de César, vérité déjà vieille de deux mille ans, dépende quant à sa vérité de quelque chose qui est en train d'advenir maintenant ? Comment le fait pour moi de l'admettre peut-il être rendu vrai par les propres effets de cette admission ? Les effets peuvent certes confirmer ma croyance, mais la croyance fut déjà rendue vraie par le fait que César exista réellement. »

Eh bien, soit, car s'il n'y avait pas de César, il ne pourrait y avoir, bien entendu, aucune vérité positive à son sujet ; — mais alors distinguez entre le *vrai* positivement et complètement affirmé comme tel, et le *vrai* qu'on n'affirme tel que « pratiquement », elliptiquement, et par courtoisie, au sens de « ce qui

n'est pas positivement inapplicable ou positivement contraire au vrai ». Souvenez-vous aussi que le fait que César a effectivement existé peut rendre une assertion présente fausse ou inapplicable, aussi bien qu'il peut la rendre vraie, et que, ni dans un cas ni dans l'autre, il n'a lui-même à changer. Ce fait étant donné, la question de savoir si la vérité, la contre-vérité ou l'inapplicabilité sera donnée elle aussi, dépend de quelque chose qui vient de l'assertion elle-même. Ce que prétend le pragmatisme, c'est que vous ne pouvez *définir* adéquatement ce « quelque chose », si vous laissez hors de compte la notion des effets produits par le fonctionnement de l'assertion. Vérité signifiant accord avec la réalité, le mode de l'accord est un problème pratique que peut seul résoudre le terme subjectif de la relation.

NOTE. Cet article était primitivement suivi d'une couple de paragraphes destinés à désarmer l'opposition intellectualiste. Puisque vous aimez tant le mot « vrai », et puisque vous méprisez tant l'effet concret produit par nos idées, gardez, disais-je, le mot « vérité » pour la relation saltatoire et incompréhensible dont vous vous souciez tant ; et je dirai des pensées qui connaissent leur objet en un sens intelligible, qu'elles sont *véridiques*.

Comme la plupart des offrandes, celle-ci s'est vue dédaignée : je la retire donc, repentant de ma générosité. Le professeur Pratt, dans son récent livre, appelle « vérité » tout état de *fait* objectif, et se sert du mot « véracité » dans le sens que je propose pour le mot « vérité ». M. Hawtrey (voir ci-dessous, p. 244) emploie dans le même sens le mot « correction ». En dehors de l'inconvénient général des vocabulaires ambigus, nous pouvons réellement abandonner tout espoir si le terme « vérité » doit perdre officiellement la situation qu'il possède en tant que propriété de nos croyances et opinions, et se faire reconnaître comme un synonyme technique du mot « fait ».

CHAPITRE XI

L'ABSOLU ET LA VIE ÉNERGIQUE¹

Le professeur W. A. Brown, dans le *Journal* du 15 août, approuve mon pragmatisme d'accorder que la croyance à l'absolu peut donner des vacances à l'esprit, mais me reproche l'étroitesse de cette concession, et montre par des exemples frappants combien puissamment la même croyance peut contribuer à donner libre cours à la vie énergique.

Je n'ai pas la moindre critique à adresser à son excellent article ; mais qu'on me laisse expliquer pourquoi les « vacances morales » sont, parmi les bienfaits de l'absolu, le seul que j'aie choisi pour y insister. Ce qui, dans mes leçons, me préoccupait avant tout, c'était d'établir un contraste entre la croyance d'après laquelle le monde est encore en train de se faire et celle qui veut qu'il y ait une édition « éternelle » du monde, toute faite d'avance et complète. La première de ces croyances, la croyance « pluraliste », était celle que favorisait mon pragmatisme. Toutes les deux

1. Ces lignes ont d'abord paru dans le *Journal of Philosophy, etc.*, 1906.

fortifient nos dispositions énergiques. Le pluralisme les réclame effectivement, puisqu'il fait dépendre le salut du monde de l'énergie déployée par ses différentes parties, au nombre desquelles nous sommes. Le monisme les autorise, car, si furieuses soient-elles, nous pouvons toujours nous justifier d'avance d'y céder par la pensée qu'elles *auront été* des expressions de la vie parfaite de l'absolu. En vous échappant de vos perceptions finies pour passer à la conception du tout éternel, vous pouvez consacrer n'importe quelle tendance. Si l'absolu ne *dicte* rien, il *sanctionnera* après coup tout et n'importe quoi, car tout ce qui existe devra, une fois existant, être regardé comme une partie intégrante de la perfection de l'univers. Quiétisme et frénésie reçoivent ainsi de l'absolu égale permission d'exister. Ceux d'entre nous qui sont naturellement inertes peuvent persister dans leur passivité résignée ; ceux dont l'énergie est excessive peuvent devenir plus téméraires encore. L'histoire montre avec quelle facilité quiétistes et fanatiques à la fois ont puisé leur inspiration dans le système absolutiste. Il convient également bien aux âmes malades et aux vigoureuses.

On n'en peut dire autant du pluralisme. Son univers est toujours vulnérable, car quelque partie s'en peut égarer ; et n'ayant de cet univers aucune édition « éternelle » d'où tirer un réconfort, ses partisans doivent toujours éprouver un certain degré d'insécurité. Si, comme pluralistes, nous nous accordons des vacances morales, celles-ci ne peuvent être que des haltes

provisoires, destinées à nous rafraîchir pour le combat du lendemain. C'est là, au point de vue pragmatique, une des infériorités permanentes du pluralisme. Il n'a pas de message sauveur pour les âmes incurablement malades. L'absolutisme, parmi ses autres messages, possède celui-là, et c'est le seul système qui le possède nécessairement. C'est ce qui constitue sa supériorité principale et la source de sa puissance religieuse. Voilà pourquoi, désirant lui rendre pleine justice, j'ai estimé si haut son aptitude à donner des vacances morales. Ses titres, de ce côté, sont uniques, tandis que ses affinités avec l'énergie sont moins accentuées que celles du système pluraliste.

Dans la dernière leçon de mon livre, j'ai candidement reconnu cette infériorité du pluralisme. Il manque de la vaste indifférence dont témoigne l'absolutisme. Il ne peut que décevoir beaucoup d'âmes malades que l'absolutisme sait consoler. C'est donc, semble-t-il, une pauvre tactique, de la part d'absolutistes, que de faire fi de cet avantage. Les besoins des âmes malades sont assurément les plus urgents ; et ceux qui croient à l'absolu devraient plutôt tenir pour un des grands mérites de leur philosophie qu'elle y sache si bien répondre.

Le pragmatisme ou pluralisme que je défends doit se rabattre sur une certaine intrépidité dernière, un certain consentement à vivre sans assurances ni garanties. Pour des esprits qui consentent ainsi à vivre sur des possibilités qui ne sont pas des certitudes, la religion quiétiste, sûre du salut *quoi qu'il*

arrive, répand autour d'elle une légère odeur de dégénérescence adipeuse, qui l'a fait regarder de travers, même dans l'Église. Qui pourra dire ici de quel côté l'on a raison ? Dans la religion, l'émotion est volontiers tyrannique ; mais la philosophie doit favoriser l'émotion qui s'allie le mieux à l'ensemble et au corps entier de toutes les vérités en présence desquelles nous sommes. Je conçois cette émotion comme étant celle du type le plus énergique ; mais je suis obligé d'admettre que son impuissance à donner libre cours aux ravissements quiétistes constitue un sérieux défaut pour la philosophie pluraliste que je professe.

CHAPITRE XII

LE PROFESSEUR HÉBERT ET LE PRAGMATISME¹

Le professeur Marcel Hébert est un penseur singulièrement érudit et libéral (ancien membre, je crois, du clergé catholique) et un écrivain extraordinairement direct et clair. Son livre, *Le Divin*, est un des meilleurs ouvrages généraux sur la philosophie religieuse qu'aient produits ces dernières années ; et dans le petit volume dont le titre est transcrit ci-dessous, il a peut-être fait, pour ne pas être injuste envers le pragmatisme, un plus grand effort qu'aucun des nombreux critiques de cette doctrine. Pourtant le fatal contresens usuellement commis sur les fins que celle-ci se propose vicie son exposition et sa critique. Son pamphlet me semble former, en quelque sorte, un bon crochet auquel suspendre un nouvel essai de dire au lecteur ce que signifie réellement la théorie pragmatiste de la vérité.

M. Hébert lui prête le sens que lui prêtent la plupart

1. Compte rendu, d'abord publié dans le *Journal of Philosophy* du 3 décembre 1908 (vol. V, p. 689), de l'ouvrage de Marcel Hébert, *Le pragmatisme et ses diverses formes anglo-américaines* (Paris, librairie critique Émile Nourry, 1908. 105 pages).

des gens : il l'entend comme la doctrine d'après laquelle tout ce qui se montre subjectivement avantageux dans l'ordre de notre pensée est *vrai* au sens absolu et illimité du mot, que cela corresponde ou non à un état de choses objectif en dehors de notre pensée. Supposant que telle est la thèse pragmatiste, M. Hébert la combat tout au long. La pensée qui se montre ainsi avantageuse peut certes, dit-il, offrir pour le sujet pensant toute *autre* sorte de valeur ; mais quant à la valeur cognitive, la valeur représentative, la « valeur de connaissance proprement dite », elle lui fait défaut ; et lorsque cette pensée possède à un haut degré une valeur d'utilité générale, celle-ci dérive dans tous les cas de la valeur qu'elle offre antérieurement à titre de représentation correcte d'objets indépendants ayant sur notre vie une importante influence. Ce n'est qu'en nous représentant ainsi les choses avec vérité que nous récoltons les fruits utiles. Mais les fruits résultent de la vérité, ils ne la constituent pas ; aussi M. Hébert accuse-t-il le pragmatisme de nous dire sur la vérité tout hormis ce qu'elle est essentiellement. Il admet, assurément, que le monde est ainsi fait que, lorsque les hommes ont sur les réalités des idées vraies, il en découle une grande abondance d'utilités subséquentes ; et nul autre de nos critiques n'a, je crois, fait preuve d'un sens aussi concret de la variété qu'offrent celles-ci ; mais il répète que, alors que ces utilités sont secondaires, nous voulons à toute force les regarder comme primordiales, et que la « connaissance objective » d'où elles

tirent toute leur existence est quelque chose que nous négligeons, excluons et détruisons. La valeur utilitaire de nos idées et leur valeur strictement cognitive peuvent, dit-il, s'harmoniser parfaitement, — et, en général, il accorde qu'effectivement elles s'harmonisent, — mais elles ne sont pas pour cela logiquement identiques. Il admet que des intérêts, des désirs, des impulsions subjectives peuvent même posséder dans notre vie intellectuelle le *primat* actif. La connaissance ne s'éveille qu'à leur aiguillon, obéit à leurs mots d'ordre et à leurs visées ; pourtant, lorsqu'elle est éveillée, elle est connaissance objective proprement dite, et non pas simplement un autre nom des tendances impulsives elles-mêmes à l'état de satisfaction. Le propriétaire d'un tableau attribué à Corot s'inquiète quand l'authenticité en est mise en doute. Il en recherche l'origine et se rassure. Mais son inquiétude ne rend pas fausse, non plus que sa confiance ne rend vraie, la proposition énonçant que c'est Corot en personne qui a peint le tableau. Le pragmatisme, qui, selon M. Hébert, prétend que nos sentiments *font* la vérité et la fausseté, nous obligerait à conclure que notre esprit n'exerce aucune espèce de fonction véritablement cognitive.

Cette interprétation subjectiviste de notre thèse semble provenir du fait qu'il m'est arrivé d'écrire (sans supposer qu'il fût nécessaire d'expliquer que j'envisageais alors la connaissance uniquement sous son aspect subjectif) qu'à la longue le vrai est l'avantageux dans l'ordre de notre pensée, à peu près comme

le bien est l'avantageux dans l'ordre de notre conduite! Ayant auparavant écrit que vérité signifiait « accord avec la réalité », et soutenu que le caractère avantageux d'une opinion quelconque renfermait comme élément capital l'accord de cette opinion avec le reste de la vérité reconnue, je ne redoutais aucune lecture exclusivement subjectiviste de ma pensée. Mon esprit était si plein de la notion de référence objective que je n'ai jamais songé que mes auditeurs pussent la laisser échapper ; et la dernière accusation à laquelle je me fusse attendu, c'est qu'en parlant des idées et des satisfactions qu'elles apportent, j'étais en train de nier des réalités en dehors d'elles. Mon seul étonnement, à présent, c'est que les critiques aient jugé digne de réfutation explicite le sot personnage que j'ai forcément dû paraître à leurs yeux.

L'objet, pour moi, est tout aussi bien une partie de la réalité que l'idée en est une autre. La vérité de l'idée est l'une des relations qu'elle soutient avec la réalité, tout comme sa date et son lieu en sont d'autres. Ces relations *consistent* toutes trois en des parties intermédiaires de l'univers, qui peuvent, dans chaque cas particulier, être assignées et cataloguées, et qui diffèrent pour chaque cas de vérité, tout comme elles diffèrent selon chaque date et chaque lieu.

La thèse pragmatiste, telle que nous la soutenons, le Dr Schiller et moi, — je préfère laisser le professeur Dewey parler pour son compte, — c'est que la relation appelée « vérité » est ainsi concrète-

ment *définissable*. C'est de nous que vient la seule tentative distincte qui se soit fait jour pour dire de façon positive *en quoi consiste* effectivement la vérité. Ceux qui nous dénoncent n'ont littéralement rien à lui opposer comme alternative. Pour eux, quand une idée est vraie, elle *est* vraie, et tout est dit, le mot « vrai » étant indéfinissable. La relation de l'idée vraie à son objet étant, à ce qu'ils pensent, unique, elle ne peut être exprimée en termes de quoi que ce soit d'autre, et n'a qu'à être nommée pour que n'importe qui la reconnaisse et la comprenne. De plus, elle est invariable et universelle, identique dans tous les cas particuliers de vérité, si diverses que puissent être les idées, les réalités et les autres relations existant entre elles.

Notre conception pragmatiste est, au contraire, que la relation de vérité est une relation susceptible d'expérience définie, et par conséquent susceptible d'être décrite aussi bien que nommée ; qu'elle n'est pas unique en son genre, et qu'elle n'est ni invariable ni universelle. La relation d'une idée à son objet par laquelle cette idée est rendue vraie dans un cas donné quelconque s'incorpore, disons-nous, en des portions intermédiaires de réalité qui mènent vers l'objet, qui varient dans chaque cas, et qui dans chaque cas peuvent être concrètement retracées. La chaîne des effets qu'exerce une opinion *est*, suivant les cas, la vérité, la fausseté ou l'inapplicabilité de cette opinion. Toute idée qu'un homme possède produit en lui quelques conséquences, soit sous la

forme d'actions corporelles, soit sous celle d'autres idées. Grâce à ces conséquences, les relations de l'homme avec certaines réalités environnantes sont modifiées. Il est rapproché de quelques-unes d'entre elles, éloigné de quelques autres, et acquiert tantôt le sentiment que cette idée a opéré d'une façon satisfaisante, tantôt le sentiment du contraire. L'idée l'a mis en contact avec quelque chose qui répond à son dessein, ou bien elle ne l'y a pas mis.

Ce « quelque chose » est, au premier chef, l'*objet de cet homme*. Puisque les seules réalités dont nous puissions parler sont, comme celui-ci, des *objets auxquels on croit*, le pragmatiste, chaque fois qu'il dit : « réalité », entend en premier lieu ce qui, pour l'homme lui-même, peut compter comme réalité, ce que, dans le moment, il croit tel. Quelquefois la réalité est une présence concrète et sensible. L'idée, par exemple, peut être qu'une certaine porte ouvre sur une salle où un verre de bière peut être acheté. Si le fait d'ouvrir la porte mène à voir et à goûter effectivement la bière, l'homme appelle vraie cette idée. Ou bien son idée peut être celle d'une relation abstraite, par exemple celle de la relation existant entre les côtés et l'hypoténuse d'un triangle, une telle relation étant, bien entendu, une réalité, tout aussi bien qu'un verre de bière. Si la pensée d'une telle relation le mène à tirer des lignes auxiliaires et à comparer les figures qu'elles forment, il peut à la fin, percevant une égalité après une autre, *voir* la relation à laquelle il pense, par une vision tout aussi particulière et aussi directe que l'était

la saveur de la bière. Si c'est ce qui arrive, il appelle vraie *cette* idée aussi. Son idée l'a, dans chaque cas, mis en contact plus étroit avec une réalité, qu'il a, dans le moment, sentie comme vérifiant précisément cette idée. Chaque réalité vérifie et valide sa propre idée exclusivement ; et, dans chaque cas, la vérification consiste dans les conséquences finalement satisfaisantes, d'ordre mental ou physique, que l'idée a été capable de produire. Ces « effets produits » différents dans chaque cas particulier, ils ne sont jamais transcendants à l'expérience, ils consistent en particularités, mentales ou sensibles, et ils admettent, dans chaque cas individuel, une description concrète. Les pragmatistes sont incapables de voir ce que vous pouvez bien *entendre* en appelant vraie une idée, si vous n'entendez pas qu'entre elle, comme *terminus a quo* dans l'esprit de quelqu'un, et quelque réalité particulière comme *terminus ad quem*, de tels effets concrets s'intercalent ou peuvent s'intercaler. La direction de ces effets constitue la référence de l'idée à ladite réalité, leur caractère satisfaisant constitue l'adaptation de celle-là à celle-ci, et les deux choses ensemble constituent la « vérité » de l'idée pour son possesseur. Faute de ces portions intermédiaires d'expérience concrètement réelle, le pragmatiste ne voit pas de matériaux avec lesquels puisse se construire le rapport d'adaptation appelé vérité.

La conception anti-pragmatiste est que les effets produits ne sont que des témoignages de la présence d'une vérité antérieurement inhérente à l'idée, et

que vous pouvez rayer de l'existence jusqu'à la possibilité de ces effets, tout en laissant la vérité de l'idée aussi solide que jamais. Mais assurément ce n'est pas là une théorie de la vérité qui prenne le contre-pied de la nôtre. C'est la répudiation de toute théorie distincte. Ce n'est qu'une revendication du droit de qualifier, en n'importe quel sens, certaines idées comme vraies ; et c'est là ce que j'entendais tout à l'heure en disant que les anti-pragmatistes ne nous offrent aucune alternative réelle, et que notre explication est littéralement la seule théorie positive existante. Quelle signification, je le demande, peut avoir la vérité d'une idée, si ce n'est le pouvoir qu'elle possède de nous adapter, soit mentalement, soit physiquement, à une réalité ?

Comment se fait-il, dès lors, que nos critiques nous accusent si uniformément d'être subjectivistes, de nier l'existence de la réalité ? Cela vient, je crois, de la nécessaire prédominance du langage subjectif dans notre analyse. Si indépendantes et si extra-subjectives que des réalités puissent être, nous ne pouvons en parler, quand nous construisons nos explications de la vérité, que comme d'autant d'*objets auxquels on croit*. Mais le processus de l'expérience amène si continuellement les hommes à remplacer leurs anciens objets par de nouveaux, auxquels ils trouvent plus satisfaisant de croire, que la notion d'une réalité *absolue* surgit inévitablement comme un concept-limite (*Grenzbegriff*), équivalent à la notion d'un objet qui ne sera jamais remplacé et auquel s'attachera

une croyance définitive (*endgültig*). Au point de vue cognitif, nous vivons ainsi sous l'empire d'une sorte de règle de trois : de même que nos concepts privés représentent les objets sensibles auxquels ils nous mènent, ceux-ci constituant des réalités publiques, indépendantes de l'individu, de même ces réalités sensibles peuvent, à leur tour, représenter des réalités d'ordre supra-sensible, électrons, substance spirituelle, Dieu, etc., existant indépendamment de tout sujet humain. La notion de ces réalités finales, dont la connaissance serait vérité absolue, est un produit de notre expérience cognitive auquel n'échappent ni les pragmatistes ni les anti-pragmatistes. Elles forment, dans la pensée de chacun, un inévitable postulat régulateur. La notion que nous en avons est, de toutes nos croyances, celle qui est le plus abondamment suggérée et confirmée, la dernière à souffrir un doute. La différence est que nos critiques se servent de cette croyance comme de leur seul paradigme, et traitent toute personne qui parle de réalités humaines comme si cette personne jugeait illégitime la notion de réalité *en soi*.

Cependant, la réalité en soi, pour autant qu'elle est *ce dont ils parlent*, n'est qu'un objet humain ; ils la postulent, tout comme nous la postulons ; et si nous sommes subjectivistes, ils ne le sont pas moins. Des réalités en soi ne peuvent exister *pour* n'importe qui, pragmatiste ou antipragmatiste, que par le fait qu'on y croit ; on y croit seulement par le fait que les notions qu'on en a paraissent vraies ; et les notions

qu'on en a ne paraissent vraies que parce qu'elles opèrent d'une façon satisfaisante. Satisfaisante, ajoutons-nous, pour le dessein du sujet pensant particulier. Il n'y a pas d'idée qui soit l'idée vraie, de quoi qu'il s'agisse. A qui appartient l'idée vraie de l'absolu ? Ou, pour prendre l'exemple de M. Hébert, quelle est l'idée vraie d'un tableau que vous possédez ? C'est l'idée qui répond de la façon la plus satisfaisante à votre intérêt présent. L'intérêt peut se porter sur l'emplacement du tableau, sur son âge, sa « tonalité », son sujet, ses dimensions, son auteur, son prix, son mérite, etc. Si l'on a mis en doute que Corot en fût l'auteur, ce qui satisfera l'intérêt présentement éveillé chez vous, c'est de voir confirmée votre prétention de posséder un Corot ; mais, si vous avez un esprit humain normal, le simple fait de l'appeler un Corot ne satisfera pas en même temps d'autres exigences de votre esprit. Pour que celles-ci soient satisfaites, ce que vous apprenez au sujet du tableau doit se relier sans heurt avec ce que vous savez sur le reste du système de réalité où Corot en personne joua son rôle. M. Hébert nous accuse de soutenir que les satisfactions apportées au sentiment de propriété suffisent par elles-mêmes à rendre vraie la croyance, et qu'il n'est pas besoin, en ce qui nous concerne, que Corot en personne ait jamais existé. Pourquoi nous devrait-on retrancher de la sorte les satisfactions d'un caractère plus général et plus intellectuel ? Je n'en sais rien ; mais quelles que puissent être celles-ci, satisfactions intellectuelles ou satisfactions de propriétaire, elles appar-

tiennent au côté subjectif de la relation de vérité. Elles fondent nos croyances ; nos croyances sont des croyances à des réalités ; s'il n'y a pas de réalités, les croyances sont fausses ; mais s'il y a des réalités, comment pourraient-elles jamais être *connues* sans que tout d'abord on y *croie* ? ou comment pourrait-on y *croire*, si ce n'est tout d'abord en ayant d'elles des idées qui opèrent d'une façon satisfaisante ? C'est ce que les pragmatistes se voient hors d'état d'imaginer. Ils se voient également hors d'état d'imaginer en quoi l'assurance dogmatique des anti-pragmatistes relativement à l'existence de la réalité, assurance qui repose sur un *ipse dixit*, mérite plus de crédit que la conviction des pragmatistes, basée sur des vérifications concrètes. M. Hébert conviendra sans doute de ce qui précède, une fois la chose ainsi présentée : aussi ne vois-je pas notre infériorité sur lui en matière de « connaissance proprement dite ».

Quelques lecteurs diront qu'il se peut bien que, *moi-même*, je croie à des réalités en dehors de nos idées, mais qu'en tout cas le Dr Schiller n'y croit pas. C'est là un gros contresens, car la doctrine de Schiller et la mienne sont identiques : nous suivons seulement, dans l'exposition, des directions différentes. Il part de l'extrémité subjective de la chaîne, l'individu avec ses croyances, parce que c'est celle des deux qui constitue le phénomène le plus concret et le plus immédiatement donné. « Un individu, dit Schiller, prétend que sa croyance est vraie ; mais qu'entend-il

par le mot *vrai* ? et comment établit-il sa prétention ? » Avec ces questions, nous nous embarquons pour une recherche psychologique. A ce qu'il apparaît, « être vrai » signifie, *pour cet individu*, « produire un effet qui le satisfasse » ; et puisque l'effet produit et la satisfaction varient d'un cas à un autre, ils ne comportent pas de description universelle. Ce qui produit de l'effet est vrai et représente une réalité, pour l'individu pour qui cela produit de l'effet. S'il est infail-
 lible, la réalité existe « réellement » ; s'il se trompe, elle n'existe pas, ou n'existe pas comme il pense. Nous croyons tous, quand nos idées produisent un effet satisfaisant ; mais nous ne savons pas encore qui d'entre nous est infail-
 lible : si bien que le problème de la vérité et celui de l'erreur sont d'égale origine (*ebenbürtig*) et naissent des mêmes situations. Schiller, restant avec l'individu faillible, et traitant uniquement de la *réalité pour lui*, semble à beaucoup de ses lecteurs ignorer tout à fait la *réalité en soi*. Mais c'est parce qu'il cherche uniquement à nous dire comment sont atteintes les vérités, non pas ce que sera le contenu de ces vérités, une fois atteintes. Il se peut que la plus vraie de toutes les croyances doive être la croyance à des réalités trans-subjectives. Elle *semble* certainement la plus vraie, car nulle croyance rivale n'est aussi copieusement satisfaisante, et elle est probablement celle du Dr Schiller lui-même ; mais, pour son but immédiat, il n'est pas tenu de la professer. Moins encore est-il obligé de l'admettre d'avance comme base de sa discussion.

Pour moi, cependant, averti par la critique, j'adopte une tactique différente. Je prends pour point de départ l'extrémité objective de la chaîne qui relie idée et réalité, et je la suis dans la direction opposée à celle de Schiller. Anticipant les résultats des processus de vérité communs à tous les hommes, je commence par la notion abstraite d'une réalité objective. Je la postule, et me demande pour mon propre compte, *me portant moi-même garant de cette réalité*, ce qui rendrait l'idée que s'en fait quelqu'un d'autre vraie pour moi aussi bien que pour lui. Mais je ne trouve pas de réponse différente de celle que donne Schiller. Si l'idée de l'autre homme le mène, non seulement à croire que la réalité existe, mais à se servir de l'idée comme d'un substitut temporaire de la réalité, en la laissant évoquer des pensées et des actes d'adaptation semblables à ceux que provoquerait la réalité elle-même, alors elle est vraie au seul sens intelligible, vraie de par ses conséquences particulières, et vraie pour moi aussi bien que pour cet homme.

Mon exposition tient davantage d'une définition logique, celle de Schiller d'une description psychologique. Toutes deux traitent d'une chose d'expérience absolument identique : elles la traversent seulement en sens opposé.

Peut-être ces explications satisferont-elles M. Hébert, dont le petit livre, une fois mise à part la fausse accusation de subjectivisme, donne un exposé loyalement instructif de l'épistémologie pragmatiste.

CHAPITRE XIII

ABSTRACTIONNISME ET « RELATIVISMUS »

Les concepts abstraits, tels qu'élasticité, volume, discontinuité, sont des aspects saillants de nos expériences concrètes, que nous trouvons utile de détacher. Utile, parce que nous nous remémorons alors d'autres choses offrant les mêmes aspects ; et si lesdits aspects entraînent des conséquences chez ces autres choses, nous pouvons revenir à nos premières choses, nous attendant à voir s'ensuivre les mêmes conséquences.

C'est toujours un bénéfice que d'être aidé à anticiper des conséquences, et, telle étant l'aide que nous procurent les concepts abstraits, il est manifeste que leur usage n'est rempli que lorsque nous revenons par leur moyen à des particularités concrètes, ayant les conséquences présentes à l'esprit, et enrichissant par là notre notion des objets primitifs.

Sans concepts abstraits par où manier nos perceptions particulières, nous sommes comme des gens sautillant sur un seul pied. En nous servant de concepts en même temps que des particularités, nous

devenons bipèdes. Nous jetons en avant notre concept, prenons point d'appui sur la conséquence, y attachons notre ligne et tirons à nous notre perception, voyageant ainsi en trois enjambées à la surface de la vie, d'une allure immensément plus rapide que si nous nous bornions à percer l'épaisseur des particularités à mesure qu'elles viendraient par hasard à nous pleuvoir sur la tête. Les animaux sont obligés de faire ainsi, mais les hommes lèvent plus haut la tête et respirent librement dans l'atmosphère supérieure des concepts.

La prodigieuse estime que tous les philosophes professent pour la forme conceptuelle de la conscience se comprend aisément. Depuis Platon jusqu'à nos jours, on l'a regardée comme la seule avenue qui nous mène à la vérité essentielle. Les concepts sont universels, immuables, purs ; leurs relations sont éternelles ; ils sont spirituels, tandis que les particularités concrètes qu'ils nous permettent de manier sont corrompues par la chair. Ils sont donc précieux en eux-mêmes, indépendamment de leur usage primitif, et confèrent à notre vie une nouvelle dignité.

On ne peut rien trouver à redire à cette façon de sentir relative aux concepts, tant que leur fonction primitive ne vient pas s'absorber dans l'admiration et se perdre. Cette fonction est, bien entendu, d'agrandir mentalement nos expériences momentanées en y *ajoutant* les conséquences conçues ; mais, par malheur, non seulement cette fonction se voit trop souvent oubliée par les philosophes dans leurs raisonnements, mais elle est souvent convertie en une fonction exac-

tement opposée, et devient un moyen de diminuer l'expérience primitive en en *niant* (implicitement ou explicitement) tous les traits, à l'exception du seul qu'on a spécialement abstrait pour la concevoir grâce à lui.

Cela même est une façon hautement abstraite d'énoncer mon grief, et l'obscurité qu'elle offre demande à être rachetée par des exemples qui fassent voir ce que je veux dire. Quelques croyances très chères à mon propre cœur ont été conçues par plusieurs critiques de cette façon vicieusement abstraite. L'une est la « volonté de croire », comme on la nomme ; une autre est l'indétermination de certains futurs ; une troisième est cette notion, que la vérité peut varier avec le point de vue de la personne qui la soutient. Je crois que l'abus pervers de la fonction abstrayante a conduit plusieurs critiques à employer contre ces doctrines de faux arguments, et souvent aussi a conduit à de fausses conclusions les personnes qui ont lu l'exposé de ces doctrines. Je voudrais essayer de sauver, s'il se peut, la situation, par un petit nombre de remarques contre-critiques.

Qu'on me permette d'appeler « abstractionnisme vicieux » une manière de se servir des concepts qui peut être ainsi décrite. Nous concevons une situation concrète en en détachant quelque trait saillant ou important et en la classant sous celui-ci ; puis, au lieu d'ajouter aux caractères antérieurs de cette situation toutes les conséquences positives que peut apporter la nouvelle façon de la concevoir, nous nous mettons

à user de notre concept négativement ; nous réduisons le phénomène et sa primitive richesse aux pauvres suggestions de ce nom pris abstraitement, le traitant *purement et simplement* comme un cas particulier de ce concept, et agissant comme si tous les autres caractères du sein desquels le concept est abstrait se trouvaient effacés¹. L'abstraction, fonctionnant de cette manière, devient un moyen d'arrêt beaucoup plus qu'un moyen de progrès pour la pensée. Elle mutile les choses ; elle crée des difficultés et trouve des impossibilités ; et plus de la moitié de la peine que se donnent métaphysiciens et logiciens sur les paradoxes et les casse-têtes dialectiques de l'univers peut, j'en suis convaincu, se ramener à cette source relativement simple. *L'emploi vicieusement négatif des caractères abstraits et des noms de classes* est, j'en suis persuadé, l'un des grands péchés originels de l'esprit rationaliste.

Pour passer immédiatement à des exemples concrets, jetez un coup d'œil sur la croyance au « libre arbitre », récemment démolie d'une façon si spécieusement persuasive par l'habile main du professeur Fullerton². Quand un homme du commun dit que sa volonté est libre, qu'entend-il ? Il entend qu'il y a, au sein de sa vie, des points de bifurcation, où deux futurs lui semblent également possibles, car tous deux ont

1. Que le lecteur ne confonde pas le sophisme ici décrit avec des inférences légitimement négatives comme celles qui se tirent selon le mode *celarent* des traités de logique.

2. *Popular Science Monthly*, New-York, vol. LVIII et LIX.

leurs racines également plantées dans son présent et son passé. N'importe lequel des deux, s'il se réalise, jaillira de ses motifs antérieurs, de son caractère et des circonstances de sa vie, et continuera sans interruption les pulsations de son existence personnelle. Mais quelquefois ils ne sont pas tous deux en même temps compatibles avec la nature physique, et alors l'observateur naïf éprouve l'illusion qu'il choisit entre eux *maintenant*, et que la question de savoir quel futur existera, au lieu d'avoir été tranchée lors de la création du monde, est à nouveau tranchée à chacun des moments passagers où le fait semble éclore comme quelque chose de vivant, et où la possibilité, en se tournant du côté d'un certain acte, semble exclure tous les autres.

Celui qui ne considère que les apparences peut assurément se tromper ici. Il peut, beaucoup trop souvent, prendre son ignorance personnelle de ce qui est prédéterminé pour une réelle indétermination de ce qui sera. Pourtant, si imaginaire soit-il, le tableau qu'il se fait de la situation n'offre aucune apparence de rupture entre le passé et l'avenir. Un train reste le même train, les voyageurs qu'il contient restent les mêmes voyageurs, la force qui le meut reste la même force, de quelque manière que soit placée l'aiguille qui fixe sa direction. Pour l'indéterministe, il y a, à tout instant, assez de passé, pour que tous les divers futurs qui sont en vue, et d'autres encore, y trouvent leurs raisons, et tout futur, quel qu'il soit, sortira par glissement de ce passé, aussi facilement

que le train glisse à l'aide de l'aiguille. Bref, le monde est tout aussi *continu par rapport à lui-même* pour les partisans du libre arbitre que pour les déterministes rigoureux ; seulement ces derniers sont incapables de croire à des points de bifurcation qui soient des endroits d'équilibre réellement indifférent, ou qui offrent des dédoublements de voies, donnant, en ces endroits, — et en ceux-là seulement, *non pas auparavant*, — une direction aux mouvements existants sans en changer la somme.

S'il y avait de tels points d'indifférence, pensent les déterministes rigoureux, le futur et le passé seraient absolument séparés, car, *abstraitement considéré, le mot « indifférent » suggère uniquement l'idée de discontinuité*. Tout ce qui est indifférent est, dans la même mesure, exempt de relation et détaché. Envisagez les termes de cette façon stricte, et vous voyez, nous disent-ils, que, si le moindre point d'indifférence se trouve sur la large artère qui joint le passé au futur, alors *aucune* connexion, de quelque espèce qu'elle soit, aucune force continue, aucun passager identique, aucun but ou facteur commun ne peut se trouver de part et d'autre du dédoublement de voies ou de l'aiguille qui s'y meut. L'endroit est un abîme infranchissable.

M. Fullerton écrit ce qui suit (les italiques sont de moi) :

« Pour autant que mon acte est libre, ce que j'ai été, ce que je suis, ce que j'ai toujours fait ou me suis efforcé de faire, ce que je souhaite ou décide le plus

sérieusement de faire au moment présent, — ces choses ne peuvent *pas plus intéresser la réalisation future de mon acte que si elles n'avaient aucune existence...* C'est là une possibilité hideuse ; et même le partisan le plus ardent du libre arbitre, s'il la contemple sincèrement, m'excusera sûrement d'espérer que, si je suis libre, je ne suis du moins pas très libre, et que je puis raisonnablement m'attendre à trouver dans ma vie et dans mes actions *quelque* degré de cohérence... Supposez que j'aie donné un dollar à un mendiant aveugle. Si c'est là réellement un acte de libre arbitre, peut-on dire proprement que c'est *moi* qui ai donné l'argent ? A-t-il été donné parce que j'étais un homme de cœur tendre, etc., etc. ?.... Qu'y a-t-il à voir entre tout cela et des actes de libre arbitre ? S'ils sont libres, ils ne doivent être conditionnés par *aucune* sorte de circonstances antécédentes, ni par la misère du mendiant, ni par la pitié excitée dans le cœur du passant. Ils doivent être sans cause, non déterminés. Ils doivent sortir du vide, comme de l'eau tombant d'un ciel clair, car, dans la mesure même où ils peuvent être expliqués, ils ne sont pas libres. »

Dieu me garde de m'empêtrer ici dans une controverse sur ce qu'il y a de bon et de mauvais à dire dans la question du libre arbitre envisagée tout au long : je ne fais qu'essayer d'illustrer l'abstractionnisme vicieux en montrant la conduite de quelques-uns de ceux qui attaquent la doctrine. Les moments de bifurcation, tels que l'indéterministe croit en avoir l'expérience, sont des moments où il y a tout à la fois

changement de direction et continuation. Mais parce que, devant l'alternative (*ou ceci ou cela*) que pose le changement de direction, nous hésitons, le déterministe abstrait ce petit élément de discontinuité d'avec les surabondantes continuités qu'offre l'expérience, et annule à son profit tous les caractères connectifs dont cette dernière est remplie. Choix, pour lui, signifie désormais *disconnexion* pure et simple, quelque chose qui n'est déterminé d'avance *sous aucune espèce de rapport*, et une vie faite de choix ne saurait être qu'un chaos délirant, qui ne présente pas deux moments où nous puissions être traités comme un seul et même homme. Si Néron était *libre* au moment d'ordonner le meurtre de sa mère, M. Mac Taggart ¹ nous assure que nul n'aurait le droit, à tout autre moment, de le traiter de méchant homme, car il serait alors un Néron absolument autre.

Un polémiste ne doit pas simplement détruire sa victime. Il doit essayer un peu de lui faire sentir son erreur, — non pas peut-être assez pour le convertir, mais assez pour lui donner mauvaise conscience et affaiblir l'énergie de la défense qu'il oppose. Ces violentes caricatures des croyances humaines n'éveillent que du mépris pour l'incapacité de leurs auteurs à voir les situations d'où naissent les problèmes. Regarder le caractère négatif d'un élément unique, dégagé par abstraction, comme annulant tous les traits positifs avec lesquels il coexiste, ce n'est pas

1. *Some Dogmas of Religion*, p. 179.

le moyen d'amener un seul indéterministe effectivement existant à changer de manière de voir sur la matière, quand même cela ferait applaudir la galerie.

Passons maintenant à quelques critiques dirigées contre la *volonté de croire*, comme à un autre exemple de la façon vicieuse dont l'abstraction est couramment employée. Le droit de croire certaines choses dont la vérité manque encore de preuve objective complète, est défendu par ceux qui saisissent dans leur réalité concrète certaines situations humaines. Dans ces situations, l'esprit se trouve en présence d'alternatives si vastes qu'aucun des deux partis n'a pour lui une pleine évidence, et pourtant si importantes, que se borner à attendre la preuve, et à douter en attendant, pourrait souvent, au point de vue pratique, revenir à faire pencher la balance en faveur de la négative. La vie vaut-elle, si peu que ce soit, la peine d'être vécue ? Y a-t-il un sens général quelconque dans toute cette tempête cosmique ? Y a-t-il quelque chose qui, d'une façon permanente, s'achète au prix de toute cette souffrance ? N'y aurait-il pas dans le Réel une expérience transmondaine, quelque chose comme une *quatrième dimension*, qui, si nous y avons accès, pourrait boucher quelques-unes des déchirures (*Zerrissenheit*) de ce monde et faire que les choses aient l'air plus rationnelles qu'elles ne paraissent d'abord ? Y a-t-il une conscience supra-humaine, dont l'esprit de chacun de nous soit une partie, et d'où puissent venir inspiration et secours ? Telles sont

les questions dans lesquelles le droit de prendre pratiquement parti pour le oui ou le non est affirmé par quelques-uns d'entre nous, tandis que d'autres soutiennent que cela est méthodologiquement inadmissible, et nous somment de mourir en faisant profession d'ignorance et en proclamant le devoir pour chacun de refuser de croire.

Je ne dis rien de l'inconséquence personnelle de quelques-uns de ces critiques, dont les œuvres imprimées fournissent de parfaites illustrations de la volonté de croire, en dépit de leurs protestations contre ceux qui usent de l'expression et qui recommandent la chose. M. Mac Taggart, que je prendrai une fois de plus pour exemple, est sûr que « la réalité est rationnelle et juste » et « destinée *sub specie temporis* à devenir parfaitement bonne » ; et le fait qu'il nomme cette croyance le résultat d'une logique nécessaire n'a sûrement jamais trompé aucun lecteur quant à sa genèse réelle dans l'esprit du distingué critique. L'humanité est taillée sur un patron trop uniforme pour qu'aucun de nous réussisse à échapper aux actes de foi. Nous avons une vision vive de ce que signifierait pour nous une certaine vue de l'univers. Nous nous enflammons ou nous frissonnons à cette pensée ; notre sentiment circule à travers toute notre nature logique et en anime les opérations. *Ce ne peut pas être ceci, nous le sentons ; c'est forcément cela. C'est forcément ce qu'il faut que ce soit, et il faut que ce soit cela ;* et alors nous cherchons toutes les raisons, bonnes ou

mauvaises, pour que la chose qui, si profondément, doit être, semble objectivement la plus probable. Nous montrons que les arguments qu'on a contre elle sont insuffisants, si bien qu'elle *peut* être vraie ; nous représentons qu'elle fait appel à la loyauté de notre nature tout entière, et non pas à une faculté émaciée de preuve syllogistique. Nous renforçons cela en nous rappelant l'agrandissement de notre monde par la musique, en pensant aux promesses des couchers de soleil et aux impulsions qui viennent des forêts printanières. Et l'essence de l'expérience tout entière, quand l'individu qui l'a traversée dit finalement : « Je crois », c'est le caractère intensément concret de sa vision, l'individualité de l'hypothèse qu'il a devant lui, et la complexité des divers motifs et des diverses perceptions concrètes qui aboutissent à cet état final.

Mais voyez maintenant comment l'abstractionniste traite cette vision riche et compliquée par où l'on voit qu'un certain état de choses doit forcément être vrai. Il accuse le sujet croyant de raisonner par le syllogisme suivant :

Tous les bons désirs doivent être satisfaits ;

Le désir de croire cette proposition est un bon désir ;

Ergo, cette proposition doit être crue.

Il substitue cette abstraction à l'état d'esprit concret du sujet croyant, épingle sur lui la pauvre absurdité qu'elle offre, et prouve aisément que quiconque le défend doit être le plus grand fou qui soit

sur terre. Comme si, dans la réalité, aucun sujet croyant pensait jamais de cette façon déraisonnable ! Ou comme si aucun défenseur de la légitimité des façons de conclure concrètement employées par les hommes se servait jamais de la prémisse abstraite et générale : *Tous les désirs doivent être satisfaits !* Néanmoins M. Mac Taggart, solennellement et laborieusement, réfute le syllogisme dans les sections 45 à 57 du livre ci-dessus cité. Il montre qu'il n'y a pas dans le dictionnaire de lien fixe entre les concepts abstraits de *désir*, de *bonté* et de *réalité* ; et il ignore tous les liens dont le sujet croyant, dans chaque cas concret et particulier, sent et perçoit l'existence ! Il ajoute :

« Quand la réalité d'une chose est incertaine, l'argument nous encourage à supposer que notre approbation d'une chose peut en déterminer la réalité. Et, ce lien impie une fois établi, le châtement nous atteint. Car lorsque la réalité d'une chose est indépendamment certaine, nous devons [alors] admettre que la réalité de la chose doit en déterminer l'approbation de notre part. Je trouve difficile d'imaginer une position plus dégradée. »

On se sent ici tenté de citer ironiquement au disciple anglais de Hegel la fameuse équation établie par son maître entre le réel et le rationnel. Notre auteur termine son chapitre par ces mots héroïques :

« A ceux qui ne prient pas, il reste la ressource de décider que, pour autant que leur force le leur permettra, ni les souffrances de la mort ni les souffrances de la vie ne les réduiront à chercher aucun réconfort

en ce qu'ils tiennent pour faux, ni à fuir aucun [manque de ?] réconfort dû à ce qu'ils tiennent pour vrai. »

Comment un écrivain d'esprit si ingénieux peut-il ne pas voir à quel point toutes ses flèches passent au-dessus de la tête de l'ennemi? Quand M. Mac Taggart lui-même croit que l'univers marche grâce à l'énergie dialectique de l'idée absolue, son impérieux désir d'avoir un pareil monde n'est pas ressenti par lui comme un exemple quelconque du désir en général, mais comme une passion tout à fait particulière, une *passion qui rend clairvoyant*, et à laquelle, en ce cas ou jamais, il serait, de sa part, *stupide* de ne pas céder. Il obéit à la singularité concrète de cette passion, non pas à ce pur caractère abstrait qu'elle offre d'être un *désir*. Sa situation est aussi particulière que celle d'une actrice qui décide que le mieux est pour elle de se marier et de quitter les planches, celle d'un prêtre qui se sécularise, celle d'un politicien qui abandonne la vie publique. Quel homme sensé chercherait à réfuter les décisions concrètes de ces personnages en les faisant remonter à des prémisses abstraites, telles que : *toutes les actrices doivent se marier, tous les ecclésiastiques doivent se faire laïques, tous les politiciens doivent résigner leurs fonctions?* Pourtant, ce type de réfutation, si complètement inefficace qu'il soit lorsqu'il s'agit de convertir, M. Mac Taggart le répand à travers mainte page de son livre. A l'abondance de nos raisons réelles, il substitue un point unique et étroit. Au lieu des réelles

probabilités humaines, il nous donne une abstraction-squelette, à laquelle personne ne fut jamais tenté de croire.

Dans l'exemple auquel je passe maintenant, l'abstraction est moins simple, mais tout aussi faible comme arme d'attaque. Les empiristes pensent que la vérité en général est le résidu de croyances humaines particulières; et ceux qu'on nomme les pragmatistes « marquent un point de plus », en essayant de définir en quoi elle consiste lorsqu'elle vient. Elle consiste, je l'ai dit ailleurs, en un certain effet produit par les croyances, effet susceptible de mettre l'homme en relations satisfaisantes avec certains objets vers lesquels celles-ci l'orientent. L'effet dont il s'agit est, bien entendu, un effet concret qui se produit dans l'expérience réelle d'êtres humains, parmi leurs idées, leurs sentiments, leurs perceptions, leurs croyances et leurs actes, aussi bien que parmi les choses physiques de leur entourage, et les relations doivent être entendues comme possibles aussi bien que comme réelles. Dans mon livre sur le *Pragmatisme*, au chapitre qui traite de la vérité, j'ai fait effort pour défendre énergiquement cette vue. Etranges, en vérité, furent les contresens que commirent sur elle ses adversaires, et nombreux furent ces derniers. Parmi les assauts dirigés contre cette tentative pour rendre un peu plus concrète notre notion de ce que peut signifier la vérité d'une idée, l'un de ceux qui ont fait le fracas le plus formidable est celui qu'on a mené

de maint côté au nom de cette assertion, que le fait de tirer, n'importe comment, la vérité du sein de l'opinion humaine consiste simplement à reproduire la doctrine de Protagoras, qui fait de l'homme individuel « la mesure de toutes choses », et que Platon, dans son immortel dialogue, le *Théétète*, a, de l'avis unanime, si proprement enterrée il y a deux mille ans. Les deux critiques les plus habiles à brandir cette objection contre ceux qui veulent rendre la vérité concrète, les professeurs Rickert et Münsterberg, écrivent en allemand¹ ; et *Relativismus* est le nom qu'ils donnent à l'hérésie qu'ils s'efforcent de déraciner.

Le premier pas qu'ils font dans leur campagne contre le *Relativismus* porte entièrement dans le vide. Ils accusent les relativistes — et nous sommes, nous autres pragmatistes, des relativistes typiques — de s'enlever par les principes qu'ils adoptent, non seulement le privilège, propre aux philosophes rationalistes, de croire que ces principes qu'ils professent soient la vérité impersonnelle et absolue, mais même le moyen de se former la notion abstraite d'une telle vérité, *c'est-à-dire, au sens pragmatique, d'une opinion idéale, que tous les hommes pussent partager et que personne ne dût jamais souhaiter d'échanger pour une autre*. L'une et l'autre accusation tombent loin du but qu'elles visent. Moi-même, en tant que pragmatiste, je crois à ma propre théorie de la vérité aussi fermement qu'un rationaliste quelconque peut croire

1. Il vient de paraître une traduction anglaise du livre de Münsterberg : *The Eternal Values* (Les valeurs éternelles), Boston, 1909.

à la sienne. Et j'y crois justement parce que j'ai l'idée de vérité, que mes savants adversaires déclarent tout pragmatiste incapable de se former. En d'autres termes, je m'attends à voir que, plus complètement les gens discuteront ma théorie et la mettront à l'épreuve, plus ils s'accorderont à penser qu'elle *cadre* et moins ils désireront l'échanger contre une autre. Je puis, bien entendu, faire preuve en ceci d'une confiance prématurée, et la gloire d'être la vérité finale et absolue peut échoir à quelque revision et correction ultérieure de mon système, lequel sera dès lors jugé contraire au vrai dans l'exacte mesure où il s'écarte de cette formule finalement satisfaisante. Admettre — comme nous faisons, nous autres pragmatistes, — que nos opinions sont sujettes à correction (alors même que nous pouvons ne pas nous attendre à ce qu'elles soient corrigées), cela *implique* de notre part l'usage d'un étalon idéal. Les rationalistes eux-mêmes sont parfois, en tant qu'individus, assez sceptiques pour admettre comme abstraitement possible que leurs propres opinions présentes soient jusqu'à un certain point susceptibles de correction et de revision : aussi n'est-il pas aisé d'expliquer que la simple *notion* d'un étalon absolu puisse leur sembler chose si importante à revendiquer pour eux-mêmes et à nous dénier. S'ils pouvaient, en même temps que la notion de l'étalon, revendiquer aussi sa garantie exclusive pour leurs propres fulminations présentes, certes cela serait important pour eux. Mais des absolutistes comme Rickert admettent franchement la

stérilité de la notion, même en leurs propres mains. La vérité, disent-ils, est ce que nous *devons* croire, aucun homme ne l'eût-il jamais cru ou ne dût-il jamais le croire à l'avenir, et n'eussions-nous pour y atteindre aucun autre moyen que les ordinaires procédés empiriques consistant à éprouver nos opinions les unes par les autres et au moyen des faits. Pragmatiquement, donc, cette partie de la discussion est vaine. Aucun relativiste ayant jamais réellement foulé la terre de ses pas ¹ n'a nié le caractère constitutif qui appartient dans sa propre pensée à la notion de vérité absolue. Ce à quoi les relativistes s'en prennent, c'est, chez n'importe qui, la prétention d'avoir trouvé d'une façon certaine, à un moment donné quelconque, quelle est la forme de cette vérité. Puisque les meilleurs d'entre les absolutistes conviennent de ce point, admettant que la proposition : « il y a une vérité absolue » est la seule vérité absolue dont nous puissions être sûrs ², il n'y a pratiquement

1. Bien entendu, le pantin que les traités de logique appellent « le sceptique », et qui énonce dogmatiquement cette assertion, que nulle assertion, pas même celle qu'il est en train d'énoncer, n'est vraie, n'est qu'une cible mécanique pour jeu de massacre rationaliste, — touchez-le, et il fait la culbute; — pourtant il constitue la seule sorte de relativiste dont mes collègues semblent capables d'imaginer l'existence.

2. Cf. Rickert, *Gegenstand der Erkenntniss* (Objet de la connaissance), pp. 137, 138. La version que donne Münsterberg de cette première vérité est que « *Es gibt eine Welt* (il y a un monde) », — voir sa *Philosophie der Werte* (Philosophie des valeurs), pp. 38 et 74. Et, après tout, ces philosophes finissent tous deux par avouer que la vérité primordiale dont ils jugent si irrationnelle notre prétendue négation n'est pas du tout, à proprement parler, une connaissance, mais bien un dogme adopté par la volonté, dont peut ne pas tenir compte quiconque tourne le dos au devoir ! Mais si tout revient à la *volonté de croire*, les pragmatistes ont ce privilège aussi bien que leurs critiques.

pas d'intérêt à prolonger le débat : nous pouvons donc passer à leur seconde accusation.

C'est dans cette accusation que l'abstractionnisme vicieux devient le plus apparent. L'anti-pragmatiste, en postulant la vérité absolue, refuse de donner aucune explication de ce que ces mots peuvent signifier. A ses yeux, ils forment un terme qui s'explique par lui-même. Le pragmatiste, au contraire, en définit distinctement la signification. Vérité absolue, dit-il, signifie une série idéale de formules vers lesquelles on peut s'attendre à voir, au cours de l'expérience, converger à la longue toutes les opinions. Dans cette définition de la vérité absolue, non seulement il postule qu'il existe une tendance à une telle convergence des opinions, à un tel consensus ultime, mais il postule également les autres facteurs de sa définition, les empruntant par anticipation aux conclusions vraies où il compte qu'on parviendra. Il postule l'existence d'opinions, il postule l'expérience qui les passera au crible et l'accord dont cette expérience fera preuve avec elle-même. Il se justifie d'admettre ces suppositions en disant que ce ne sont pas des postulats au sens strict, mais de simples inductions étendues par analogie du passé au futur ; il soutient que l'opinion humaine a déjà atteint, en ce qui les concerne, un équilibre assez stable, et que, si son développement futur ne réussit pas à les altérer, la définition elle-même, y compris tous ses termes, fera partie de cette vérité absolue que, précisément, elle définit. Bref,

l'hypothèse aura agi avec succès tout le long du cercle, aura fait voir qu'elle se corroborait elle-même, et le cercle sera clos.

Cependant l'anti-pragmatiste se jette aussitôt sur le mot « opinion » ici employé, l'abstrait du monde de la vie, et s'en sert comme d'un pur substantif de dictionnaire, pour nier le reste des suppositions avec lesquelles il coexiste. Le dictionnaire dit qu'une opinion est « ce que quelqu'un pense ou croit ». Cette définition laisse l'opinion de chacun libre d'être autogène, c'est-à-dire sans relation, soit avec ce que peut penser n'importe qui d'autre, soit avec ce que peut être la vérité. Donc, continuent nos abstractionnistes, nous devons la concevoir *comme essentiellement dépourvue de ces relations*, si bien que, y eût-il un milliard d'hommes qui fissent parade d'une même opinion, et un seul qui fût d'avis différent, nous ne pourrions admettre aucune circonstance collatérale qui rendit plus probable la présomption que c'est ce dernier qui aurait tort. La vérité, disent-ils, ne se trouve pas du côté où l'on compte le plus grand nombre de nez ; elle n'est pas simplement un autre nom pour désigner un vote de majorité. Elle est une relation qui anticipe sur l'expérience, entre nos opinions et un certain *quelque chose* indépendant qu'ignore l'explication pragmatiste ; une relation qui, alors même que les opinions des individus la nieraient à tout jamais, n'en subsisterait pas moins pour les qualifier comme fausses. Parler d'opinions sans se reporter à ce *quelque chose* indépendant, c'est, nous assure l'anti-pragma-

tiste, jouer *Hamlet* en laissant de côté le rôle d'Hamlet.

Mais quand le pragmatiste parle d'opinions, entend-il rien de semblable aux abstractions isolées et non motivées qu'on suppose ici ? Non certes ! Il entend parler d'opinions humaines en chair et en os, telles qu'elles se sont réellement formées, d'opinions entourées de leurs causes et des influences qu'elles subissent et exercent, et prises avec tout l'environnement de communication sociale dont elles font partie et d'où elles tirent leur naissance. D'ailleurs, l'« expérience » que postule la définition pragmatique est ce « quelque chose » indépendant que l'anti-pragmatiste l'accuse d'ignorer. Déjà l'unanimité s'est faite entre les hommes sur l'opinion qu'une telle expérience est celle d'une réalité indépendante, dont toutes les opinions doivent, pour être vraies, reconnaître l'existence. Déjà ils admettent d'un commun accord qu'à la longue il est inutile de résister à la pression de l'expérience ; que plus un homme a d'expérience, meilleure est la position qu'il occupe, sous le rapport de la vérité ; que certains hommes, ayant eu plus d'expérience, sont par suite des autorités meilleures que certains autres ; que quelques-uns aussi sont plus sages par nature que d'autres, et plus capables d'interpréter l'expérience qu'ils ont eue ; que c'est l'une des parties d'une telle sagesse que de comparer différents témoignages, de discuter et de suivre l'opinion des meilleurs que nous ayons ; et que plus cette comparaison et cette pesée des opinions sont systématiquement et complètement poursuivies, plus vraies ont chance d'être

les opinions qui survivent. *Quand le pragmatiste parle d'opinions, ce qu'il a dans l'esprit, ce sont des opinions existant, comme elles existent, de cette façon concrète, vivante, avec ces interactions et corrélations ;* et quand l'anti-pragmatiste essaie de le terrasser parce que le mot « opinion » peut aussi se prendre en un sens abstrait et comme s'il n'avait aucun environnement, il ignore simplement le terrain où prend racine la discussion tout entière. Ses armes frappent l'air et ne portent aucun coup. Personne n'est blessé dans cette guerre aux caricatures de croyance et aux squelettes d'opinion, qui constituent les assauts allemands contre le *Relativismus*. Refusez d'employer abstraitement le mot « opinion », maintenez-le dans son environnement réel, et le pragmatisme reste droit sur ses jambes.

Qu'il existe des hommes « opiniâtres », en ce sens que leurs opinions sont têtues, c'est malheureusement un fait qu'on est obligé d'admettre, quelque notion qu'on ait de la vérité en général. Mais qu'il soit impossible, à cause de ce fait, que la vérité prenne authentiquement naissance dans la vie de l'opinion, c'est ce qu'aucun critique n'a encore prouvé. La vérité peut bien consister en certaines opinions, et de fait elle ne consiste pas en autre chose, sans que toute opinion ait besoin d'être vraie. Aucun pragmatiste n'a besoin de *dogmatiser* sur le bien-fondé du futur consensus des opinions ; il n'a qu'à *postuler* que ce consensus contiendra probablement plus de vérité que n'en contient aujourd'hui l'opinion de qui que ce soit.

CHAPITRE XIV

DEUX CRITIQUES ANGLAIS

L'article de M. Bertrand Russell, intitulé *Vérité transatlantique*¹, offre toute la clarté, toute la subtilité dialectique et tout l'esprit qu'on s'attend à trouver sous sa plume, mais il ne réussit aucunement à se placer au point de vue qui convient pour comprendre notre thèse. Quand, par exemple, nous disons qu'une proposition vraie est une proposition telle que le fait d'y croire a de bonnes conséquences, il nous prête cette pensée que quiconque croit à la vérité d'une proposition a dû d'abord apercevoir clairement que les conséquences en *sont* bonnes, et que sa croyance doit, en premier lieu, consister à croire ce fait, — absurdité manifeste, car ce fait a pour énoncé une nouvelle proposition, toute différente de la première ; et de plus, c'est ordinairement un fait très difficile à vérifier, vu qu'il est « beaucoup plus aisé », comme le dit à bon droit M. Russell, « de trancher la simple question de fait : *Les papes ont-ils toujours été infaillibles?* que de trancher la question

1. Dans l'*Albany Review* de janvier 1908.

de savoir si la croyance à leur infailibilité a, somme toute, de bons effets ».

Nous n'affirmons rien d'aussi sot que ce que suppose M. Russell. Les bonnes conséquences ne sont pas simplement proposées par nous comme un signe, une marque ou un critérium sûr, par où la présence de la vérité est d'ordinaire rendue certaine, — quoiqu'elles puissent, certes, remplir à l'occasion l'office d'un tel signe ; elles sont plutôt proposées comme le *motif* caché que renferme toute prétention à la vérité, soit que le sujet croyant ait conscience d'un tel motif, soit qu'il y obéisse aveuglément. Elles sont proposées comme la *causa existendi* de nos croyances, non pas comme leur prémisses ou leur base logique, moins encore comme la chose qu'elles énoncent ou leur contenu objectif. Elles assignent la seule *signification* pratique intelligible à la différence que comporte, entre nos croyances, notre habitude de les appeler vraies ou fausses.

Aucun sujet prétendant à la vérité — hormis le pragmatiste lui-même — n'a jamais besoin de se rendre compte du rôle joué dans son propre esprit par les conséquences ; et même le pragmatiste ne s'en rend compte qu'abstraitement et en général, et peut à tout moment l'oublier complètement en ce qui concerne ses propres croyances.

Puis, M. Russell se joint à l'armée de ceux qui apprennent à leurs lecteurs que, selon la définition pragmatiste du mot « vérité », la croyance que A existe peut être « vraie », alors même que A n'existe

pas. C'est la calomnie habituelle que répètent à satiété nos critiques. Ils oublient que, dans toute explication concrète de ce que désigne le mot « vérité » dans la vie humaine, ce mot ne peut être employé que relativement à quelque sujet croyant particulier. Ainsi, je puis tenir pour vrai que Shakespeare écrivit les pièces qui portent son nom, et je puis exprimer mon opinion à un critique. Si le critique est à la fois pragmatiste et baconien, il verra clairement, en sa qualité de pragmatiste, qu'étant ce que je suis, les effets de mon opinion la rendent parfaitement vraie pour moi, — tout en continuant de croire, en sa qualité de baconien, que Shakespeare n'a jamais écrit les pièces en question. Mais la plupart des critiques anti-pragmatistes prennent le mot « vérité » comme quelque chose d'absolu, et jouent aisément de la disposition qu'éprouve leur lecteur à traiter ses propres vérités comme les vérités absolues. Si le lecteur auquel ils s'adressent croit que A n'existe pas, tandis que nous montrons, nous autres pragmatistes, que ceux pour qui la croyance à l'existence de A agit d'une façon satisfaisante l'appelleront toujours une croyance vraie, il raille sans peine la naïveté de notre assertion ; car la croyance en question n'est-elle pas dès lors « vraie », quoique ce qu'elle énonce comme un fait n'ait, comme le lecteur le sait si bien, aucune existence ? M. Russell parle de notre façon d'exposer les choses comme d'une « tentative pour se débarrasser du fait », et la considère, assez naturellement, comme « un échec » (p. 410). « La vieille notion de la vérité

reparaît », ajoute-t-il, — cette notion étant, bien entendu, que, lorsqu'une croyance est vraie, son objet existe.

Il est, bien entendu, *obligé* d'exister, selon de sains principes pragmatiques. Tels concepts signifient telles conséquences. En quoi le monde est-il rendu différent pour moi, par le fait que je conçois une mienne opinion sous le concept « vrai »? Premièrement, un objet doit pouvoir s'y trouver (ou bien l'on doit trouver des signes certains d'un objet), qui s'accorde avec l'opinion. Deuxièmement, une telle opinion ne doit être contredite par rien que je sache. Mais quoique ce soit une manifeste exigence du pragmatisme que, lorsque j'ai dit avec vérité qu'une chose existe, elle doit exister, la calomnie que répète M. Russell s'est acquis le plus large crédit.

M. Russell lui-même a beaucoup trop d'esprit, est un raisonneur bien trop athlétique, pour se borner à répéter la calomnie dogmatiquement. Étant avant tout mathématicien et logicien, il lui faut prouver l'accusation *secundum artem*, et nous convaincre non tant d'erreur que d'absurdité. J'ai sincèrement essayé de suivre son esprit dans les méandres de cette procédure, mais, quoi que je fasse, je n'y puis voir qu'un autre exemple de ce que j'ai appelé (ci-dessus, p. 217) l'abstractionnisme vicieux. Le monde abstrait des mathématiques et de la logique pure est si familier à M. Russell qu'il croit que, nous qui décrivons les fonctions de faits concrets, nous voulons forcément parler, nous aussi, de termes et de fonctions mathé-

matiques fixes. Un terme mathématique, tel que a , b , c , x , y , $\sin.$, $\log.$, se suffit à lui-même, et des termes de ce genre, une fois mis en équation, peuvent être sans erreur substitués les uns aux autres en série indéfinie. M. Russell, et aussi M. Hawtrey, dont je parlerai tout à l'heure, semblent penser que, dans notre bouche, des termes tels que « signification », « vérité », « croyance », « objet », « définition », se suffisent pareillement à eux-mêmes, sans aucun contexte de relations variables sur lequel il puisse rester à s'interroger. Ce qu'un mot signifie est exprimé par sa définition, n'est-ce pas? La définition prétend être exacte et adéquate, n'est-ce pas? Donc elle peut être substituée au mot, — puisque l'un et l'autre sont identiques, — n'est-ce pas? Donc deux mots ayant la même définition peuvent être substitués l'un à l'autre, — *can't they?* De même, deux définitions du même mot, — *nicht wahr?* etc., etc. ; si bien qu'il finirait, en vérité, par être étrange que vous ne puissiez convaincre quelqu'un de contradiction et d'absurdité.

L'application particulière de ce rigoureux traitement à ma petite théorie de la vérité envisagée comme effet produit, me paraît être à peu près ce qui suit. Je dis qu'« effet produit » est ce que signifie la « vérité » de nos idées, et j'appelle cela une définition. Mais puisque significations et choses signifiées, définitions et choses définies sont équivalentes et interchangeables, et que, lorsqu'on emploie un terme, rien d'extérieur à sa définition ne saurait être signifié, il s'ensuit que quiconque appelle vraie une idée, et

entend par ce mot qu'elle produit de l'effet, ne saurait entendre rien d'autre, ne saurait croire autre chose sinon qu'elle produit de l'effet, et en particulier ne saurait ni impliquer ni admettre quoi que ce soit relativement à son objet ou contenu. « Selon les pragmatistes, écrit M. Russell, dire : *il est vrai que des gens autres que moi existent*, signifie : *il est utile de croire que des gens autres que moi existent*. Mais, en ce cas, ces deux phrases ne sont que des mots différents pour une même proposition ; donc, quand je crois l'une, je crois l'autre » (p. 400). [La logique, je puis le dire en passant, semblerait exiger de la part de M. Russell qu'il crût à toutes deux en même temps, mais il ignore cette conséquence, et considère que les propositions : « d'autres gens que moi existent » et « il est utile de croire qu'ils existent, même s'ils n'existent pas » doivent forcément être identiques, et partant réciproquement substituables, dans une bouche pragmatiste.]

Mais des termes réels ne peuvent-ils pas, je le demande maintenant, avoir des accidents non exprimés dans leurs définitions ? Et quand une valeur réelle est finalement substituée au résultat d'une série algébrique de définitions qui se substituent, tous ces accidents ne reviennent-ils pas se glisser ? Les croyances ont leur « contenu » ou leur « matière » objective, aussi bien que leur vérité ; et la vérité a ses implications, aussi bien que ses effets. Si quelqu'un croit qu'il existe d'autres hommes que lui-même, c'est à la fois un contenu de sa croyance et une implication de la

vérité d'icelle, qu'il en existe en effet. La logique de M. Russell semblerait exclure, « par définition », tous les accidents tels que contenus, implications et éléments associés, et nous représenterait comme traduisant toute croyance en une sorte de croyance au pragmatisme lui-même — par-dessus tout ! Si je dis qu'un discours est éloquent, et que j'explique « éloquent » comme signifiant le pouvoir d'agir d'une certaine manière sur l'auditoire, — ou si je dis qu'un livre est original, et définis « original » comme signifiant « différent des autres livres », — la logique de Russell, pour peu que je la suive, me condamne, semble-t-il, à reconnaître que le discours traite de l'éloquence, et le livre, des autres livres. Quand j'appelle vraie une croyance et définis sa vérité comme signifiant ses effets, je n'entends certes pas que la croyance soit une croyance *concernant* les effets. C'est une croyance concernant l'objet, et, moi qui parle des effets de la croyance, je suis un autre sujet, ayant un autre univers intellectuel, que le sujet croyant dont je prétends expliquer la pensée concrète.

La proposition sociale : *il existe d'autres hommes*, et la proposition pragmatiste : *il est avantageux de croire qu'il existe d'autres hommes*, proviennent d'univers intellectuels différents. On peut croire à la seconde, sans être logiquement contraint de croire à la première ; on peut croire à la première, sans avoir jamais ouï parler de la seconde ; ou bien l'on peut croire à toutes deux. La première exprime l'objet d'une croyance, la seconde parle de l'une des conditions

dont dépend, pour la croyance, le pouvoir de se maintenir. Il n'y a aucune sorte d'identité entre les deux propositions, sauf le terme « autres hommes » qu'elles contiennent en commun ; et les traiter comme substituables l'une à l'autre, ou soutenir que, *nous*, nous devons le faire, c'est entièrement cesser d'avoir affaire à des réalités.

M. Ralph Hawtrey, qui semble lui aussi servir sous la bannière de la logique abstractionniste, nous convainc d'absurdité, nous autres pragmatistes, par des arguments semblables à ceux de M. Russell ¹.

Par une faveur qu'il nous fait, et dans l'intérêt de l'argument, il abandonne à notre fureur le mot « vrai », accordant qu'il ne signifie pas autre chose que le fait que certaines croyances sont avantageuses ; et il se sert du mot « correction » (comme M. Pratt du mot « véracité ») pour désigner un fait ayant trait, non à la croyance, mais à l'objet de la croyance, à savoir qu'il est tel que la croyance le déclare. « Quand donc, écrit-il, je dis qu'il est correct de dire que César est mort, j'entends : *César est mort*. Cela doit être regardé comme la définition de la correction. » Et de là M. Hawtrey en vient à me démolir par le conflit des définitions. Ce qui est « vrai » pour le pragmatiste ne peut être ce qui est « correct », dit-il, « car les définitions ne sont pas logiquement interchangeable ; ou si nous les substituons l'une à l'autre, nous obtenons la tautologie : *César est mort* signifie *il est avantageux*

1. Voir *The New Quarterly*, mars 1908.

de croire que César est mort. Mais qu'est-il avantageux de croire? Eh bien, *que César est mort.* Précieuse façon, ma foi, de définir *César est mort!* »

La conclusion de M. Hawtrey semble être que la définition pragmatique de la vérité d'une croyance n'implique en aucune façon... — quoi? — que le sujet croyant doive croire à ce qu'énonce sa propre croyance? — ou bien que le pragmatiste qui est en train de parler de lui doive y croire? Les deux cas sont tout différents. Pour le sujet croyant, César doit, bien entendu, exister réellement; pour le critique pragmatiste, cela n'est pas nécessaire, car ce qu'énonce le pragmatiste appartient, comme je viens de le dire, à un tout autre univers intellectuel. Quand on argumente en substituant définition à définition, on doit rester placé dans un même univers.

Le grand changement d'univers, en cette discussion, se produit quand nous faisons passer le mot « vérité » du royaume subjectif au royaume objectif, l'appliquant tantôt à une propriété des opinions, tantôt aux faits que les opinions affirment. Nombre d'écrivains, comme M. Russell lui-même, M. G. E. Moore et autres, ont en faveur le malheureux mot « proposition », qui semble inventé tout exprès pour entretenir cette confusion, car ils parlent de la vérité comme d'une propriété des « propositions ». Mais, en nommant des propositions, il est presque impossible de ne pas se servir du mot « que ». *Que César est mort, que la vertu est sa propre récompense* : voilà des propositions.

Je ne dis pas que, pour certaines fins logiques, il ne puisse être utile de traiter les propositions comme des entités absolues, renfermant en elles respectivement la vérité ou la fausseté, ou de faire d'un complexe tel que *que-César-est-mort* un terme unique, et de l'appeler une « vérité ». Mais le « que » offre ici cette ambiguïté — extrêmement propice à ceux qui désirent nous causer de l'embarras, à nous autres pragmatistes, — qu'il signifie tantôt le *fait* que, et tantôt la *croissance* que, César n'est plus en vie. Quand donc j'appelle vraie la croissance, on me dit que la vérité signifie le fait ; quand je revendique le fait lui aussi, on me dit que ma définition a exclu le fait, n'étant que la définition d'une certaine particularité de la croissance, — si bien qu'en fin de compte je ne garde plus en ma possession aucune vérité dont je puisse parler.

Le seul remède à cette intolérable ambiguïté, c'est, il me semble, de rester constamment attaché aux termes. « Réalité », « idée » ou « croissance », et « vérité de l'idée ou de la croissance », — ces termes, auxquels je me suis constamment tenu, semblent exempts de toute objection.

Quiconque prend les termes en les abstrayant complètement de leur gaine naturelle, les identifie à des définitions et traite ces dernières *more algebraico*, non seulement risque de mélanger les univers, mais s'expose à des sophismes que le profane décèle aisément. Prouver « par définition » que l'assertion : « César existe » est identique à une assertion sur « ce qui est avantageux », parce que l'une des assertions

est « vraie », tandis que l'autre porte sur les « assertions vraies », c'est comme si l'on prouvait qu'un omnibus est un bateau parce que tous deux sont des véhicules. Un cheval peut être défini comme un animal qui marche sur les ongles de ses doigts de milieu. Chaque fois que nous voyons un cheval, nous voyons un tel animal, tout comme, chaque fois que nous croyons une « vérité », nous croyons quelque chose d'avantageux. MM. Russell et Hawtrey, s'ils suivaient leur logique anti-pragmatiste, devraient dire ici que nous voyons *que c'est* un tel animal : fait que, notoirement, personne ne voit, à moins d'être un spécialiste de l'anatomie comparée.

On se console presque de ne pas être logicien, en voyant qu'on échappe par là à tant d'abstractionnisme. La pire espèce d'abstractionnisme s'attache aux pas de M. Russell dans ses propres efforts pour dire positivement ce que signifie le mot « vérité ». Dans le troisième de ses articles sur Meinong, dans le *Mind*, vol. XIII, p. 509 (1904), il tente cet exploit en limitant la discussion à trois termes seulement : une proposition, son contenu, et un objet, abstraction faite de tout le contexte de réalités associées où de tels termes se trouvent enserrés dans tous les cas effectifs de connaissance. Il soumet les termes, ainsi pris dans le vide, et érigés en pures entités logiques, à toutes les permutations et combinaisons possibles, les torture jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien, et, après toute cette gymnastique logique, lâche la prodigieuse conclusion que voici, comme étant ce qu'il

croit être « la correcte façon de voir : il n'y a pas de problème du tout relativement à la vérité et à la fausseté ; quelques propositions sont vraies et quelques-unes fausses, tout comme quelques roses sont rouges et quelques-unes blanches ; la croyance est une certaine attitude à l'égard des propositions, attitude qu'on nomme connaissance quand elles sont vraies, erreur quand elles sont fausses », — et il semble penser qu'une fois cet éclaircissement obtenu, la question peut être considérée comme à jamais close !

En dépit de mon admiration pour le talent analytique de M. Russell, je souhaite, après avoir lu un tel article, que le pragmatisme, n'eût-il pas d'autre fonction, ait pour résultat de le faire rougir, lui et d'autres hommes semblablement doués, d'avoir dépensé tant de talent à faire si complètement abstraction de la réalité. Le pragmatisme, à tout le moins, nous préserve du maladif abstractionnisme dont témoignent ces pages.

P. S. — Depuis qu'est écrite la présente réplique, un article sur le pragmatisme, que je crois être de M. Russell, a paru dans l'*Edinburgh Review* d'avril 1909. En ce qui concerne la discussion à laquelle il se livre sur le problème de la vérité, bien qu'il ait évidemment fait un grand effort pour être équitable, il me semble qu'il n'a, sous aucun rapport essentiel, fait de progrès sur ses arguments antérieurs. Je n'ajouterai donc rien de plus, et me contenterai de renvoyer les lecteurs curieux aux pages 272-280 dudit article.

CHAPITRE XV

DIALOGUE

Après avoir corrigé les épreuves de tout ce qui précède, j'imagine chez mon lecteur un état d'esprit résiduel, qui peut encore l'empêcher d'être convaincu, et que j'ai pour devoir de chercher au moins à dissiper. Peut-être pourrai-je être plus bref en mettant ce que j'ai à dire sous forme de dialogue. Faisons donc parler d'abord l'anti-pragmatiste.

L'anti-pragmatiste. — Vous dites que la vérité d'une idée est constituée par ses effets. Or supposez un certain état de faits — par exemple des faits de l'histoire antédiluvienne de la planète — au sujet desquels on puisse poser cette question : « La vérité sur eux sera-t-elle jamais connue ? » Et supposez (en laissant de côté l'hypothèse d'un absolu omniscient) que nous admettions que la vérité ne sera jamais connue. Je vous demande maintenant, pragmatiste mon frère, si selon vous l'on peut dire qu'il y ait une vérité quelconque [touchant un tel état de faits. Y a-t-il une vérité, ou n'y en a-t-il pas, dans des cas où, quoi qu'il arrive, elle ne vient jamais à être connue ?

Le pragmatiste. — Pourquoi me posez-vous une telle question ?

L'anti-pragmatiste. — Parce que je crois qu'elle vous enferme dans un fâcheux dilemme.

Le pragmatiste. — Comment cela ?

L'anti-pragmatiste. — Eh bien ! parce que, si, d'une part, vous choisissez de dire qu'il y a une vérité, vous abandonnez par là toute votre théorie pragmatiste. Selon cette théorie, la vérité requiert des idées et des effets qui la puissent constituer ; mais, dans le présent cas, on suppose qu'il n'y a pas de sujet connaissant, et par conséquent, ni idées ni effets ne peuvent exister. Que vous reste-t-il donc, dont vous puissiez faire votre vérité ?

Le pragmatiste. — Souhaitez-vous, comme tant de mes ennemis, de me forcer à prendre la réalité elle-même pour en faire la vérité ? Je ne puis : la vérité est quelque chose qu'on connaît, qu'on pense ou qu'on dit touchant la réalité, et qui par conséquent s'ajoute numériquement à elle. Mais sans doute votre intention est autre : aussi, avant que je ne dise laquelle je choisis des branches de votre dilemme, je vous prie de me faire entendre ce que peut être l'autre branche.

L'anti-pragmatiste. — L'autre branche, c'est que, si vous choisissez de dire qu'il n'y a pas de vérité dans les conditions admises, parce qu'il n'y a pas d'idées ni d'effets, alors vous tournez le dos au sens commun. Le sens commun ne croit-il pas que tout état de faits doit, quant à la nature des choses, être

véridiquement exprimable en une certaine espèce de proposition, quand bien même, en fait, la proposition ne serait jamais proposée par âme qui vive ?

Le pragmatiste. — Incontestablement, le sens commun croit cela, et moi aussi. Il y a eu dans l'histoire de notre planète d'innombrables événements dont personne n'a jamais été ni ne sera jamais capable de faire un récit, et dont pourtant l'on peut déjà dire abstraitement qu'il ne saurait jamais y avoir de vraie qu'une seule sorte de récit possible. Ainsi, la vérité sur l'un quelconque de ces événements est déjà génériquement prédéterminée par la nature de l'événement ; et l'on peut par conséquent dire en parfaite conscience qu'elle préexiste virtuellement. Le sens commun a donc raison dans son affirmation instinctive.

L'anti-pragmatiste. — Est-ce donc là la branche du dilemme que vous soutenez ? Dites-vous qu'il y a une vérité, même dans des cas où elle ne sera jamais connue ?

Le pragmatiste. — Certes, je le dis, pourvu que vous me permettiez de rester constamment attaché à ma propre conception de la vérité, et ne me demandiez pas de l'abandonner pour quelque chose que je me vois hors d'état de comprendre. — Vous aussi, vous croyez, n'est-ce pas, qu'il y a une vérité, même dans des cas où elle ne sera jamais connue ?

L'anti-pragmatiste. — Certes, je le crois.

Le pragmatiste. — Apprenez-moi donc, je vous prie, en quoi consiste, selon vous, cette vérité concernant l'inconnu ?

L'anti-pragmatiste. — En quoi elle consiste ? Qu'entendez-vous, s'il vous plaît, par le mot *consiste* ? Elle ne consiste en rien qu'en elle-même, ou, pour mieux dire, elle n'a ni consistance ni existence ; elle règne, elle *s'applique*.

Le pragmatiste. — Eh bien, quelle relation soutient-elle avec la réalité à laquelle elle s'applique ?

L'anti-pragmatiste. — « Quelle relation ? » Comment l'entendez-vous ? Elle s'applique à elle, bien entendu ; elle la connaît, elle la représente.

Le pragmatiste. — Qui est-ce qui la connaît ? Qui est-ce qui la représente ?

L'anti-pragmatiste. — La vérité ; c'est la vérité qui la connaît ; ou plutôt non, ce n'est pas tout à fait cela : celui qui la connaît, c'est quiconque *possède* la vérité. Toute idée vraie de la réalité *représente* la vérité en ce qui la concerne.

Le pragmatiste. — Mais nous étions convenus, je croyais, qu'aucun sujet qui la connaisse, ni aucune idée qui la représente ne devait être supposée ?

L'antipragmatiste. — Assurément !

Le pragmatiste. — Alors je vous prie à nouveau de me dire en quoi consiste cette vérité, existant à elle toute seule, ce *tertium quid* intermédiaire entre les faits *per se*, d'une part, et, d'autre part, toute connaissance, actuelle ou virtuelle, de ces faits. Quelle forme est la sienne en cette tierce condition ? De quelle étoffe, mentale, physique ou « épistémologique », est-elle faite ? Quelle région métaphysique de la réalité habite-t-elle ?

L'anti-pragmatiste. — Quelles questions absurdes ! Ne suffit-il pas de dire qu'*il est vrai* que les faits sont tels ou tels, et faux qu'ils soient autres ?

Le pragmatiste. — Il est vrai que les faits sont tels ou tels ; — je ne veux pas céder à la tentation de vous demander *ce qui est vrai* ; mais je vous demande si votre expression : « *il est vrai que les faits sont tels ou tels* » signifie réellement quoi que ce soit qui réellement s'ajoute à la pure et simple manière d'être des faits eux-mêmes.

L'anti-pragmatiste. — Cela signifie plus, semble-t-il, que la simple manière d'être des faits. C'est une sorte d'équivalent mental des faits, leur fonction épistémologique, leur valeur en termes noétiques.

Le pragmatiste. — Comme qui dirait, sans doute, leur double ou leur fantôme spirituel ! S'il en est ainsi, puis-je vous demander où se trouve cette vérité ?

L'anti-pragmatiste. — Où ? où ? Il n'y a pas d'où, — elle règne sans plus, elle règne absolument.

Le pragmatiste. — Pas dans l'esprit de quelqu'un ?

L'anti-pragmatiste. — Non, car nous sommes convenus qu'il ne fallait admettre aucun sujet actuel connaissant la vérité.

Le pragmatiste. — Aucun sujet actuel, j'en conviens. Mais êtes-vous sûr qu'aucune notion d'un sujet connaissant virtuel ou idéal n'ait rien à voir avec la formation, dans votre esprit, de cette idée étrangement illusoire de la vérité des faits ?

L'anti-pragmatiste. — Bien entendu, s'il y a une

vérité touchant les faits, cette vérité est ce que connaîtrait le sujet connaissant idéal. Dans cette mesure, il vous est impossible de tenir séparées la notion que vous avez d'elle et celle que vous avez de lui. Mais ce n'est pas lui d'abord et ensuite elle ; c'est elle d'abord et lui ensuite, à mon avis.

Le pragmatiste. — Mais vous me laissez encore dans un terrible embarras quant à la situation de cette soi-disant vérité, suspendue comme elle l'est entre terre et ciel, entre la réalité et la connaissance, fondée dans la réalité, et néanmoins s'ajoutant numériquement à elle, tout en étant antérieure à l'opinion de tout sujet connaissant et entièrement indépendante de cette opinion. Est-elle, autant que vous le supposez, indépendante du sujet connaissant ? Cela me paraît terriblement douteux, car elle pourrait bien n'être qu'un autre nom pour désigner une connaissance virtuelle de la réalité, en tant que celle-ci se distingue d'une connaissance actuelle. Votre vérité, après tout, n'est-elle pas simplement ce qu'*aurait* à connaître, *en cas qu'il existât*, tout sujet connaissant qui atteindrait son but ? Et dans un univers où des sujets connaissants ne seraient pas même concevables, y aurait-il place à l'existence d'une vérité quelconque sur les faits de cet univers, en tant que chose numériquement discernable d'avec les faits eux-mêmes ? Pour moi, une telle vérité ne serait pas seulement inexistante ; elle serait inimaginable, inconcevable.

L'anti-pragmatiste. — Mais je croyais que vous disiez il y a un instant qu'*il y avait* une vérité des évé-

nements passés, quand même personne ne la connaîtrait jamais.

Le pragmatiste. — Oui, mais vous devez vous souvenir que j'ai aussi réclamé le droit de définir le mot à ma façon. La vérité d'un événement, passé, présent ou futur, n'est pour moi qu'un autre nom de ce fait, que, si jamais l'événement vient *effectivement* à être connu, la nature de la connaissance est déjà prédéterminée jusqu'à un certain point. La vérité qui précède la connaissance actuelle d'un fait, cela signifie seulement ce que tout sujet pouvant connaître le fait se verra, le cas échéant, forcé de croire à son sujet. Il sera obligé de croire quelque chose qui le mette en relations satisfaisantes avec le fait, qui, vis-à-vis du fait, joue le rôle d'un substitut mental convenable. Ce que peut être ce *quelque chose*, est déjà en partie fixé, bien entendu, par la nature du fait et par la sphère de ses associations.

Voilà, il me semble, tout ce que vous pouvez clairement entendre, quand vous dites que la vérité pré-existe à la connaissance. C'est une connaissance anticipée, une connaissance sous forme de simple possibilité.

L'anti-pragmatiste. — Mais que connaît la connaissance, lorsqu'elle se produit? Ne connaît-elle pas la vérité? Et, dès lors, ne faut-il pas que la vérité soit distincte, et du fait, et de la connaissance?

Le pragmatiste. — Il me semble que ce que connaît la connaissance, c'est le fait lui-même, l'événement, ou la réalité quelle qu'elle soit. Là où vous voyez

devant vous trois entités distinctes, — la réalité, la connaissance et la vérité, — je n'en vois que deux. De plus, je puis voir en quoi chacune de mes deux entités consiste *en tant qu'elle est connue*, mais quand je me pose cette question relativement à votre troisième entité, la vérité, je ne puis rien trouver qui soit distinct de la réalité, d'une part, et des manières dont elle peut être connue, d'autre part. N'est-il pas probable que vous vous laissez égarer par le langage courant, qui a trouvé bon d'introduire un nom hybride, désignant tantôt une sorte de connaissance, tantôt une réalité connue, pour l'appliquer alternativement à l'une ou à l'autre de ces choses? Et la philosophie gagne-t-elle quoi que ce soit à perpétuer et à consacrer l'ambiguïté? Si vous appelez « réalité » l'objet de la connaissance et « vérité » la manière dont il est connu, — connu, d'ailleurs, en des occasions particulières et diversement, par des êtres humains particuliers qui ont diversement affaire à lui, — et si vous restez constamment attaché à cette nomenclature, il me semble que vous échappez à toute espèce d'embarras.

L'anti-pragmatiste. — Voulez-vous dire que vous croyez échapper à mon dilemme?

Le pragmatiste. — Assurément, j'y échappe; car, si, comme je le soutiens, vérité et connaissance sont termes corrélatifs et interdépendants, alors, partout où la connaissance est concevable, la vérité est concevable, — partout où la connaissance est possible, la vérité est possible, — partout où la connaissance

est actuelle, la vérité est actuelle. Donc, lorsque vous dirigez sur moi la première pointe de votre dilemme, je pense à la vérité *actuelle*, et je dis qu'elle n'existe pas. Elle n'existe pas ; car, par hypothèse, il n'y a pas de sujet connaissant, pas d'idées, pas d'effets produits. Je conviens, toutefois, qu'une vérité *possible* ou *virtuelle* pourrait exister, car il serait possible qu'un sujet connaissant vînt à naître ; et une vérité *concevable* existe certainement, car, abstraitement parlant, il n'y a, dans la nature des événements antédiluviens, rien qui puisse rendre inconcevable l'application de la connaissance à leur cas. Donc, lorsque vous essayez de m'empaler à votre seconde pointe, je pense à la vérité en question comme à une simple possibilité abstraite ; dès lors, je dis qu'elle existe, et prends parti pour le sens commun.

Ces distinctions ne me tirent-elles pas convenablement d'embarras ? Et ne croyez-vous pas qu'il pourrait vous être utile de les faire vous-même ?

L'anti-pragmatiste. — Jamais ! — Arrière donc à votre abominable sophistique et à vos façons de couper les cheveux en quatre ! La vérité est la vérité ; et jamais je ne la dégraderai en l'identifiant, de la façon que vous proposez, à de basses particularités pragmatiques !

Le pragmatiste. — Soit, mon cher adversaire ! Je n'espérais guère convertir l'éminent intellectualiste et le logicien que vous êtes : jouissez donc, tant que vous vivrez, de votre ineffable conception ! Peut-être la génération qui grandit sera-t-elle plus

accoutumée que vous n'êtes à cette interprétation concrète et empirique des termes, en laquelle consiste la méthode pragmatique. Peut-être s'étonnera-t-elle alors qu'une théorie de la vérité aussi inoffensive et aussi naturelle que la mienne ait pu trouver tant de difficulté à entrer dans l'esprit d'hommes beaucoup plus intelligents que je ne saurais jamais espérer devenir, mais liés par éducation et tradition à la manière abstractionniste de penser.

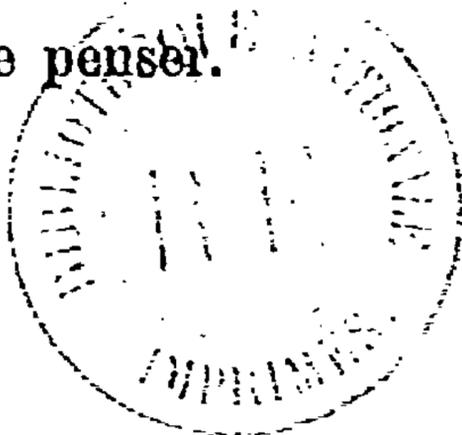


TABLE DES MATIÈRES



PRÉFACE	1
CHAPITRE I. -- La fonction de connaissance.	1-X
— II. -- Les tigres de l'Inde:	37
— III. -- Humanisme et vérité.	45
— IV. -- La relation entre le sujet connaissant et l'objet connu.	89-X
— V. -- L'essence de l'humanisme.	105
— VI. -- Encore un mot sur la vérité.	119
— VII. -- Le professeur Pratt et la vérité	141
— VIII. -- La théorie pragmatiste de la vérité et ceux qui l'entendent mal.	157
— IX. -- La signification du mot vérité.	189-X
— X. -- L'existence de Jules César.	193
— XI. -- L'absolu et la vie énergique.	197
— XII. -- Le professeur Hébert et le pragmatisme	201
— XIII. -- Abstractionnisme et « relativismus »	215
— XIV. -- Deux critiques anglais	237
— XV. -- Dialogue.	249

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY, PAUL HÉRISSEY, SUCC^r

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Extrait du Catalogue

MÉTAPHYSIQUE

- BERGSON (H.). — Essai sur les données immédiates de la conscience. 10^e édit. 1 vol. in-8. 3 fr. 75
 — Matière et mémoire. *Essai sur le rapport du corps à l'esprit*. 9^e édit. 1 vol. in-8. 5 fr.
 BRUNSCHVICG (L.). — Idéalisme contemporain. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
 COSTE (Ad.). — Dieu et l'âme. *Essai d'idéalisme expérimental*. Préface de M. René Worms. 2^e édit. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
 DUNAN (Ch.). — Les deux idéalismes. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
 EUCKEN (R.). — Le sens et la valeur de la vie. Trad. par M.-A. HULLER et A. LEIGHT. Avant-propos de H. BERGSON, de l'Institut. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
 FONSEGRIVE. — La causalité efficiente. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
 — Essai sur le libre arbitre. *Sur théorie et son histoire*. 2^e édit. 1 vol. in-8. (Couronné par l'Institut). 10 fr.
 FOULLÉE (Alf.). — L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience. 2^e édit. 1 vol. in-8. 5 fr.
 — La liberté et le déterminisme. 8^e édit. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
 GORY (G.). — L'immanence de la raison dans la connaissance sensible. 1 vol. in-8. 5 fr.
 HÖFFDING (H.). — La pensée humaine. *Ses formes, ses problèmes*. Trad. par J. DE COUSSANCE. Avant-propos de E. BERNHEIM, de l'Académie française. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
 JAMES (W.). — L'idée de vérité. 1 vol. in-8. 5 fr.
 LECHALAS (G.). — Études sur l'espace et le temps. 2^e édit., revue et augmentée. 1 vol. in-8. 5 fr.
 LECLÈRE. — Essai critique sur le droit d'affirmer. 1 vol. in-8. 5 fr.
 LIARD (L.). — La science positive et la métaphysique. 5^e édit. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
 LUTOSLAWSKI (Wincenty). — Volonté et liberté. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
 MEYERSON (E.). — Identité et réalité. 2^e édit., revue et augmentée. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
 NAVILLE (E.). — Le libre arbitre. 2^e édit., 1 vol. in-8. 5 fr.
 PIAT (Abbé C.). — Destinée de l'homme. 2^e édit., revue. 1 vol. in-8. 5 fr.
 PLOGER (D. J.). — La vie et la pensée. 1 vol. in-8. 5 fr.
 PRAT (L.). — Le caractère empirique et la personne. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
 RENOUVIER (Ch.). — Les dilemmes de la métaphysique pure. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
 — Le personalisme. *Suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*. 1 vol. in-8. 10 fr.
 RIVAUD (A.). — Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza. 1 vol. in-8. 3 fr. 75
 ROBERTY (E. DE). — Les concepts de la raison et les lois de l'univers. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
 ROISEL. — L'idée spiritualiste. 2^e édit. 2 fr. 50
 — De la substance. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
 SCHOPENHAUER. — Le libre arbitre. Traduit par M. S. BONACH. 12^e édit. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
 — Métaphysique et esthétique. Traduit par A. DUTHOIT. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
 — Le monde comme volonté et comme représentation 6^e édit. 3 vol. in-8, chacun. 7 fr. 50
 SPENCER (Herbert). — Les premiers principes. Trad. par M. GAZELLES. 11^e édit., 1 vol. in-8. 10 fr.
 SULLY PRUDHOMME. — Psychologie du libre arbitre. *Suivie de Définitions fondamentales des idées les plus générales et des idées les plus abstraites*. 2^e édit. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
 SULLY PRUDHOMME, et RICHEL (Ch.). — Le problème des causes finales. 4^e édit., 1 vol. in-16. 2 fr. 50
 WEBER (Louis). — Vers le positivisme absolu par l'idéalisme. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par Th. Ribot

Membre de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France.

Fondée en 1876

Paraît trois fois par mois, par livraison de 7 feuilles grand in-8, et deux fois par année deux volumes de 680 pages chacun.

Prix d'abonnement (par l'envoi) : Un an, Paris, 30 fr. — Départements et Étranger, 33 fr. La livraison : 3 fr.

Les années écoulées, chacune, 30 francs, et la livraison, 3 fr.

TABLE DES MATIÈRES : 1876-1887, in-8. 3 fr. — 1891-1900, in-8. 3 fr.
 1888-1890, in-8. 3 fr. — 1893-1900, in-8. 3 fr.
 1896-1900, in-8. 3 fr.

