

Émile DURKHEIM (1913-1914)

Pragmatisme et sociologie

**Cours inédit prononcé à La Sorbonne en 1913-1914
et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes
d'étudiants.**

Un document produit en version numérique par Gemma Paquet,
collaboratrice bénévole et professeure à la retraite du Cégep de Chicoutimi
Courriel: mgpaquet@videotron.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
Bénévole et professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
et développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Gemma Paquet, collaboratrice bénévole et professeure à la retraite du Cégep de Chicoutimi à partir de :

Émile Durkheim (1913-1914)

Pragmatisme et sociologie

Cours inédit prononcé à La Sorbonne en 1913-1914
et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants.

Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim, Pragmatisme et sociologie. Cours inédit prononcé à La Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1955, 212 pages.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.
Pour les citations : Times 10 points.
Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 9 juillet 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

Leçon I : [Introduction.](#)

- les origines du pragmatisme : [I. Nietzsche.](#) - [II. Le Romantisme.](#) - [III. Le milieu anglo-saxon : Peirce.](#)
- [William James.](#)

Leçon II: [Le mouvement pragmatiste](#) : James, Dewey, Schiller, etc.

- [Les thèses essentielles du pragmatisme.](#) Partie critique.
- [La conception dogmatique de la vérité.](#)
- [Critique du Dogmatisme.](#)

Leçon III: [Critique du Dogmatisme \(suite\)](#) : vérité et connaissance humaine.

- [Vérité extrahumaine et intellect pur.](#)
- [Vérité idéale et vérités concrètes.](#)

Leçon IV: [Critique du Dogmatisme \(suite\)](#)

- [la conception statique du réel.](#)
- [La conception pluraliste du réel.](#)

Leçon V: [Le Pragmatisme et la critique de la pensée conceptuelle.](#)

- Lacunes de cette critique.

Leçon VI: [Les aspects secondaires du Pragmatisme](#)

- [I. Le Pragmatisme comme Empirisme radical.](#)
- [II. Le Pragmatisme comme Pluralisme.](#)
- [Les thèses positives du pragmatisme](#) : - [La Pensée et le Réel.](#)

Leçon VII: [La Pensée et le Réel \(suite\).](#)

- [Unité de la connaissance et de l'existence.](#)
- [Unité du vrai et des valeurs.](#)

Leçon VIII: [La connaissance, instrument d'action.](#)

- [Le Concept et l'action.](#)
- [La « satisfaction ».](#)

Leçon IX: [Les Critères pragmatistes de la vérité](#)

- [La satisfaction des besoins intellectuels.](#)
- [Vérification et vérifiabilité.](#)
- [Nécessité et liberté.](#)

Leçon X: Construction du réel et construction du vrai.

- L'interprétation de Dewey.
- De la vérité individuelle à la vérité impersonnelle.
- La conception générale de la vérité.

Leçon XI

Leçon XII: Le pragmatisme et la religion.

- La sainteté.
- Mystique et « moi subliminal ».
- Polythéisme.
- Conclusion de l'exposé : l'esprit général du pragmatisme.

Leçon XIII: Critique générale du pragmatisme.

- Le mobile fondamental de l'attitude pragmatiste.
- Parallèle entre le Pragmatisme et la Sociologie.

Leçon XIV: Les variations de la vérité.

- Comment s'expliquent ces variations.

Leçon XV: Vérité et utilité.

- Le Pragmatisme comme Utilitarisme logique.

Leçon XVI: Spéculation et Pratique.

- Les arguments de Dewey en faveur de la subordination de la pensée à l'action.

Leçon XVII: Le rôle de la vérité.

- Le vrai rôle de la conscience.
- Les représentations collectives.

Leçon XVIII: Les différents types de vérités.

- I. Les vérités mythologiques.
- II. Les vérités scientifiques.

Leçon XIX: Vérité scientifique et conscience collective.

- Survivance des représentations mythologiques.
- Vérité impersonnelle et diversités individuelles.

Leçon XX: Y a-t-il hétérogénéité entre la pensée et le réel ?

- La Pensée distincte et « l'Élan vital ».
- Conclusion.

Appendices

- I. - La certitude
- II. - Les concepts

ÉMILE DURKHEIM

PRAGMATISME
ET
SOCIOLOGIE

COURS INÉDIT
prononcé à la Sorbonne en 1913-1914
et restitué par Armand CUVILLIER
d'après des notes d'étudiants

LIBRAIRIE PHILPARIS
POSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, Ve

1955

Les notes des deux leçons de Durkheim que l'on trouvera en Appendices, l'une sur la Certitude, l'autre sur les Concepts, et qui, sans toucher directement au Pragmatisme, intéressent la théorie de la connaissance, ont été fournies par M. Marcel Tardy, rédacteur au « Monde ».

Pragmatisme et sociologie

[Retour à la table des matières](#)

Première leçon ¹

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Quelles sont les raisons qui m'ont amené à choisir le sujet de ce cours ? Pourquoi l'ai-je intitulé *Pragmatisme et Sociologie*? C'est d'abord l'actualité du Pragmatisme, qui est à peu près la seule théorie de la vérité actuellement existante. C'est ensuite qu'il y a dans le Pragmatisme un sens de la *vie* et de *l'action* qui lui est commun avec la Sociologie : les deux tendances sont filles d'une même époque.

Et pourtant, pour les conclusions du Pragmatisme, je n'ai qu'éloignement. Il y a donc intérêt à marquer les positions respectives des deux doctrines. Le problème soulevé par le Pragmatisme est en effet fort grave. Nous assistons de nos jours à *un assaut contre la Raison*, à une véritable lutte à main armée ². De sorte que l'intérêt du problème est triple.

1° C'est d'abord un intérêt *général*. Mieux que toute autre doctrine, le Pragmatisme est capable de nous faire sentir la nécessité de rénover le Rationalisme traditionnel ; car il nous montre ce que celui-ci a d'insuffisant.

¹ Cours du 9 décembre 1913.

² Allusion probable au passage du livre de W. JAMES, *Le Pragmatisme*, trad. fr. p. 63, où il est dit que le Pragmatisme « se dresse tout armé, dans une attitude de combat, contre les prétentions et contre la méthode du Rationalisme ».

2° C'est ensuite un intérêt national. Toute notre culture française est à base essentiellement rationaliste. Ici le XVIII^e siècle prolonge le Cartésianisme. Une négation totale du Rationalisme constituerait donc un danger : ce serait un bouleversement de toute notre culture nationale. C'est tout l'esprit français qui devrait être transformé si cette forme de l'irrationalisme que représente le Pragmatisme devait être admise.

3° C'est enfin un intérêt proprement *philosophique*. Ce n'est pas seulement notre culture, c'est tout l'ensemble de la tradition philosophique, et cela dès les premiers temps de la spéculation des philosophes, qui - à une exception près, dont il sera question tout à l'heure, - est à tendance rationaliste. Ce serait donc aussi à un renversement de toute cette tradition qu'il faudrait procéder, si le Pragmatisme était valable.

Certes, on distingue généralement dans la tradition philosophique deux courants : le courant rationaliste et le courant empiriste. Mais il est facile de voir qu'Empirisme et Rationalisme ne sont au fond que deux manières différentes d'affirmer la raison. De part et d'autre, en effet, on maintient un culte que le Pragmatisme tend à détruire : le culte de la vérité - on admet qu'il existe des jugements nécessaires. La différence est dans l'explication qu'on donne de cette nécessité : l'Empirisme la fonde dans la nature des choses, le Rationalisme dans la raison elle-même, dans la nature de la pensée. Mais, des deux côtés, on reconnaît le caractère nécessaire, obligatoire de certaines vérités, et les différences sont secondaires à côté de ce point fondamental. Or c'est précisément cette force obligatoire des jugements logiques, cette nécessité des jugements de vérité, que nie le Pragmatisme. Il affirme que l'esprit demeure libre en face du vrai.

Par là, le Pragmatisme se rapproche de l'exception unique à laquelle il a été fait allusion, à savoir de la Sophistique, qui niait elle aussi toute vérité. Ce rapprochement n'est pas arbitraire : il est avoué par les pragmatistes eux-mêmes. C'est ainsi que F. C. S. Schiller se proclame « protagoréen » et rappelle l'axiome : « L'homme est la mesure de toutes choses »¹.

N'oublions pas cependant que la Sophistique a joué un rôle utile dans l'histoire des doctrines philosophiques : c'est elle, en somme, qui a suscité Socrate. De la même façon, le Pragmatisme peut servir aujourd'hui à tirer la pensée philosophique de ce nouveau « sommeil dogmatique » où elle tend à s'endormir depuis la secousse que lui avait imprimée la critique de Kant. Son avantage est, comme il a été dit, de mettre en lumière les faiblesses du Rationalisme ancien. Celui-ci doit se rénover pour satisfaire aux exigences de la pensée moderne et rendre compte de certains points de vue nouveaux introduits - par la science contemporaine. Le problème est de trouver une formule qui maintienne l'essentiel du Rationalisme, tout en satisfaisant aux critiques fondées que lui adresse le Pragmatisme.

¹ Cf. SCHILLER, *Humanism* (1903), p. 17-19 ; *Studies in Humanism* (1907) : II. *From Plato to Protagoras* (trad. fr., p. 28-90), et XIV. *Protagoras the humanist* (trad. fr., p. 388-416) ; *Plato or Protagoras ?*, Oxford, 1908, et dans le *Mind*, oct. 1908 ; *The Humanism of Protagoras*, dans le *Mind*, avril 1911 ; etc.

Les origines du pragmatisme ¹

I. Nietzsche

[Retour à la table des matières](#)

Dans un livre récent ², M. René Berthelot voit chez NIETZSCHE la forme première du Pragmatisme. Bien mieux, Nietzsche représenterait le Pragmatisme radical et intégral. Par là, l'auteur croit pouvoir rattacher le Pragmatisme au Romantisme allemand et le placer sous l'inspiration germanique. Quant à nous, nous le rattacherions plutôt à la tradition de la pensée anglo-saxonne.

Quels sont d'abord les points communs entre la pensée de Nietzsche et le Pragmatisme ? Nietzsche refuse à toute espèce d'idéal moral un caractère absolu, un caractère de vérité universelle. Selon lui, l'idéal est au delà du vrai et du faux : « Ceci est maintenant *mon* chemin, dit Zarathoustra ³, - où est le vôtre? Voilà ce que je répondais à ceux qui me demandaient " le chemin ". Car *le* chemin n'existe pas ». Aux yeux de Nietzsche, tout ce qui est norme logique ou morale est d'ordre inférieur. Il aspire à un affranchissement total de la conduite comme de la pensée. La vérité spéculative ne saurait être ni impersonnelle ni universelle. Nous ne pouvons connaître les choses qu'à l'aide de procédés qui les mutilent, qui les transforment plus ou moins en notre propre pensée. Nous les construisons à notre image ; nous les situons dans l'espace, nous les classons en genres et en espèces, etc. Or rien de tout cela n'existe, pas même le lien de cause à effet. Nous substituons à la réalité tout un système de symboles, de fictions, bref d'illusions : « Comment saurions-nous expliquer ! Nous ne faisons qu'opérer avec des choses qui n'existent pas, avec des lignes, des surfaces, des corps, des atomes, des temps divisibles, des espaces divisibles, - comment une interprétation serait-elle possible, si de toute chose nous faisons d'abord une *image*, notre image ? » ⁴.

Mais pourquoi établissons-nous de telles fictions? Parce qu'elles nous sont utiles pour vivre, répond Nietzsche. Elles sont fausses, mais elle doivent être crues vraies pour que les êtres de notre espèce puissent se conserver. Ce qui nous a aidés à vivre a survécu ; le reste a disparu : « Aucun être vivant ne se serait conservé si le penchant à affirmer plutôt qu'à suspendre son jugement, - à se tromper et à imaginer plutôt qu'à attendre, à approuver plutôt qu'à nier, à juger plutôt qu'à être juste, n'avait été développé avec une extrême intensité. La suite des pensées et des déductions logiques dans notre cerveau actuel correspond à un processus, à une lutte d'instincts, en eux-mêmes illogiques et injustes ; nous ne percevons généralement que le résultat de la lutte, tant cet antique, mécanisme fonctionne maintenant en nous rapide et caché » ⁵.

¹ Nous rappelons que les titres ont été ajoutés par nous.

² *Un Romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, tome 1 : le Pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, Paris, Alcan, 1911.

³ Zarathoustra, 3e partie, « De l'esprit de pesanteur » (éd. du *Mercur de France*, pp. 226-227), cité par R. Berthelot, *loc. cit.*, pp. 36-37.

⁴ *Le Gai Savoir*, aphorisme 112, cité par R. Berthelot. p. 43.

⁵ *Ibidem*, aphorisme 111, cité *ibid.*, p. 42.

C'est donc *l'utilité* qui pour Nietzsche, détermine les jugements réputés vrais et écarte les faux. Or : le *vrai*, *c'est l'utile*, c'est là le principe même du Pragmatisme.

Il existe cependant entre la pensée de Nietzsche et le Pragmatisme des différences profondes. Remarquons en effet que Nietzsche ne dit pas que ce qui est utile est vrai, mais que ce qui *semble* vrai, a été établi par utilité. A ses yeux, l'utile est faux. Il existe, selon lui, une autre forme de vérité que celle qui est qualifiée de vraie par les hommes du « troupeau », une autre morale que la « morale des esclaves », une autre logique que la logique vulgaire. Il y a une vérité que seuls les esprits affranchis peuvent atteindre. L'artiste, c'est précisément l'esprit affranchi de toutes les règles et capable de se plier à toutes les formes de la réalité, de saisir par *l'intuition* ce qui se cache sous les apparences et sous la fiction.

Rien de pareil dans le Pragmatisme. Il n'est pas, pour lui, de *surface des choses* distincte du fond sur, lequel elles reposent. La surface, ce sont les choses telles qu'elles nous apparaissent. Or c'est de cela que, nous vivons, c'est cela qui constitue la réalité. Il n'y a pas lieu de chercher sous les apparences. Il faut s'en tenir au monde tel qu'il nous apparaît sans se préoccuper de savoir s'il y a autre chose. William JAMES. présente lui-même sa doctrine comme un *empirisme radical* et son argumentation consiste souvent à tourner en ridicule le raisonnement et la logique. Pour lui, seul importe ce qui apparaît dans l'expérience immédiate : la pensée ne se meut jamais que sur un plan unique, non sur deux plans différents.

La preuve en est que, même quand le Pragmatisme semble admettre quelque chose qui dépasse l'expérience, -quelque chose au-dessus du monde des phénomènes, en réalité il n'en sort pas. C'est ce qui se manifeste dans ses *tendances religieuses*, qui sont très réelles. Les êtres surnaturels, les Dieux sont, pour lui, dans la nature, ce sont des forces réelles, proches de nous, que nous ne constatons pas directement, mais dont les *effets* se révèlent à nous à certains moments, en certaines expériences. Nous pouvons ainsi les découvrir peu à peu comme nous avons découvert bien des forces physiques (électricité, etc.) qui avaient été longtemps ignorées et qui existaient cependant. Tout se passe donc sur le plan phénoménal. Et cela est très éloigné de la pensée nietzschéenne.

Il est vrai qu'à certaines périodes de sa vie, Nietzsche a nié l'existence d'un substrat qui se trouverait caché sous les apparences et admis lui aussi que seules celles-ci existent. Le rôle de l'artiste serait alors de s'en affranchir et de créer à leur place un monde d'images mouvantes, variées et qui se développeraient de façon autonome, et la pensée, une fois brisé son cadre logique, pourrait alors elle aussi se développer librement.

Mais le Pragmatisme n'est pas moins réfractaire à cette manière de voir qu'à la première. Il ne prétend pas approfondir ni dépasser la réalité immédiate pour lui substituer un monde de créations de l'esprit. Ce qui domine en lui, c'est un sens réaliste et un sens pratique. Le pragmatiste est un *homme d'action* et qui, par suite, attache de l'importance aux choses. Il ne poursuit pas son action dans le rêve ; il ne prend jamais, comme Nietzsche, le ton d'un prophète ou d'un inspiré ; il ne connaît ni l'angoisse ni l'inquiétude. La vérité, pour lui, c'est quelque chose à *réaliser*.

II. Le romantisme

[Retour à la table des matières](#)

Il y aurait aussi à relever certains traits communs entre le *Pragmatisme* et le *Romantisme*, notamment le sens de la complexité, de la richesse, de la diversité de la vie, telle qu'elle nous est donnée. Le Romantisme a été, en partie, une réaction contre ce qu'il y avait de simpliste dans le rationalisme et la philosophie sociale de la fin du XVIIIe siècle.

Mais ce sens de la complexité des choses humaines, ce sentiment de l'insuffisance de la philosophie du XVIIIe siècle, nous les rencontrons aussi à la base de la sociologie naissante, chez Saint-Simon et chez Auguste Comte qui ont compris que la vie sociale était faite, non de rapports abstraits, mais d'une matière extrêmement riche. Un tel sentiment n'aboutit pas nécessairement au mysticisme ni au Pragmatisme. Comte, en particulier, est au plus haut point un rationaliste, et cependant il veut fonder une sociologie plus complexe, plus riche et moins formaliste que la philosophie sociale du XVIIIe siècle.

III. Le milieu anglo-saxon : Peirce.

Pour comprendre le Pragmatisme, il n'y a pas lieu de remonter à des doctrines aussi lointaines ni à la philosophie allemande. Il faut seulement le replacer dans son milieu d'origine, le milieu anglo-saxon.

Le premier penseur qui ait prononcé le mot de Pragmatisme est le savant américain PEIRCE ¹. C'est lui qui, dans un article paru en janvier 1878 dans une revue américaine ² et traduit dans la *Revue Philosophique* de janvier 1879 ³ sous le titre *comment rendre nos idées claires*, exposa pour la première fois les idées que les pragmatistes revendiquent comme leurs.

En voici l'essentiel. Peirce se demande pourquoi nous pensons. Et il répond : parce que nous *doutons*. Si nous étions dans un perpétuel état de certitude, nous n'aurions pas besoin de penser et de faire effort pour sortir de nos doutes. «L'irritation produite par le doute nous pousse à faire des efforts pour atteindre l'état de *croissance*. » D'autre part, la croissance se traduit par *l'action* - la croissance qui n'agit pas n'existe pas ; et l'action doit prendre le caractère de la croissance qui l'engendre. Or l'état de croissance est un état d'équilibre, donc de repos, et c'est pourquoi nous le recherchons. La marque essentielle de la croissance sera donc «l'établissement d'une

¹ Charles Sanders PEIRCE (1839-1914), mathématicien et chimiste. Ses *Œuvres complètes* ont été publiées à Harvard University en 1931-35.

² *How to make our ideas clear*, dans *Popular science Monthly*, vol. XII, p. 286-302.

³ Pages 39-57. Le titre général est : *La Logique de la science*. Un premier article avait paru en décembre 1878, pp. 553-569.

habitude... Notre habitude a le même caractère que nos actions ; notre croyance, que notre habitude ; et notre conception, que notre croyance.» Ainsi, le *doute* engendre *l'idée*; celle-ci engendre *l'action* et, devenue *croyance*, elle se traduit par des mouvements organisés, par *l'habitude*. Tout le sens de l'idée réside dans le sens de l'habitude que cette idée a déterminée.

De là cette règle : « Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. » Si, dans deux cas que vous vous représentez comme différents, les effets sont les mêmes, c'est que vous êtes en présence d'une fausse distinction : l'objet est le même. Soient, par exemple, les controverses entre catholiques et protestants sur la transsubstantiation. Ceux-ci voient dans l'Eucharistie un symbole, les premiers une présence réelle. Mais l'effet final est le même pour les uns et les autres : l'hostie est la nourriture de l'âme. Peu importe dès lors qu'elle soit réellement ou non le corps et le sang du Christ. La discussion est purement verbale ¹.

Tout cela n'annonce encore le *Pragmatisme* que d'assez loin. Au reste, dans l'article en question, Peirce n'imprime pas le mot. Il ne le fera qu'en 1902 dans son article du *Dictionary of Philosophy* de J. M. Baldwin ². Mais il l'employait depuis longtemps, dira-t-il plus tard ³, dans la conversation.

Il existe certes quelque parenté entre la thèse soutenue dans cet article de Peirce et le Pragmatisme. Les deux doctrines sont d'accord pour établir un rapport de connexion étroite entre l'idée et l'action, pour écarter toutes les questions de pure métaphysique de même que les discussions verbales, pour ne poser enfin que des problèmes présentant un intérêt pratique et dont les termes soient empruntés au monde sensible.

Mais voici une différence essentielle. Il n'y a pas, dans l'article de Peirce, de théorie de la *vérité*. Le problème de la *vérité* n'est pas posé : l'auteur se demande comment nous pouvons arriver à *éclaircir* nos idées, non quelles sont les conditions requises pour que l'idée d'une chose représente vraiment les effets sensibles de cette chose. Bien mieux Peirce admet, avec la théorie classique, que la vérité s'impose avec une sorte de « fatalité », que l'esprit ne peut pas ne pas s'incliner devant elle. Ainsi, le vrai est une opinion qui possède en elle-même ses droits, et tous les chercheurs sont *obligés* de l'admettre. C'est tout le contraire du principe pragmatiste.

Aussi, quand paraîtront les travaux de William James, Peirce refusera-t-il de se solidariser avec lui et tiendra-t-il à marquer les différences. Peirce ne répudie pas le Rationalisme: si l'action a du prix à ses yeux, c'est qu'elle est un instrument de progrès pour la raison. En 1902, dans son article du *Dictionnaire* de Baldwin, il reconnaît ne pas avoir suffisamment insisté sur ce point et il se désolidarise explicitement

¹ Il semble que Durkheim ait ici volontairement modifié le texte de PEIRCE, pour une raison facile à comprendre. On lit dans la traduction française (*loc. cit.*, p. 47) : « Par vin nous n'entendons rien autre chose que ce qui produit sur les sens divers effets directs ou indirects, et parler d'un objet doué de toutes les propriétés matérielles du vin comme étant en réalité du sang n'est qu'un jargon dépourvu de sens. » Dans *Le Pragmatisme* (trad. fr., p. 91), W. JAMES se sert du même exemple, mais en un sens tout opposé, pour prouver que la notion de substance elle-même est susceptible d'une « application pragmatique ».

² Tome II, pages 321-322.

³ Dans l'article *What Pragmatism is* du *Monist*, vol. XV, n, 2, avril 1905, p. 161-181.

des interprétations de W. James. Dans l'article du *Monist* de 1905 : *What Pragmatism is*, il invente même un nouveau terme : pragmatisme, « nom trop laid, ajoute-t-il, pour qu'on songe désormais à le lui prendre », afin d'éviter toute confusion entre sa thèse et celle de James. Dans un autre article *Les aboutissements du Pragmatisme*¹, il qualifie sa propre doctrine de « doctrine du sens commun ». Il est assez curieux, dans ces conditions, que James ait continué à se réclamer de lui, ait salué en lui le père du Pragmatisme et n'ait jamais signalé ces divergences.

WILLIAM JAMES

[Retour à la table des matières](#)

C'est William JAMES² qui est le véritable père du Pragmatisme. C'est en 1896 qu'il publie sa *Volonté de croire*³ qui sera rééditée en 1911. Il y distingue les questions purement théoriques, qui ne relèvent que de la science et où, si l'on ne voit pas parfaitement clair, on peut attendre que la lumière se fasse - la science pourra un jour nous fournir les éléments nécessaires à notre croyance - et, d'autre part, les problèmes pratiques, ceux où notre vie est engagée : en présence de ceux-ci, nous ne pouvons plus attendre, il faut choisir, prendre un parti, même si nous ne sommes pas sûrs ; et nous le faisons alors en obéissant à des facteurs personnels, à des mobiles extra-logiques tels que : tempérament, ambiance, etc. Nous cédon à ce qui nous entraîne : telle hypothèse nous paraît plus vivante que les autres, nous la réalisons, nous la traduisons en actions.

William James pense surtout ici à la croyance religieuse, dont, à ses yeux, la croyance morale n'est qu'un aspect. C'est le « pari » de Pascal : bien qu'ici la vérité ne puisse se démontrer, bien qu'elle ne nous apparaisse pas clairement, il faut prendre parti et agir en conséquence. C'est là le point de départ principal du Pragmatisme. Chez tous les pragmatistes, se retrouvent ces préoccupations religieuses et c'est sous cette forme que le Pragmatisme apparaît pour la première fois chez James. Il en résulte que la vérité a, aux yeux de James, un caractère personnel et que vérité et vie sont pour lui inséparables. Un autre grand pragmatiste, F.C. S. SCHILLER, d'Oxford, sans aller jusqu'à dire avec James qu'il est nécessaire d'avoir une attitude dans les questions religieuses, déclare lui aussi qu'il ne faut pas « dépersonnaliser » la vérité, la « déshumaniser », et donne à -son pragmatisme le nom d'Humanisme.

Toutefois le mot *Pragmatisme* n'avait toujours pas été prononcé par James. Il ne le sera que dans son étude *Conceptions philosophiques et résultats pratiques*⁴ parue dans la « Chronique de l'Université » de Berkeley (Californie) du 9 septembre 1898. C'est là que les thèmes essentiels du Pragmatisme vont être développés.

¹ *The Issues of Pragmatism*, dans le *Monist*, vol. XV, n°4, oct. 1905, n. 481-499.

² William JAMES (1842-1910).

³ *The Win to Believe and other Essays in popular Philosophy*, Londres, 1896 ; trad. fr., 1916.

⁴ *Philosophical conceptions and practical results* réimprimé dans *The Journal of Philosophy*, tome 1, p. 673-687 (déc. 1904), sous le titre *The pragmatic method*.

Deuxième leçon ¹

Le mouvement pragmatiste

[Retour à la table des matières](#)

C'est donc en Amérique entre 1895 et 1900 qu'a apparu le Pragmatisme. Bien qu'il soit ainsi de date récente, l'histoire de ses origines est assez difficile à retracer. Car il s'est constitué de manière insensible, comme un mouvement lent, souterrain, qui ne s'est étendu que peu à peu au delà du cercle des conversations privées. James le définit comme un de ces changements « que l'opinion subit presque à son insu ».

Ainsi qu'il a été dit, Peirce ne s'était servi du mot que dans des conversations particulières. Ce fut JAMES qui, le premier, l'appliqua à un ensemble d'idées constitué, en utilisant un terme qui avait cours avant lui. Pendant plusieurs années, il se borne à défendre sa pensée dans différents articles de revues, dont les premiers sont de 1895. Les plus importants de ces articles, parus jusqu'en 1898, ont été rassemblés dans un volume publié en 1909 et intitulé *The Meaning of Truth* et traduit en français (*L'Idée de vérité*) en 1913. En 1906, James fait toute une série de leçons où il développe de façon plus complète sa pensée : elles sont publiées en 1907 sous le titre *Pragmatism* (trad. française 1911). En 1909, il ne craint pas de se rendre à Oxford, la citadelle de l'Hegelianisme, pour y exposer sa doctrine, et il la présente sous l'aspect par où elle s'oppose le plus à la philosophie hégélienne. Il donne à cet ensemble de leçons le titre : *A pluralistic Universe*. L'ouvrage est traduit en français en 1910 avec

¹ Cours du 16 décembre 1913.

le titre, assez impropre, de *Philosophie de l'Expérience*. En 1910 enfin paraissent ses *Essays in radical Empiricism*, recueil d'articles dont le premier avait paru en 1904 sous le titre *La conscience existe-t-elle ?*¹. Cet article, important (car il pose la question : existe-t-il une dualité spécifique dans l'univers ?), fournit, sous la forme d'un abrégé en français², la matière d'une importante communication au Congrès de Philosophie de Rome en 1905,

Parallèlement à James, J. DEWEY³ avait commencé une campagne dans une série d'articles où il s'acheminait peu à peu vers le Pragmatisme. La liste de ces articles a été indiquée dans la *Revue de Métaphysique* de 1913, p. 575⁴. On n'a pas d'ouvrage d'ensemble de Dewey, mais des études partielles comme ses *Etudes de théorie logique* (1903), ouvrage collectif dont les quatre premiers chapitres seuls - sont de lui⁵, ou son petit livre *Comment nous pensons* (1910)⁶. C'est autour de Dewey que s'est formée *l'École de Chicago ou École instrumentaliste*. Son principal disciple est A. W. MOORE⁷.

De très bonne heure, ces idées franchirent l'Atlantique. Dès 1902, à Oxford, un groupe de jeunes philosophes se réunit pour entreprendre une campagne à la fois contre l'évolutionnisme matérialiste et contre les théories de Hegel. Ils publièrent, sous le titre *Personal Idealism*, un recueil d'articles dont le plus important était celui de F.C. S. SCHILLER⁸, *Axioms as Postulats*⁹, L'année suivante, Schiller rassembla ses principaux articles dans son livre : *Humanisme*¹⁰.

En Italie, la revue *Leonardo*¹¹ a poussé le Pragmatisme à l'extrême, jusqu'au paradoxe.

¹ *Does consciousness exist?*, dans le *Journal of Philosophy*, t. I, n° 18, p. 477-491.

² *La notion de conscience*, reproduit dans *Essays in radical empiricism*, p. 206-233.

³ John DEWEY (1859-1952).

⁴ Dans l'article de H. ROBET, *L'École de Chicago et l'Instrumentalisme*, t. XXI, p. 537 et suiv. Des bibliographies plus complètes ont été publiées depuis, notamment dans -Emmanuel LEROUX, *Le Pragmatisme anglais et américain*, Alcan, 1923, p. 346 et suiv.

⁵ *Studies in logical Theory*, by J. Dewey, with the co-operation of members and fellows of the department of philosophy, Univ. of Chicago Press. Les quatre premiers chapitres sont intitulés *Thought and its subject-matter*.

⁶ *How we think*, Boston, 1910 -, trad. fr., 1925. Bien entendu, DEWEY a publié par la suite bien d'autres ouvrages sur les mêmes sujets, notamment *Experience and nature* (1925), *The Quest for Certainty* (1929), etc., etc.

⁷ Addison Webster MOORE. Principaux ouvrages : *Some logical aspects of purpose*, dans les *Studies in logical theories*, chap. XI ; *Pragmatism and Solipsism*, dans le *Journal of Philosophy*, tome VI, 1909 ; *Pragmatism and its critics*, Chicago, 1910 ; *Bergson and Pragmatism*, dans la *Philosophical Review*, t. XXI, 1912 ; etc.

⁸ Ferdinand Canning Scott SCHILLER (1864-1937).

⁹ *Personal Idealism, philosophical essays by eight members of the University of Oxford*, Londres, 1902.

¹⁰ *Humanism, philosophical Essays*, Londres, 1903. D'autres articles, avec quelques études originales, sont réunies dans ses *Studies in Humanism*, Londres, 1907.

¹¹ Publiée à Florence de 1902 à 1906, sous la direction de Giovanni PAPINI et Giuseppe PREZZOLINI, avec la collaboration de G. VAILATI, M. CALDERONI etc. *Sur le Pragmatisme en Italie*, cf. G. VAILATI, dans la *Revue du Mois*, 10 fév. 1907.

En France, le Pragmatisme apparaît surtout dans le mouvement néo-religieux, dit « moderniste ». Edouard LE ROY prétend appuyer son apologétique religieuse sur des principes empruntés au Pragmatisme ¹.

Il est à remarquer d'ailleurs que les pragmatistes s'annexent un peu trop facilement des penseurs qui sont loin de souscrire à toutes leurs thèses. C'est ainsi que James s'inféode Henri POINCARÉ et M. BERGSON ², auquel il emprunte d'ailleurs des arguments, et cela simplement parce que M. Bergson a présenté le Pragmatisme en France dans une préface ³ où il en parle en termes assez larges et en laissant apercevoir des réserves sur la doctrine.

Les thèses essentielles du pragmatisme

Partie critique

[Retour à la table des matières](#)

Le Pragmatisme a donc trois protagonistes principaux : DEWEY, SCHILLER et JAMES.

Dewey est un logicien, il s'efforce d'être toujours très rigoureux. Mais il est souvent lourd, ses développements sont laborieux et sa pensée parfois peu claire. James lui-même avoue l'avoir imparfaitement compris : Dewey, nous dit-il ⁴, « fit naguère, avec le mot de *pragmatisme* pris comme titre, une série de conférences : ce furent d'éblouissants éclairs parmi des ténèbres cimmériennes ».

Schiller et James sont, au contraire, très clairs. Mais leur manière diffère. Schiller va droit devant lui, il ne craint pas le paradoxe et, loin de chercher à atténuer l'expression de sa pensée, il vise plutôt à l'outrer et à étonner l'auditeur. Il déduit ses conséquences avec une logique imprévue, surprenante, pleine de brusquerie et d'intransigeance. - James manifeste lui aussi un certain goût pour le paradoxe, et cela jusque dans ses théories psychologiques. Il énonce des idées qu'on admettrait plus facilement, si ce n'était le tour qu'il leur donne. Il présente d'abord des thèses à arêtes vives. Mais, dans la discussion, il possède l'art d'arrondir les angles, sans pour cela abandonner ses principes fondamentaux, - et l'on finit par se demander si l'on n'est pas d'accord avec lui. Le titre de son livre sur le Pragmatisme indique bien cette tendance de son esprit : bien qu'il y montre dans le Pragmatisme une véritable révolution opérée au sein de la pensée philosophique, il intitule son livre : *Pragmatisme, un*

¹ Ed. LE ROY avait alors publié : *Science et Philosophie*. dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. VII et VIII (1899 et 1900), *Le Problème de Dieu*, ibid. t. XV (1907), repris plus tard (1930) en volume ; *Dogme et Critique*, Bloud, 1907. Voir sur lui R. BERTHELOT, *ouv. cité*. tome III. pp. 303-308.

² On pourrait ajouter aussi Maurice BLONDEL, cité dans la Préface du *Pragmatisme*, trad. fr., p. 18. Mais BLONDEL qui a donné au mot action un sens beaucoup plus large que JAMES, s'est énergiquement désolidarisé du Pragmatisme (voir notamment LALANDE, *Vocabulaire*, 5^e éd. p. 784, note).

³ Il s'agit de *l'Introduction* mise par BERGSON à la traduction française du *Pragmatisme*, pp. 1-16.

⁴ Ouvrage cité, p. 23.

*nom nouveau pour de vieilles idées*¹. Selon les circonstances, il présente sa doctrine tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre de ces deux aspects. Cette diversité² n'est pas sans nuire à l'unité du Pragmatisme (un écrivain américain n'a-t-il pas compté jusqu'à treize variétés différentes de la doctrine?) et rend malaisé un exposé général.

En outre, aucun des philosophes pragmatistes ne nous a donné cet exposé d'ensemble³. Nous n'avons d'eux que des articles disséminés dans les revues, parfois rassemblés en volumes, ou bien des leçons, des conférences « populaires », mais non des cours faits devant des étudiants auxquels l'orateur livrerait le fond de sa pensée: ce sont des conférences qui s'adressent au grand public et dans lesquelles les choses ne sont présentées que par leurs points saillants. Chacune forme par elle-même un tout : ce qui, dans celle-ci, est secondaire, devient dans celle-là le point principal, et inversement. Toute la physionomie de la doctrine s'en trouve changée, et il n'est pas facile d'en discerner les idées majeures. Cet aspect un peu fuyant du Pragmatisme a donné prise aux objections des adversaires qui ont pu lui reprocher de se contredire.

Il n'est pourtant pas impossible d'en dégager les thèses essentielles, d'y retrouver un fond commun. C'est ce que je m'efforcerai de faire ici, sans prétendre en donner un exposé historique et quitte à marquer quelques nuances propres à chaque auteur. Dans *L'Idée de Vérité*⁴, JAMES déclare partager les idées de Peirce. SCHILLER reconnaît James⁵ pour son maître. Quant à DEWEY⁶, il n'est pas sans formuler quelques réserves, mais il semble s'écarter surtout de James sur des points particuliers. Il y a donc chez tous les trois une orientation identique. Mon propos est de la mettre en lumière et de montrer notamment quelles sont les critiques que les pragmatistes dirigent contre le Rationalisme.

Le Pragmatisme ne se présente pas comme un système arrêté. James est tout à fait net sur ce point. Le Pragmatisme, dit-il, est, non un système, mais une discussion, un mouvement, qui pourra d'ailleurs se déterminer davantage ultérieurement ; c'est moins une organisation définitive d'idées qu'une impulsion générale dans une certaine direction. On peut le caractériser à la fois⁷ : 1° comme une méthode, une attitude générale de l'esprit ; - 2°, comme une théorie de la vérité ; - 3° comme une théorie de l'univers.

1° Comme *méthode*, le Pragmatisme n'est rien d'autre que l'attitude, la tournure générale que doit adopter l'intelligence en présence des problèmes, et cette attitude consiste à tourner nos regards « vers les résultats, les conséquences, les faits »: « La méthode pragmatique consiste à entreprendre d'interpréter chaque conception d'après

¹ Le titre complet est : *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking. Popular Lectures on Philosophy.*

² Au début de son livre (ouv. cité, t. 1, p. 3), M. René BERTHELOT dit que le Pragmatisme est comme le nuage que Hamlet montre à Polonius par les fenêtres du château d'Elseneur et qui ressemblait tantôt à un chameau, tantôt à une belette, tantôt à une baleine.

³ La même remarque est faite pour Dewey et l'école de Chicago par Emmanuel LEROUX, *Le Pragmatisme américain et anglais*, Alcan, 1923, p. 206. Quant à SCHILLER, il s'excuse lui-même, au début de ses *Études sur l'Humanisme*, de la « discontinuité de la forme » (c'est en effet un recueil d'articles) sous laquelle il présente sa pensée (*Studies...*, p. VII ; trad. fr., p. 1).

⁴ Page 45. Cf. aussi *Le Pragmatisme*, trad. fr. pp. 57-58.

⁵ Et aussi Peirce : voir *Studies in Humanism*, p. 5, note (trad. fr., p. 7).

⁶ Dans *Le Pragmatisme*, trad. fr., p. 23, JAMES désigne Dewey comme le fondateur même du Pragmatisme.

⁷ Voir *Le Pragmatisme*, deuxième leçon, trad. fr., p. 54 et suiv.

ses conséquences pratiques. » C'est toujours le Pragmatisme de Peirce, qui vise surtout à se débarrasser des discussions verbales et des problèmes inutiles, qui se caractérise par le choix des questions et la manière de les traiter.

2° Mais il n'y a encore là rien qui soit tout à fait spécial au Pragmatisme. C'est surtout comme *théorie de la vérité* que le Pragmatisme présente de l'intérêt et c'est sous cet angle que nous allons l'étudier. Nous ne parlerons du Pragmatisme comme *théorie de l'univers* que dans la mesure où ce sera nécessaire pour le comprendre en tant que théorie de la vérité. La méthode nous est ici indiquée par James lui-même. Ce qui fait la force du Pragmatisme, dit-il dans *l'Idée de vérité* (p. 50-52), c'est la faillite des théories antérieures : c'est, en particulier, l'insuffisance du Rationalisme, qui a conduit à rechercher une autre conception du vrai. Malheureusement cette discussion du Rationalisme se trouve le plus souvent mêlée, chez James, à l'exposé de sa conception propre de la vérité. Il importe cependant de l'en dégager ; car il nous faut, avant tout, comprendre quelles sont les raisons qui ont fait croire aux pragmatistes que l'ancien Rationalisme devait être remplacé. Il arrive en effet que certains esprits, sentant la force des objections que les pragmatistes ont présentées, passent tout de suite de là aux solutions qu'ils ont proposées. Or il est très important, au contraire, de séparer les deux problèmes et, pour cela, d'examiner d'abord la manière dont les pragmatistes se sont représenté cette conception rationaliste, - disons plus généralement : *dogmatiste*¹, - de la vérité.

La conception dogmatique de la vérité

[Retour à la table des matières](#)

Cette conception repose, selon James, sur un principe très simple, à savoir que *l'idée vraie, c'est l'idée conforme aux choses*; c'est une image, une *copie* des objets ; c'est la représentation mentale de la chose. L'idée est vraie quand cette représentation mentale correspond bien à l'objet représenté. Cette conception n'est d'ailleurs pas propre au Rationalisme : c'est aussi celle de l'Empirisme. Pour J. Stuart Mill, par exemple, l'esprit ne fait que copier la réalité extérieure. Les idées sont sous la dépendance des faits ; car elles ne font qu'exprimer les sensations, elles se ramènent aux images sensibles et, par suite, la pensée ne peut que traduire les sensations qui nous viennent du milieu extérieur.

En dépit des apparences, il n'en est pas autrement du Rationalisme : pour lui aussi, il existe au dehors une réalité que l'esprit doit traduire pour être dans le vrai. Seulement, cette réalité, ce ne sont pas les choses -sensibles, c'est un système organisé d'Idées existant par elles-mêmes et que l'esprit doit reproduire. On reconnaît ici la doctrine de Platon, et c'est en effet à Platon que Schiller par exemple s'en prend de préférence². Pour d'autres, les idées sont les pensées d'un Dieu. «*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,

¹ Dans *Le Pragmatisme* (trad. fr., p. 29). JAMES présente un tableau des caractéristiques du rationaliste et de l'empiriste. Le rationaliste y est coté comme dogmatique, l'empiriste comme sceptique.

² Notamment dans *Plato and his predecessors, in Quarterly Review*, janv. 1906 (repris dans *Studies in Humanism* : II, sous le titre *From Plato to Protagoras*; trad. fr. pp. 28-90).

croyait-on, se répercutait dans *Barbara et Celarent* » (*Idée de vérité*, p. 50). Pour Hegel - que James attaque âprement ¹, - l'Idée absolue s'identifie à la Raison qui enveloppe tout, qui est « le tout absolu des tous » dans lequel toutes les contradictions sont conciliées. Mais, dans tous ces cas, la vérité est conçue comme existant hors de nous : il existe une Raison qui domine toutes les raisons individuelles et que celles-ci n'ont qu'à copier.

Les deux formes du Dogmatisme consistent donc à admettre que la vérité est donnée, soit dans le monde sensible - et c'est l'Empirisme, - soit dans un monde intelligible, dans une pensée ou une Raison absolues - et c'est le Rationalisme. - Une troisième solution serait celle de l'Idéalisme de HAMELIN, par exemple, pour lequel les choses ne sont que des concepts. Mais cela revient au même : les états idéaux existent alors dans les choses mêmes et le système de la vérité et de la réalité (ici c'est tout un) nous est encore donné tout fait en dehors de nous.

Ainsi, dans toutes les conceptions dogmatiques, la vérité ne peut être que la transcription d'une réalité *extérieure*. Étant en dehors des intelligences, cette vérité est *impersonnelle* : elle n'exprime pas l'homme, ne tient pas à lui. Elle est donc aussi *toute faite* ~: elle *règne*, dit JAMES ², et *s'impose* à nous de façon absolue. L'esprit n'a pas à la construire: copier n'est pas engendrer. Il n'a pas de rôle actif. Il doit au contraire s'effacer le plus possible et chercher simplement, pour ainsi dire, un *duplicatum* de la réalité. Car, s'il avait une activité propre, s'il y mettait son cachet, il dénaturerait la vérité ; il s'exprimerait lui-même, au lieu d'exprimer le vrai. Tout apport de l'esprit serait une source d'erreur. Enfin, en même temps qu'extérieure et impersonnelle, la vérité est, selon le Dogmatisme, un système *achevé*, un tout complet qui échappe au temps et au devenir. « Je n'ai jamais douté, dit un hégélien d'Oxford que cite James ³, que la vérité fût universelle, unique et éternelle, ni qu'elle fût chose une, intégrale et complète par son unique élément essentiel, par sa signification unique. »

Quelques mots de discussion. On est un peu surpris, à première vue, de penser que Leibniz et Kant sont englobés dans cette définition du Rationalisme et du Dogmatisme. Les pragmatistes, il est vrai, ne se soucient pas beaucoup de ces précisions. Ils manifestent une certaine négligence à l'égard des doctrines, qui n'ont pas une importance majeure à leurs yeux.

Pour LEIBNIZ, leur objectera-t-on aussitôt, l'esprit tire de lui-même toute sa pensée : la *monade* est sans relation avec l'univers ; c'est d'elle-même, et non du dehors, que lui viennent toutes les idées. - Et cependant, à y regarder de plus près, la critique pragmatiste s'applique bien à Leibniz comme aux autres rationalistes. La monade travaille en effet sur un modèle qu'elle n'a pas créé, mais qui lui est donné, apporté par Dieu. Le monde est ce que Dieu l'a fait, et non ce que veut la monade. Le plan qu'elle réalise au fur et à mesure qu'elle s'élève à la pensée claire, lui est imposé; elle n'en est pas l'auteur.

¹ Toute la troisième leçon de *A pluralistic Universe (Philosophie de l'Expérience)* est consacrée à Hegel.

² Le Pragmatisme, p. 207.

³ Dans *Philosophie de l'Expérience*, p. 95.

Chez KANT, c'est bien l'esprit qui crée la vérité, mais seulement tant qu'il ne s'agit que de la vérité *phénoménale*. Or la vérité phénoménale, ce n'est que l'apparence ; c'est même, en un sens, l'erreur, relativement au Noumène ; tout au moins n'est-ce qu'une répercussion du Noumène, du monde intelligible, sur le plan phénoménal. Le Noumène, lui, est un donné, nous ne le créons pas. La seule voie d'accès que nous ayons vers lui, c'est *la loi morale* qui nous l'ouvre : c'est elle qui nous avertit qu'il y a autre chose que le monde phénoménal. Or quels sont les caractères de la loi morale ? C'est la *fixité* et *l'impersonnalité*. En un sens, nous la découvrons en nous ; mais nous ne l'inventons pas, nous ne faisons que la retrouver. Ce n'est pas nous qui l'avons faite ; ce n'est pas notre esprit qui l'a enfantée. C'est donc encore une réalité hors de nous, qui s'impose à nous.

Ainsi l'on peut admettre que la conception dogmatique, rationaliste, - disons même : la conception usuelle, - de la vérité, est bien celle que nous décrit le Pragmatisme.

Critique du dogmatisme

[Retour à la table des matières](#)

Quelles sont les objections qu'adresse le Pragmatisme à cette conception ?

Tout d'abord, allègue-t-il, si la vérité est une simple transcription de la réalité, à quoi sert-elle ? Elle est une redondance inutile ¹. Pourquoi faudrait-il que les choses eussent une traduction ? Pourquoi ne se suffiraient-elles pas à elles-mêmes ? De telles représentations n'ajouteraient rien à ce qui est. Or, selon JAMES, la vérité doit être, « non un redoublement, mais une addition ». Que l'on s'imagine, dit-il ², un individu qui constituerait à lui seul, pour un instant, toute la réalité de l'univers et qui apprendrait ensuite qu'il va être créé un autre être qui le connaîtrait parfaitement. Que pourrait-il espérer de cette connaissance ? De quelle utilité lui serait cette réplique de lui-même dans l'esprit du nouveau venu ? En quoi son univers s'en trouverait-il enrichi ? N'est utile que ce que notre esprit *ajoute* aux choses. Ce qui importe pour l'homme, c'est moins la substance des choses que leurs qualités secondes : la lumière, la couleur, la chaleur, etc. Ce qui compte, c'est l'emploi que nous faisons de la réalité, tandis que, si l'esprit se bornait à « voir » la réalité, à quoi cela serait-il bon ?

Supposons en effet ³ un système parfait des vérités objectives, comme le monde des Idées de PLATON. Quel intérêt y a-t-il à ce que la « lumière de l'intelligence » vienne se refléter dans la multitude des esprits individuels qui ne peuvent la reproduire que de façon très imparfaite ? Il y a là une *chute*, qui se retrouve aussi dans l'hypothèse théologique. Pourquoi Dieu, la souveraine vérité, n'est-il pas resté seul dans sa perfection ? Qu'a-t-il ajouté à lui-même ? Car, si le monde vient de lui, le monde l'exprime, mais il l'exprime de façon très incomplète et déficiente !

¹ J. DEWEY, *Studies in logical theory*, pp. 36-37 : « ... work of superrogation »; p. 47 : « ... futilely reiterative ».

² *L'Idée de vérité*, p. 68. Cf. *Le Pragmatisme*, p. 214.

³ Ici commence un passage où, dans nos deux versions, la suite des idées ne nous a pas paru parfaitement claire. Nous l'avons reconstituée de notre mieux.

Mais, dit-on, nous avons intérêt à connaître la vérité telle qu'elle est, en vue de l'action elle-même, et cette vérité doit être alors une copie aussi fidèle que possible de la réalité. Encore faudrait-il établir cependant que, pour nous permettre d'agir, il est nécessaire que notre pensée copie la réalité. On en vient ainsi à faire de la vérité un bien en soi, qui s'imposerait par lui-même et que l'esprit rechercherait pour le seul bonheur de le contempler. La vérité serait faite uniquement pour être pensée. Elle devient un dieu auquel on élève des autels.

Il n'est pas douteux, en effet, lorsque l'on considère un Idéalisme tel que celui de Leibniz, qu'on puisse alors se demander quelle est la fonction de la vérité. Chaque monade copie l'ensemble des autres, c'est-à-dire l'univers, et toutes copient le même univers. Pourquoi un tel gaspillage de forces intellectuelles, si l'on ne pose pas en principe que la connaissance est un bien par elle-même ?

Troisième leçon ¹

Critique du dogmatisme (*suite*) Vérité et connaissance humaine

[Retour à la table des matières](#)

Je n'ai pas, je le répète, l'intention de faire une histoire ni même un exposé complet du Pragmatisme. Ce que je cherche à dégager, c'est surtout la tendance générale, commune à ses divers représentants, et aussi les mobiles qui les ont amenés à cette façon de penser. Pour cela, il nous faut d'abord nous faire en quelque sorte pragmatistes, en écartant les objections qui nous viennent à l'esprit. Quand nous aurons saisi, de la sorte, ce qui fait sa force, nous pourrons nous reprendre et passer à la discussion.

En ce sens, ce qu'il y a de fondamental dans le Pragmatisme, c'est sa critique du Rationalisme, ou plutôt du Dogmatisme, traditionnel. Pour comprendre cette critique, nous avons cherché à voir comment les pragmatistes envisagent le Dogmatisme. Or, selon eux, le Dogmatisme regarde l'idée vraie comme la *copie* d'une réalité extérieure, que cette réalité soit les objets matériels ou bien des Idées, des concepts ou des pensées de l'Esprit absolu. Dès lors, la vérité est objective, transcendante, impersonnelle. Nous avons déjà rencontré une première objection adressée par le Pragmatisme à cette conception . si la vérité ne fait ainsi que redoubler le réel, à quoi sert-elle ? Elle semble *inutile*.

¹ Cours du 23 décembre 1913.

Mais voici une autre difficulté. Si la réalité dont l'idée est la copie, est extérieure et transcendante, comment pouvons-nous la connaître ? Si elle est en dehors de nous, immanente ou transcendante au monde, totalité ou partie du monde, comment pouvons-nous l'atteindre? Rappelons encore une fois l'hypothèse platonicienne. Les Idées sont, par définition, au-dessus du monde de l'expérience. Comment, d'une part, pouvons-nous nous élever jusqu'à ce monde idéal, qui est la seule réalité ? Entre lui et nous, il y a un abîme : comment est-il possible de le combler ? Comment, d'autre part, ces réalités idéales peuvent-elles descendre, en quelque sorte, dans notre monde? « Il est impossible, dit Schiller ¹, d'expliquer ni comment l'homme peut s'élever à la contemplation de la vérité éternelle ni pourquoi l'Idée descend et se dénature dans les pensées humaines », Platon a beau prêter à l'esprit des pouvoirs particuliers cela ne supprime pas la difficulté.

De même, selon Aristote, le divin ne peut connaître l'humain sans déchoir. Mais, inversement, on ne voit pas comment l'homme pourrait penser le divin. Comment l'esprit fini qu'est l'esprit humain pourrait-il parvenir à penser l'esprit absolu ? Il faudrait admettre qu'il n'y a pas de séparation et que les deux mondes n'en font qu'un.

Plus généralement, si la pensée est une copie des choses, on ne voit pas comment elle peut atteindre celles-ci; car il y a un abîme entre l'esprit et l'objet. Par dessus cet « abîme épistémologique », la pensée devrait, dit JAMES (Idée de vérité, p. 99), accomplir un véritable « saut périlleux ». Nous ne pouvons atteindre l'objet qu'en le pensant. S'il est pensé, il nous est intérieur. Il est alors impossible de contrôler la vérité de l'idée, c'est-à-dire, dans l'hypothèse, sa conformité à l'objet : la pensée ne peut sortir d'elle-même. « Quelle que soit la forme que l'on donne à la théorie de la vérité-copie, la question se pose inévitablement de savoir comment nous pouvons comparer nos idées à la réalité et ainsi connaître leur vérité. Dans cette théorie, ce que nous possédons est toujours une copie ; la réalité est au delà. En d'autres termes, une telle théorie conduit logiquement à la faillite de la connaissance » (DEWEY ²).

Telle est la conception que Schiller, James, Dewey se font du Rationalisme. Le Rationalisme traditionnel sépare la pensée de l'existence. La pensée est dans l'esprit ; mais l'existence est, pour lui, hors de l'esprit. Dès lors les deux formes de réalité ne peuvent plus se joindre. Si l'on met par hypothèse la pensée en dehors de l'existence, l'abîme qui les sépare ne peut plus être franchi. La seule manière de résoudre la difficulté, ce serait donc de ne pas admettre ce vide entre l'existence et la pensée. Si la pensée est un élément du réel, si la pensée fait partie de l'existence et de la vie, il n'y a plus d'« abîme épistémologique », il n'y a plus de « saut périlleux ». Il faut seulement voir comment ces deux réalités peuvent participer l'une de l'autre. *Lier la pensée à l'existence, lier la pensée à la vie, telle est l'idée fondamentale du Pragmatisme* ³.

¹ *Studies in Humanism*, essai II, § 15, p. 58 (trad. fr., p. 74).

² *Studies in logical Theory*, essai VI, p. 141. Ce chapitre VI n'est pas de Dewey lui-même, mais d'un de ses collaborateurs (voir ci-dessus, p. 16, note 4), Simon Fraser McLENNAN. Cf., de DEWEY lui-même, le chap. IV, particulièrement pp. 71-72.

³ Nous reproduisons ici presque textuellement l'une de nos deux versions, dont l'autre, plus lacunaire, est d'ailleurs très proche. Nous nous bornons à souligner la dernière phrase, commune aux deux versions.

Vérité extra-humaine et intellect pur

[Retour à la table des matières](#)

Autre difficulté de la conception dogmatique. Si la vérité est impersonnelle, elle est étrangère à l'homme, elle est extra-humaine. Comment alors peut-elle agir sur l'esprit humain, l'attirer, le séduire ? Elle ne répond à rien dans notre nature. On dit souvent que la vérité nous oblige, qu'il existe un devoir d'obéir aux idées vraies, que c'est un « impératif catégorique » de chercher la vérité et de fuir l'erreur. Mais comment le comprendre si la vérité n'est pas quelque chose d'humain ? Quelle force pourrait jamais nous contraindre à aller spontanément à ce qui nous est étranger ou à y obéir ? C'est le reproche qu'on a souvent fait à la « loi morale » telle que Kant nous la présente. Mais, en réalité, disent les pragmatistes, la question ne se pose jamais ainsi. Les exigences de la vérité, comme toutes les autres, sont toujours « des exigences subordonnées à certaines conditions ». Dans la vie, quand se présente une question concernant le vrai, nous nous demandons : « Quand dois-je donner mon adhésion à telle vérité, et quand la donner à telle autre ? Mon adhésion devra-t-elle être expresse, ou rester tacite ? En supposant qu'elle doive être tantôt expresse, tantôt tacite, dans lequel de ces deux cas suis-je *en ce moment même* ? » Certes, nous avons l'obligation d'accueillir la vérité. Mais cette obligation est relative aux circonstances ; car il ne s'agit jamais de « la Vérité avec un V majuscule et au singulier, de la Vérité abstraite » ; il s'agit toujours de « vérités concrètes » qui peuvent être plus ou moins opportunes selon les cas (*Idée de Vérité*, p. 210-212). Supposons au contraire que la vérité soit purement objective, elle laissera l'homme tout à fait indifférent. Attribuer à la vérité une « indépendance » par rapport aux fins humaines, un « caractère absolu » qui la sépare de la vie, c'est « déshumaniser » la connaissance (SCHILLER, *Études sur l'Humanisme*, trad. fr., p. 89).

Si l'on a conçu cette notion d'une vérité purement objective et impersonnelle, c'est qu'on a admis la présence en l'homme d'une faculté toute spéciale : *l'intellect pur*, qui aurait précisément pour rôle d'aller au vrai d'un mouvement spontané et presque mécanique, de penser le vrai uniquement pour le penser et le contempler. Pour expliquer comment la vérité, en elle-même extra-humaine, peut se rapporter à l'homme, on suppose chez celui-ci une faculté extra-humaine de la concevoir, étrangère à tous les autres facteurs de la vie. Or, disent les Pragmatistes ¹ « nous nions qu'il puisse à proprement parler se rencontrer une intellection tout à fait pure. Ce qu'on appelle ainsi de façon assez impropre, c'est en réalité une pensée intentionnelle poursuivant ce qui lui paraît une fin désirable ». Il n'y a pas en nous de raison impersonnelle, il y a un intellect qui est une fonction vivante, en rapport étroit avec les autres fonctions vivantes qui constituent notre pensée. Loin d'être impersonnel, il participe de tout le particularisme de la conscience. Quand nous cherchons la vérité, c'est toujours *en vue d'un but*. La vérité ne peut être déterminée que par voie de sélection et de choix ; et ce qui détermine ce choix, c'est un intérêt humain. « Le développement d'un esprit, dit SCHILLER (*Études sur l'Humanisme*, trad. fr., p. 239), est d'un bout à l'autre une affaire *personnelle*. La connaissance, de virtuelle, devient actuelle grâce à l'activité intentionnelle de celui qui connaît et qui la fait servir à ses intérêts et -s'en sert pour réaliser ses fins ».

¹ SCHILLER, *Studies in Humanism*, essai IV, p. 128 (trad. fr., p.165).

Mais, dira-t-on, l'intellect pur est lui-même une source de jouissance. De même que Kant admet une sorte de sensibilité rationnelle, la joie que nous éprouvons à nous soumettre à la loi, de même il y aurait un plaisir particulier à chercher, à découvrir, à contempler la vérité. Cette conception *contemplative* de la vérité est caractéristique de tout le Dogmatisme. Que l'intellect, répondent les pragmatistes ¹, ne serve à rien qu'à procurer ce plaisir, c'est une conception absurde, ... à moins qu'on y voie un simple jeu destiné à servir d'amusement à celui qui le possède. Certes, notre activité intellectuelle ne peut être toujours tendue; il faut qu'elle se détende, qu'il y ait des instants où l'intellect se joue pour se délasser de la fatigue causée par la recherche assidue de la vérité, et c'est le plaisir du rêve, de l'imagination, de la méditation désintéressée. Mais ce jeu ne doit tenir qu'une place limitée dans notre vie; il est d'ailleurs susceptible d'excès dans la même mesure que tout autre jeu. Il ne saurait être le but principal et constant de l'intellect « qui, lui, est destiné à un travail sérieux ». C'est dans ses fonctions pratiques (au sens le plus large du terme), dans ses rapports avec le réel, que s'affirme le mieux son rôle. Tous les pragmatistes sont d'accord sur ce point : la vérité est humaine, l'intellect ne peut être isolé de la vie, ni la *logique* de la *psychologie*. James aussi bien que Schiller et même Dewey (bien que celui-ci admette la nécessité d'un certain contrôle de l'élément personnel) se refusent pareillement à séparer ces deux sciences ² : les notions logiques fondamentales, celles de nécessité, d'évidence, etc., ne partent-elles pas, allèguent-ils, de processus psychologiques ? - Ainsi, la vérité doit être rattachée à nos « intérêts » d'homme : elle est faite pour la vie de l'homme.

Vérité idéale et vérités concrètes

[Retour à la table des matières](#)

Nouvelle difficulté. Si la vérité est impersonnelle, si elle consiste en un système d'idéaux tels que les Idées de Platon, elle doit être *la même pour* tous les hommes; elle doit être immuable et unique. On peut ne pas l'apercevoir; mais, si on l'atteint, on ne peut la voir que telle qu'elle est : *une, identique et invariable*. Les pragmatistes observent alors qu'une telle vérité contraste singulièrement avec les vérités auxquelles, en fait, parviennent les hommes. Les vérités humaines sont fugitives, temporaires, perpétuellement en voie de transformation. La vérité d'aujourd'hui est l'erreur de demain. Dira-t-on qu'au cours des temps elles tendent à la fixité? Mais c'est presque le contraire qui est vrai. Avant que les sciences fussent constituées, les vérités admises demeuraient à peu près immuables durant des siècles. Les vérités religieuses ne changeaient pas, du moins aux yeux des fidèles. Avec la science, on voit apparaître la diversité et le changement. Certes, il n'y a pas si longtemps qu'on croyait encore qu'il n'existe, du moins dans la science, qu'une vérité et même que la science nous apporte la vérité totale et définitive. Mais nous savons aujourd'hui qu'il n'en est rien : « 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

¹ SCHILLER, *ouv. citée*, p. 7 (trad. fr., p. 9).

² Voir notamment JAMES, *L'Idée de Vérité*, trad. fr., p. 133; SCHILLER, *Studies in Humanism*, essai III : *Des rapports de la Logique et de la Psychologie*. et *Psychology and Knowledge* dans le *Mind*, vol. XVI, avril 1907; DEWEY, *Studies in logical theory*, p. 14-15, 185 et suiv., etc.

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 jour¹ ». La vérité est donc chose vivante, qui se transforme sans cesse, et plus nous, avançons, plus cette vie de la vérité s'accuse. Une vérité qui cesserait d'être flexible, malléable, ne, serait plus « que le cœur mort de l'arbre vivant » (*Le Pragmatisme*, p. 73).

Quel écart entre la vérité idéale, immuable du Dogmatisme et les vérités concrètes, réelles que nous vivons ! Leurs caractères sont opposés. Celle-là ne peut que discréditer celles-ci. Car la vérité idéale se suffit à elle-même. Mais elle nous est inaccessible. On se trouve ainsi conduit à se désintéresser des vérités réelles qui apparaissent comme trop peu de chose par rapport à la vérité idéale. Le Rationalisme intransigeant risque d'aboutir au *scepticisme*² parce qu'il place son idéal trop haut, là où ne pouvons pas l'atteindre.

Voyons d'ailleurs si la nature même de la réalité permet d'attribuer à la vérité cette unité et cette fixité. La réalité comprend à la fois *l'esprit* et les *choses*. Or par quoi se caractérisent les esprits³, si ce n'est par leur extrême diversité ? L'entendement unique, commun à tous n'existe pas : ce qui existe, ce sont des entendements qui diffèrent beaucoup les uns des autres. Dès lors, si la vérité est une, la diversité des esprits ne peut qu'empêcher les hommes de découvrir cette vérité toujours une, toujours identique à elle-même. - D'autre part, pourquoi, dans la même hypothèse, les esprits sont-ils si divers ? Cette diversité est, on vient de le voir, un obstacle à la communion parfaite de tous les hommes en une vérité unique. Pourquoi donc existe-t-elle si l'idéal est une vérité essentiellement impersonnelle ? Elle est la source du « péché logique » comme du péché moral et elle demeure totalement inexplicable (dans la doctrine de Leibniz, en particulier, la pluralité des monades soulève un problème insoluble).

N'est-il pas plus simple et plus logique de dire que la diversité des esprits correspond à une diversité dans la vérité et dans le réel lui-même ? « Quel droit avons-nous, demande SCHILLER (*ouv. cité*, p. 459), d'affirmer que la vérité ultime doit être une et la même pour tout le monde ?... Pourquoi ne s'adapterait-elle pas aux différences des expériences individuelles ? » Pourquoi ne pas admettre que ce qui est vrai pour l'un ne le soit pas nécessairement pour l'autre et que la vérité soit ainsi quelque chose de beaucoup plus complexe que ne l'admet le Rationalisme courant ? Les pragmatistes nous donnent ici des exemples qui, à vrai dire, ne sont pas toujours très démonstratifs. Tel l'exemple que nous propose SCHILLER⁴ : le jugement « Ceci est un fauteuil » peut être vrai pour moi et ne pas l'être pour un autre ; si le cherche quelque chose pour m'asseoir, le fauteuil est vrai pour moi en tant que siège ; mais il peut ne pas être vrai, ou l'être autrement, pour quelqu'un, par exemple un collectionneur ou un marchand de meubles anciens, qui y voit un « antique objet d'ameublement ornemental ».

¹ JAMES, *L'Idée de Vérité*, trad. fr., p. 51.

² Cf. notamment JAMES, *ouv. cité*, p. 159 ; SCHILLER, *Studies in Humanism*, p. 73, p. 204 et suiv. (essai VIII), etc. (trad. fr., 1). 93, 262 et suiv., etc.).

³ Pour ce qui concerne « les choses », voir la Quatrième Leçon.

⁴ *Studies in Humanism*, essai VII, § 8, pp. 191-192 (trad. fr., pp. 246-248).

Enfin - dernier inconvénient, selon le Pragmatisme de la conception dogmatique - quand on admet qu'il y a une vérité unique, quand on ne comprend pas que la diversité des jugements et des opinions a sa raison d'être, on risque d'aboutir à *l'intolérance*. La vraie tolérance, c'est celle de l'homme qui non seulement admet qu'il y a entre les pensées des différences qu'on doit respecter, qu'on n'a pas le droit de faire violence aux consciences, mais qui comprend que la diversité des opinions et des croyances correspond à une nécessité, à des exigences de la vie sentimentale et intellectuelle ; que, si ces divergences existent, c'est qu'il *est bon* qu'il y en ait.

Ainsi, le Pragmatisme a le sentiment très vif de la diversité des esprits, du caractère vivant de la vérité. Mais il échoue à les expliquer. Il vient se heurter à un problème de philosophie générale qui le dépasse : pourquoi y a-t-il des individus ? quelle est la raison d'être de la diversité des esprits ?

Quatrième leçon ¹

Critique du dogmatisme (suite) :

La conception statique du réel

[Retour à la table des matières](#)

Résumons ce qui précède. 1° Si la vérité est impersonnelle, elle devient étrangère à l'homme, elle se déshumanise et se situe en dehors de notre vie. - 2° Si la vérité est la même pour tous les hommes, on ne comprend plus la raison d'être de la diversité des esprits, laquelle doit avoir cependant une fonction dans la vie générale. - 3° Si la vérité est identique pour tous, le conformisme devient la règle, la dissidence est un mal et l'on ne s'explique pas mieux le « mal logique » que le mal moral.

Ajoutons que, si l'on se représente la vérité, ainsi que le font les rationalistes, comme quelque chose de statique, d'immuable dans le temps et dans l'espace, la vérité étant l'expression du réel, celui-ci doit être conçu lui aussi comme restant éternellement à l'état stationnaire. Si au contraire la réalité est quelque chose de vivant, si elle se transforme et engendre sans cesse du nouveau, il faut que la vérité la suive dans ses changements, qu'elle change et vive, elle aussi.

Mais, dira-t-on, pourquoi le réel change-t-il ? D'où lui vient ce changement ? Si l'univers tend vers quelque chose, c'est que quelque chose lui manque : il n'est pas encore complètement réalité. Peut-être ce changement n'est-il qu'illusoire et les

¹ Cours du 6 janvier 1914.

nouveautés ne sont-elles qu'apparence ? - Il est facile de répondre. ce que l'on qualifie ainsi d'illusoire, c'est justement tout ce qui fait l'intérêt de la vie. Nier ou diminuer, la réalité du changement, c'est supprimer tout ce qui nous attache aux choses ; c'est déprécier et la valeur des choses et la façon dont elles nous affectent. Et pourtant, cette conception statique du réel est tellement courante qu'on la retrouve jusque chez ceux. qui nous paraîtraient devoir suivre une autre orientation, chez un évolutionniste comme Spencer par exemple. Tout en partant d'un principe qui aurait dû l'amener à reconnaître le changement universel, Spencer s'appuie sur des notions telles que celles de l'indestructibilité de la matière et de la conservation de l'énergie qui sont radicalement incapables de justifier la conception d'un progrès réel, d'un changement réel dans la signification du monde ¹. Il en résulte que, dans son système, le changement n'est qu'apparent, que le fond des choses reste toujours, le même et qu'à la base de tout il y a l'homogénéité de l'univers. Spencer admet bien une sorte de *diastole* cosmique consistant en un processus de différenciation, mais qui a comme contre-partie une *systole* qui ramène toutes choses à l'homogénéité, de sorte qu'en définitive l'univers se retrouve au même point qu'auparavant, « ni plus riche ni plus pauvre, ni meilleur ni pire ».

Il est bien difficile de s'en tenir à une telle conception qui, poussée à ses conséquences logiques, nous ramène à la notion d'une réalité toujours semblable à elle-même et ne peut aboutir par suite qu'à une attitude de détachement de l'existence. On a dit que, la conclusion qu'on pourrait en tirer, c'est que nous-mêmes ne sommes que des illusions et des apparences transitoires et que c'est pour cette raison que, nous attachons tant de prix à ce qui n'est qu'illusion et à ce qui passe. Mais n'est-ce pas reconnaître ainsi, en un sens, la réalité de ce que l'on qualifie d'illusoire ? n'est-ce pas donner un sens à ces pré tendues « apparences » ²

Le penchant à tout nous représenter sous l'aspect de l'immuable n'est, en réalité, qu'un expédient. C'est un moyen de donner à l'esprit une sorte de sécurité intellectuelle. Il y a des intelligences qui éprouvent le besoin de s'appuyer sur quelque chose de fixe, d'avoir une ligne de conduite toute tracée qui ne comporte ni hésitation ni doute, de se dire qu'il n'y a pas deux façons d'agir et que, par suite, il n'y a pas à chercher quelle est la meilleure. Elles ont besoin d'une discipline toute faite, d'un code de lois et d'une vérité préétablis. Autrement, elles se sentent désorientées. Tout ce qui est changement, risque, effort de recherche, leur cause inquiétude et malaise. D'où tout naturellement la tendance à croire à une vérité et à des . réalités immuables. C'est cette attitude qui, selon les pragmatistes, est la caractéristique de l'esprit rationaliste : c'est un besoin de stabilité, d'assurance et, pour tout dire, de repos.

Mais à quel prix, observent les pragmatistes, cette assurance est-elle acquise ! Elle nous apaise, mais elle détache -la réalité de la vie, elle l'appauvrit en la simplifiant, et le moyen par lequel elle est obtenue est purement illusoire. Qu'importe d'ailleurs qu'il y ait un code de lois écrit à l'avance, une vérité prédéterminée ? Encore faudrait-il que nous les découvriions et, en ce sens encore, ils seraient notre oeuvre. C'est avec nos facultés humaines qu'il nous faut les découvrir ; c'est avec nos forces humaines qu'il faut nous en servir. Pour cela, nous ne pouvons compter que sur nous. Nous sommes abandonnés à nous-mêmes sur « le radeau de notre expérience » et, quand bien même

¹ SCHILLER, *Studies in Humanism*, essai IX, p. 225-227 (trad. fr., pp. 288-290).

² Durkheim fait ici allusion aux critiques de SCHILLER contre l'antithèse « apparence-réalité » telle qu'on la trouve chez BRADLEY et son disciple A.-E. TAYLOR : voir notamment *Studies in Humanism*, p. 239 et suiv. (trad. fr. p. 307 et suiv).

il existerait des « ordres de route absolus », l'unique garantie que nous ayons de pouvoir les suivre, se trouve « dans notre équipement humain ». Le caprice de l'homme et, avec lui, l'erreur sont toujours possibles, et « la seule garantie *réelle* que nous ayons contre le dérèglement de la pensée est l'expérience elle-même qui nous presse de toutes parts » (*Idée de Vérité*, p. 62).

Le sentiment qui domine le Pragmatisme est donc tout l'opposé de celui qui inspire le Dogmatisme. C'est celui de tout ce qu'il y a de variable, de plastique dans les choses. Pour lui, l'univers a quelque chose d'inachevé, de jamais entièrement réalisé ; il y a un écart entre ce qui est et ce qui sera, comme entre ce qui est et ce qui a été. Le monde est riche de possibilités illimitées, qui peuvent s'accuser dès que les circonstances le permettent : « Pour le Rationalisme, dit JAMES (*Le Pragmatisme*, p. 233), la réalité est donnée toute faite et achevée de toute éternité, tandis que, pour le Pragmatisme, elle est toujours en voie de se faire et attend que l'avenir vienne compléter sa physionomie. Avec le premier, l'univers est en sûreté dans le port, définitivement ; avec le second, il poursuit sans cesse le cours de ses aventures. » Et les nouveautés qui peuvent ainsi se produire ne portent pas seulement sur des détails superficiels : elles peuvent intéresser l'essentiel.

Le principal facteur de nouveauté, dans le monde, c'est la conscience. Dès qu'elle apparaît, elle introduit quelque chose de nouveau. Soit par exemple la constellation de la Grande Ourse¹. Qui donc y a discerné et compté sept étoiles ? Qui donc a noté sa très vague ressemblance avec la forme d'un animal ? C'est l'homme incontestablement. Sans doute, on peut dire qu'avant qu'il l'eût fait, ces étoiles étaient déjà sept, qu'elles étaient déjà ainsi disposées. Mais elles ne l'étaient qu'implicitement ou virtuellement.

Il manquait une condition, et cette condition, c'était « l'acte de l'esprit qui compte et qui compare ». L'homme paraît se borner à traduire, à découvrir. Mais, en un sens aussi, il ajoute et il crée : il crée le nombre sept, il crée la ressemblance. Sa pensée n'est pas une copie du réel : c'est une véritable création.

Cette nouveauté qu'apporte l'esprit est encore plus apparente quand il s'agit de l'avenir. Nos jugements deviennent alors générateurs d'actes qui changent le caractère de la réalité future. C'est surtout vrai des représentations qui précèdent les actes importants, à savoir des croyances². La croyance crée alors la réalité même : la croyance au succès est la meilleure condition pour réussir ; la croyance qu'on est en bonne santé est une condition pour se bien porter. La pensée n'est pas, ici, l'expression de ce qui est ; elle un facteur de la réalité à venir. Par suite, la réalité elle-même n'est pas quelque chose de figé, d'arrêté, d'enfermé dans des bornes infranchissables. Elle avance sans cesse avec l'expérience humaine. A mesure que celle-ci s'étend, elle empiète sur le néant, elle s'enrichit aussi. Ainsi se fait jour une idée essentielle sur laquelle repose tout le Pragmatisme : la pensée, liée à l'action, crée, en un sens, le réel lui-même.

Cette idée est importante. Sans doute, le monde physique semble arrivé aujourd'hui à une sorte d'équilibre. Nous n'assistons plus à la genèse, chez les êtres vivants, d'espèces nouvelles. Mais de telles créations se produisent toujours dans le domaine

¹ *L'Idée de Vérité*, p. 79 ; cf. *Le Pragmatisme*, p. 228.

² Voir le livre de JAMES, *La Volonté de Croire*.

moral¹. Toutes les sociétés humaines sont des forces qui se développent, loin de rester toujours identiques à elles-mêmes. Des sociétés plus complexes où apparaissent des forces nouvelles, se font jour. Ces forces que nous ne pouvons plus nous représenter que statiquement quand il s'agit du passé, nous les voyions à l'œuvre dans le présent. Quoi qu'il en soit, il y a tout un domaine du réel qui manifestement a été créé par la pensée : c'est *la réalité sociale*, et cet exemple est certainement le plus significatif qu'on puisse citer.

On s'explique dès lors que, le réel n'étant pas quelque chose d'achevé, la vérité ne puisse être non plus quelque chose d'immuable. La vérité n'est pas un système tout fait : elle se forme, se déforme et se reforme de mille manières; elle varie, elle évolue comme toutes les choses humaines. Pour faire comprendre cette idée, JAMES compare la vérité à la loi ou à la justice, à la langue ou à la grammaire (*Le Pragmatisme*, trad. fr., p. 218-219). Les magistrats, les professeurs semblent croire parfois qu'il n'y a qu'une justice, qu'un code de lois, qu'une grammaire, et l'on s'imagine de même qu'il n'y a qu'une vérité : *la Vérité*. En réalité, « la vérité, la loi, la langue, tout cela, dit James, leur glisse entre les doigts, tout cela s'évapore au moindre contact d'un fait nouveau... Nos droits, nos torts, nos prohibitions, nos pénalités, nos vocables, nos formules, nos locutions, nos croyances : autant de créations nouvelles qui viennent s'ajouter à l'histoire poursuivant son cours. » Ce sont là « des choses qui *se font* », non des choses toutes faites, et il en est de la vérité comme des autres : la vérité est un processus ininterrompu de changements.

Quelques remarques sont ici nécessaires. Les pragmatistes nous montrent bien comment la vérité s'enrichit, devient plus complexe. Mais s'ensuit-il de façon rigoureuse, que la vérité change à proprement parler ? Si, par exemple, des espèces nouvelles se sont formées, en résulte-t-il que les lois de la vie aient changé ? De même, que des espèces sociales nouvelles aient apparu, c'est certain ; mais avons-nous le droit d'en conclure que les lois de la vie en société ne soient plus les mêmes ? Ne confondons pas enrichissement de la vérité (ou du réel) avec fugacité de la vérité. Le Pragmatisme a le sentiment vif que ce qui est vrai pour un temps peut ne pas l'être pour un autre. Mais combien ses preuves sont-elles peu démonstratives ! Jamais, nous l'avons dit, ses représentants ne se sont astreints à un exposé méthodique. Des arguments très voisins qui semblent aboutir à la même conclusion sont exposés séparément. Un même exemple est mis tantôt sous telle forme, tantôt sous telle autre. Toutefois, ce qui nous intéresse surtout dans le Pragmatisme, c'est, plus que ses modes d'argumentation, le sentiment qui l'anime. Or il a eu, répétons-le, le sentiment très vif de la diversité des esprits et de la variabilité de la pensée dans le temps. De là aussi la diversité des dénominations sous lesquelles il s'est lui-même désigné : Pragmatisme, mais aussi Humanisme, Pluralisme, etc.

¹ Visiblement le commentaire exprime ici la pensée de Durkheim, et non plus seulement celle des pragmatistes. Voir la Quatorzième leçon.

La conception pluraliste du réel

[Retour à la table des matières](#)

Sur ce dernier point cependant, on aperçoit bien le lien. Ce qui précède nous montre comment le débat entre Pragmatisme et Rationalisme en vient, comme le dit JAMES ¹, à concerner non plus seulement la théorie de la connaissance, mais « la manière de concevoir la structure de l'univers lui-même ». La même antithèse qui existe entre le point de vue statique des Rationalistes et le point de vue de la fugacité de la vérité cher aux Pragmatistes, se retrouve entre la conception *moniste* et la conception *pluraliste* de l'univers. Si en effet l'univers est *un* en ce sens qu'il forme un système étroitement lié dont tous les éléments s'impliquent les uns les autres, où le tout commande l'existence des parties, où les individus ne sont que des apparences, qui ne constitue en somme qu'un être unique, alors le changement est impossible ; car la place de chaque élément est déterminée par le tout, et celui-ci à son tour est déterminé par les éléments. Or tel est le point de vue moniste.

Pourquoi d'ailleurs, dit JAMES (*Le Pragmatisme*, p.128), cette superstition, cette religion du nombre « un » ? En quoi « un » est-il supérieur à quarante-trois » par exemple? Et d'ailleurs il y a bien des façons de concevoir cette unité. Il n'est pas douteux qu'en un sens, le monde est un. Mais pourquoi ne le serait-il pas, comme il l'est du point de vue pluraliste, en ce sens qu'il est fait de parties liées entre elles par certains rapports, mais qui demeurent distinctes, qui conservent une certaine indépendance et une certaine autonomie, ce qui laisse place au changement, à la diversité et à la contingence ?

Plaçons-nous au point de vue pragmatiste, consultons les faits, l'expérience ². Nous voyons d'abord que le monde est un en ce sens qu'il fait l'objet d'une représentation : il est un pour la pensée et pour le discours. Mais cela ne nous conduit nullement au monisme : le « chaos ». - Le monde est *un* encore en ce sens d'unité que le « cosmos ».- Le monde est un encore en ce sens que toutes ses parties sont continues ³ dans l'espace et dans le temps. Mais cette unité est tout extérieure : pour le Pragmatisme, l'espace et le temps ne sont que des « instruments de continuité ». - Une unité plus profonde résulte des actions et réactions internes, des influences que chaque partie du monde exerce sur les autres parties. La propagation de la chaleur, de l'électricité, de la lumière, voilà des exemples de ces influences qui unissent toutes les choses dans le monde physique. Il y a ainsi une infinité de réseaux constitués par diverses « lignes d'influence », de petits mondes qui servent de base à notre action. Mais chacune de ces lignes d'influence laisse en dehors d'elle beaucoup de chose. En outre, il nous faut choisir convenablement les intermédiaires. Sur un circuit électrique par exemple, intercalons un corps mauvais conducteur : le courant ne passe pas ou doit se détourner en laissant le corps hors de sa route. De tels réseaux existent aussi, remarque James, dans le monde moral. Les hommes sont enserrés dans de vastes réseaux de relations sociales. Ainsi, supposons que A connaît B, que B connaît C, que

¹ *Le Pragmatisme*, trad. fr. p. 231.

² Durkheim résume ici la Quatrième Leçon du *Pragmatisme*.

³ Nos deux versions portent : *contigues*. Nous rétablissons la leçon que nous donne le texte de JAMES

C connaît D: nous pouvons alors faire passer un message de A à D. Mais ici aussi nous sommes arrêtés court, quand nous choisissons mal l'un de nos intermédiaires : si par hasard B ne connaît pas C, le message n'arrive pas à destination. Il existe de même des lignes de sympathie qui se répandent, se développent, s'organisent en groupements divers. Plus une société évolue, plus ces lignes de sympathie s'organisent et se multiplient. Dans toute société, il y a ainsi des systèmes qui relient les individus les uns aux autres : systèmes religieux, groupes professionnels, etc., et ces liens font que des forces morales se communiquent à tous les membres du groupe ¹. Parfois, comme dans les rapports économiques, cette communication est plus capricieuse. Mais chaque groupe est étranger aux autres, de sorte qu'une société qui, en apparence, est une, se compose en réalité d'une multitude de petits groupements, de petits mondes sociaux, qui parfois interfèrent, mais dont chacun vit d'une vie propre et reste, en principe, extérieur aux autres.

On voit dès lors en quoi consistent, pour les pragmatistes, l'unité et la pluralité. Il y a bien, pour eux, une unité ; mais ce n'est pas celle des monistes. Le monde est fait d'un nombre incalculable de réseaux qui unissent les choses et les êtres les uns aux autres. Ces réseaux sont formés eux-mêmes de mailles compliquées et relativement indépendantes. Les éléments qu'elles unissent ne sont pas fixes, et la forme même du réseau est soumise au changement : constitué d'une pluralité de petits systèmes doués chacun d'une vie autonome, il se forme, se déforme et se transforme sans cesse.

Ainsi, le pluralisme des pragmatistes s'oppose au monisme des rationalistes. Pour les premiers, la multiplicité est aussi réelle que l'unité : il y a à la fois union et disjonction. La forme tout, concède JAMES ², existe ; mais « la forme *chaque* - la forme particulière de *chaque* élément - est logiquement aussi acceptable et empiriquement aussi probable ». Il y a bien un tout, mais, dans ce tout, il y a une certaine liberté de jeu. Le monde est une république fédérative qui laisse à chacune de ses parties une grande part d'autonomie ; ce n'est pas une société monarchisée. Par exemple, on peut se représenter l'univers physique comme un monde où toutes les choses seraient inertes, puis, au-dessus, un monde où il n'y aurait que des réalisations mécaniques, un monde de forces, etc. De même, on peut concevoir des êtres conscients se passant complètement les uns des autres, ou bien des hommes s'aimant ou se haïssant réciproquement, on peut enfin imaginer toutes les consciences venant à communier, à se confondre les unes dans les autres. L'unité se fait plus complète, et cependant elle demeure toujours partielle, relative, progressive. Le monde n'est pas, dit JAMES ³, quelque chose de rigide, de compassé, de bureaucratique ; il n'a pas la belle ordonnance qu'y aperçoivent les rationalistes : c'est « un univers débraillé ».

Malgré l'intérêt de cette argumentation, on est en droit de se demander si elle atteint ce qu'il y a d'essentiel dans le Rationalisme. Celui-ci admet que la vérité a pour fonction de traduire la réalité. Le Pragmatisme -s'efforce de montrer que la réalité n'est ni immuable ni la même pour tous. Il en conclut que la vérité ne saurait être une copie de la réalité. Mais pourquoi la copie n'évoluerait-elle pas comme le modèle ? Pour l'établir, il aurait fallu démontrer que la pensée ne peut être une copie non seulement d'une réalité immuable, mais d'aucune réalité quelle qu'elle soit, autrement

¹ Durkheim interprète ici librement JAMES, *Le Pragmatisme*, p. 132.

² *Philosophie de l'Expérience (A pluralistic universe)*, trad. fr.. p. 32 ; cf. *ibid.*, p. 184, 312, etc.

³ *Le Pragmatisme*, trad. fr., p. 235.

dit : qu'il existe une hétérogénéité radicale entre la réalité et la pensée. Or cette démonstration n'a pas été faite par les pragmatistes ¹.

Dans les dernières années de sa vie, James l'a cependant dégagée des oeuvres de M. Bergson. C'est là, chez M. Bergson, considéré par lui comme le destructeur de l'intellectualisme, que James a cru trouver ses meilleurs arguments.

¹ Voir sur ce point la Vingtième Leçon

Cinquième leçon ¹

Le pragmatisme et la critique De la pensée conceptuelle

[Retour à la table des matières](#)

Le principe même du Rationalisme ne semble pas, atteint, ai-je dit, par la critique pragmatiste. Cette critique porte surtout contre la notion de la *vérité-copie*. Mais pourquoi la pensée vraie ne serait-elle pas la copie elle-même variable d'un modèle variable ? Est-il évident d'ailleurs qu'il suffise de dire qu'une copie, en tant que redoublement du réel, est inutile ? Il ne s'agit pas de savoir si elle est utile, mais si elle est vraie. Il faudrait prouver, pour établir la thèse pragmatiste, disais-je en terminant, qu'il existe une hétérogénéité essentielle entre la pensée et le réel. Cette démonstration, JAMES l'a tentée dans le chapitre VI de son *Univers pluraliste (Philosophie de l'Expérience)* en s'inspirant des arguments de M. BERGSON. Ce chapitre est d'ailleurs intitulé *Bergson et sa critique de l'intellectualisme*.

Voyons quels sont ces arguments tels qu'il les présente. La vérité suppose des jugements, dit James. Or les jugements supposent des concepts. C'est donc la pensée conceptuelle, et elle seule, qui semble pouvoir être génératrice de vérité. Mais, pour cela, il faudrait qu'il y eût affinité de nature entre le concept et les choses. Pour James, au contraire, comme pour Bergson, le réel et le concept ont des caractères opposés.

¹ Cours du 13 janvier 1914.

1° Le concept ¹ est quelque chose de *défini*, de distinct ; il est aux antipodes des représentations mouvantes, vagues, confuses, telles que sont les images. Découpé dans le courant de notre expérience, il se circonscrit dans des limites étroites. Tandis que, dans le flux sensible des images, les impressions se compénètrent mutuellement, les concepts sont isolés les uns des autres. Il n'y a pas de contact, pas de confusion entre eux, ainsi qu'il arrive au contraire entre les images.

2° Chaque concept exprime un aspect des choses et seulement cet aspect. Il y a sans doute des concepts qui expriment des choses ou des groupes de choses, mais ce sont des concepts composés. Le concept vrai, pur, est *simple* : il est analogue à ce qu'est, chez Descartes, l'objet de l'intuition ; on ne l'atteint jamais, mais on y tend. Dans la vie de tous les jours, nous usons certes de concepts complexes, aux contours flottants, parce qu'ils n'ont pas été définis méthodiquement. Mais le concept proprement dit exige d'être déterminé, délimité, de manière que, lorsque nous en usons, nous ne pensions que cela, et rien d'autre. La caractéristique du concept est d'être une représentation *isolée*, et cela parce qu'il doit exprimer seulement *une* chose ou *un* aspect de la chose, un état, *un* élément.

3° Il résulte de là que le principe d'identité ou de non-contradiction domine toute la vie conceptuelle. « Pour la logique des concepts, le même est le même, absolument, rien de plus; et les choses identiques à une troisième sont identiques entre elles ² ». Le concept est ce qu'il est et ne peut être autre chose. Par suite, pour que la pensée conceptuelle pût être une copie du réel, il faudrait que la réalité fût constituée d'après le même modèle, c'est-à-dire faite d'éléments stables, bien distincts les uns des autres et sans communication entre eux; que les choses elles-mêmes eussent le même caractère discontinu, fini et séparé. Or, dit James, la nature présente des caractères diamétralement opposés : le réel est continu et sans cesse en formation. « Ce qui *existe* en réalité, je le répète, ce ne sont pas des choses toutes faites, mais des choses en train de se faire. Une fois faites, ce sont des choses mortes et, pour les définir, on peut recourir à un nombre infini de décompositions conceptuelles, laissant toujours des alternatives à choisir ³ ». Admettons même un instant, que le réel soit constitué d'éléments stables et distincts : comment dire le nombre de ces éléments ? Pour être conséquents avec eux-mêmes, les rationalistes devraient reconnaître que ce nombre est infini et que, par suite, le nombre des concepts nécessaires pour les traduire est infini lui aussi. Mais, comme un nombre infini ne peut être quelque chose d'actuel, de réalisé, aucun mouvement ne pourra jamais se réaliser ni s'achever non plus. Si un mobile doit parcourir un nombre infini de points, il ne parviendra jamais à son terme, le terme restant toujours en dehors de la série. C'est le vieil argument d'Achille et de la tortue, développé par Zénon d'Elée. L'univers est ainsi condamné à l'immobilité.

Et pourtant le mouvement, le changement se réalisent. C'est qu'en effet, dit JAMES, « le paradoxe n'est gênant que si la succession des degrés du changement est bien divisible à l'infini ». Or, le changement ne s'opère pas ainsi, par une infinité de modifications infinitésimales : il se fait par unités d'une certaine grandeur, d'une certaine étendue, par quantités finies. Si, lorsque nous vidons une bouteille, il fallait « que le contenu en subît un nombre infini de diminutions successives », l'opération ne

¹ Voir les 3 études *Percept and Concept*, dans *Some Problems of Philosophy*, ouv. posthume, New-York et Londres, 1911, chap. IV, V et VI, pp. 47-112.

² Philosophie de l'Expérience, p. 247.

³ Ouv. cité, p. 254.

prendrait jamais fin. La bouteille se vide par un nombre fini de diminutions, chacune d'une quantité finie : « ou bien c'est une goutte entière qui sort du goulot; ou bien il n'en sort rien ». C'est ainsi, « par une série croissante de pulsations distinctes », que le changement s'accomplit dans le monde, et chaque fois qu'une de ces « pulsations » se produit, nous disons : « Voici quelque chose de plus » ou : « Voici quelque chose de moins ». La discontinuité est encore plus évidente quand quelque chose de nouveau apparaît ou quand quelque chose d'ancien disparaît. « L'expression de Fechner, le *seuil*, qui a joué un si grand rôle dans la psychologie de la perception, n'est qu'une manière de nommer la discontinuité quantitative du changement que subissent toutes nos expériences sensibles ¹ ».

Cette argumentation de James atteint-elle vraiment l'intellectualisme? On peut en douter. Le plus grand rationaliste contemporain, Ch. RENOUVIER, qui a démontré l'impossibilité de l'infinité actuelle des parties, reprend cependant les arguments de Zénon ². Insister sur cette impossibilité n'est donc pas nécessairement ruiner l'intellectualisme. La question est d'ailleurs secondaire. Ce qui importe, c'est beaucoup moins de savoir si le monde est fait d'un nombre fini ou infini de parties que de savoir s'il est formé de parties distinctes ou non.

Quels sont, sur ce point, les arguments de James ? Les concepts sont quelque chose de *stable*. Pour pouvoir exprimer le mouvement et le changement, il faudrait que chaque concept exprimât un des états par lesquels passe le mouvement. Mais résoudre le mouvement en *états*, c'est en faire quelque chose de fixe. Le concept ne peut donc exprimer le mouvement qu'en l'arrêtant à un instant donné, en l'immobilisant ³. La seule façon de faire coïncider les concepts avec le changement serait de supposer arbitrairement des points où le changement s'arrête : car ce sont ces points d'arrêt que nos concepts peuvent exprimer. Mais on n'obtient ainsi qu'une suite discontinue de positions et de dates, avec lesquelles il est impossible de reconstituer le mouvement, le changement lui-même. En effet, d'une part, une série de concepts qui expriment des repos, des arrêts, ne saurait traduire ce qui se meut. C'est le vieil argument de l'École d'Élée: la flèche qui vole est immobile ; car, si l'on considère une position de la flèche à un moment donné de sa course, cette position est nécessairement un état de repos. D'autre part, pour que les concepts fussent capables d'exprimer le changement, il faudrait que celui-ci pût se découper, se fragmenter en éléments discontinus. Mais, avec du discontinu, comment refaire du continu ? Comment, une fois brisée l'unité du changement, reconstituer cette unité ? Entre chaque concept exprimant une position, un état de ce qui change, et les autres concepts, il existe un vide, si petit soit-il, et ce vide est impossible à combler. Nous n'obtenons ainsi « qu'une mosaïque faite après coup, qu'une dissection faite sur un cadavre ⁴ ».

Ceci est d'autant plus grave que ce qui change, c'est l'âme même des choses, c'est l'essentiel. C'est justement ce que le concept est inapte à exprimer. Les concepts peuvent nous donner un « tableau synoptique » des phénomènes. Mais le métaphysicien qui cherche à saisir la réalité en profondeur, dont la curiosité se porte sur la nature intime des choses et de ce qui les meut, devra « tourner le dos aux concepts ». Ainsi, la

¹ *Ouv. cité*, pp. 219-220.

² Voir *Essais de Critique générale*, Premier Essai, 1re partie, XI, éd. Armand Colin, 1912, pp. 42-49. JAMES lui-même fait un grand éloge de Renouvier dans *Some Problems of Philosophy* p. 165, n.

³ *Some Problems of Philosophy*, chap. V. pp, 81-83, 87-88. etc.

⁴ *Philosophie de l'Expérience*, p. 252.

pensée conceptuelle « n'opère que sur des surfaces », elle est incapable de « pénétrer » dans le réel ¹.

Voici une autre manière de traduire la même idée. Ce qui fait la réalité des choses, c'est le tissu des *influences* qu'elles exercent les unes sur les autres. Ma pensée agit sur mon corps, elle l'anime ; un geste de mon corps l'extériorise et, par cet intermédiaire, ma pensée communique avec celle d'autrui. Il faut donc que les choses puissent ainsi se combiner, se pénétrer, se « télescoper », écrit JAMES ². Or, « l'intellectualisme n'admet pas que les choses finies puissent agir les unes sur les autres, car, une fois traduites en concepts, toutes les choses demeurent renfermées en elles-mêmes ³ ». Les concepts « rendent incompréhensible la notion même d'une influence causale entre les choses finies ⁴. » Du point de vue de la logique conceptuelle, toutes les distinctions sont « des isolateurs ». La contagion des concepts, ce serait la confusion; et la confusion, c'est le péché logique par excellence.

A plus forte raison, *la vie* ne peut-elle se traduire en concepts, car « le caractère essentiel de la vie est de changer continuellement ⁵ ». Un être qui vit est un être qui non seulement est, à un moment donné, différent de ce qu'il était auparavant, mais aussi est au même instant lui-même et différent de lui-même. Achille qui poursuit la tortue, n'est pas seulement l'être qui, à un moment donné, coïncide avec un certain espace déterminé : c'est l'être qui s'élance, et cet *élan* est un fait concret dans lequel les moments du temps et les divisions de l'espace sont impliqués indivisément : « La fin et le commencement se pré sentent à lui dans ce moment unique qui est son propre élan ⁶ ».

Mais il n'en est pas autrement si l'on se place au point de vue *statique*. Ce n'est pas seulement la vie qui est faite d'un tissu de rapports et d'actions. Considérons un être quelconque : il est constitué d'un ensemble de caractères dont chacun est solidaire de tous les autres et de l'ensemble lui-même, et qu'on ne peut, par suite, isoler que par artifice. En outre, son présent ne s'isole pas davantage de son passé et de son avenir. Il en est de même pour les choses : il n'y a pas *un* concept unique de la chose ; chaque chose comprend une pluralité d'éléments et chaque élément une pluralité d'éléments.

Que résulte-t-il de tout cela ? La pensée conceptuelle vit de distinctions, tandis que le monde est continu. Or le continu, c'est le vague et le confus. Cette antithèse explique le caractère *prestigieux* qu'on a attribué au concept. La pensée conceptuelle est éprise de fixité, donc de précision et de clarté ; elle n'a que de l'éloignement pour tout ce qui est fuyant. « La tradition régnante en philosophie a toujours été la croyance platonicienne et aristotélicienne que la stabilité est chose plus noble et plus relevée que le changement. La réalité doit être une et immuable. Les concepts, grâce à leur fixité, sont ce qu'il y a de plus conforme à cette fixité du vrai ⁷ ». Quand elle eut

¹ *Ouv. cité*, p. 240-241. L'argumentation est ici très proche de celle de Bergson. Cf. *ibid.*, pp. 227-232, où James déclare qu'avant Bergson le rationalisme n'avait jamais été sérieusement mis en question : « Bergson seul a été radical » ; seul il « récuse les principes de cette autorité théorique » . la logique conceptuelle ou intellectualiste.

² *Ouv. cité*, p. 247.

³ *Ouv. cité*, p. 249.

⁴ *Ouv. cité*, p. 236.

⁵ *Ouv. cité*, p. 243.

⁶ *Ouv. cité*, p. 246.

⁷ *Ouv. cité*, p. 226 ; cf. *L'Idée de Vérité*, p. 216.

réussi à constituer un système de ces concepts immobiles, la pensée philosophique éprouva une grande admiration pour elle-même et crut que ce qu'elle avait ainsi créé était la réalité en soi : et ce fut l'illusion de Platon, selon laquelle, au-dessus de ce monde fuyant et changeant, il existerait un monde d'essences fixes et immuables. C'était prendre la fiction pour la réalité. Or, dit JAMES, « la réalité est supérieure à la logique » (*Philosophie de l'Expérience*, p. 197). Il faut s'incliner devant les faits, le réel doit l'emporter sur la raison. Il résulte donc aussi de là que le principe d'identité et la loi de non-contradiction ne s'appliquent pas au réel ¹.

Lacunes de cette critique

[Retour à la table des matières](#)

La gravité de cette conséquence nous aide à apercevoir une lacune non moins grave dans la pensée de James. Celui-ci ne nous explique pas comment il se fait que la pensée logique, fondée sur le principe d'identité, puisse servir à nous guider au milieu de ces choses auxquelles, selon lui, le principe d'identité ne s'applique pas. Aucun des pragmatistes ne pense, en effet, que la pensée conceptuelle soit inutile, bien qu'elle ne soit pas une copie de la réalité. Elle « s'inspire avant tout, dit JAMES ², des intérêts de la pratique ». Mais comment la pensée conceptuelle peut-elle remplir ce rôle si elle est sans commune mesure avec le réel ? D'ailleurs James lui-même reconnaît que ces concepts, découpés dans le courant de notre expérience, « nous donnent des connaissances » et qu'ils ont « une certaine valeur théorique ³ ». Il est bien difficile en effet d'échapper aux concepts et aux principes logiques : lorsque James nous dit qu'avec du « discontinu on ne peut faire du continu, ne se sert-il pas d'un principe logique et n'affirme-t-il pas, à l'aide de la pensée conceptuelle, quelque chose qui touche à la réalité même ⁴ ?

Toute cette argumentation de James s'inspire de très près des développements de M. Bergson. Les conclusions positives auxquelles ils arrivent l'un et l'autre ne sont pas identiques. Mais leur attitude à l'égard du Rationalisme classique est bien la même. C'est, de part et d'autre, la même hyperesthésie pour tout ce qui est mobilité dans les choses, la même tendance à présenter le réel sous son aspect fuyant et obscur, le même penchant à subalterniser la pensée claire et distincte à l'aspect trouble des choses. Mais ce que James a surtout emprunté à M. Bergson, c'est la forme de l'argumentation, qui met en accusation la pensée conceptuelle. Quant à ses idées fondamentales, elles étaient déjà dans sa pensée depuis longtemps, comme en font foi ses *Principes de Psychologie* où, par exemple, il insistait sur la parfaite continuité du « courant » de la conscience ⁵.

¹ Voir ci-dessous, Vingtième Leçon.

² *Ouv. cité*, p. 233 et 237.

³ *Ouv. cité*, p. 235.

⁴ Dans la note qui complète la sixième leçon, à la fin de la *Philosophie de l'Expérience* (p. 321), James s'efforce de défendre Bergson d'avoir utilisé lui-même, pour nous donner de la réalité une vue plus profonde que celle des rationalistes, « un système de concepts ».

⁵ *Principes*, tome 1. chap. IX : *The stream of thought*.

Sixième leçon ¹

Les aspects secondaires du pragmatisme

[Retour à la table des matières](#)

Résumons ce qui précède. Les pragmatistes critiquent avant tout la conception selon laquelle l'idée vraie serait une copie du réel. L'argumentation que nous avons exposée, n'est pas particulière à James. On la retrouve chez tous les autres pragmatistes, bien que ceux-ci ne s'expriment pas toujours sous une forme aussi définie. Les pragmatistes ont bien senti, en outre, qu'il existe un véritable contraste entre les complexités confuses du réel et les caractères de la pensée logique. Tous s'entendent pour refuser à la pensée logique la primauté que le Rationalisme de toutes les époques lui a toujours reconnue, et c'est là leur trait commun avec la philosophie de M. Bergson.

Mais le Pragmatisme ne tient pas tout entier dans ces thèses fondamentales. Il présente des aspects secondaires qui, à vrai dire, ne sont pas moins importants. Le Pragmatisme est en effet l'image même du monde tel qu'il le conçoit : il est polymorphe, il présente des aspects si variés qu'il est malaisé de le saisir exactement. Nous l'avons surtout envisagé comme un *continuisme*. Mais il se présente aussi comme un *empirisme radical* et comme un *pluralisme*.

¹ Cours du 20 janvier 1914.

I. Le pragmatisme comme empirisme radical

[Retour à la table des matières](#)

« L'Empirisme radical », tel que le définit JAMES, est la doctrine qui n'admet rien en dehors de l'expérience: « L'expérience, dans son ensemble, se suffit par elle-même et ne repose sur rien » (*Idée de vérité*, p. 108). Pour cela, il faut que l'expérience s'explique par elle-même, que le monde contienne en lui tous les principes nécessaires à sa propre explication. Qu'est-ce en effet qu'expliquer ? Pour les pragmatistes comme pour nous, c'est établir des relations entre les choses. Mais, de deux choses l'une. Ou bien l'on admet que le réel est composé de parties distinctes, alors les rapports qui les unissent ne peuvent être qu'extérieurs à ces parties. Dire que les choses sont discontinues, c'est dire que leurs éléments sont séparés, distincts, et donc qu'ils n'ont pas en eux-mêmes leur principe d'union. Ce principe doit être alors en dehors des choses dans une pensée qui crée ces rapports et les leur impose du dehors, que cette pensée soit la pensée de l'homme 'ou que ce soit celle d'un esprit absolu, comme dans le système de Th. Hill Green ¹. Mais, si l'on pose ainsi un absolu en dehors du réel, on sort de l'expérience, on renonce à l'empirisme.

Ou bien - deuxième hypothèse, et c'est celle de James - le monde est continu, tout est lié dans l'univers. On ne peut dire d'aucune partie qu'elle « va exactement jusqu'à tel endroit et pas plus loin », toutes se compénètrent et « s'entretiennent ». En ce sens, les « relations de toute sorte : temps, espace, différence, ressemblance, changement, mesure, cause, etc., font partie intégrante du flux des sensations tout autant que les sensations elles-mêmes», et il en est des relations conjonctives comme des relations disjonctives ². Ces relations sont objet d'expérience, donc aussi réelles que les termes qu'elles unissent ; le changement qui est lui-même un fait d'expérience est une de ces relations conjonctives ³. Faire l'expérience des choses, c'est passer de façon continue d'un terme à l'autre ; c'est éprouver, expérimenter les liens qui les unissent.

Voilà en quoi consiste, selon James, *l'Empirisme radical*. Pourquoi ce qualificatif de *radical* ? *C'est*, nous dit JAMES lui-même ⁴, « pour le distinguer de cette doctrine des atomes psychologiques que suggère si souvent le mot *empirisme* », -en un mot, de l'empirisme de Hume. L'empirisme de Hume croit ne pas sortir du réel en se refusant à admettre un lien quelconque entre les choses. L'expérience est faite, selon lui, d'éléments hétérogènes, donc étrangers les uns aux autres, elle est pure discontinuité, pur chaos ; elle ne comporte « aucune espèce de connexion ». Chaque perception représente une existence distincte, et « l'esprit ne perçoit jamais aucune connexion réelle entre des existences distinctes ⁵ ». Mais un tel empirisme selon lequel cette expérience discontinue doit se suffire à elle-même, n'est qu'une doctrine tronquée. Il laisse une porte ouverte par où l'esprit est tenté de s'échapper de l'expérience, et c'est ce que fera Kant qui, partant de cette conception de Hume (la

¹ Voir *Philosophie de l'Expérience*, p. 267.

² *Ouv. cité*, p. 263 et 268-269.

³ *Essays in radical empiricism*, p. 42, 48-49, 107, 240, etc.

⁴ *Philosophie de l'Expérience*, p. 269.

⁵ *Essays...*, p. 43 et 103.

« rhapsodie de perceptions »), rétablira une réalité extérieure et antérieure à l'expérience dans le monde des « choses en soi ¹ ».

Il y a cependant une doctrine discontinuiste dont James ne parle pas: c'est *l'Idéalisme radical*, tel que l'a exposé HAMELIN dans son *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Le réel y est bien considéré comme formé d'éléments discontinus : les concepts. Ces concepts sont définis, délimités, bien distincts les uns des autres. Et cependant, le réel ainsi composé ne reçoit nullement son unité d'une source extérieure. Ces concepts innombrables qui constituent la réalité, s'appellent les uns les autres, tendent les uns vers les autres, ne sont pas étrangers les uns aux autres. Dans son livre, Hamelin essaye de reconstituer, de construire les catégories : il y a des liens entre elles et là aussi on peut dire que les éléments du réel n'existent pas en dehors des relations qui les unissent. Il y a une unité immanente au réel. - Ni James ni Dewey n'ont tenu compte de cette solution. Ils n'ont pas vu que l'Idéalisme radical fournissait un moyen de poser la réalité comme constituée d'un système d'éléments sans cependant avoir à sortir du système de la pensée elle-même. Cette doctrine méritait pourtant d'être discutée. En un sens, elle ne diffère peut-être que par l'expression, de l'hypothèse continuiste de l'Empirisme radical. Son auteur certes, n'aurait jamais admis une telle interprétation. Mais il y a certainement une grande affinité entre les deux conceptions.

Ce qui caractérise l'Empirisme radical, c'est l'unicité absolue du plan de l'existence. Il se refuse à admettre qu'il y ait deux mondes, le monde de l'expérience et le monde de la réalité. Une des objections que James adresse le plus souvent ² à Spinoza porte sur sa distinction entre la nature en tant qu'elle engendre et la nature en tant qu'elle est engendrée. Cette distinction lui paraît inadmissible: pour lui, il n'y a pas deux aspects des choses ; les choses -sont toutes sur le même plan, au même niveau ; la pensée se meut elle aussi sur un plan unique. C'est par là que l'Empirisme radical se distingue de l'Empirisme simple, qui conserve au contraire la dualité entre l'esprit et les choses. James reproche à ce dernier de voir la partie plutôt que le tout et de ne pas comprendre que la réalité toute entière comme la pensée toute entière se situent sur le même plan, font partie du même processus.

II. Le pragmatisme comme pluralisme

[Retour à la table des matières](#)

Nous pouvons maintenant nous rendre compte de ce qui constitue cet autre aspect du Pragmatisme : le « Pluralisme ». Ce n'est pas la notion d'une absence d'unité : c'est celle d'un certain genre d'unité, une unité « débraillée », comme il a déjà été dit, c'est-à-dire une unité très souple qui n'a rien de rigide. Dans la masse continue des choses, chaque chose tient aux autres. Mais cette unité n'implique pas l'immutabilité: chaque chose peut se détacher de son ambiance, entrer dans d'autres combinaisons, et ainsi chaque objet, changeant de contexte, change lui-même de nature. Ce qui facilite cette diversité de formes que peut prendre une même chose, c'est que, comme le tout est multiple, de même chaque élément du réel comporte une certaine complexité, une multitude de caractères différents. Il est facile de concevoir qu'une chose qui est en

¹ *Phil. de l'Exp.*, p. 229-231 ; *Essays*, p. 163.

² Notamment *Phil. de l'Exp.*, p. 44 ; *Essays in radical empiricism*, p. 208.

rapport avec une autre par tel ou tel de ses caractères peut s'en détacher quand les circonstances l'amènent à se combiner avec d'autres et qu'il y a ainsi une multitude de combinaisons possibles. Rien de réel n'est simple et chaque relation n'est qu'un des aspects variables des caractères ou des actions des choses.

On voit quelle est la véritable signification du Pluralisme. Il n'implique pas que le monde soit formé d'une pluralité d'êtres étrangers les uns aux autres. Le terme ne doit pas être pris à la lettre. On pourrait même dire qu'en un sens le Pragmatisme est *moniste*, qu'il l'est beaucoup plus que le Monisme métaphysique lui-même. Le Pragmatisme affirme l'unité du monde, mais une unité souple, flexible, multiforme, faite d'une masse de phénomènes qui ne se divise pas, mais qui change sans cesse et qu'on pourrait comparer à un lac dans lequel les eaux, agitées par le vent, varient continuellement d'aspect, se séparent et reviennent sur elles-mêmes, jouent de mille et mille façons : la physionomie du lac change, mais ce sont toujours les mêmes eaux. Cette conception d'une unité variable, en même temps que durable, est une conséquence de l'hypothèse continuiste.

Tous ces aspects différents du Pragmatisme sont liés les uns aux autres : le Pragmatisme est lui-même une doctrine à la fois une et diverse,

Les thèses positives du pragmatisme

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons terminé l'exposé de la partie *négative* du Pragmatisme, qui est essentiellement une critique du Rationalisme. Il nous reste à étudier par quelle *doctrine positive* le Pragmatisme prétend remplacer celle du Rationalisme. Plus que jamais, la difficulté sera pour nous le manque de coordination des thèses pragmatistes. Chaque auteur expose la doctrine à sa manière. Pas plus que pour la partie négative, nous ne disposons d'un exposé d'ensemble complet. Toutefois, -s'il y a quelques divergences, il y a aussi une direction générale de pensée que suivent tous les défenseurs de la doctrine. La coordination est toute entière à faire, mais le travail n'en est que plus intéressant.

Sans doute, les divers arguments que le Pragmatisme dirige contre le Rationalisme ne sont pas également valables. Mais il est certain que le Rationalisme doit compter avec ses critiques et se renouveler dans une certaine mesure. La vraie manière d'apprécier la valeur des objections qui lui sont adressées, est de voir à quelles conséquences théoriques le Pragmatisme s'est trouvé conduit par ces objections mêmes. C'est sur celles-ci qu'il s'est édifié, il a prétendu faire table rase du Rationalisme. Éprouvons la solidité de l'édifice, et souvenons-nous qu'il ne s'agit pas pour nous de reconstituer une doctrine par simple curiosité, mais d'en tirer des conclusions qui puissent nous instruire.

Le *problème de la vérité* est le problème central du Pragmatisme. La doctrine se ramène ici à ces trois thèses essentielles : 1° la vérité est humaine ; 2° elle est diverse et variable ; 3° elle ne saurait être une copie d'une réalité donnée.

La pensée et le réel

[Retour à la table des matières](#)

Commençons par cette dernière thèse sur laquelle nous avons déjà apporté quelques indications. Nier que la vérité soit une copie, c'est admettre que la valeur de l'idée ne s'apprécie pas par son rapport à une réalité actuellement donnée. Autrement dit, ce n'est pas *derrière* l'idée qu'il faut chercher le critère de sa vérité, c'est *devant* elle ; ce n'est pas son rapport avec quelque chose qui serait déjà fait, qu'il faut considérer, mais son rapport avec quelque chose qui est à faire. Ainsi, l'idée est en rapport étroit avec *l'action*, et c'est par son rapport à l'action qu'elle engendre, que son caractère de vérité doit être apprécié (DEWEY, *Essais de logique*, chap. I, et MOORE, *Le Pragmatisme et ses critiques*¹).

Imaginons un organisme qui trouverait dans le milieu où il vit tout ce dont il a besoin. Cet organisme fonctionnera mécaniquement : inutile, la conscience ne se manifesterait pas. Il en est précisément ainsi chez les êtres dont l'action ne s'exerce que dans une sphère restreinte. Ce qui est vrai de la conscience l'est encore bien plus de la *réflexion*, de la *pensée* proprement dite, que DEWEY distingue soigneusement de la pensée dite « constitutive »². Tant que la sensation suffit, aucun problème ne se pose, : l'animal sent si l'objet lui convient ou ne lui convient pas, il s'en écarte ou s'en approche selon ce que cette sensation lui apprend. C'est ce qui constitue la conscience simple. Mais, dès qu'il y a trouble, conflit, les choses changent. Si l'animal ne trouve pas ce qu'il lui faut, la sensation ne suffit plus ; il doit chercher ce quelque chose de nouveau qui contienne ce qui lui manque, il doit « réfléchir », s'interroger pour savoir où il le trouvera. La réflexion n'intervient donc que lorsqu'il faut faire un choix : c'est alors que la pensée proprement dite prend naissance³ tandis qu'elle n'est pas dans l'instinct, dans la routine ni dans l'habitude. La pensée réfléchie, la « connaissance » apparaît dans des conditions très spéciales, dans une situation de carrefour où l'être se trouve en présence d'une pluralité de solutions possibles. En pareil cas, qu'éprouvons-nous ? Une incertitude, un malaise, une inquiétude⁴. Nous cherchons alors à faire cesser cet état, à rétablir l'équilibre détruit. La pensée n'est donc pas là pour contempler ce qui est. Au contraire, tout ce qui est achevé, pleinement réalisé endort la conscience. Loin d'avoir pour fonction de traduire ce qui est défini, stabilisé, la pensée est destinée à provoquer ce qui n'est pas, à procurer ce qui manque, à combler un vide. Elle n'est pas orientée vers le passé ou même le présent ; elle est toute entière tournée vers l'avenir : elle regarde en avant. Sa fonction n'est pas *spéculative* elle est avant tout *pratique* : c'est une première information de l'acte et une première impul-

¹ Durkheim ne fait pas allusion ici aux *Essays in experimental Logic* qui n'ont paru qu'en 1916, mais aux *Studies in logical Theory* déjà cités. Quant à l'ouvrage de A.-W. MOORE, *Pragmatism and its critics*, il avait été publié à Chicago en 1910 (le chap. VIII de cet ouvrage avait paru, sous le même titre dans la *Philosophical Review* en mai 1905).

² *Studies in logical Theory*, p. 3 et p. 44 et suiv.

³ Cf. DEWEY, *Studies in logical Theory*, p. 1 : « Il n'est pas douteux que la pensée, du moins la pensée réfléchie en tant que distincte de ce qu'on appelle parfois la pensée constitutive, est dérivée et secondaire. Elle vient après quelque chose et par quelque chose, en vue de quelque chose... *We think about, we reflect over.* »

⁴ Cf. DEWEY, *Comment nous pensons*, trad. fr., p. 25, 28, etc.

sion à l'accomplir ; c'est l'acte qui commence, qui se dessine déjà dans l'esprit et dans l'être tout entier. Elle apparaît, non pour copier le réel, mais pour le changer.,

Les rationalistes objecteront ici que la pensée ne fait que s'ajouter au réel, mais qu'elle ne le transforme pas. Il est exagéré, allègueront-ils, de prétendre que la seule apparition de l'idée implique déjà un changement dans la réalité elle-même.

Les pragmatistes répondent que précisément, dès que l'idée apparaît, le réel est changé. MOORE ¹ propose cet exemple : j'ai mal aux dents ; la seule idée que c'est un mal de dents, que la douleur doit venir de telle dent, etc., modifie la situation, puisque nous savons déjà que c'est de là que vient le mal. L'idée n'est pas là pour exprimer la douleur ; c'est un instrument, une cause de la cessation de celle-ci, commencement infime peut-être de la situation contraire, mais commencement tout de même.

Dès lors, la place et le rôle de la pensée dans le monde apparaissent sous un jour tout différent. Pour le Rationalisme, l'esprit est séparé du réel par une sorte d'abîme : l'esprit est sur un bord, le réel sur l'autre ; ce sont deux mondes différents. Le Pragmatisme voit les choses tout autrement. Réalité et pensée font partie, selon lui, d'un même processus. Il y a continuité parfaite dans la série : sensation, idée, action. La donnée engendre la sensation de malaise ; celle-ci engendre l'idée ; l'idée engendre l'action. Ce processus parfaitement continu est le processus même de la vie et la pensée ne saurait en être séparée : elle est un organe vital comme les autres ; au lieu d'être en dehors ou en face des choses, elle a sa place parmi elles. Il y a donc une parenté étroite entre le réel et la pensée : tous deux sont des instruments qui coopèrent à la vie, ce qui explique le terme d'*Instrumentalisme* par lequel l'École de Chicago désigne sa propre interprétation du Pragmatisme. Alors que l'Empirisme de Hume admettait encore deux plans différents pour le réel et pour l'esprit, tout le réel se trouve ainsi placé sur le même plan : l'esprit est dans les choses, les choses sont dans l'esprit ; il n'y a aucune solution de continuité.

Cette idée n'est d'ailleurs nullement spéciale à Dewey. Nous la retrouvons chez JAMES sous une forme peut-être plus nette encore, notamment dans son célèbre article de 1904 : *La conscience existe-t-elle* ² ? On sait qu'il y critique le dualisme généralement admis entre la conscience et les choses et qu'il en vient à fondre la conscience elle-même dans la réalité grâce à la notion d'*expérience pure* ³.

¹ *Pragmatism and its Critics*, chap. V, p. 92.

² Voir ci-dessus, [deuxième leçon](#).

³ *Essays in radical Empiricism*, p. 4 ; p. 93-94 ; p. 226 ; et tout l'article *A World of pure experience*, ibid., p. 39 et suiv.

Septième leçon ¹

La pensée et le réel (Suite)

[Retour à la table des matières](#)

Tandis que la plupart des théoriciens se représentent la pensée comme un miroir dans, lequel les choses viendraient se refléter, pour les pragmatistes au contraire, la pensée s'incorpore aux choses. C'est un organe vital qui sert à rétablir l'équilibre dans un organisme vivant dont le fonctionnement a été troublé. Avec JAMES plus encore qu'avec les autres pragmatistes, non seulement la pensée fait partie du processus unique et continu qui part du réel sous la forme de la sensation de malaise créée par ce trouble, pour revenir au réel sous la forme d'une action sur lui ; mais, entre la chose et la pensée, il n'y a qu'une différence d'aspect et de point de vue. Le réel est intégré au processus actif de la conscience.

La conception courante selon laquelle on se représente le sujet d'une part et l'objet de l'autre et qui admet entre eux une hétérogénéité radicale a paru à James insoutenable dès ses *Principles of Psychology* ². S'il en était ainsi, dit-il, la connaissance

¹ Cours du 27 janvier 1914.

² A vrai dire, James commence, dans ses *Principles* (t. 1, chap. VIII, p. 218-220), par admettre le dualisme comme une hypothèse nécessaire au psychologue, tout en réservant les droits du métaphysicien. Mais, dans les chapitres ultérieurs, il déclare que c'est « une supposition toute gratuite » de croire « que la pensée, pour connaître quelque peu une chose, doit distinguer expressément entre la chose et elle-même en tant que moi » (t. 1, p. 274) ; il s'élève contre la

serait chose impossible. En effet : 1° supposons que nous défalquions de la conscience tout ce qui lui vient du dehors ; que restera-t-il ? un simple pouvoir, une pure virtualité vide de tout contenu, - à peu près comme la monade de Leibniz, qui est faite de « perceptions », c'est-à-dire de représentations du monde, ne serait plus rien si on la vidait de ces représentations ; - 2° il existe toute une série d'attributs qui ne sont ni objectifs ni subjectifs de façon exclusive et que nous appliquons tantôt à la pensée, aux états de conscience, tantôt aux choses: les pensées, comme les choses, sont complexes ou simples ; elles peuvent être comparées, ajoutées, soustraites, disposées en différentes séries ; elles sont naturelles et faciles, ou bien laborieuses ; on les dit « heureuses, vives, intéressantes ou insipides, sages ou stupides, focales ou marginales, confuses, vagues ou précises, rationnelles, fortuites, générales ou particulières ¹ » ; les qualités que nous apprécions sont attribuées par nous aux choses mêmes, mais « la beauté, par exemple, est-elle dans la statue, dans la sonate, ou dans notre esprit ?... Nous parlons d'un orage affreux, d'un homme haïssable, d'une action indigne, et nous croyons parler objectivement, bien que ces termes n'expriment que des rapports à notre sensibilité objective propre ² ». Comment pourrions-nous appliquer indifféremment ces épithètes à nos états subjectifs et aux objets extérieurs, s'il n'y avait entre les uns et les autres quelque parenté de nature ?

Depuis Descartes, il est devenu classique de définir la pensée comme quelque chose d'absolument inétendu et d'opposer l'âme au corps comme l'inétendu à l'étendu. Mais, objecte JAMES ³, est-il certain qu'il n'y ait rien d'étendu dans la conscience ? « Quel sens peut avoir cette proposition que, lorsque nous pensons une longueur d'un pied ou un yard carré, l'extension n'est pas attribuable à notre pensée ? L'image mentale *adéquate* de n'importe quel objet étendu doit avoir toute l'extension de l'objet lui-même, » La seule différence entre l'étendue objective et l'étendue subjective consiste dans la relation à un contexte. L'étendue subjective est plus souple, plus élastique: chacune de ses parties n'est pas liée par un rapport inflexible à chacune des autres, tandis que, dans le monde physique, elles sont liées les unes aux autres de façon stable.

Il y a là, chez James, une très ancienne idée que l'on rencontre déjà dans ses *Principes de Psychologie*: toutes nos sensations, quelles qu'elles soient, présentent, à un degré plus ou moins accusé, un caractère spatial. L'image mentale d'un triangle a quelque chose du triangle, donc quelque chose d'étendu. Même les sensation de l'ouïe, du goût, les sensations internes ont un caractère extensif ⁴. La raison dialectique qui a conduit James à cette conclusion, c'est que, si l'espace n'était pas déjà dans

théorie selon laquelle les qualités sensibles seraient d'abord perçues « dans l'esprit » et ensuite seulement projetées au dehors : « La toute première sensation que reçoit l'enfant est pour lui l'univers. Et l'univers qu'il viendra à connaître plus tard, n'est rien d'autre qu'une amplification et un développement de ce premier et simple germe » (t. II, P. 8) : plus loin enfin, il remarque que la réalité n'a pas de contenu de conscience distinct : « La manière dont les idées sont combinées, est une partie de la constitution interne de l'objet ou du « contenu » de la pensée » (t. II, p. 286). Dans le Textbook de 1892, chap. final (p. 618 de la trad. fr.), il reconnaîtra qu'« il est difficile de soutenir longtemps tel quel ce dualisme » d'après lequel « l'univers existe d'abord, puis les états de conscience oui en acquièrent une connaissance progressive », Enfin, dans son article The Knozving of things together publié dans la Psychological Review de mars 1895 (reprod. en partie dans l'Idée de Vérité, chap. II), il affirmera nettement que les choses ne sont rien de plus que les expériences effectives ou possibles de notre esprit ou de ceux des autres.

¹ *Essays in radical Empiricism*, p. 29.

² *Ouv. cité*, p. 217 et suiv.

³ *Ouv. cité*, p. 30.

⁴ *Principles of Psychology*, t. II, pp. 134-138.

nos représentations subjectives, nous n'aurions jamais pu en construire la notion. L'observation peut d'ailleurs être généralisée: dans la sensation de chaleur, il y a quelque chose qui correspond à la chaleur ; une image très vive peut provoquer une sensation : c'est donc que, dans l'image, il y a quelque chose de la même nature que dans la sensation. L'homogénéité est plus grande encore si, comme on l'a vu ci-dessus, on considère des propriétés qui sont objets d'appréciation : la perception d'une belle chose est une « belle » perception. Il y a ainsi dans la pensée des propriétés qui rappellent celles des objets. Or, si l'objet et la pensée étaient différents, leurs apports respectifs devraient être discernables et ces similitudes ne s'expliqueraient pas. Sujet et objet sont donc une seule et même réalité qui, suivant les circonstances, se présente avec des contextes différents. « En fin de compte, les choses et les pensées ne sont point foncièrement hétérogènes; elles sont faites d'une même étoffe, étoffe qu'on ne peut définir comme telle, mais seulement éprouver et que l'on peut nommer, si l'on veut, l'étoffe de l'expérience en général ¹ ». Cette conclusion explique le paradoxe du titre : « La conscience existe-t-elle ? »

Passons en revue, avec James, les différents types de connaissance. Dans la *perception sensible*, l'objet perçu et la représentation que nous en avons ne se distinguent pas : « La réalité est l'aperception même ² ». Les choses sont ce que nous nous les représentons. Quand je dis : « les murs de cette salle », ces mots ne désignent rien d'autre que « cette blancheur fraîche et sonore qui nous entoure, coupée par ces fenêtres, bordée par ces lignes et ces angles ». Ainsi, « le physique ici n'a pas d'autre contenu que le psychique. Le sujet et l'objet se confondent. » Les choses n'ont pas de « vie secrète » différente de leurs apparences. Si nous nous en tenons à leur « vie publique », celle que nous fait connaître le sens commun, nous comprendrons qu'il y a homogénéité entre elles et la pensée.

En un sens pourtant, il y a bien un certain dualisme. Mais où est exactement la différence? Le dualisme peut devenir quelque chose de vérifiable et de concret si on en fait « une question de relations ³. Un point peut être commun à deux lignes s'il est situé à leur intersection. De la même façon, un objet peut être, au même moment, situé à deux points différents du réel : il est, en quelque sorte, à l'intersection de deux processus qui le relie respectivement à deux groupes différents de relations ; il fait partie de deux contextes, de deux systèmes associatifs qui se recoupent en une partie commune ⁴. D'une part, en effet, en tant que pensée, que représentation, l'objet est un élément de ma biographie personnelle : il est le point d'aboutissement d'une suite de sensations, d'émotions, de souvenirs, de volitions, et le point de départ d'une série toute semblable d'opérations « internes » s'étendant dans le futur. D'autre part, en tant que « chose », l'objet est un élément d'une autre histoire, celle des opérations physiques dont il est le produit. Par exemple, la salle dans laquelle on se trouve, fait partie de l'histoire de la maison ; elle doit son existence à des opérations d'architecture, de maçonnerie, de charpente, de peinture, d'ameublement, etc. ; elle se rattache aux autres parties du bâtiment. Il y a là un groupe de faits et de relations tout autres que ceux qui constituent ma biographie. Cette différence a une importance *pratique* : la salle en tant que « chose » peut être détruite par le feu, par exemple ; en tant que représentation, elle n'a rien à craindre du feu, il suffit d'ailleurs, pour la supprimer, que je ferme les yeux. Ainsi, « les attributs sujet et objet, représenté et représentatif,

¹ *Essays in radical Empiricism*, p. 233.

² *Ouv. cité*, p. 211 ; cf. *ibid.*, p. 11.

³ *Ouv. cité*, p. 10.

⁴ *Ouv. cité*, p. 12-14 et 227-229 ; cf. *L'Idée de Vérité*, p. 42, note.

chose et pensée signifient une distinction pratique, qui est de la dernière importance, mais qui est de l'ordre FONCTIONNEL seulement, et nullement ontologique comme le dualisme classique se la représente ¹ ». Il n'y a qu'une réalité aperçue du point de vue de deux groupes d'expériences distincts.

Ce qui a été dit de la perception sensible peut se dire aussi des images, bien que nous soyons habitués à opposer nos images intérieures aux objets. Dans l'imagination du rêve ou de la rêverie, le physique et le psychique se confondent : si je rêve d'une montagne d'or, cette montagne est, dans mon rêve, de nature parfaitement physique ².

La même conclusion peut s'étendre aux concepts. Les concepts sont en effet des fragments d'expérience, ils forment un domaine coordonné à celui des perceptions. Comme celles-ci, ils entrent donc d'une part dans le contexte des objets, d'autre part dans celui de nos états mentaux et de notre « histoire intérieure ³ ».

En résumé, dans tous nos modes de connaissance, « subjectivité et objectivité ne sont que des attributs fonctionnels, qui ne se réalisent qu'après expérience faite », mais dont l'unité demeure radicale tant que le dédoublement des deux aspects de cette expérience correspondant aux deux différents contextes n'est pas opéré ⁴. Un problème se pose ici : c'est de savoir en quoi consiste le contexte de l'expérience initiale, quelle est l'étoffe première des foyers de subjectivité. Selon James, ces premiers foyers sont constitués par des sensations internes : sensations musculaires, respiratoires, etc. L'ambiguïté entre l'interne et l'externe s'y trouve aujourd'hui encore plus marquée que dans toutes les autres. Mais, dans nos premières sensations de mouvement, « c'était le monde entier qui se mouvait avec nous », ce que l'on retrouve encore dans certaines illusions de mouvement ou dans les états de vertige ⁵.

Unité de la connaissance et de l'existence

[Retour à la table des matières](#)

L'intérêt de ces développements est de marquer combien les pragmatistes tiennent à affirmer l'unité

UNITÉ DE LA CONNAISSANCE ET DE L'EXISTENCE 99

du plan de l'existence et de celui de la connaissance. Le « pluralisme » pragmatiste aboutit encore une fois ici à un véritable monisme : le sujet et l'objet sont faits de la même substance ; ce qui est donné primordialement, ce n'est ni l'esprit ni les choses : c'est « l'expérience pure ». Ainsi disparaît ce qui est, aux yeux des pragmatistes, le grand scandale logique de la philosophie classique : le fossé creusé entre la pensée et la réalité.

¹ *Ouv. cité*, p. 233.

² *Ouv. cité*, pp. 213-216.

³ *Ouv. cité*, pp. 15-16.

⁴ *Ouv. cité*, pp. 22-23.

⁵ *Ouv. cité*, pp. 219-220.

Mais que devient alors la connaissance ? Elle ne consiste plus en ce *salto mortale* qui devait projeter l'esprit dans le monde des choses. Il y a continuité parfaite de la pensée au réel ; il suffit à celle-là de parcourir les degrés intermédiaires qui mènent insensiblement à celui-ci pour pouvoir l'atteindre. Ainsi : 1° toute la doctrine repose sur la notion fondamentale de cette continuité ; 2° nous avons remarqué d'ailleurs que cette conception est antérieure, chez James notamment, aux thèses pragmatistes : elle est déjà formulée dans les *Principles of Psychology* ; 3° pour que la connaissance soit possible, il semble en effet qu'il doive y avoir une certaine parenté entre le réel et la pensée chez les idéalistes, la pensée est essentiellement le concept, et c'est le concept qui est à la base du réel pour James, ce serait plutôt l'inverse : c'est le réel qui est à la base du concept. Il n'y a là que deux formes d'une même conception.

Cette position du Pragmatisme appelle une remarque. Il est quelque peu étrange de voir le Pragmatisme aboutir à ce résultat, lui qui avait d'abord posé le concept comme hétérogène au réel ¹. Ce n'est pas, d'ailleurs, la seule contradiction qu'on puisse relever dans la doctrine et c'est ce qui nous montre ce qu'elle peut avoir de révisable. L'objection prend encore plus de portée si l'on considère la connaissance comme étant avant tout un instrument d'action. Or c'est précisément la thèse du Pragmatisme.

On ne peut, soutient-il, considérer la connaissance d'un autre point de vue. Si le monde se trouvait tout-à-coup paralysé, réduit à l'inaction, comment distinguerait-on entre l'idée vraie, celle qui favorise l'action, et l'idée fautive, celle qui gêne ou entrave l'action ? Ce qui caractérise l'erreur, c'est l'échec : l'échec est la sanction de l'erreur. « 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'avantages ² ». Toute action vise en effet un intérêt humain. C'est donc un intérêt humain que vise aussi l'idée vraie. La vérité vient ainsi s'incorporer aux autres intérêts vitaux de l'homme. Le terme de *vérité* n'est qu'une « étiquette approbatrice » comme dit SCHILLER ³, qui s'ajoute décorativement à notre expérience, pour marquer sa valeur.

Unité du vrai et des valeurs

[Retour à la table des matières](#)

Mesurons les conséquences de cette thèse. Le bien moral, comme le vrai, sert nos « intérêts », nos valeurs. Dès lors, il n'y a plus de distinction entre le vrai et le moral. L'opposition instituée par le kantisme entre la réalité et la moralité disparaît. Le vrai et le bien ne sont plus que deux aspects différents de l'utile, de l'avantageux. « Le vrai consiste simplement dans ce qui est avantageux pour notre pensée, de même que le

¹ Voir Cinquième Leçon, et cf. *Some Problems of Philosophy*, p. 81. L'éditeur des *Essay in radical Empiricism*, R.-B. PERRY, remarque cependant (p. 16, n. 1) qu'il y a eu, de la part de James, une « reconnaissance » des concepts comme formant « un domaine coordonné » de la réalité.

² *L'Idée de Vérité*, p. 63.

³ *Studies in Humanism*, p. 211 : « a laudatory label » (trad. fr., p. 275).

juste consiste simplement dans ce qui est avantageux pour notre conduite ¹ ». Ainsi, « le vrai rentre dans le bien, ou la vérité, est un bien d'une certaine sorte ² ». Il n'y a plus qu'une différence de degré, non plus de nature, entre les deux ordres de valeurs (toujours, remarquons-le, la même tendance du Pragmatisme à n'admettre nulle part une solution quelconque de continuité). L'utile, le bien sont des valeurs : tous les jugements, les jugements de vérité comme les autres, sont donc selon lui, des jugements de valeur. La valeur logique n'est pas une valeur à part. Il n'existe qu'une seule valeur: l'utile, qui prend seulement des formes diverses selon les cas particuliers.

¹ *Le Pragmatisme*, p. 203.

² *Ibid.*, p. 83. Cf. SCHILLER, *Studies....* essai V , § IV, p. 155 (trad. fr., p. 199) : « Vrai et faux sont les formes intellectuelles de *bon* et de *mauvais*. »

Huitième leçon ¹

La connaissance instrument d'action

[Retour à la table des matières](#)

Rappelons quelques-unes des idées indiquées précédemment. Une fois posée la conscience avec son rôle propre, on peut se demander comment il est possible qu'un même objet soit au même moment en moi et hors de moi. Elle est en moi, répondent les pragmatistes, par son prolongement. Mais ce prolongement, c'est encore elle-même. Ainsi, il y a bien en moi quelque chose de l'objet.

Nous l'avons vu pour la *sensation*. L'objet rayonne, en quelque sorte, en moi. Les effets qu'il produit sont là au même moment et dans le même espace. D'ailleurs, les objets ne sont rien d'autre que ce que nous nous les représentons. Par conséquent, dans la sensation, l'objet et ses prolongements intérieurs se confondent.

Quand il s'agit de *l'image*, la différence semble plus grande entre l'objet et l'état interne : l'image de l'objet est en nous, tandis que l'objet extérieur n'est plus présent. Sans doute, dit le Pragmatisme! Mais, entre les deux, il existe une série d'images intermédiaires qui rétablit la continuité : le lien entre l'intérieur et l'extérieur, entre le subjectif et l'objectif n'est pas brisé, il est fait de gradations insensibles. C'est ce qui

¹ Cours du 3 février 1914.

explique que James en vient à dire que les objets extérieurs se confondent avec les représentations que nous en avons.

Ceci nous aidera à comprendre d'autres aspects de la doctrine pragmatiste. L'idée, d'après elle, n'a d'autre rôle que de guider notre action. Comment le peut-elle, est-on en droit de demander, si elle n'est cri aucune façon une copie du réel ? -Pour la sensation, la question se pose à peine. La sensation se confond, répétons-le, pour tous les représentants du Pragmatisme, avec la chose perçue : le sujet se confond ici avec l'objet. Aussi bien serait-ce, au fond, pour eux, dans cette fusion du sujet avec l'objet que résiderait la véritable connaissance : « Le maximum de vérité concevable chez une idée, écrit James ¹, 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... *Un conflux total de l'esprit avec la réalité* serait la limite absolue de la vérité ». On peut même se demander s'il peut y avoir, pour les pragmatistes, une vérité proprement dite : c'est plutôt d'identité entre le sujet et l'objet qu'il faudrait parler ; à tel point qu'il ne semble même plus alors y avoir place pour l'erreur.

Pour l'image, la même fusion n'est plus possible : il y a alors une distance entre les deux termes. Mais, comme nous l'avons vu, cette distance n'est pas un vide, L'image éveille, quand elle est vraie, des images connexes, qui sont en relation avec elle ; et, en remontant cette série d'images, on rejoint l'objet. C'est là que commence, sous sa forme la plus simple, le domaine de la vérité.

Son vrai domaine toutefois, c'est le concept. Le concept, dit James, est hétérogène à l'objet, il dénature les choses. Comment donc peut-il jouer un rôle pratique, un rôle utile ? Selon James, le concept, c'est l'idée générale. Postulat contestable : car, si toute idée générale est un concept, il ne s'ensuit pas nécessairement que ce soit là tout le concept ². Admettons-le cependant. Chaque concept représente une catégorie spéciale : les choses présentent des ressemblances et « semblent avoir été une fois pour toutes créées par catégories ³ ». Remarquons en passant que ce que suppose ici James n'est pas sans surprendre : si, comme il le soutient, les concepts sont inadéquats au réel, comment peut-on trouver dans le réel quelque chose qui corresponde aux catégories qu'ils représentent ?

¹ *L'Idée de Vérité*, p. 136. Cf. *ibid.*, p. 197 : « Tant que nous nous maintenons au niveau de pensée du sens commun, l'objet et le sujet fusionnent dans le fait de la « présentation » ou « perception sensible ». Cette conception est très apparente dans le chapitre de James sur Bergson (*Philosophie de l'Expérience*, 6^e leçon, notamment pp. 240, 250-254, etc.). Cf. aussi la distinction très ancienne de James entre *knowledge about* ou connaissance indirecte, et *knowledge of acquaintance*, pu connaissance directe, (*Principles of Psychology* t. I, p. 221 ; *Volonté de croire*, p. 105 ; *Idée de vérité*, pp. 9-10 et 90 ; *Essays in radical Empiricism*, p. 54 ; etc.), et les fréquentes allusions de James à la « philosophie de l'identité » des idéalistes, qu'il repousse, mais pour laquelle il semble éprouver quelque attirance (*Pragmatisme*, p. 297 ; *Idée de vérité*, pp. 134, 197, 202, etc.).

² On comprendra cette réserve de DURKHEIM en se reportant aux *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 22 et suiv., et surtout, p. 617 et suiv., où Durkheim s'efforce de montrer que le concept n'est pas seulement l'idée générale, mais une représentation *sui generis* qui s'oppose à l'empirique comme le social s'oppose à l'individuel. Cf. en outre, ci-dessous, l'Appendice II.

³ *Philosophie de l'expérience*, p. 208 ; cf. *Le Pragmatisme*, p. 191.

Le concept et l'action

[Retour à la table des matières](#)

Quoi qu'il en soit, il existe des genres. Or ces genres sont connexes : il y a entre eux des relations déterminées. Les concepts qui les expriment sont donc, eux aussi, connexes : ils s'intègrent dans un système de relations. Le processus qui nous assure de la vérité du concept est donc le même que celui qui nous assure de la vérité des images : nous vérifions le concept comme nous vérifions l'image par un rattachement à un ensemble : « 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 ¹ ». Mais la différence est la suivante. D'une part, la sensation et l'image sont particulières ; elles n'embrassent ainsi qu'une toute petite partie de la réalité. D'autre part, la sensation ne nous permet pas d'aller vite ; car elle traduit, en revanche, la multiplicité des qualités de toutes sortes que possède l'objet auquel elle se rapporte : elle alourdit ainsi la marche de notre pensée et de notre action ; elle ne nous permet pas de distinguer entre ce qui nous intéresse dans un cas donné et ce qui lui est indifférent. Le concept présente des caractères tout opposés. Étant universel, chaque concept renferme, ramassés pour ainsi dire sous un petit volume, une multitude de cas particuliers : c'est ainsi que le géomètre qui a devant lui une figure définie, sait parfaitement que ses raisonnements s'appliquent à d'innombrables figures de même espèce ². En outre, les concepts sont des « raccourcis » : ils nous « fournissent des transitions d'une inconcevable rapidité », et « grâce à leur caractère *universel* et à leur pouvoir de s'associer les unes avec les autres en de vastes systèmes, les idées 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 ³ ». Pour jouer ce rôle, le concept n'a pas besoin, précise W. James, d'être la *copie* de l'objet : c'est assez qu'il soit un signe correspondant à cet objet ; le mot qui le désigne suffit à déclencher tout le processus nécessaire et ainsi à orienter notre action, parce qu'il possède des relations, des connexions dynamiques, au moins virtuelles. Interprétation qui rappelle le « schéma dynamique » de M. Bergson ⁴.

En résumé, le rôle de la connaissance est de mettre plus rapidement à notre portée les objets qui nous sont nécessaires. La vertu du concept est d'abrèger les démarches indispensables à notre existence. Les idées valent en tant qu'elles nous permettent, comme dit James, de « déambuler » à travers les relations entre les choses : « Je dis que nous connaissons un objet au moyen d'une idée, toutes les fois que nous

¹ *L'Idée de Vérité*, n. 70.

² *Principles of Psychology*, tome 1, p. 472.

³ *L'Idée de Vérité*, p. 98. Cf. *ibid.*, p. 145, et *Some Problems of Philosophy*, chap. IV : *The Import of Concept*, p. 64 : « Si nous n'avions pas de concepts, il nous faudrait vivre en « attrapant » tout bonnement chaque moment successif de l'expérience, comme l'anémone de mer attachée sur son rocher reçoit n'importe quelle nourriture que le clapotement des vagues lui apporte. Avec les concepts, nous nous mettons en quête de ce qui est éloigné, nous changeons avec souplesse tel moyen pour un autre, nous appliquons notre expérience passée et nous nous en servons pour nous diriger.

⁴ Bergson avait développé sa théorie du « schéma dynamique » dans son article sur « l'effort intellectuel » de la *Revue Philosophique* de janvier 1902 (reproduit depuis dans *L'Énergie spirituelle*, chap. VI).

déambulons dans la direction de l'objet sous l'impulsion que nous communiquons l'idée ». Et James oppose souvent ce caractère *ambulatoire* de la pensée au caractère *saltatoire* que suppose la conception discontinuiste de l'univers ¹.

Au reste, la faculté conceptuelle, ainsi entendue, n'apparaît nullement à James comme quelque chose de méprisable, mais bien au contraire comme une véritable merveille qui nous permet de dominer l'espace et le temps : « Grâce à notre faculté, de former et de fixer des concepts, voilà qu'en une seconde nous procédons de la même manière que si nous disposions d'une quatrième dimension de l'espace: passant par-dessus les intermédiaires, comme on ferait avec des ailes d'une puissance surnaturelle, nous atteignons exactement le point voulu, sans jamais nous embarrasser des contextes de la réalité ² ». Ainsi, la sensation a son rôle ; le concept en a un autre : la sensation est limitée et, d'autre part, ne nous permet pas de faire face aux exigences de la vie, qui nous obligent à aller vite ; le concept, qui a, avant tout, un rôle pratique ³, comble ces deux lacunes. Mais la sensation nous donne en profondeur ce qu'elle nous fait perdre en étendue ⁴.

La question se pose toujours cependant, de savoir comment le concept, s'il est si éloigné du réel, peut nous permettre, comme le soutient James, de nous adapter au réel. N'y aurait-il pas là un retour partiel au Rationalisme? Pour les Pragmatistes, le concept, c'est bien l'idée d'une réalité, de quelque chose qui existe effectivement, James y insiste souvent ⁵ : le monde des idées abstraites est réel, lui aussi, tout comme celui des faits sensibles. Chaque concept représente, selon sa mesure, une partie de l'expérience passée, donc d'une expérience bien fondée ; et le processus conceptuel nous ramène ainsi à un donné.

Toutefois on ne pourrait voir là un retour au Rationalisme que si le Pragmatisme admettait qu'une fois en présence d'une de ces séries, la pensée nous faisait vraiment saisir quelque chose dans la réalité. Or, pour lui, l'état initial auquel la connaissance nous ramène, est bien moins la représentation d'une chose, d'une réalité, qu'un plan d'action, que la représentation d'un *acte* à accomplir. A l'origine du processus de la connaissance, l'idée qu'il s'agit de vérifier, c'est l'idée de quelque chose à *faire*, et ce qui se trouve au terme de ce processus, ce n'est pas davantage la contemplation de l'objet enfin rencontré (comme dans le Rationalisme), c'est toujours une *action*. La vérification consiste à voir si l'acte va *réussir*, s'il va produire les effets attendus. L'idée vraie a beaucoup moins pour rôle de nous acheminer à l'objet comme tel que de nous *mettre en rapport* avec lui, de nous disposer vis-à-vis de lui de la façon qui convient : « L'idée, considérée dans sa fonction, est un instrument nous permettant d'avoir *affaire* à l'objet dans de meilleures conditions et de mieux agir sur lui ⁶ ». « La connaissance n'est qu'un moyen d'entrer en relations fructueuses (*fruitful*) avec la réalité, que la copie de cette réalité soit ou non une de ces relations ⁷ ».

¹ Notamment *Idée de Vérité*, p. XII, p. 121-124. p. 216-218 ; *Essays in radical Empiricism*, p. 67 ; etc.

² *Philosophie de l'Expérience*, p. 237.

³ Voir ci-dessus, Leçon 5 : § [Lacunes de cette critique](#).

⁴ C'est la différence, déjà indiquée ci-dessus (p. 104, n.) entre *knowledge of acquaintance* et *knowledge about*.

⁵ *Le Pragmatisme*, p. 124, p. 241, etc. ; *Essays...*, p. 17 et suiv.

⁶ *L'Idée de Vérité*, n. 123.

⁷ *Ouv. cité*, p. 69.

La satisfaction

[Retour à la table des matières](#)

Mais comment savoir que l'acte final auquel l'idée nous conduit est bien celui qui convient? James répond : par *la satisfaction que nous en éprouvons*. C'est cette satisfaction qui est le signe de la vérité : « La vérité, concrètement considérée, est un attribut de nos croyances, et celles-ci sont des attitudes visant à des satisfactions ¹ ».

Ainsi, le critère de l'idée vraie est double : « Il faut d'abord que l'idée nous oriente, nous guide, vers *telle* réalité, et non pas vers une autre ; il faut ensuite que l'orientation indiquée, la direction fournie donnent satisfaction par leurs résultats ² ».

Une objection se présente ici d'elle-même. Faire de la « satisfaction » un des critères de la vérité, n'est-ce pas tomber dans le subjectivisme ? Toute satisfaction n'est, en soi, qu'une condition subjective. Le pragmatiste s'impose donc de conclure que la vérité n'est rien en dehors du sujet et que celui-ci, par conséquent, peut la façonner à sa guise ³. Aussi bien, un pragmatiste comme John DEWEY ⁴ s'est-il, en cela, désolidarisé de James et a-t-il énergiquement refusé d'admettre qu'une satisfaction, quelle qu'elle soit, engendrée par l'idée, soit un critère suffisant de la vérité. James a répondu que la satisfaction dont il s'agit, - et qui n'est d'ailleurs qu'un des critères de la vérité, - n'est pas une satisfaction quelconque ⁵. Il faut que le résultat soit, non seulement celui qui correspond à la représentation anticipée que nous en avons, mais surtout celui qui convient à la situation.

Remarquons, malgré tout, combien un tel critère est incertain. L'idée initiale peut être fautive, et la satisfaction sera obtenue cependant. Par exemple, supposons qu'on ait persuadé à un homme d'esprit fruste qu'un mal physique dont il est atteint, est dû à des esprits malins que se sont introduits dans son corps (le cas est d'ailleurs fréquent dans les sociétés primitives). On lui fait absorber une substance très désagréable, mais dont on lui assure qu'elle mettra en fuite les esprits qui le tourmentent. Il le croit et il guérit. Le résultat est bien le résultat escompté ; c'est même celui qui « convient ». L'idée n'en était pas moins fautive.

¹ *Ouv. cité*, p. 73. Cf. aussi *Pragmatisme*, p. 199, 280 et suiv., *Studies in radical Empiricism*, p. 247 ; etc. SCHILLER écrit aussi (*Studies in Humanism*, p. 83 ; trad. fr., p. 106) : « Si les processus cognitifs étaient dépourvus de tout sentiment de satisfaction, l'obtention de la vérité ne serait pas sentie comme ayant de la valeur. En réalité, des satisfactions de ce genre sont ressenties à chaque instant au cours du raisonnement. » Cf. enfin A.-W. Moore, discutant Royce, dans *Studies in logical Theory*, pp. 361-372.

² *Le Pragmatisme*, p. 281 ; *L'Idée de Vérité*, p. 166.

³ James expose lui-même cette objection, *ouv. cités*, pp. 280 et 165.

⁴ Dans son article *What does Pragmatism mean by practical*, dans le *Journal of Philosophy*, 13 fév. 1908, p. 85-99 (reproduit dans ses *Essays in experimental Logic*, chap. XII).

⁵ Cf. *Le Pragmatisme*, p. 282 et suiv. ; *L'Idée de Vérité*, pages 167 et suiv.

Neuvième leçon ¹

Les critères pragmatistes de la vérité

[Retour à la table des matières](#)

Rappelons d'abord les principes pragmatistes. Le résultat par lequel se définit la vérité, n'est pas un résultat quelconque : ce doit être un résultat utile. Nous savons ce qu'il faut entendre par là : tout processus de connaissance a son origine dans un *trouble* subi par un organisme ; il s'agit de faire cesser ce trouble, de rétablir un *équilibre*, et ainsi de calmer une souffrance, de mettre fin à une peine, etc. Ce qui importe n'est pas tant de savoir si l'équilibre obtenu est bien celui que nous avons dans la pensée : c'est de nous assurer que c'est bien celui qui *nous convient*. Mais quel est le moyen dont nous disposons pour nous en assurer ? C'est ce sentiment de satisfaction, qui, pour les pragmatistes, est un signe si indispensable que Dewey lui-même qui, comme nous l'avons vu, s'est refusé à en faire le critère proprement dit de la vérité, s'est cru cependant obligé de lui reconnaître une certaine valeur. Étant donné, en effet, les principes pragmatistes, il est impossible d'écarter cet élément de satisfaction. C'est même là, au fond, le besoin essentiel parmi tous les besoins que l'idée doit satisfaire. L'idée vraie, dit JAMES ², c'est celle qui « nous aide à nous mettre en rapports, intellectuellement ou pratiquement soit avec le réel, soit avec ses tenants et

¹ Cours du 10 février 1914.

² *Le Pragmatisme*, p. 195.

aboutissants ; qui, au lieu d'entraver notre marche par toute sorte de contre-temps, adapte et ajuste effectivement notre vie à tout l'engrenage de la réalité ».

La satisfaction des besoins intellectuels

[Retour à la table des matières](#)

James s'efforce de faire une place à d'autres besoins qu'aux besoins purement « pratiques », au sens terre-à-terre du terme, notamment à des satisfactions d'ordre *spéculatif*. Visiblement il lui déplaît que le Rationalisme paraisse avoir sur le Pragmatisme l'avantage d'expliquer seul certains besoins de l'esprit humain et il s'applique à montrer que le Pragmatisme en rend aussi bien compte. Certes, dit-il, nous avons besoin d'être « d'accord » avec les choses. Mais notre esprit est réel aussi : il est comparable à un organisme vivant et a les mêmes besoins que tout autre organisme ; quand cet organisme fonctionne mal, nous souffrons. C'est pourquoi nous éprouvons aussi le besoin d'être *d'accord avec nous-mêmes* : « Nous voyons qu'il est satisfaisant d'avoir *une pensée cohérente*, -une pensée où l'idée actuelle est d'accord avec le reste de notre bagage intellectuel, y compris le domaine entier de nos sensations, y compris aussi celui de nos intuitions de ressemblances et de différences, - y compris enfin toute notre réserve de vérités précédemment acquises¹ ». Quand une idée nouvelle prend naissance dans notre esprit, quand un fait nouveau se produit et l'impressionne, s'ils ne sont pas en rapport avec ce qui y existe déjà, ils rompent l'harmonie de l'organisme mental. Il ne suffit donc pas que l'idée nouvelle soit en « accord » avec les choses : il faut encore qu'elle s'harmonise avec les autres représentations préexistantes qui font partie de notre vie mentale. En effet, les idées qui se trouvent déjà dans notre esprit correspondent aux modes de réaction qui nous sont habituels. Or, s'ils sont devenus habituels, c'est que ce sont bien ceux qui convenaient, et les idées qui les déclenchent se sont fixées dans l'esprit avec la même force que ces réactions mêmes. L'idée nouvelle est donc tenue de se conformer aux idées déjà présentes dans l'esprit. Elle n'est pleinement *vraie* que si elle se concilie avec celles-ci. L'accord avec les choses extérieures n'est donc pas la seule condition de la vérité : il faut considérer également les répercussions internes.

Vérification et vérifiabilité

[Retour à la table des matières](#)

Dans les deux cas d'ailleurs, l'« accord » dont il s'agit est un accord *pratique*. Ce sont « les actes qu'elles provoquent de notre part » qui *vérifient* les idées. C'est par ces actes, de même que « par les autres idées qu'elles suscitent en nous », que ces idées « ou bien nous font pénétrer dans certaines autres parties de l'expérience, ou bien nous y font aboutir, ou bien nous orientent au moins dans leur direction, et cela, de manière à nous donner, pendant tout ce temps-là, le sentiment de leur accord persistant avec ces autres parties de l'expérience. Alors les liaisons et les transitions

¹ *Le Pragmatisme*, p. 282 ; *L'Idée de Vérité*, p. 167.

se présentent à nous comme s'établissant d'une façon régulière, harmonieuse, satisfaisante ¹ ».

Ainsi se précise de mieux en mieux *la conception pragmatiste de la vérité*. La vérité n'est jamais une froide copie de la réalité : elle est quelque chose de vivant, qui a pour fonction d'accroître notre être, de l'enrichir. L'idée vraie nous permet de nous mouvoir avec aisance à travers les choses et, en même temps que plus aisée, l'action devient plus sûre. L'idée vraie nous apporte ainsi la paix intérieure en même temps qu'extérieure : c'est un état comparable à la santé, au bien-être, à la richesse, au bonheur.

Mais tout cela, santé, richesse, bonheur, c'est nous qui le faisons : il en est donc de même de la vérité. La vérité, dit JAMES ², est quelque chose qui se *fait*, quelque chose dont le rôle est de nous aider à vivre, de faciliter à la fois notre action et notre pensée, et dont le devenir se réalise, à mesure que notre vie se développe. En un sens, *c'est nous qui la faisons* : loin d'être un caractère essentiellement immanent à l'idée, elle a besoin de notre concours. L'idée n'est vraie, ne *devient* vraie que lorsque nous nous en sommes servis, lorsque nous l'avons essayée, éprouvée, lorsqu'elle, nous a permis de concilier des vérités plus anciennes avec des vérités nouvelles. La vérité est ainsi « un événement qui se produit à propos de l'idée » et qui résulte d'un *travail* par lequel elle s'est rendue vraie. Le mot « vérité » ne désigne rien d'autre que cette fonction qui consiste à « marier l'expérience nouvelle avec certains éléments de l'expérience antérieure ³ ».

Ainsi, *vérité* et *vérification* sont des termes synonymes : « Vérité n'est pour nous qu'un nom collectif résumant des processus de vérification, absolument comme *santé*, *richesse*, *force* sont des noms désignant d'autres processus relatifs à la vie ⁴ ». Tout au plus peut-on distinguer un sens abstrait ou logique selon lequel la vérité serait, non plus ces processus mêmes, mais *le produit* de ces vérifications.

James envisage ici une objection possible. N'est-il donc d'idées vraies que celles que nous vérifions ? Nous croyons pourtant qu'il existe un pays appelé le Japon, bien que nous n'y soyons jamais allés. C'est une idée vraie, et cependant nous ne l'avons jamais vérifiée. - James répond que de telles idées, si elles ne sont pas actuellement vérifiées, sont malgré tout *vérifiables* « La vérité, dans les cas de ce genre, n'est pas autre chose qu'une vérification éventuelle ⁵ »

Le pragmatiste, dit-il, est le premier à reconnaître l'utilité pratique de ce procédé qui consiste à substituer à la vérification la *vérificabilité*, qui est la vérité « en puissance ⁶ ». Il y a d'ailleurs des idées auxquelles nous faisons confiance parce que nous avons foi dans l'expérience d'autrui : « La vérité vit à crédit, la plupart du temps... Vous acceptez ma vérification pour une chose, et moi j'accepte la vôtre pour

¹ *Le Pragmatisme*, pp. 185-186.

² *Ouv. cité*, pp. 185, 219, etc.

³ *Ouv. cité*, pp. 73, 290, etc.

⁴ *Ouv. cité*, p. 200 ; cf. *ibid.*, pp. 185, 189 ; *Volonté de croire*, pp. 115-116, etc.

⁵ *Ouv. cité*, pp. 189 et 201.

⁶ *Ouv. cité*, p. 291, ou *Idée de vérité*, p. 79.

une autre. Il se fait entre nous un trafic de vérités. Mais il y a des croyances qui, vérifiées par quelqu'un, servent d'assise à toute la superstructure ¹ ».

James maintient que la vérité implique un certain accord avec le réel, avec cette seule différence que, tandis que pour le Rationalisme cet accord est purement théorique, pour le Pragmatisme il est essentiellement pratique. Mais, à moins de supposer qu'un tel accord est le résultat d'un hasard inexplicable ou bien l'œuvre mystérieuse d'une Providence transcendante, il faut bien, pour que le réel soit capable de satisfaire nos besoins, que ce réel soit plastique, de façon à pouvoir s'y adapter. D'où cette notion d'un réel qui *se fait, lui* aussi, qui est en partie notre oeuvre, comme nous l'avons déjà vu ².

Nécessité et liberté

[Retour à la table des matières](#)

Il y a, en somme, dans l'univers du Pragmatisme, un double courant : un courant de nécessité, de détermination, et un courant de liberté, d'indétermination. La nécessité tient à la fois : 1° à l'ordre, aussi bien interne qu'externe, des sensations et des perceptions ; 2° à la masse des vérités déjà acquises. Pris entre ces deux termes, notre esprit ne peut penser ce qu'il lui plaît, et James insiste sur l'idée que nos abstractions ne s'imposent pas moins à nous que nos sensations : « Nous ne pouvons pas plus nous livrer à des tours de passe-passe avec les relations abstraites qu'avec les données de nos sens ; elles nous contraignent ; force nous est d'en respecter la symétrie, que les résultats obtenus nous satisfassent ou non ³ ». Mais, parallèlement à ce courant de détermination, il existe un courant d'indétermination (et, pour les pragmatistes, ce n'est pas le moins important). Ce qui atténue la double nécessité en question et ce qui fait qu'en définitive nous sommes plus libres que nous ne le croyons, c'est que la réalité, comme la vérité ⁴, est, pour une bonne part, un *produit humain*. Le monde est « un chaos » dans lequel l'esprit de l'homme « découpe » des objets qu'il a disposés, rangés, organisés en catégories. Espace, temps, causalité, toutes ces catégories viennent de nous ; c'est nous qui les avons créées pour répondre aux besoins de la vie pratique ⁵. Ainsi, le monde tel qu'il est, est tel, en réalité, que nous l'avons construit. La sensation pure n'existe pas : elle ne prend consistance que par la forme que nous lui donnons.

Il y a bien, à la base, un premier *substratum*, un premier « chaos » qu'on obtiendrait si l'on dépouillait l'univers de toutes les additions successives apportées par

¹ *Ouv. cité*, pp. 190-191.

² Voir Quatrième Leçon, et cf. dans le même sens SCHILLER, *Studies in Humanism*, essais, V, VII et XIX, notamment p. 425-426 (trad. fr., p. 542-543) : « Nous les transformons réellement [les réalités] par nos efforts cognitifs... Ce résultat a une importance philosophique immense en ce qu'il barre systématiquement la route à la notion persistante, mais l'illusoire que vérité et réalité sont en quelque sorte séparées l'une de l'autre et toutes deux séparées de nous... *Réalité* est réalité pour nous et connue par nous, de même que *vérité* est vérité pour nous.»

³ *Le Pragmatisme*, p. 193.

⁴ *Ouv. cité*, p. 201.

⁵ *Ouv. cité*, p.160-172.

notre pensée, si l'on pouvait se représenter un monde sans l'homme. Mais nous ne pouvons qu'y tendre, sans jamais parvenir à l'atteindre. Ce substratum, dépouillé de toutes les qualités et catégories qui viennent de l'esprit humain, ce serait une pure [en grec dans le texte], une matière première sans forme ¹, alors qu'au contraire, aux yeux des pragmatistes, l'univers réel a pour premier caractère d'être *plastique* ², c'est-à-dire de se prêter à toutes les formes que lui confèrent la pensée et l'action humaines. Nous retrouvons ici la conception pluraliste : *l'univers est malléable* ; il se présente à nous, non sous une figure unique, mais sous des formes différentes selon la manière dont nous voudrions agir sur lui.

¹ JAMES, *Volonté de croire*, trad. fr., p.137 - *Le Pragmatisme*, p. 220 et 225 ; SCHILLER, *Personal Idealism*, p. 60 ; *Studies in Humanism*, p. 433 (trad. fr., p. 552).

² L'idée a surtout été développée par SCHILLER : voir *Studies...* p. 427 (trad. fr., p. 545) et 444-445 (trad., p. 568-569). Dans *Axioms as Postulats* (1902), § 6, il avait déjà soutenu que c'est notre esprit qui donne à cette matière informe la figure harmonieuse d'un cosmos.

Dixième leçon ¹

Construction du réel et construction du vrai

[Retour à la table des matières](#)

Selon le Pragmatisme, la réalité est notre oeuvre. Nous sommes, dit SCHILLER, des « auteurs authentiques de la réalité ² », non pas que nous soyons des « créateurs », au sens absolu de ce terme, que nous tirions la réalité de rien, mais nous « coopérons » à la faire. En outre, nous « faisons » encore le monde par nos actions : nos institutions, notamment, modifient le monde à venir. Nous construisons, nous « faisons » le monde pour notre propre commodité, de même que la vérité, elle aussi, est un produit humain, dont les fins sont également des fins pratiques. Construction de la vérité et construction de la réalité ne sont qu'un seul et même processus. « Ce que nous jugeons comme vrai, nous le considérons comme réel, et nous l'acceptons comme un fait... C'est dans cette construction cognitive de l'expérience que la vérité et la réalité se développent toutes deux *pari passu* ³ ». En créant des vérités, nous créons également des réalités : « Dans notre vie intellectuelle comme dans l'action, dit JAMES ⁴, nous sommes des créateurs ».

¹ Cours du 17 février 1914.

² « Genuine makers of reality », (Studies..., p. 446 ; trad. fr., p. 569).

³ SCHILLER, Studies in Humanism, essai XIX. § 2, p. 426 (trad.fr., p. 643).

⁴ *Le Pragmatisme*, p. 232.

Cette identification du processus *logique* (celui de la pensée) et du processus *actif* (celui qui « crée » le réel) soulève cependant pour le Pragmatisme une grave difficulté. Le monde, le réel, nous dit-il, est construit par la pensée de l'homme. Soit! Mais, pour pouvoir dire que les deux processus n'en font qu'un, il faudrait qu'on pût dire aussi que cette construction du réel est vraie par le seul fait qu'elle existe. Or une telle affirmation est dépourvue de sens. cette construction est un fait, elle *est*. Dire qu'elle est *vraie* pose un tout autre problème. Percevoir ou construire la réalité n'implique pas nécessairement que cette perception ou cette construction ne soit pas illusoire. Autrement dit, c'est une chose d'organiser nos sensations ; c'en est une autre de s'interroger sur la *valeur logique* de cette organisation, et c'est à nous qu'il appartient de nous poser ce problème. Le Pragmatisme se borne à nous dire que les deux constructions, celle du réel et celle du vrai, s'opèrent en vue d'un but pratique. Mais il ne semble pas être parvenu à distinguer les deux questions.

L'interprétation de Dewey

[Retour à la table des matières](#)

DEWEY cependant a aperçu la difficulté et il a tenté d'échapper à la confusion de ces deux problèmes. Selon lui, le seul monde qui compte pour nous, c'est le monde tel qu'il est qualifié et valorisé par l'homme. C'est nous qui lui attribuons les valeurs qu'il a pour nous. Nous mettons en relief les choses qui nous intéressent et nous laissons les autres de côté. Le monde est constitué par un système de valeurs que nous avons données aux choses, et celles-ci deviennent ainsi des facteurs dirigeants de notre conduite et de notre pensée. Parce que nous sommes engagés dans tel ou tel milieu, nous prenons les choses en tel ou tel sens. Mais, ajoute Dewey, cette constitution des *qualités* et des *valeurs* n'est nullement un acte réfléchi ni volontaire. C'est l'expérience *pure* qui nous avertit, avant toute réflexion, que les objets se répartissent en certains groupes, qu'ils ont certaines qualités ; c'est la conscience qui nous donne la valeur immédiate des objets ; il y a « des valeurs empiriques de la vie non réfléchie ¹ ». Au contraire, la *vérité* est l'œuvre de la pensée réfléchie, laquelle n'intervient, comme on sait ², que lorsque le système des valeurs est troublé. A ce niveau, ce n'est plus la nature même du monde qui nous dicte notre conduite : c'est la pensée réfléchie.

Si ingénieuse qu'elle soit, cette tentative pour maintenir la distinction entre les deux 'ordres du réel et du vrai est toutefois bien peu défendable. Il y a d'abord chez Dewey un postulat d'après lequel il n'y a connaissance proprement dite, donc *vérité*, que s'il y a eu auparavant *rupture d'équilibre* et, par suite, *doute*. Si ce doute n'est pas intervenu, il ne peut y avoir vérité. Or un tel postulat est difficile à admettre : 1°, il y a des propositions qui sont pour nous des vérités, bien que nous ne les ayons jamais irisées en doute ou que nous ayons cessé depuis longtemps d'en douter, par exemple : 2 et 2 font 4 ; 2° la différence entre conscience instinctive et conscience réfléchie,

¹ *Studies in logical Theory*, p. 9, 41-42, etc. , *Essays in experimental Logic*, pp. 17-18 ; cf. aussi *Experience and Nature* (1925), p. 31 et suiv.

² Voir ci-dessus la sixième leçon, § [La pensée et le réel](#).

telle du moins qu'elle est conçue par le Pragmatisme ¹, n'est pas assez grande pour justifier la différence qu'établit Dewey entre aperception de la réalité et construction de la vérité. Sans doute, toutes deux nous aident à mieux vivre. Mais, tandis que l'une arrange, organise le réel, l'autre le *réorganise* sur de nouvelles bases. Il semble qu'il n'y ait là qu'une nuance, mais elle est capitale. Or la conscience instinctive elle-même n'ignore pas ces réarrangements, ces réorganisations : quand l'équilibre a été rompu, l'animal lui-même cherche, tâtonne, essaye d'autres mouvements appropriés à la situation. Le doute et l'incertitude ne sont donc pas des privilèges de la pensée réfléchie. Par conséquent, ils ne suffisent pas à différencier notre construction du réel et notre examen de la valeur logique de cette construction.

Peut-être vaudrait-il mieux chercher du côté de l'élément *satisfaction* auquel le Pragmatisme accorde une si large place. En tant qu'il insiste sur cet élément, le Pragmatisme d'ailleurs change de nom et s'appelle *l'Humanisme*, nom qui, comme on sait, lui a été donné par SCHILLER. L'Humanisme consiste à soutenir que le facteur individuel est un élément essentiel de la construction de la vérité : « Aucun jugement ne peut naître, même dans le monde de la pensée, si quelque esprit individuel n'est poussé par tout son contenu et toute son histoire psychiques à l'affirmer en quelque occasion convenable et à risquer sa fortune sur cette affirmation personnelle... Le jugement suppose essentiellement un esprit, un mobile, une intention ² ». Il s'agit, dans la recherche de la vérité, de trouver des idées qui satisfassent nos besoins d'action et de pensée. Tout acte, tout mouvement est personnel et, comme l'idée est l'instrument de l'acte, l'idée aussi est quelque chose de personnel et qui, en même temps, est quelque peu fonction du milieu : car, lorsque la rupture d'équilibre qui est à la base de l'acte de connaître, se produit, elle varie selon le milieu et selon la personne qu'elle affecte. Tous les pragmatistes sont unanimes à repousser la distinction que l'on fait habituellement entre la pensée réelle ou personnelle et la pensée logique ou impersonnelle ³. Sans doute, le facteur personnel ne joue jamais seul ; mais son rôle est important, décisif même.

De la vérité individuelle à la vérité impersonnelle

[Retour à la table des matières](#)

Une question se pose ici. Si le facteur personnel et affectif joue un rôle si capital, n'en devons-nous pas conclure que la vérité est essentiellement individuelle et, par conséquent, incommunicable, intraduisible, puisque la traduire, c'est l'exprimer en concepts, donc en quelque chose d'impersonnel ? Si d'ailleurs les jugements sont affectés de ce coefficient de subjectivité, il en résulte qu'ils ont une valeur inégale; certains sont préférables à d'autres.

¹ On sent ici que, pour son compte, Durkheim la conçoit tout autrement. Pour le Pragmatisme, il y a, malgré tout, continuité de la conscience instinctive à la conscience réfléchie. Pour Durkheim, il y a là toute la distance qui sépare l'individuel du social.

² *Studies in Humanism*, essai III, § 9, p. 90 (trad. fr., p. 116) ; cf. essai XVI, § 9, p. 361 (trad. p. 461) : « Il est réellement impossible de faire abstraction du côté personnel de la connaissance.

³ Outre les références déjà données p. 56, cf. JAMES, *Le Pragmatisme*, p. 224 ; SCHILLER, *Studies...* p. 96 (trad., p. 124) et 354 (trad., p. 452) ; DEWEY, *Comment nous pensons*, trad. fr., pp. 82-88, etc.

Un choix tout spontané s'établit, nous dit-on, et, grâce à l'expérience, ceux qui valent le moins s'éliminent, tandis que les autres se dégagent, se rapprochent les uns des autres et en viennent à constituer le trésor commun de l'humanité. Mais pour qui, peut-on demander, la valeur de ces jugements est-elle inégale? Il y a des jugements qui sont bons, donc vrais, pour moi, tandis qu'ils sont mauvais, donc faux, pour d'autres; la « satisfaction », pour différentes personnes, porte sur des points différents¹. Quels sont, parmi eux, ceux qui vont constituer ce «trésor de l'humanité?» Les pragmatistes nous disent que ce sont ceux qui valent le plus pont la moyenne des hommes et qui correspondent aux ressemblances qu'ils ont entre eux. La « vérité » apparaît ainsi comme un résidu des croyances particulières.

Une telle vérité, méritera-t-elle alors le nom d'impersonnelle? Les pragmatistes nous disent qu'on peut sans doute concevoir une vérité objective, impersonnelle et, en ce sens, absolue, qui ne comporterait plus ni différences ni changements, mais seulement comme un *idéal* vers lequel nous tendons, qui est solidaire du progrès de la connaissance humaine et qui indique uniquement une orientation de la pensée². Le danger d'erreur serait ici de prendre cette tendance pour une réalité déjà actuelle. Quoi qu'il en soit, on aperçoit ici comment l'on pourrait expliquer du point de vue pragmatiste que la vérité, tout en étant individuelle dans ses origines, ne le demeure pas rigoureusement.

Mais, plus que tout, ce qui va amener et renforcer la convergence des esprits, c'est l'action de la société. Une fois établi ce « consensus des opinions³ », une fois atteint ce « grand stade de l'équilibre dans le développement de l'esprit humain » que JAMES appelle « le stade du *sens commun*⁴ », la société exerce une pression pour imposer aux esprits un certain conformisme⁵. Il y a un étalon de vérité qui se forme peu à peu et que la société tend à patronner et à garantir; car si les vérités demeuraient particulières, elles se heurteraient les unes aux autres⁶ et seraient inefficaces. On voit ainsi le Pragmatisme amené, pour expliquer qu'il existe une vérité impersonnelle (attribut d'ailleurs secondaire, selon lui), à proposer des interprétations d'ordre sociologique.

Considérons maintenant la **CONCEPTION GÉNÉRALE DE LA VÉRITÉ** qui résulte de cette analyse.

On proclame ordinairement le caractère *déterminant, nécessitant* de la vérité. Une fois connue, la vérité s'imposerait à nos esprits avec la nécessité d'un décret divin, et les procédés par lesquels nous y accédons présenteraient le même caractère. Or, du point de vue pragmatiste, si la vérité est certes bonne, utile, « satisfaisante », elle n'a cependant aucun caractère de nécessité logique. C'est nous qui la faisons et nous la

¹ *Le Pragmatisme*, p. 70.

² SCHILLER, *Studies...* essai VIII, § 6, p. 213 (trad.fr., p.274).

³ *L'Idée de Vérité*, pp. 234-235.

⁴ *Le Pragmatisme*, p. 160.

⁵ SCHILLER, *Studies in Humanism*, essai V, § III, p. 153 (trad. fr. p. 197) : « La société exerce sur les excentricités et le non conformisme intellectuel de ses membres un contrôle presque aussi sévère que sur leurs écarts moraux. »

⁶ JAMES insiste souvent sur ce phénomène du conflit des croyances : notamment, *Pragmatisme*, pp. 84-85, 110; *Idée de Vérité*, p. 178, etc.

faisons ainsi pour nos besoins. Nous sommes donc tout à fait *libres* dans l'œuvre de sa construction. C'est ce que montre bien d'ailleurs, nous dit JAMES, l'épistémologie moderne qui, à la place des principes absolus d'autrefois, nous découvre des axiomes ou des postulats plus ou moins conventionnels et, à la place des lois rigoureuses, de simples approximations : « La nécessité divine s'est vue remplacer, dans la logique scientifique, par ce qu'il y a d'arbitraire dans la pensée humaine ¹ »

Les conséquences qui résultent de cette conception en ce qui concerne la *méthode* sont à considérer. Il ne peut plus être question d'instituer *une* méthode unique, pas plus qu'une règle de conduite définie. Il n'est pas de contrôle dont les règles soient fixées de façon absolue. L'attitude à tenir devant l'univers ne doit pas être l'attitude doctrinaire, autoritaire du Rationalisme : celle du pragmatiste est une attitude « bon enfant ² ». Il faut renoncer au pharisaïsme, scientifique aussi bien que moral ; car il est désormais impossible de prétendre peser, dans on ne sait quelle balance, la valeur des preuves. C'est la manière dont la vérité accroît notre vitalité qui seule permet de la reconnaître.

Ainsi, c'est la logique elle-même qui se trouve mise en question. Oui ou non, une méthode plus ou moins définie permettant aux hommes de trouver la vérité et de suivre telle voie de préférence à telle autre est-elle possible ? Si la pensée logique est une forme inférieure de la pensée il faudra trouver une autre forme capable de remplir cette fonction.

¹ *Le Pragmatisme*, pp. 66-67.

² *Ouv. cité*, p. 235.

Onzième leçon ¹

[Retour à la table des matières](#)

[Il semble qu'il manque ici - et cela dans nos deux versions - une leçon intermédiaire, destinée à répondre à la question posée à la fin de la précédente : quelle *méthode* le Pragmatisme entend-il substituer aux méthodes logiques généralement adoptées ? Cette leçon comblerait également une lacune : dans la deuxième leçon (p. 44), Durkheim avait caractérisé le Pragmatisme comme étant à la fois une méthode, une théorie de la vérité et une théorie de l'univers ; or, seuls, ces deux derniers points ont été traités. Nous avons des raisons de supposer que Durkheim utilisait notamment ici les indications données par James dans *Le Pragmatisme*, pages 56-64, sur la « méthode pragmatique ». Les idées essentielles sont : 1° que « l'attitude » que représente le Pragmatisme, se situe dans la ligne de l'Empirisme, mais d'un empirisme renouvelé ; 2° qu'il prend position contre la pensée abstraite et, plus généralement, contre l'intellectualisme et le rationalisme ; 3° qu'il est hostile à tous les dogmes métaphysiques, à tous les « systèmes clos », à toutes les solutions définitives qui ferment la voie à la recherche ; 4° que seuls importent à ses yeux, non les *principes* premiers, mais les *conséquences* pratiques et qu'il faut « dégager de chaque mot la valeur qu'il peut avoir en argent comptant », c'est-à-dire la capacité de l'idée qu'il exprime, de « modifier les réalités existantes ».]

¹ Celle qui a dû être prononcée le 24 février 1914 (?).

Douzième leçon ¹

Le pragmatisme et la religion

[Retour à la table des matières](#)

Le Pragmatisme étant ainsi exposé dans ses thèses et ses méthodes générales, nous pouvons maintenant nous demander comment il s'applique à des problèmes spéciaux et déterminés. A vrai dire, les exemples de telles applications sont très rares dans tous les exposés que nous ont donnés les pragmatistes. Il n'en est pas qui soient empruntés à la connaissance du monde physique. Il devrait y en avoir dans le domaine des choses d'ordre humain. Mais ils sont rares aussi. On s'attendrait pourtant à ce que la méthode pragmatiste pût s'appliquer aux problèmes moraux. Or, en fait, il n'y *pas de morale pragmatiste*. Il existe bien des articles de Dewey sur des sujets d'ordre moral ² ; mais, quand Dewey traite de ces questions, ses exposés n'ont aucun caractère pragmatiste : ses théories morales semblent tout à fait indépendantes de sa

¹ Cours du 3 mars 1914.

² Notamment : *Outlines of a critical Theory of Ethics*, Ann Arbor, 1891 ; *Moral Theory and Practice*, dans *International Journal of Ethics*, janvier 1891 ; *The Study of Ethics, a Syllabus*, Ann Arbor, 1894 ; *Ethics*, en collab. avec H. Tufts, New-York et Londres, 1908 ; *The Bearings of Pragmatism upon Education*, dans *The progress. Journal of Educ.*, 1908 ; *Maeterlinck's Philosophy of life*, dans *Hibbert Journal*, 1911, n, 36 ; etc. C'est plus tard que Dewey s'est consacré aux questions d'éducation et à la philosophie de la démocratie.

théorie de la vérité. Chez Moore seul, on trouve quelques vagues indications en ce sens ¹.

La seule question qui ait été traitée tout au long selon la méthode pragmatiste est celle de *la religion*. Nous avons notamment là-dessus le livre de W. JAMES sur « les Variétés de l'expérience religieuse ² ».

Comment ce problème est-il traité? James se demande quelle est la *valeur* de la religion. Pour résoudre ce problème, il faut procéder à un inventaire de tous les faits présentant un caractère religieux. Où les trouverons-nous? Selon James, exclusivement dans la « religion intérieure », dans l'expérience intime de la conscience individuelle. « La religion personnelle, écrit-il ³, est quelque chose de plus fondamental que les systèmes théologiques et les institutions ecclésiastiques. » Il néglige donc tout ce qui est institutions, églises, pratiques consacrées. A ses yeux, la vie religieuse n'est elle-même que tant qu'elle n'est pas fixée : comme toute espèce de vie, c'est un courant (*course*). Il est donc nécessaire d'écarter les formes rigides de la religion pour remonter à sa source même, avant qu'elle ne vienne s'y cristalliser, c'est-à-dire, en définitive, à la conscience individuelle ; car « la réalité concrète se compose exclusivement d'expériences individuelles ⁴ ».

Quels sont donc les faits que l'étude de la conscience individuelle nous montre à la racine de la vie religieuse? James en distingue ⁵ de cinq espèces : le *sentiment de l'invisible*, l'*optimisme* religieux (confiance, croyance au bonheur), le *pessimisme* religieux (les « âmes douloureuses », besoin de délivrance), les états de *l'âme partagée entre le doute et la foi*, enfin la *conversion*. Ce choix me paraît bien arbitraire, mais je ne veux pas le discuter ici ⁶. Je me bornerai à constater qu'il existe des religions où ces sentiments individuels n'interviennent pour ainsi dire pas.

Au reste, selon W. James, la valeur de la religion ne dépend qu'assez peu de ces analyses. Elle ne dépend ni d'états organiques ni d'états psychologiques. La science des religions doit juger de la *vérité* de la religion, non par une méthode dogmatique ⁷, mais d'après ses résultats : « Le pragmatisme est la meilleure attitude à l'égard de la religion ⁸ ». Pour savoir la valeur d'un arbre, on ne considère pas ses racines, mais ce qu'il donne comme fruits. Il doit en être de même pour la vie religieuse. Demandons-nous donc quels sont les *produits* de la vie religieuse. Encore faut-il les considérer là où la vie religieuse atteint son maximum d'intensité, même pour avoir une idée de ce

¹ Notamment dans son *Pragmatism and its Critics*.

² *The Varieties of religions Experience, a Study in human nature*, 1902 ; trad. fr. par Fr. Abauzit, Alcan et Kündig (Genève), 1906.

³ Variétés de l'expérience religieuse, trad. fr., pp. 26-27 ; cf. *ibid.*, p. 288 : « Il importe de distinguer entre la religion personnelle, partie intégrante de la conscience d'un individu. et la religion collective, formée de rites et d'institutions qui sont le produit et le patrimoine commun de tout un groupe social... Les institutions ecclésiastiques ne sont à aucun degré l'objet de notre étude. »

⁴ *Ouv. cité*, p. 417.

⁵ Dans la Première Partie de son ouvrage, chap. III à VII.

⁶ On comparera avec la classification que donne Durkheim lui-même dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse*, livre III : le culte négatif (rites ascétiques), le culte positif (sacrifice, rites mimétiques, rites représentatifs ou commémoratifs), rites piaculaires, notion du sacré. Les deux classifications n'ont évidemment rien de commun.

⁷ *Ouv. cité*, p. 408.

⁸ *Ibid.*, p. 436.

qu'elle peut donner dans les cas moyens. Autrement dit, il faut les , étudier chez les *saints*.

La sainteté

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est-ce que la sainteté ? Sera-t-il nécessaire, pour répondre à cette question, de choisir entre différentes théologies ? d'établir l'existence de Dieu et de poser « deux ou trois formules précises et irrévocables » sur sa nature, sur la nature de l'homme, etc. ? Il est inutile, dit James ¹, de se poser ces questions. Ce serait sans résultat ; car, si nous admettons ou si nous nions l'existence de Dieu, c'est, non pas pour des raisons spéculatives, mais parce que nos aspirations et nos besoins nous suggèrent telle conception plutôt que telle autre. Les seuls guides que nous ayons en la matière, ce sont « nos préjugés philosophiques, instincts moraux et notre bon sens ² » : ce sont eux qui nous servent de critère. Ces « préjugés » (au sens étymologique du terme), ces instincts et ce bon sens, et avec eux nos conceptions religieuses, sont en évolution incessante. De sorte que, selon que le saint est ou non en accord avec les sentiments que cette évolution nous porte à réaliser, on verra en lui mi modèle ou on le discutera. Sans doute, reconnaît James ³, cette méthode empirique est « un peu vague et générale, un peu subjective » ; mais « c'est un reproche qu'on est en droit d'adresser à tous les jugements humains en pareille matière ».

Les grandes vertus du saint sont : la *dévotion*, la *charité*, la *force d'âme* (résignation, mépris du danger), la *pureté* de l'âme (horreur de tout ce qui est artifice ou tromperie), la *ascétisme* (qui peut aller jusqu'à l'amour de la souffrance), enfin l'*obéissance* et la *pauvreté* ⁴). Ces vertus s'opposent du moins en général à celle de l'homme d'action. Quelle est leur valeur respective ? Certes, « parmi des saints, la conduite idéale serait la sainteté ; mais elle n'est guère *adaptée* parmi les hommes dont bien peu sont des saints ⁵ ». Dans des sociétés imparfaites comme les nôtres, la charité, la non-résistance au mal apparaissent souvent comme n'étant guère à leur place, et les vertus de l'homme d'action semblent préférables. Mais, comme une société parfaite serait précisément une société de saints, c'est là, malgré tout, l'état idéal. Et d'ailleurs, ajoute James ⁶, même dans nos sociétés il n'est pas inutile que certains hommes opposent la bonté à la dureté, le pardon à l'offense, etc. Les saints sont « des créateurs de bonté » ; leur mission est de ranimer les instincts de bonté que nous portons en nous ; et ainsi leur ferveur « joue un rôle essentiel dans l'évolution sociale ».

¹ *Ibid.*, p. 280.

² *Ibid.*, pp. 281-283.

³ *Ouv. cité*, p. 285.

⁴ *Ibid.*, chap. VIII.

⁵ *Ibid.*, p. 306.

⁶ *Ibid.*, pp. 307-308.

Mystique et « moi subliminal »

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici il n'a été question que de la *fécondité pratique* de la religion. Mais, dit James ¹ certains objecteront qu'il est impossible de juger la religion par ses fruits dans le monde physique : « Il s'agit de savoir si elle est *vraie*, non si elle est *utile*. » La religion est-elle vraie ? Pour essayer de résoudre cette question, James repousse avec dédain les arguments des philosophes et des théologiens ². Il manifeste au contraire beaucoup d'indulgence pour les intuitions mystiques ³. Ce qui est à la base de l'expérience mystique, c'est une communication directe avec la réalité, quelque chose d'analogue à la sensation, en tant que celle-ci est appréhension de la *chose* elle-même, et non connaissance *sur* cette chose ⁴. Ceux-là seuls qui ont éprouvé cette sorte de sensation ont senti la puissance du divin.

La seule justification théorique des croyances religieuses qui se rencontre dans le livre de James est à chercher dans les derniers chapitres ⁵. James veut prouver, non pas que Dieu existe, mais que la croyance au divin peut se concilier avec « les données scientifiques », qu'elle fait partie « des conceptions qui restent possibles ⁶ ». Or, ce qui est, selon lui, à la base de la vie religieuse, c'est l'idée qu'il y a quelque chose de *PLUS GRAND* que nous ⁷. Cette idée rejoint précisément la conception du *subconscient*, du *moi subliminal*, à laquelle, dit James, les psychologues contemporains font une place si importante dans leurs interprétations. « Notre conscience normale n'est qu'un type particulier de conscience, séparé, comme par une fine membrane, de plusieurs autres ⁸ ». En dehors du champ de cette conscience normale, il y a des consciences portant sur des réalités psychiques de nature différente ; et c'est de *là* que surgissent les inspirations, les illuminations subites : l'étude des états mystiques, de la conversion, de la prière montre le rôle capital que jouent dans la vie religieuse ces incursions du subconscient. La manière dont ces forces agissent sur notre vie spirituelle démontre leur supériorité. Il faut donc admettre qu'il existe autre chose que des corps, que le monde matériel, et même autre chose que la conscience telle qu'elle nous apparaît. Ainsi, « quel qu'il puisse être *au delà* des limites de l'être individuel qui est en rapport avec lui dans l'expérience religieuse, le « plus grand » fait partie, *en deçà* de ces limites, de la vie subconsciente ⁹ ». La « science des religions » - ou la philosophie - peut donc se fonder « sur un fait psychologique admis de tous » et justifier en même temps l'affirmation du théologien selon laquelle l'homme, dans l'expérience religieuse, subit l'action d'une force qui le dépasse. Le

¹ *Ibid.*, p. 323.

² Voir le chapitre XI de son livre : *Spéculation*.

³ Voir le chapitre X : *Mysticisme*.

⁴ C'est toujours la distinction entre *acquaintance* et *knowledge about*.

⁵ Fin du chapitre XI, pp. 381-382, et Conclusion, principalement p. 424 et suiv.

⁶ *Ouv. cité*, p. 381.

⁷ *Ouv. cité*, pp. 424-425.

⁸ *Ouv. cité*, p. 329, Voir aussi le dernier chapitre de *La Volonté de Croire* : « Les recherches psychiques et leurs résultats », et le chapitre XVII des *Studies in Humanism* de SCHILLER : « The Progress of psychical research ». Il s'agit surtout des interprétations de Myers.

⁹ *Ouv. cité*, p. 427.

divin prend place dans le monde de l'expérience : Dieu devient une de ces forces expérimentales qui témoignent de leur existence par des effets empiriquement constatables. « Dieu existe, puisque son action est réelle ¹ ».

Polythéisme

[Retour à la table des matières](#)

Faut-il même dire « Dieu » au singulier ? La seule « vérité » qu'exige l'expérience religieuse, c'est « que l'âme peut s'unir à quelque chose de PLUS GRAND et trouver ainsi la délivrance ». De ce « plus grand », le philosophe épris d'unité et le mystique qui tend au « monoïdéisme » font un Dieu unique et absolu. Mais il suffit, pour satisfaire aux « besoins pratiques » de l'homme et aux données de l'expérience religieuse, d'admettre qu'il existe « pour chaque individu » une puissance supérieure à laquelle il peut s'unir et qui lui est favorable. Il n'est pas nécessaire qu'elle soit unique et infinie. On peut même la concevoir « comme un moi plus grand et plus divin, dont le « moi » présent ne serait que l'expression amoindrie ; l'univers spirituel serait alors l'ensemble de ces « moi », plus ou moins compréhensifs, et non pas l'unité absolue ² ». On aboutit ainsi - et nous rejoignons ici encore la notion de *pluralisme* - à une sorte de « polythéisme » qui d'ailleurs, ajoute James, a toujours été « la véritable religion du peuple » : il y a autour de nous des esprits doués de force et d'action, des consciences analogues à la nôtre, mais distinctes d'elle et supérieures à elle, qui pourtant « s'infiltrent en elle » et sont capables d'enrichir et de fortifier notre vie ³. Ce sont de telles expériences qui constituent la religion.

Certes, les faits allégués par W. James pourraient s'interpréter autrement qu'il ne l'a fait. Les faits de conscience subliminale pourraient être rattachés, ainsi que de nombreux auteurs l'ont pensé ⁴, aux faits de dédoublement ou de désagrégation de la personnalité. Mais ce qui explique et appuie l'argumentation de James, c'est l'aveu qu'il fait ⁵ d'avoir exprimé là ses propres sentiments, ses propres aspirations ou, comme il dit, ses « sur croyances » (over-beliefs). Les sentiments et les aspirations de chacun ont leur valeur ⁶, - car ils supposent des expériences antérieures, - mais à la condition de ne pas les transformer, comme le fait James, en une source de lumière. C'est pour la même raison que James accorde la primauté à l'élément satisfaction. Cela revient à dire, en somme, que l'on doit obéir à ses propres aspirations, qu'il faut suivre la pente de moindre résistance.

¹ *Ouv. cité*, p. 429.

² *Ouv. cité*, p. 435.

³ *Ouv. cité*, p. 436.

⁴ Voir d'ailleurs JAMES lui-même dans *Philosophie de l'expérience*, p. 289, Mais il conclut : « Pour moi, je trouve dans quelques-uns de ces faits anormaux ou supra-normaux les plus fortes présomptions en faveur de l'existence d'une conscience supérieure. »

⁵ *Variétés de l'expérience religieuse*, pp. 436-437.

⁶ Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 596, DURKHEIM faisait déjà allusion au livre de W. JAMES, et il écrivait : « Tout comme un récent apologiste de la foi, nous admettons que les croyances religieuses reposent sur une expérience spécifique, dont la valeur démonstrative, en un sens, n'est pas inférieure à celle des expériences scientifiques, tout en étant différente. »

Conclusion de l'exposé :

L'esprit général du pragmatisme

[Retour à la table des matières](#)

Nous pouvons maintenant, en guise de conclusion de cet exposé, essayer de définir l'esprit général du Pragmatisme.

On a dit que le Pragmatisme était avant tout une tentative de libération de la volonté. Pour que le monde sollicite notre activité, il faut que nous puissions le transformer et, pour cela, qu'il soit malléable. Les choses ne comptent pas surtout d'après ce qu'elles sont, mais d'après ce qu'elles valent. Ce qui sert de base à notre conduite, c'est une hiérarchie de valeurs établie par nous. La condition de notre action, c'est donc que ce système de valeurs puisse se réaliser, s'incarner dans le monde où nous vivons. Le Pragmatisme donne ainsi un sens à l'action.

Toutefois, cette préoccupation de l'action, par laquelle on a voulu définir le Pragmatisme, n'est pas, à mon sens, sa caractéristique dominante. Cette impatience des hommes à transformer les choses se retrouve chez tous les idéalistes : quand on a un idéal, on voit le monde comme devant se plier à cet idéal. Mais le Pragmatisme, lui, n'est pas un Idéalisme : c'est un Empirisme radical. Comment pourrait-il autoriser un tel souci de transformation ? Nous avons vu que, pour lui, il n'y a pas deux plans d'existence, mais un seul, et l'on n'aperçoit pas, par conséquent, où l'idéal pourrait s'y placer. Dieu lui-même, on vient de le montrer, est, dans la doctrine pragmatiste, objet d'expérience.

On peut donc conclure que le Pragmatisme est bien moins une entreprise destinée à favoriser l'action qu'une tentative dirigée contre la spéculation pure et la pensée théorique. Ce qui le caractérise proprement, c'est une impatience de toute discipline intellectuelle rigoureuse. Il aspire à « libérer » la pensée beaucoup plus que l'action. Son ambition est, comme dit James, de « déraider la vérité ». Nous verrons par la suite quelles raisons il allègue pour soutenir que la vérité ne doit pas rester « rigide ».

Treizième leçon ¹

Critique générale du pragmatisme

[Retour à la table des matières](#)

Nous pouvons passer maintenant à la discussion générale des doctrines pragmatistes.

On peut d'abord leur reprocher certaines *lacunes*. Comme je l'ai déjà signalé (1), les pragmatistes prennent le plus souvent trop de libertés avec les doctrines historiques ; ils les interprètent selon leur fantaisie et parfois de façon peu exacte.

Mais il faut relever surtout le *caractère abstrait* de leur argumentation, qui jure avec l'orientation générale, prétendument empirique, de la doctrine. Leurs preuves ont le plus souvent un caractère *dialectique*, tout se réduit à une pure *construction logique*. D'où une première contradiction.

Leur pensée présente d'ailleurs d'autres *contradictions* flagrantes. En voici un exemple. On nous dit, d'une part, que la conscience *n'existe pas* comme telle; qu'elle n'est rien d'original ; qu'elle n'est ni un facteur *sui generis* ni une véritable réalité, mais un simple écho, un « vain bruit » qu'a laissée derrière elle « l'âme » disparue du

¹ Voir ci-dessus, la deuxième leçon : § [La conception dogmatique de la vérité](#). JAMES lui-même semble le reconnaître lorsqu'il écrit par exemple dans la préface de *La Volonté de croire* (trad. fr., p. 19) : « Mon essai *sur quelques points de la philosophie hégélienne* traite superficiellement un sujet sérieux et appelle l'indulgence du lecteur. »

ciel de la philosophie ¹. C'est là, on le sait, le thème du célèbre article *La Conscience existe-t-elle?* que James a repris sous forme d'une communication en français au Congrès de 1905 ². - Mais, d'autre part, on soutient que la réalité est une construction de la pensée ; que le réel, c'est l'aperception même ³. On attribue ainsi à la pensée les mêmes qualités et le même pouvoir que les doctrines idéalistes. Épiphénoménisme d'un côté, idéalisme de l'autre : il y a incompatibilité entre les deux thèses.

Le Pragmatisme manque ainsi des caractères fondamentaux qu'on est en droit d'exiger d'une doctrine philosophique.

Mais nous devons ici nous poser une question : comment se fait-il qu'avec de pareils défauts le Pragmatisme se soit si rapidement imposé à de nombreux esprits ? Il faut bien qu'il s'appuie sur quelque chose dans la conscience humaine, qu'il y ait en lui une force qu'il nous reste à découvrir.

Le mobile fondamental de l'attitude pragmatiste

[Retour à la table des matières](#)

Demandons-nous donc quel est le sentiment qui anime la doctrine, quel est le mobile qui est le facteur essentiel. Ce n'est pas, je l'ai déjà dit, le besoin pratique, le besoin d'étendre le champ de l'action humaine. Il y a bien, chez James notamment, un goût du risque, un besoin d'aventure : James préfère un monde incertain, « malléable », à un monde fixé, immobile, parce que c'est un monde où il y a quelque chose à faire, et c'est bien là l'idéal de l'homme fort qui veut agrandir le champ de son activité. Mais comment alors le même philosophe peut-il nous présenter l'ascète qui renonce au monde, qui s'en détourne, comme un idéal ?

A vrai dire, le Pragmatisme ne s'est pas préoccupé de nous dessiner un idéal déterminé. Ce qui y domine, c'est le besoin d'assouplir la vérité, de la « déraider » comme dit James, c'est-à-dire, en somme, de l'affranchir de la discipline de la pensée logique. C'est ce qui apparaît très nettement dans le livre de James *La Volonté de croire*. - Ceci posé, tout s'explique. Si la pensée avait pour objet de « reproduire » simplement le réel, elle serait esclave des choses, enchaînée à la réalité ; elle n'aurait qu'à « copier » servilement un modèle qu'elle aurait devant elle. Pour que la pensée soit libérée, il faut donc qu'elle devienne créatrice de son propre objet, et le seul moyen pour atteindre ce but est de lui donner une réalité à faire, à construire. Ainsi, la pensée a pour objet, non pas de reproduire un donné, mais de construire une réalité future. Dès lors, la valeur des idées ne peut plus être appréciée par rapport à l'objet, mais selon leur degré d'utilité, selon leur caractère plus ou moins « avantageux ».

On aperçoit ainsi la portée des thèses pragmatistes. Si, dans le Rationalisme classique, la pensée présente ce caractère de « raideur » que lui reproche le Pragmatisme, c'est parce que la vérité y a été conçue comme une chose simple, quasi-divine, qui tirerait d'elle seule toute sa valeur. Cette vérité, conçue comme se suffisant à elle-

¹ Some *Problems of Philosophy*, I, p. 2.

² Voir ci-dessus [la leçon 2](#).

³ Voir ci-dessus, [la leçon 7](#).

même, est alors nécessairement placée au-dessus de la vie humaine. Elle ne peut se plier aux exigences des circonstances et des divers tempéraments. Elle vaut par elle-même : elle est bonne d'une bonté absolue. Elle n'est pas là pour nous, mais pour elle. Son rôle est de se laisser contempler. Elle est comme divinisée, elle devient l'objet d'un véritable culte. C'est toujours la conception de Platon. - Cette conception de la vérité s'étend à la faculté par laquelle nous atteignons le vrai, à savoir la raison. La raison nous sert à expliquer les choses ; mais, dans cette conception, elle-même ne s'explique pas, elle est placée en dehors de l'analyse scientifique.

« Déraïdir » la vérité, c'est lui retirer ce caractère absolu et comme sacro-saint. C'est l'arracher à cet état d'immobilité qui la soustrait à tout devenir, à tout changement et, par suite, à toute explication. Imaginez qu'au lieu d'être ainsi confinée dans un monde à part, la vérité fasse elle-même partie du réel et de la vie, non par une sorte de chute, de dégradation qui la défigurerait et la corromprait mais parce, qu'elle est *naturellement* une partie de la réalité et de la vie ¹. La voici placée alors dans la série des faits, au sein même de ce qui comporte des antécédents et des conséquents. Elle pose des problèmes : on est autorisé à se demander d'où elle vient, à quoi elle sert, etc. Elle devient elle-même objet de science. C'est cela qui fait l'intérêt de l'entreprise pragmatiste : on peut y voir un effort pour *comprendre la vérité* et la raison elles-mêmes, pour leur restituer leur intérêt humain, pour en faire des choses humaines relevant de causes temporelles et engendrant des conséquences temporelles. « Déraïdir » la vérité, c'est en faire quelque chose d'analysable et d'explicable.

C'est ici que nous pouvons établir un **PARALLÈLE ENTRE LE PRAGMATISME ET LA SOCIOLOGIE**. La Sociologie est amenée, en effet, à se poser le même problème par l'application du point de vue *historique* à l'ordre des choses humaines. L'homme est un produit de l'histoire, donc d'un devenir : il n'est rien en lui qui soit donné ni défini à l'avance. L'histoire ne commence nulle part ; elle ne finit nulle part. Tout ce qui est dans l'homme a été fait par l'humanité au cours des temps. Par suite, si la vérité est humaine, elle aussi est un produit humain. La Sociologie applique la même conception à la raison. Tout ce qui constitue la raison, ses principes, ses catégories, tout cela s'est fait au cours de l'histoire.

Tout est un produit de certaines causes. Il ne faut pas se représenter les phénomènes en séries fermées : les choses ont un caractère « circulaire » et l'analyse peut se prolonger à l'infini. C'est pourquoi je ne puis admettre qu'on dise, comme le font les idéalistes : *à l'origine, il y a la pensée*, ni, comme le font les pragmatistes : *à l'origine, il y a l'action*.

Mais, si la Sociologie pose le problème dans le même sens que le Pragmatisme, elle se trouve mieux placée pour le résoudre. En effet, le Pragmatisme prétend expliquer la vérité psychologiquement, subjectivement. Or, la nature de l'individu est bien limitée pour être capable d'expliquer à elle seule toutes les choses humaines. N'envisager exclusivement que les éléments individuels amène à atténuer indûment l'ampleur des effets dont il s'agit de rendre compte. Comment la raison, notamment,

¹ Cf. *Formes élémentaires de la vie religieuse, 3e éd (1937)*, p. 634 : « Attribuer à la pensée logique des origines sociales, ce n'est pas la rabaisser, en diminuer la valeur... , c'est, au contraire, la rapporter à une cause qui l'implique naturellement. »

aurait-elle pu se construire au cours des expériences effectuées par un individu unique ? La Sociologie nous permet des explications plus larges. Pour elle, la vérité, la raison, la moralité sont les résultats d'un devenir qui englobe tout le déroulement de l'histoire humaine.

On voit dès lors quel avantage présente le point de vue sociologique par rapport au point de vue pragmatiste. Pour les philosophes pragmatistes, l'expérience, comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, ne peut comporter *qu'un seul plan*. La raison se trouve ainsi placée sur le même plan que la sensibilité ; la vérité, sur le même plan que la sensation et les instincts. Mais, de tous temps, on a reconnu dans la vérité quelque chose qui, à de certains égards, s'impose à nous indépendamment des faits de la sensibilité et des impulsions individuelles. Une conception aussi universelle doit bien correspondre à quelque chose de réel. Autre chose est de révoquer en doute la correspondance des symboles et de la réalité, autre chose de rejeter, avec le *symbole*, la chose symbolisée¹. Or cette pression reconnue de la vérité sur les esprits est un symbole qu'il faut interpréter, même si l'on se refuse à faire de la vérité quelque chose d'absolu et d'extra-humain.

Le Pragmatisme, qui nivelle tout, se retire le moyen de le faire en méconnaissant la *dualité* qui existe entre la mentalité résultant des expériences individuelles et la mentalité résultant des expériences collectives. La Sociologie nous rappelle au contraire que ce qui est *social* possède toujours une dignité plus haute que ce qui est individuel. Il est à présumer que la vérité, comme la raison, comme la moralité, gardera toujours ce caractère de valeur plus élevée, ce qui n'empêche nullement de chercher à l'expliquer. Le point de vue sociologique présente cet avantage de permettre d'appliquer l'analyse même à cette chose auguste qu'est la vérité.

Jusqu'ici cependant, il n'y a pas tellement urgence à choisir entre le point de vue de la Sociologie et celui du Pragmatisme. Celui-ci a très bien vu qu'il n'y a pas, comme l'admet au contraire le Rationalisme, d'un côté l'erreur, de l'autre la vérité, mais qu'en réalité erreurs et vérités se mêlent, les erreurs étant souvent, au cours de l'histoire, des moments du devenir de la vérité. Il y a dans l'histoire des créations, des nouveautés imprévisibles. Comment dès lors pourrait-on concevoir la vérité comme quelque chose d'arrête et de définitif ?

Mais *les raisons qu'allègue le Pragmatisme* à l'appui de cette idée tombent sous le coup de bien des objections. D'ailleurs, si les choses changent, cela ne signifie pas nécessairement que la vérité change en même temps. La vérité, elle, pourrait-on dire, *s'enrichit*, mais ne *change* pas à proprement parler ; elle a certes reçu des additions, des accroissements au cours du développement de l'histoire ; mais c'est une tout autre chose de dire que la vérité croît ou de dire qu'elle varie dans sa nature même.

¹ Cf. *Formes élémentaires de la vie religieuse*, 3e éd., p. 625: « Une représentation collective... peut l'exprimer (son objet), sans doute, à l'aide de symboles imparfaits ; mais les symboles scientifiques eux-mêmes ne sont jamais qu'approchés : cf. aussi *ibid.* p. 26. où les notions d'origine sociale sont dites « *symboles bien fondés* ».

Quatorzième leçon ¹

Les variations de la vérité

[Retour à la table des matières](#)

Reprenons les raisons que nous donne le Pragmatisme pour nous prouver que la vérité est soumise au changement. Elles se ramènent à deux.

1° La vérité ne saurait être immuable parce que la réalité elle-même ne l'est pas : d'où changement dans le temps.

2° La vérité ne saurait être unique parce que cette unicité serait incompatible avec la diversité des esprits : d'où changement dans l'espace.

1° Pour pouvoir dire que la vérité a varié dans le temps, il faudrait avoir établi qu'une proposition a pu être légitimement considérée comme vraie à un moment donné, dans des circonstances déterminées, et que cette même proposition, à un autre moment, dans d'autres circonstances, ne pouvait être tenue pour vraie, bien que se rapportant au même objet. Or cette démonstration ne nous a pas été apportée. Le Pragmatisme allègue que la réalité a changé. Mais en résulte-t-il que les vérités anciennes deviennent fausses ? Le réel peut évoluer sans que pour cela la vérité cesse d'être la vérité. Les lois du monde physique, par exemple, sont demeurées ce qu'elles étaient lorsque la vie a apparu et à mesure que le monde biologique se constituait.

¹ Cours du 17 mars 1914.

2° On s'appuie d'autre part sur la diversité des esprits individuels. Mais ne peut-on se demander si le progrès ne consisterait pas précisément dans l'effacement des différences individuelles ? Soutiendra-t-on que la vérité n'appartient qu'à l'individu ? C'est un paradoxe jusqu'auquel le Pragmatisme lui-même n'a pas osé se risquer. On ne nous explique pas d'ailleurs quelle relation il y a entre la diversité des esprits et la diversité de la vérité. De ce que celle-ci, en pénétrant dans les esprits individuels, prend des formes diverses, il ne s'ensuit pas qu'elle soit par elle-même multiple. - En somme, le Pragmatisme n'apporte aucune preuve à l'appui de la thèse qu'il avance, celle de *l'amorphisme de la vérité*.

Cette thèse n'est pourtant pas sans quelque fondement. Elle repose sur des faits certains dont les pragmatistes ont le sentiment confus, mais qui doivent être rétablis dans leur vraie signification. Voyons quelle explication la Sociologie en propose.

La Sociologie introduit un *relativisme* qui repose sur la relation entre le milieu physique d'une part et l'homme de l'autre. - Le milieu physique présente une fixité relative. Certes, il est soumis à l'évolution. Mais jamais la réalité n'a cessé d'être ce qu'elle était pour faire place à une réalité d'un genre nouveau ou formée d'éléments nouveaux. Le monde originel survit sous les additions successives qui sont venues l'enrichir. Les réalités nouvelles étaient, en un sens, dans les anciennes ¹. Le monde organique n'abolit pas le monde physique, et ce n'est pas *contre* le monde organique, mais *avec lui* que le monde social s'est formé. Les lois qui présidaient aux mouvements de la nébuleuse primitive, se sont conservées dans l'univers stabilisé d'aujourd'hui. Dans le monde organique, depuis l'apparition de l'espèce humaine, il semble que l'ère des grandes transformations soit close. - En est-il de même de l'homme et des milieux sociaux dans lesquels il vit ? Les milieux sociaux sont les produits d'éléments divers combinés et comme fondus ensemble. Notre société française actuelle est faite d'éléments gaulois, germaniques, romains, etc. Mais ces éléments ne se laissent plus discerner à l'état isolé dans notre civilisation présente. Celle-ci est quelque chose de neuf, d'original ; c'est une synthèse, produit d'une véritable création ². Les milieux sociaux sont donc différents les uns des autres, puisque chacun d'eux présente quelque chose de nouveau. Dès lors, les institutions qui les constituent doivent être différentes, elles aussi. Toutefois, ces institutions remplissent les mêmes fonctions que celles qui les ont précédées. C'est ainsi que la famille a évolué au cours de l'histoire, mais qu'elle est toujours restée la famille, remplissant les mêmes fonctions : chacune de ses formes diverses était adaptée à ces fonctions. On conçoit de même aujourd'hui qu'un même régime politique idéal ne puisse convenir à tous, les types sociaux : et cependant le régime de la cité valait pour les cités antiques, tout comme notre régime politique actuel vaut pour nous aujourd'hui. De la même façon encore, dans l'ordre moral, il n'existe pas *une* morale unique ; mais nous nous refusons à qualifier d'immoraux les systèmes moraux qui ont précédé le nôtre : l'idéal qu'ils représentaient valait pour la société dans laquelle ils s'étaient édifiés. On peut en dire autant de la religion. Il n'existe pas *une* religion, *une* morale, *un* régime politique, mais des *types* religieux, des types moraux, des types politiques

¹ Sic dans l'unique rédaction dont nous disposons ici. Mais nous faisons toutes réserves sur l'authenticité de cette formule, qui ne nous paraît guère conforme à l'ensemble de la pensée de Durkheim, inspirée, comme on sait, de Boutroux.

² Cf. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 3e éd., p. 637, où la société est présentée comme douée d'une « puissance créatrice ». Or, ajoute Durkheim, « toute création est le produit d'une synthèse » et de telles synthèses sont elles-mêmes « productrices de nouveautés ».

différents. Ainsi, dans l'ordre pratique, la diversité peut être considérée comme établie.

Pourquoi n'en serait-il pas de même dans l'ordre théorique, pour la pensée elle-même ? Si la valeur d'un même acte a changé, c'est que la pensée spéculative a changé ; et, si la pensée spéculative a changé, pourquoi le contenu de la vérité ne changerait-il pas lui aussi ?

L'action n'est pas séparable de la pensée. Il nous est impossible d'admettre que les générations qui nous ont précédés ont pu vivre dans l'erreur totale, dans l'aberration. Car les pensées fausses déterminent des actes inappropriés. Si donc les hommes s'étaient totalement mépris sur la nature des choses, leur action n'aurait pas été ce qu'elle devait être ; leurs échecs auraient engendré des souffrances, qui les auraient amenés à chercher autre chose. Rien ne nous autorise à penser que les capacités affectives des hommes d'autrefois étaient foncièrement différentes des nôtres.

La pensée spéculative et théorique varie donc comme varie la pratique. La spéculation esthétique elle-même présente des variations : il y a une esthétique pour chaque peuple. - Toutes ces raisons nous amènent à croire que la spéculation et sa valeur sont variables et, par suite, que la vérité l'est aussi.

Ces variations ne se produisent pas seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace, c'est-à-dire non plus d'un type de société à un autre, mais parmi les individus d'une même société. En effet l'excès d'homogénéité dans la société, ce serait la mort de celle-ci. Aucun groupe social ne peut vivre ni surtout progresser dans l'homogénéité absolue¹. La vie intellectuelle comme la vie pratique, la pensée comme l'action ont besoin de diversité, et celle-ci est, par suite, une condition de la vérité. Nous avons renoncé à l'excommunication intellectuelle de tous ceux qui ne pensent pas comme nous. Nous respectons les vérités d'autrui : nous les « tolérons », et cette tolérance n'est plus celle qui a précédé le développement de notre civilisation moderne. Il ne s'agit plus ni d'une tolérance qui a sa source dans la lassitude (comme il est arrivé à la fin des guerres de religion) ni de celle qui naît d'un sentiment de charité : c'est celle de l'intellectuel, du savant, qui n'ignore pas que la vérité est chose complexe et qui comprend qu'il y a bien des chances pour que chacun de nous ne voie pas l'ensemble de tous ses aspects ; c'est la défiance de toute orthodoxie, -sentiments qui n'empêchent pas cependant le chercheur d'exprimer la vérité telle qu'il la sent.

Voilà comment se justifie, du point de vue sociologique, la thèse énoncée par le Pragmatisme. Ce ne sont pas des considérations abstraites ou d'ordre métaphysique qui peuvent nous fournir une explication satisfaisante. C'est le sens plus vif que nous avons aujourd'hui de ce qu'est la réalité humaine, le sens de l'extrême variabilité de tout ce qui est humain.

Nous ne pouvons plus admettre un système unique et invariable de catégories, de cadres intellectuels. Les cadres qui ont eu leur raison d'être dans les civilisations d'autrefois ne l'ont plus aujourd'hui, ce qui, bien entendu, ne leur enlève rien de la valeur qu'ils avaient pour leur époque. - Variabilité dans le temps et variabilité dans

¹ Cf. *La Division du travail social*, chap. II et III, où Durkheim avait montré que la « solidarité mécanique » qui réalise le maximum d'homogénéité étouffe la personnalité., donc le progrès, et le célèbre passage des *Règles de la méthode sociologique* où il déclare le crime « normal », notamment parce qu'une certaine élasticité est indispensable pour que les transformations sociales soient possibles (*ouv. cité*, p. 87 ; rééd. de 1947, p. 70).

l'espace sont d'ailleurs étroitement unies. Si les conditions de la vie en société sont complexes, il est naturel que cette complexité, et avec elle de multiples variations, se retrouvent dans les individus qui composent les groupes sociaux.

Comment s'expliquent ces variations

[Retour à la table des matières](#)

Cette variabilité dans le temps et dans l'espace étant admise, voyons maintenant quelle explication nous en propose le Pragmatisme (car, jusqu'ici, nous l'avons vu simplement poser cette double variabilité, mais non pas l'expliquer).

Le pourquoi de ces variations, le Pragmatisme nous le donne en un mot : le vrai, c'est l'utile. A vrai dire, il se montre assez embarrassé pour démontrer cette proposition. A nos yeux, le bon moyen d'effectuer cette démonstration serait, n'est-il pas vrai ? de prendre l'ensemble des propositions reconnues comme vraies et d'examiner si et comment elles sont utiles. Mais une telle façon de procéder serait contraire à la méthode du Pragmatisme : si, comme il le soutient, il n'y a d'idée vraie que celle qui est construite, il ne saurait y avoir d'idée donnée, d'idée établie de la vérité, qui soit contrôlable.

Le Pragmatisme essaye de faire voir que sa propre théorie de la vérité est utile. Ce qui lui importe, c'est bien moins ce qu'est, en fait, la vérité, que ce qu'elle doit être, même si elle n'est reconnue par personne. Ce qu'il s'efforce de déterminer, c'est la notion *idéale* de la vérité. Mais comment savoir que la notion ainsi construite est bien la notion idéale ? Le Pragmatisme peut appeler vérité *idéale tout* ce qu'il lui plaît de nommer ainsi. Sa méthode est donc arbitraire et le conduit à une pure définition de mot, sans valeur objective. Elle est analogue à icelle que suivent les moralistes classiques lorsqu'ils cherchent à déterminer la notion idéale de la moralité ¹, laquelle peut être sans rapport avec la morale effectivement pratiquée. Mais, de même qu'il vaut mieux commencer par étudier les faits moraux, de même la bonne méthode consisterait plutôt ici à observer les caractères des vérités reconnues.

Ce n'est d'ailleurs là qu'une question de méthode. Ce qui importe davantage, c'est la thèse pragmatiste elle-même. Or nous verrons que la proposition : le vrai, c'est l'utile, est une formule qui nous ramène à l'Utilitarisme. La théorie pragmatiste de la vérité est un *Utilitarisme logique*.

¹ Cf. la discussion de l'exposé sur *La Détermination du fait moral*, dans *Bull. de la Soc. fr. de Philosophie*, 22 mars 1906, page 196, ou *Sociologie et Philosophie*, page 111) où Durkheim oppose la méthode des philosophes qui est de « construire » la morale à la méthode sociologique qui consiste à observer et à traduire la « réalité » morale.

Quinzième leçon ¹

Vérité et utilité

[Retour à la table des matières](#)

Avant d'examiner la valeur de cet Utilitarisme logique que constitue le Pragmatisme, voyons d'abord quels sont les caractéristiques de la vérité. Nous apercevons tout de suite que celle-ci est liée :

1° à une *obligation morale*. La vérité n'est pas séparable d'un certain caractère moral. Dans tous les temps, les hommes ont été persuadés qu'ils *devaient* rechercher la vérité. Il y a dans la vérité quelque chose de respectable, un pouvoir moral devant lequel l'esprit se sent proprement *obligé* de s'incliner ;

2° à un *pouvoir nécessitant de fait*. Il y a une impossibilité, en quelque sorte, physique de ne pas reconnaître la vérité. Quand une représentation vraie s'offre à notre esprit, nous sentons que nous ne pouvons pas ne pas la déclarer vraie. L'idée vraie *s'impose* à nous. C'est ce caractère qu'exprimait la vieille théorie de *l'évidence* : de la vérité émane une lumière qui est irrésistible.

¹ Cours du 24 mars 1914.

Le pragmatisme comme utilitarisme logique

[Retour à la table des matières](#)

En tant qu'utilitarisme logique, le Pragmatisme est-il capable d'expliquer ces deux caractères ? Ni l'un ni l'autre.

1° Rechercher l'utile, c'est suivre la nature : ce n'est pas la maîtriser ni la dompter. Aucune place n'est faite ici à cette *contrainte morale* qu'implique l'idée d'obligation. Le Pragmatisme ne peut comporter en effet une hiérarchie de valeurs puisque tout y est placé sur un seul plan : le vrai, comme le bien, est à notre niveau, celui de l'utile ; nous n'avons aucun effort à faire pour nous hausser jusqu'à lui. Pour James, le vrai, c'est ce qui est « avantageux ¹ » ; et c'est parce qu'il est « avantageux » qu'il est bon, qu'il a de la valeur. Certes la vérité a ainsi ses exigences, son loyalisme ² ; elle peut provoquer l'enthousiasme. Mais, sur le plan de l'utile, cet enthousiasme ne s'adresse jamais qu'à ce qui peut nous plaire, qu'à ce qui est conforme à nos intérêts.

2° On ne voit pas davantage comment le Pragmatisme pourrait expliquer le caractère nécessitant de la vérité. Selon ses partisans, c'est nous qui construisons le monde ainsi que les représentations qui l'expriment ; nous « faisons » la vérité conformément à nos besoins. Comment dès lors nous résisterait-elle ? Sans doute, le Pragmatisme admet bien que, sous ces constructions intellectuelles qui constituent la vérité, il y a tout de même une matière première que nous n'avons pas faite ³. Mais cette matière première, ce donné n'est pour lui qu'une limite idéale à laquelle nous ne parvenons jamais, quoique nous y tendions toujours. Il est plus sage, dit SCHILLER ⁴, de n'en pas tenir compte : la vérité absolue ne saurait nous être « d'aucun secours », elle constitue plutôt un obstacle à une connaissance plus adéquate des réalités qui nous sont effectivement accessibles. - Il y a bien encore, à côté de cette matière première, toute l'organisation mentale, les vérités acquises et « les croyances déjà installées ⁵ ». Mais c'est là « un facteur beaucoup moins réfractaire » et qui « finit souvent par céder » : les idées sont choses molles ; nous les retournons à notre gré tant qu'il n'y a pas de réalité objective (donnée par les sensations et leurs relations) qui nous en empêche.

En somme, lorsqu'on entend les pragmatistes parler de la vérité comme d'une chose bonne, désirable, séduisante, on se demande si tout un aspect de la vérité ne leur a pas échappé. La vérité est souvent douloureuse : il arrive qu'elle désorganise la pensée, qu'elle trouble la sérénité de l'esprit. Lorsque l'homme l'aperçoit, il est parfois obligé de transformer toute son organisation mentale, ce qui provoque une crise d'où il sort déconcerté, désesparé. Si, par exemple, à l'âge adulte, il reconnaît tout à coup que ses croyances religieuses manquent de solidité, c'est pour lui un effondrement moral, sa vie intellectuelle et affective est comme paralysée. C'est ce sentiment de désarroi qu'a exprimé Jouffroy dans son célèbre article *Comment les dogmes finis-*

¹ Le Pragmatisme, p. 203.

² L'Idée de Vérité, p. 66.

³ JAMES, Le Pragmatisme, p. 76, 213, 221 ; *L'Idée de Vérité*, p. 165 et suiv.

⁴ SCHILLER, *Studies in Humanism*, VIII, p. 215 ; trad. fr., 1). 276.

⁵ JAMES, *Le Pragmatisme*, p. 198 et 222.

sent. Il s'en faut donc que la vérité soit toujours attrayante, séduisante. Bien souvent elle nous résiste, elle s'oppose à nos désirs, elle a quelque chose de dur.

3° Il y a un troisième caractère, incontestable, de la vérité : c'est son impersonnalité. Les pragmatistes eux-mêmes l'ont signalé¹. Mais comment ce caractère est-il conciliable avec leur définition de la vérité ? On a dit, non sans raison, que l'utilitarisme moral implique le subjectivisme moral. N'en est-il pas de même de l'utilitarisme logique ? n'implique-t-il pas, lui aussi, un subjectivisme logique ?

La notion d'utile est d'ailleurs fort obscure : tout est utile par rapport à certaines fins et même les choses les plus mauvaises ont, d'un certain point de vue, leur utilité. Inversement, même les meilleures, la science par exemple, ont leurs désavantages et peuvent causer des souffrances : les époques où la science s'est le plus développée ont été des époques angoissées. Tout phénomène a, dans l'univers, des répercussions infinies, les unes bonnes, les autres mauvaises. Comment pourrait-on faire la balance entre les avantages et les inconvénients ? Il y aurait sans doute un moyen de rapporter tous les effets à une cause, et par suite, à un critère, uniques et déterminants. Ce serait d'admettre, par exemple, qu'il existe une fin morale impersonnelle et universelle que les hommes doivent poursuivre. Mais le Pragmatisme exclut toute détermination de ce genre. Le vrai, dit JAMES, c'est l'avantageux, « je veux dire : avantageux à peu près de n'importe quelle manière ; avantageux à longue échéance et dans l'ensemble ; car ce qui est avantageux à l'égard de l'expérience actuellement en vue, ne le sera pas nécessairement au même degré à l'égard des expériences ultérieures² ». Et pourtant, tout ne peut être vrai : il faut faire un choix ; et dès lors, comment ce choix peut-il s'opérer ? Par l'expérience personnelle seulement³. Si une chose nous cause plus de *satisfaction* que de gêne, nous pourrions répondre affirmativement à la question de savoir si elle est utile ; mais l'expérience d'autrui peut être différente. Dans de telles conditions, la vérité devient chose purement subjective (encore que le Pragmatisme n'accepte pas intégralement cette conséquence). C'est une question de *tempérament*⁴ : le tempérament de l'ascète, par exemple, et celui de l'homme d'action ont chacun leur raison d'être et correspondent donc à deux modes d'action différents.

Mais alors un problème se pose : si la vérité a ainsi un caractère personnel, comment *la vérité impersonnelle* est-elle possible ? Ce serait, selon les pragmatistes, le terme *idéal* vers lequel convergeraient, à la longue, toutes les opinions individuelles⁵. Quelles sont les causes qui déterminent cette convergence ? Les pragmatistes en

¹ Dans *L'Idée de Vérité*, p. 181, JAMES proteste contre l'assimilation d'utilité à intérêt personnel.

² *Le Pragmatisme*, p. 203.

³ « La seule expérience que nous possédions concrètement est notre expérience personnelle » (*La Volonté de Croire*, p. 336).

⁴ JAMES revient souvent sur cette notion de *tempérament*. Voir notamment *Le Pragmatisme*, p. 25 : « Comme le tempérament n'est pas une de ces raisons que la convention admette, il [le philosophe] n'invoque que des raisons impersonnelles pour établir ses conclusions. Malgré tout, ce qui pèse sur lui et l'influence le plus lourdement, ce n'est aucune des prémisses plus rigoureusement objectives par lui adoptées : c'est son tempérament » ; p. 48 : « Ce sont les tempéraments qui, par leurs exigences comme par leurs répugnances naturelles, ont toujours déterminé la philosophie des hommes et la détermineront toujours » ; cf. *ibid.*, p. 62, 75 (où le « tempérament » rationaliste est opposé au « tempérament » pragmatiste), 235 (« tempérament » moniste et « tempérament » pluraliste) ; *Volonté de croire*, 13, 226, etc.

⁵ Cf. ci-dessus p.124 et *Idée de Vérité*, p. 232 ; « Vérité absolue, dit-il [le pragmatiste], 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. »

invoquent deux. 1° C'est d'abord que, si l'expérience varie avec les individus, son *étendue* varie aussi. Celui qui possède l'expérience la plus vaste, et aussi la mieux organisée, est capable de mieux apercevoir ce qui est effectivement utile. Son autorité s'impose peu à peu et rallie les suffrages d'autrui. Mais est-ce là un argument décisif ? Puisque toute expérience, tout jugement sont choses essentiellement personnelles, les expériences faites par d'autres sont valables pour eux, mais non pour moi. 2° Ensuite interviennent des considérations *sociales* : « Toute reconnaissance d'un jugement par d'autres individus, dit SCHILLER ¹, est un problème social ». Chacun, en effet, a intérêt à agir en commun avec ses semblables : ainsi, chacun se sent plus fort et, par conséquent, plus efficient et plus « utile ». Mais l'utilité d'action commune implique une communauté de vues, de jugements, d'idées. Les pragmatistes ne l'ont pas entièrement méconnu. La difficulté est que nous ne nous représentons pas, en fait, les choses comme nous les souhaitons et que les thèses pragmatistes risquent de nous amener à méconnaître cette distance et de nous faire prendre pour vrai tout ce qui est conforme à nos désirs. Pour remédier à cette difficulté, il faudrait que l'on consentît à voir dans l'opinion commune, non pas quelque chose d'artificiel, mais une autorité capable de faire taire les divergences entre les individus, de s'opposer au particularisme des points de vue individuels. Mais, pour que l'opinion commune puisse s'imposer ainsi, il est de toute nécessité qu'elle ait une origine extra-individuelle, - ce qui n'est pas possible dans la doctrine pragmatiste, puisque, d'après elle, les jugements individuels se trouvent à la base de toute la pensée humaine : jamais un jugement purement individuel ne saurait devenir une vérité objective.

Au reste, au-dessus de toute cette dialectique, il y a un fait. Si, comme le soutient le Pragmatisme, la vérité commune était le produit d'une convergence progressive des jugements individuels, on devrait constater, à mesure que l'on remonte de plus en plus loin dans l'histoire, de plus en plus de divergences entre les façons de penser des individus. Or, c'est exactement le contraire qui se produit ². C'est à l'origine que les hommes, dans chaque groupe social, pensent tous de la même manière. C'est à l'origine qu'il faut chercher l'uniformité de la pensée. Les grandes divergences ne commencent à apparaître qu'avec les premiers philosophes grecs. Le Moyen Âge réalise encore le type de l'homogénéité intellectuelle. Puis vient la Réforme et, avec elle, les hérésies, les schismes, qui vont se multiplier jusqu'à ce qu'enfin on en vienne à reconnaître que chacun a le droit de penser comme il veut.

Remontons d'ailleurs dans la série des propositions de la doctrine pragmatiste. Nous voyons que, si le Pragmatisme définit le vrai par l'utile, c'est parce qu'il a posé en principe que la vérité n'est qu'un instrument d'action. Pour lui, la vérité *n'a pas de fonction spéculative* : il ne veut voir que son utilité pratique ³. Cette fonction spéculative, les pragmatistes ne la reconnaissent que dans le jeu et dans le rêve ⁴. Et

¹ *Studies in Humanism*, p. 90 ; trad. fr., p. 116.

² Cf. dans les *Leçons de Sociologie. Physique des mœurs et du droit* publiées en 1950 le début de la Cinquième leçon, p. 68 et suiv., où il est dit que l'individu est d'abord « absorbé par la société », mais que « plus on avance dans l'histoire et plus on voit les choses changer » et qu'« il n'est pas de loi mieux établie » que cette émergence progressive de la personnalité individuelle.

³ Dans *L'Idée de Vérité*, p. 160 et 179, James dénonce cependant, comme deux des contresens commis par ceux qui entendent mal la théorie pragmatiste de la vérité, l'idée que le Pragmatisme n'est qu'un « appel à l'action » et celle qu'il « ignore tout besoin théorique ». Cf. *Le Pragmatisme*, p. 276 et 292.

⁴ Voir notamment dans SCHILLER, *Studies in Humanism*, la conclusion de l'étude *Protagoras l'humaniste*, p. 325 (trad. fr., p. 416) : et tout l'essai XX, spécialement § 20, p. 475 (trad. fr., pp. 606-607).

pourtant, durant des siècles, l'humanité a vécu de vérités non pratiques, de croyances qui étaient tout autre chose que des « instruments d'action ». Les *mythes* n'ont pas de caractère essentiellement pratique. Dans les civilisations primitives, ils sont acceptés pour eux-mêmes, ils sont l'objet de croyance; ce ne sont pas de simples formes poétiques. Ce sont des combinaisons de représentations qui sont destinées à expliquer le monde, des systèmes d'idées dont le rôle est essentiellement spéculatif. Pendant longtemps la mythologie a exprimé la vie intellectuelle des sociétés humaines. Si les hommes y ont trouvé un intérêt spéculatif, c'est que ce besoin correspondait à une réalité.

Seizième leçon ¹

Spéculation et pratique

[Retour à la table des matières](#)

Les philosophes pragmatistes, SCHILLER ² en particulier, nient que *la pensée ait une valeur spéculative*. Que vaut cette opinion ?

Elle est en contradiction avec les faits. Suivant le Pragmatisme, la connaissance est essentiellement un plan d'action ; elle propose des fins pratiques à atteindre. Or, les *croyances mythologiques* qu'on rencontre dans les sociétés primitives, sont des cosmologies et sont orientées, non vers l'avenir, mais vers le passé et le présent. Ce qui est à la racine des mythes, ce n'est pas le besoin pratique, c'est le besoin intellectuel de comprendre. Au fond, c'est donc un esprit *rationaliste* qui s'y affirme ³, Sous une forme simpliste, il est vrai, mais qui suffit à prouver que le besoin de comprendre est universel et essentiellement humain.

Après la mythologie, est venue la *philosophie* qui est née d'elle et qui satisfait elle aussi des besoins spécifiquement intellectuels. La foi en l'existence de vérités spécu-

¹ Cours du 31 mars 1914.

² C'est ce qu'il appelle l'*éthérisation* de la vérité (*Studies in Humanism*, essai III, § 19, p. 111 ; trad. fr., p. 143-144).

³ Cf. les pages des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 336 et suiv., où Durkheim, contrairement à Lévy-Bruhl qui opposait alors pensée logique et pensée « prélogique », affirme la continuité de « l'évolution logique » à partir de la mythologie et de la pensée religieuse. Voir aussi même ouvrage, pp. 611-612 : « Les fêtes, les rites, le culte en un mot, ne sont pas toute la religion. Celle-ci n'est pas seulement un système de pratiques ; c'est aussi un système d'idées, dont l'objet est d'exprimer le monde... Même les plus humbles ont leur cosmologie. »

latives n'a pas été une hallucination ni une vue qui aurait été propre à Platon : elle est bien antérieure à lui et s'affirme chez tous les philosophes. Très tôt, il est vrai, la philosophie s'est posé dès problèmes pratiques (moraux et politiques). Mais, si elle a cherché à exercer une action pratique, d'ailleurs très générale, en ce qui concerne les problèmes humains, elle n'a jamais eu le prétentions de ce genre en ce qui concerne l'action sur les choses. La morale n'a jamais été que l'auxiliaire de la philosophie. Au Moyen Âge, elle n'est placée qu'au second rang, et la scolastique la laisse souvent de côté. Il en est encore de même au XVIIIe siècle. La préoccupation pratique ne représente donc pas, dans la pensée philosophique, un courant permanent.

Il en est de même encore dans la *science*. Certes, à l'origine, spéculation et pratique s'y trouvent fondues l'une dans l'autre. L'alchimie, par exemple, se préoccupe moins de trouver la vraie nature des corps que la manière de fabriquer de l'or. En ce sens, on pourrait dire qu'à l'origine les sciences sont pragmatiques. Mais, plus on avance dans l'histoire, et plus on voit la recherche scientifique perdre ce caractère mixte qu'elle avait primitivement. La science devient de plus en plus étrangère aux préoccupations purement techniques. Le savant se place en face du réel et se désintéresse des conséquences pratiques de ce qu'il découvrira. Il y a bien sans doute, au point de départ de toute recherche, un acte de foi optimiste en l'utilité de la recherche. Mais cela n'a qu'un temps. L'esprit scientifique consiste à se placer à un point de vue nettement opposé à celui des pragmatistes.

L'histoire enfin n'est pas moins embarrassante pour eux. Selon leur doctrine en effet, l'idée est destinée à agir sur le réel. Or le fait historique est un fait passé. Comment pourrait-il être question d'agir sur lui ? JAMES¹ et DEWEY² répondent que le passé n'est pas mort tout entier, qu'il y a « des prolongements ou des effets actuels qui proviennent de faits restés comme à l'ancre dans le passé » et qu'une assertion relative au passé peut rendre vraie ou fausse une assertion présente. Mais c'est jouer sur les mots : l'adaptation de la pensée à la réalité historique est tout intellectuelle et satisfait des besoins purement spéculatifs, non pas pratiques.

Moore dit que la connaissance historique peut nous servir pour diriger notre conduite individuelle dans des circonstances semblables à celles du passé. Or, cette utilisation éventuelle de l'histoire pour des fins pratiques et individuelles n'est peut-être pas impossible, mais elle est étrangère aux études historiques, à l'établissement de la vérité historique comme telles. Quand l'historien se demande si César a bien passé le Rubicon, ainsi qu'il est relaté dans les *Commentaires* sur la guerre civile, c'est uniquement en vue de le savoir, et de le faire savoir. Fustel de Coulanges disait que l'histoire ne *sert* à rien et que c'est ce qui fait sa grandeur. Malgré le caractère un peu trop absolu de cette formule, il faut reconnaître que le profit pratique que nous pouvons tirer de l'histoire est singulièrement maigre : les temps ne sont plus les mêmes, les circonstances ont changé, les événements du passé ne peuvent donc se reproduire tels quels puisque les conditions sont différentes.

Il y a bien une science proche de l'histoire et qui est capable de dégager les conséquences pratiques des faits historiques ; c'est la *sociologie*. Mais c'est une science

¹ *Le Pragmatisme*, pp. 196-197 ; *L'Idée de Vérité*, chap, X; *L'Existence de Jules César*, p. 193 et suiv.

² Dans son article *Pure Experience and Reality* (*Philosophical Review*, vol. XVI, 1907, t. II, p. 419 et suiv.), DEWEY soutient que nous pouvons même avoir l'expérience du passé comme conditionnant notre expérience présente.

récente, qui en est encore à ses débuts. Fût-elle d'ailleurs plus avancée qu'elle ne l'est, elle ne se confondrait pas avec l'histoire. La sociologie ne s'inquiète guère de savoir, par exemple, si madame de Montespan a joué ou non un rôle politique, tandis que l'histoire ne néglige nullement les problèmes de ce genre.

Ainsi, la recherche de la vérité pour la vérité n'est ni un cas isolé, ni un fait pathologique, ni une déviation de la pensée. Au reste, à supposer même que ce soit là une aberration, que les hommes aient été poussés par je ne sais quel mirage à rechercher une vérité insaisissable, encore faudrait-il expliquer cette illusion.

Les arguments de Dewey en faveur de la subordination de la pensée à l'action

[Retour à la table des matières](#)

Examinons maintenant les arguments à l'aide desquels le Pragmatisme a prétendu établir que la connaissance n'existe que pour l'action.

DEWEY notamment a cru pouvoir citer un certain nombre de faits selon lui probants, qui sont les suivants : 1° La conscience et la réflexion ¹ naissent le plus souvent dans des conditions telles qu'elles semblent avoir été appelées à l'existence par la nécessité même de la pratique. Lorsqu'une rupture d'équilibre se produit dans un organisme vivant, la conscience s'éveille : elle s'interroge ; le sujet prend conscience des problèmes. Et ainsi, l'on peut dire que l'apparition de la conscience répond à des fins pratiques : elle prend naissance pour rétablir l'équilibre qui avait été troublé.

2° Il en est de même dans les habitudes de toute espèce ² : la conscience s'y éteint parce qu'elle est devenue inutile. C'est seulement quand l'habitude est contrariée, quand une désadaptation se produit, que la conscience s'éveille.

3° Il en est de même enfin dans la société ³. Quand un régime politique ou social fonctionne sans heurts, on l'accepte passivement, la réflexion ne s'y attache pas. C'est quand il ne fonctionne plus harmonieusement, que l'on cherche des remèdes et que l'on songe à remonter aux causes.

Certes, ces faits sont incontestables. Mais ce qui appelle la discussion, c'est la manière dont ils sont interprétés. On conclut de là, en effet, que la conscience, n'apparaissant que pour l'action, n'en est qu'un substitut : une idée ne serait que la représentation d'une fin à atteindre, le mouvement étant lui-même la représentation qui se traduit en acte. Or il est des faits qui contredisent cette affirmation pragmatiste et qui démontrent qu'il peut y avoir au contraire antagonisme entre la pensée et l'action : A)

¹ Voir ci-dessus : la sixième leçon : § [La pensée et le réel](#)) et la dixième leçon : § [L'interprétation de Dewey](#)).

² DEWEY, *Human nature and Conduct* (1922) ; p. 175-180. Cf. aussi *Studies in logical theory*, p. 154.

³ Voir DEWEY, *The Public and its Problems* (1927), passim, notamment p. 57-67.

Il y a des cas où la conscience entrave l'action au lieu de la faciliter. Ainsi, un pianiste qui sait parfaitement jouer un morceau, fera des fautes s'il s'interroge, s'il réfléchit à ce qu'il fait. De même, celui qui, au lieu de parler naturellement, cherche ses mots, balbutie. Dans tous ces cas, la conscience vient ralentir, surcharger ou paralyser l'action.

B) Inversement, il arrive que l'action paralyse la pensée, et cela se produit même sans cesse. C'est ce que montre bien la psychologie de l'attention. L'attention est une forme concentrée de la conscience : c'est la conscience ainsi avivée qui nous fait mieux comprendre quels sont les caractères constitutifs de la conscience. L'attention implique une tension des fonctions organiques, une suspension du mouvement; et cette suspension du mouvement est même, comme l'a montré M. Ribot¹, sa condition essentielle. C'est pourquoi on a dit que, pour penser profondément, il faut s'abstenir de tout mouvement : « Penser, c'est se retenir d'agir ». On ne peut penser avec intensité en marchant, en jouant, etc.

De là d'ailleurs l'opposition entre ces deux types humains si différents : l'intellectuel et l'homme d'action. Chez celui-ci, ce qui domine ce sont les sensations globales, synthétiques, confuses, mais vives et fortes. A ses représentations, sont associés des mécanismes moteurs qu'il combine de manière appropriée, qu'il adapte aux circonstances presque sans délibération. Lui demandez-vous conseil ? n'allez pas exiger de lui qu'il vous donne des raisons à l'appui de ses conseils : il les ignore le plus souvent ; y réfléchir créerait chez lui un trouble et une hésitation. L'intellectuel, le penseur au contraire tend toujours à ajourner les résolutions à prendre. Il hésite, parce qu'il ne trouve jamais ses raisons d'agir satisfaisantes. Le temps de la réflexion est chez lui sans limites et, quand enfin il se décide à agir, il fait violence à son tempérament d'intellectuel. Certes, ces deux types ne se rencontrent jamais sous une forme aussi absolue, aussi tranchée que celle que je viens de décrire ; mais il est bien vrai qu'il y a là deux orientations qui, en fait, s'opposent.

Pourquoi cette opposition ? C'est que les conditions qui sont celles de la pensée et les conditions de l'action sont différentes. 1° D'abord, la pensée est une hyper-concentration de la conscience, et plus la concentration est forte, plus le cercle de la réflexion est limité. L'action, au contraire, est faite de décharge: agir, c'est s'extérioriser et se répandre au dehors. Or l'homme ne peut être à la fois tout entier en soi et tout entier hors de soi. 2° En second lieu, la pensée, la conscience réfléchie exige du temps. Plus la représentation passe vite dans la conscience, plus elle renferme d'inconnu. Nous ne pouvons connaître vraiment une représentation que successivement, partie par partie. Pour la connaître, il faut l'analyser ; et, pour l'analyser, il faut la fixer, la retenir dans la conscience, c'est-à-dire l'immobiliser pendant un certain temps. Loin de réclamer cette fixité, l'action exige tout le contraire. Le mouvement s'écoule; la conscience aussi, en tant qu'elle est justement flux, mouvement ; mais, pour pouvoir exister vraiment, se manifester, il faut qu'elle s'arrête, et elle suppose aussi un arrêt, une suspension dans l'action. Au contraire, lorsqu'il y a équilibre entre nos dispositions et le milieu, les mouvements vitaux se produisent de façon automatique, ils passent si vite que nous n'avons pas le temps de les connaître, ils ne font qu'effleurer la conscience. La conscience ne se retire donc pas comme un acteur qui aurait fini de jouer son rôle, mais parce que les conditions de son existence ne sont pas réalisées. Et de même, si, quand le mouvement est arrêté, la conscience apparaît, ce n'est pas seulement parce qu'il faut que quelque chose vienne remplacer

¹ *Psychologie de l'attention*, Alcan, 1889, notamment pp. 72-73.

le mouvement disparu, c'est parce que la suspension de celui-ci l'a effectivement rendue possible.

Nous pouvons conclure que, contrairement à la thèse pragmatiste, il n'y a pas parenté de nature entre la pensée et l'action. Il est donc bien surprenant de voir les pragmatistes soutenir que la connaissance n'a que des fins pratiques, puisqu'au contraire la connaissance a des exigences foncièrement différentes de la pratique.

Dix-septième leçon ¹

Le rôle de la vérité

[Retour à la table des matières](#)

L'antithèse que nous avons marquée dans la dernière leçon entre la pensée et l'action est d'autant plus accentuée que l'on considère des formes de pensée plus élevées. Il y a en effet des degrés entre lesquels s'étage la connaissance.

La sensation est le plus bas. Elle ne nous donne que des connaissances fugitives et ne sert guère qu'à déclencher les réactions nécessaires. C'est ce qui est manifeste dans le fonctionnement de l'instinct.

Les images, comme les sensations, sont en connexion étroite avec les tendances à l'action. Nous ne pouvons nous imaginer une chose qui appelle le désir sans qu'il y ait des mouvements qui s'esquissent en nous. Mais ces mouvements demeurent à l'état de virtualités : ce sont des ébauches toujours inachevées. Toutefois, la représentation commence à avoir ici une apparence de vie spécifique.

Le concept enfin a un pouvoir moteur très faible ². Pour penser par concepts, il faut que nous écartions les émotions qui nous poussent à agir, que nous tenions à

¹ Cours du 21 avril 1914.

² Voir ci-dessous, la deuxième page de l'Appendice I : [La certitude](#).

l'abri des sentiments qui nous empêcheraient d'isoler l'élément intellectuel. Les concepts sont isolés de l'acte : ils sont posés pour eux-mêmes.

Le vrai rôle de la conscience

[Retour à la table des matières](#)

L'erreur des pragmatistes est précisément d'avoir nié le caractère spécifique de la connaissance et, par conséquent, de la pensée et même de la conscience. Le rôle de la conscience n'est pas de diriger le comportement d'un être qui n'aurait pas besoin de la connaissance : il est de *constituer un être qui n'existerait pas sans elle*. J'en vois la preuve dans le rôle que jouent dans la vie psychique les sensations coenesthésiques. Ces sensations qui émanent de toutes les parties de notre corps, sont comme le noyau de la conscience personnelle. C'est ce qui faisait dire à Spinoza que l'âme est l'idée du corps ¹. La conscience n'est donc pas une fonction qui a pour rôle de diriger les mouvements du corps : elle est l'organisme se connaissant, et, par cela seul que l'organisme se connaît, on peut dire que quelque chose de nouveau se produit.

Pour que la conscience se produise, il faut qu'il y ait des trous, des lacunes dans l'action, et c'est par ces lacunes que l'être prend conscience de lui-même: un être qui se connaît est celui qui arrête le mouvement et qui le reproduit ensuite. La conscience, loin d'avoir seulement pour rôle de diriger les mouvements des êtres, a pour rôle de produire des êtres.

Le Pragmatisme tend à nier ce rôle de la conscience. Pour lui, la conscience, c'est le monde extérieur, ce n'est qu'un moment dans la série des mouvements qui composent ce monde et qui vient se perdre dans l'ensemble de ceux-ci ². Et cependant, le Pragmatisme se présente comme une doctrine spiritualiste. Singulier spiritualisme, en vérité, que celui qui prétend nier le caractère spécifique de la conscience!

Sans doute, quand l'automatisme des mouvements est désorganisé, il est tout naturel que la pensée intervienne pour susciter les mouvements qui se trouvent faire défaut. Ce rôle pratique de la pensée n'est pas dénué d'importance, mais ce n'est pas le seul, ni peut-être le principal. D'autre part, un être conscient, un être qui se connaît, ne peut agir tout à fait comme un être qui s'ignore lui-même : son activité sera d'un type nouveau ; elle sera faite encore, sans doute, de mouvements ; mais ce seront des mouvements dirigés par des idées : autrement dit, ce sera une activité psychologique.

Réduire l'être conscient à sa seule action, c'est lui retirer ce qui le constitue essentiellement. La conscience d'ailleurs répugne à jouer un tel rôle : elle ne forme que des plans schématiques et ne peut jamais commander directement la conduite effective. L'intelligence ne peut fournir que des plans d'action très généraux et hypothétiques.

¹ *Éthique*, II, prop. XIII. On sait le rôle que Durkheim attribuait au corps dans l'individualisation de la personne : Cf. *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 386 : « Il faut un facteur d'individuation. C'est le corps qui joue ce rôle. » Sur cette thèse de Durkheim, voir Maurice LEENHARDT, *Do Kamo*, pp. 210-214.

² Il est tout à fait remarquable que Durkheim semble ici pressentir ce qu'on appellera un peu plus tard le *Behaviorism*, dont un auteur comme Dewey est en effet très proche.

Le mouvement au contraire a besoin d'être catégorique et précis. Il n'y a que l'expérience même de l'action qui puisse nous permettre de savoir si tel acte particulier est bien celui qui convient dans telle circonstance. Il faut agir pour savoir comment on doit agir.

Ce qui montre bien que la conscience est obligée de se faire violence, en quelque sorte, quand elle s'applique à diriger l'action, c'est que, dès qu'elle se libère de ce rôle, dès qu'elle s'en échappe, les mouvements se fixent peu à peu dans l'organisme et elle-même disparaît : c'est ce qui se produit dans l'habitude.

*
**

L'erreur initiale du Pragmatisme, c'est donc de nier la nature propre de la conscience et, par suite, de la connaissance. Mais il a eu le mérite de nous amener à réfléchir sur la question : comment doit se construire la notion de vérité ?

La réponse à cette question, c'est, je l'ai déjà dit, qu'il faut se placer en face de vérités, reconnues comme telles, et examiner ce qui les fait accepter. Or, une représentation est considérée comme vraie, quand elle est censée exprimer la réalité. Je ne discute pas la question de savoir si l'on a raison de penser ainsi. Il se peut que ce soit par suite d'une erreur que nous croyons cela. Il se peut que ce soit pour d'autres raisons que les idées soient reçues comme vraies. Mais peu nous importe ici. Disons simplement que, lorsqu'on croit qu'une idée est vraie, c'est qu'on la considère comme adéquate au réel.

Le problème n'est pas de savoir de quel droit nous pouvons dire que telle proposition particulière est vraie ou fausse. Ce qui est admis comme vrai aujourd'hui peut d'ailleurs être tenu pour faux demain. Ce qui nous importe, c'est de connaître les causes qui ont déterminé les hommes à croire qu'une représentation est conforme à la réalité. Les représentations qui ont été reconnues comme vraies au cours de l'histoire présentent pour nous un égal intérêt : il n'en est point de privilégiées. Si nous voulons échapper à ce qu'il y a de trop étroit dans le vieux Rationalisme, il faut élargir son horizon en nous affranchissant de nous-mêmes, de notre point de vue propre.

En général, quand, de nos jours, on parle de « vérité », on pense surtout à la vérité scientifique. Mais la vérité a existé avant la science et, pour répondre convenablement à la question posée, il est nécessaire de considérer ce que furent ces vérités pré scientifiques, non scientifiques. C'étaient, par exemple, les mythologies. Or, qu'étaient les mythologies ? Ce furent des corps de vérités que l'on regardait comme exprimant la réalité, l'univers, et qui s'imposèrent aux hommes avec un caractère obligatoire aussi marqué, aussi puissant que les vérités morales.

Or, qu'est-ce qui a poussé les hommes à considérer ces propositions ou ces croyances mythologiques comme vraies ? Était-ce parce qu'ils les avaient confrontées avec une réalité donnée, avec des esprits, par exemple, ou avec des divinités dont ils auraient eu l'expérience réelle ? Nullement ! Le monde des êtres mythiques n'est pas un monde réel, et pourtant les hommes y ont cru. Les idées mythologiques n'ont pas été regardées comme vraies parce que fondées sur une réalité objective. Ce sont au contraire nos idées, nos croyances qui confèrent aux objets de pensée leur réalité. Et

ainsi, l'idée est vraie, non en raison de sa conformité au réel, mais en raison de son pouvoir créateur.

Les représentations collectives

[Retour à la table des matières](#)

Mais ces idées ne sont pas d'origine individuelle : ce sont des représentations collectives. Elles sont faites de tous les états mentaux d'un peuple, d'un groupe social, qui pense en commun. Certes, il y a dans ce peuple, dans ce groupe des personnalités qui ne sont pas sans jouer un rôle. Mais ce rôle même n'est possible que grâce à l'action de la collectivité. Dans la vie de l'espèce humaine, ce qui entretient les idées, les représentations, c'est la collectivité. Or, toutes les représentations collectives sont, en vertu de leurs origine mêmes, revêtues d'un prestige grâce auquel elles ont le pouvoir de s'imposer. Elles possèdent une énergie psychologique plus grande que celles qui émanent de l'individu. C'est ce qui fait qu'elles s'installent avec force dans la conscience. Là réside la force même de la vérité.

Nous retrouvons ainsi, mais transposée sur un autre plan, la double thèse pragmatiste : 1^o le modèle et la copie ne font qu'un ; 2^o nous sommes les co-auteurs de la réalité. On aperçoit cependant les différences. Le Pragmatisme disait : c'est nous qui faisons le réel. Mais nous, c'est ici l'individu. Or les individus sont des êtres différents qui ne peuvent faire tous le monde de la même manière, et c'est même un problème que les pragmatistes ont eu bien du mal à résoudre que de savoir comment plusieurs esprits peuvent connaître à la fois le même monde ¹. Si au contraire l'on admet que la représentation est oeuvre collective, elle présente un caractère d'unité qu'elle ne peut avoir dans le Pragmatisme. Ainsi s'explique cette impression de résistance, ce sentiment de quelque chose qui dépasse l'individu, que nous éprouvons en présence de la vérité et qui sont la condition même de l'objectivité.

En définitive, c'est la pensée qui crée le réel, et le rôle éminent des représentations collectives, c'est de « faire » cette réalité supérieure qu'est la *société* elle-même. Rôle peut-être imprévu de la vérité, mais qui montre qu'elle n'est pas faite seulement pour diriger les choses de l'ordre pratique.

¹ Voir notamment l'essai IV des *Essays in radical Empiricism*, p. 123 et suiv. : *How two minds can know one thing*.

Dix-huitième leçon ¹

Les différents types de vérités

[Retour à la table des matières](#)

Il y a, dans l'histoire de la pensée humaine, deux types de vérités qui s'opposent l'un à l'autre. Ce sont les *vérités mythologiques* et les *vérités scientifiques*.

I. Les vérités mythologiques

Dans le premier type, toute vérité est un corps de propositions acceptées sans contrôle (à l'encontre de nos vérités scientifiques, toujours soumises à vérification ou à démonstration). D'où leur vient donc, puisqu'elles sont sans preuve, ce caractère de vérité qui leur est attribué ? Ce sont les représentations qui créent ce caractère d'objectivité des mythologies, et ce qui leur confère ce pouvoir créateur, c'est leur caractère collectif : c'est aussi ce caractère qui fait qu'elles s'imposent à l'esprit. Les représentations collectives emportent avec elles leurs objets, elles entraînent l'existence de leurs objets. Les vérités mythologiques ont été les conditions d'existence des sociétés qui y ont cru. La vie commune en effet suppose des idées communes, une unanimité intellectuelle. Par le fait même de cette adhésion collective, ces idées se trouvent soustraites aux contingences individuelles. De là, leur caractère objectif et nécessaire.

¹ Cours du 28 avril 1914.

Les peuples sont-ils libres toutefois de créer de la vérité selon leur fantaisie ? La société peut-elle transformer le réel à son gré ? S'il en était ainsi, nous pourrions adopter une sorte de Pragmatisme plus ou moins atténué, en l'interprétant en un sens quelque peu sociologique. Mais cette correction ne serait pas suffisante. Les idées, les représentations, en effet, ne peuvent devenir collectives, si elles ne répondent à rien de réel. Elles ne peuvent non plus demeurer sans rapport avec la conduite des individus : l'expérience de l'échec, de la déception, de la souffrance nous avertit que notre action correspond à une représentation inadéquate, et aussitôt nous nous déprenons et de l'acte et de la représentation qui y correspond. Certes, il n'est pas vrai de dire, ainsi que le font les pragmatistes, qu'une idée qui nous procure une satisfaction, est par le fait même une idée vraie. Mais, s'il est faux que toute idée qui nous satisfait, soit une idée vraie, la réciproque n'est pas fautive : une idée ne peut être vraie sans nous apporter quelque satisfaction.

Il en est ici de la vérité comme des règles morales. Celles-ci ne se sont pas constituées pour être utiles à l'individu. Mais le devoir ne pourrait être pratiqué si les individus n'y rencontraient quelque attrait et n'y trouvaient en définitive leur compte ¹. De la même façon, la vérité est impersonnelle, elle a un caractère nécessitant, comme les règles morales; mais, si c'était là son seul aspect, nous aurions sans cesse tendance à la repousser ou à la négliger. Pour qu'elle devienne vraiment un élément de nous-mêmes, il faut qu'elle nous serve, qu'elle nous soit utile. Toute représentation collective doit servir, sur le plan pratique, aux individus, c'est-à-dire qu'elle doit susciter des actes qui soient ajustés aux choses, aux réalités auxquelles elle correspond. Or, pour pouvoir susciter ces actes, il faut bien que la représentation elle-même soit adaptée à ces réalités.

Les créations mythologiques ne sont donc pas sans rapports avec le réel. Il faut qu'il existe une réalité dont ces représentations mythologiques soient l'expression. Cette réalité n'est autre que la société ². Les forces que les religions et les mythes croient reconnaître en elles, ne sont pas de pures fantasmagories : ce sont des forces d'origine collective. Ce que la religion traduit dans ses représentations, ses croyances et ses mythes, ce sont les réalités sociales et la manière dont celles-ci agissent sur les individus. Le monothéisme, par exemple, est l'expression d'une tendance à une plus forte centralisation du groupe social, tendance qui fait que les groupes particularistes s'effacent de plus en plus ³. De même que, pour l'individu, les sensations cœnesthésiques forment le noyau de la conscience, de même, dans la société, les vérités collectives constituent le fond de la conscience commune.

La société ne peut prendre conscience de soi sans quelque rapport avec les choses. La vie sociale exige que les consciences individuelles soient d'accord. Pour qu'elles s'en aperçoivent, il faut que chacune d'elles exprime ce qu'elle éprouve. Or, elle ne peut le faire qu'à l'aide des choses prises comme symboles. C'est parce que la société

¹ On sait que, dans *La détermination du fait moral*, Durkheim avait désigné la *désirabilité* comme étant, à côté de *l'obligation*, le « second caractère de tout acte moral » (cf. *Bulletin de la Société fr. de Philosophie*, 11 fév. 1906, p. 122, ou *Sociologie et Philosophie*, p. 63 et suiv.).

² Cf. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 597 « ... Cette réalité que les mythologies se sont représentées sous tant de formes différentes, mais qui est la cause objective, universelle et éternelle de ces sensations *sui generis* dont est faite l'expérience religieuse, c'est la société. »

³ Sur ce parallélisme entre les conceptions religieuses et la structure de la société, voir *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, passim, notamment pp. 280-281, 409-424. 608-609, etc.

s'exprime au moyen des choses qu'elle est amenée à transformer, à transfigurer le réel. C'est ainsi que, dans les représentations mythiques, les choses, les plantes par exemple, deviennent des êtres capables d'éprouver des sentiments humains. Les représentations mythiques sont fausses par rapport aux choses, mais elles sont vraies par rapport aux sujets qui les pensent.

De là la variabilité historique de la vérité. Nous avons vu que les pragmatistes l'ont bien sentie. Mais ils l'expriment en disant que la vérité n'est ni fixée ni définie, qu'elle est sans cesse en voie de formation. Cette formule n'est pas satisfaisante. Car, s'il y a des vérités nouvelles, les vérités anciennes ne changent pas et ne sont pas abolies pour cela. Toutes les cosmologies qui sont immanentes aux systèmes mythologiques sont différentes les unes des autres, et pourtant ces cosmologies différentes peuvent être dites à bon droit également vraies, parce qu'elles ont rempli les mêmes fonctions par rapport aux peuples qui y ajoutèrent foi, parce qu'elles ont eu le même rôle social.

II. Les vérités scientifiques

[Retour à la table des matières](#)

Aujourd'hui, ce sont les *vérités scientifiques* qui sont pour nous le type même de la vérité.

Au premier abord, les représentations scientifiques paraissent bien différentes des représentations mythologiques. Tandis que celles-ci traduisent les idées que la société se fait sur elle-même, les vérités scientifiques expriment le monde tel qu'il est. La science sociale, en particulier, exprime ce que la société est en elle-même, et non pas ce qu'elle est aux yeux du sujet qui la pense. Et pourtant, les représentations scientifiques sont, elles aussi, des représentations collectives.

Les représentations scientifiques, objectera-t-on, sont impersonnelles ; mais les représentations collectives le sont-elles aussi ? - Oui, pouvons-nous répondre ; car elles expriment quelque chose qui est en dehors et au-dessus des individus.

Les idées scientifiques présentent tous les caractères nécessaires pour devenir des représentations collectives. La vérité scientifique contribue à renforcer la conscience sociale, tout comme la pensée mythologique, quoique par d'autres voies. Comment, en effet, les esprits particuliers peuvent-ils communier entre eux ? De deux façons. Ou bien en se confondant les uns dans les autres, de manière à ne plus faire qu'un seul esprit collectif. Ou bien en communiquant en un même objet qui est le même pour tous, chacun gardant cependant sa personnalité, comme les monades de Leibniz dont chacune exprime l'univers dans son ensemble tout en conservant son individualité¹. Le premier procédé est celui de la pensée mythologique ; le second, celui de la pensée scientifique.

Cette tâche, d'ailleurs, la science ne l'a pas assumée par hasard et comme inconsciemment : c'est *pour cela* qu'elle existe. Lorsque les pragmatistes se demandent

¹ On reconnaît ici les deux formes du consensus social qui correspondent à ce que Durkheim avait appelé dans *La Division du travail social* la « solidarité mécanique » et la « solidarité organique ».

pourquoi la science existe, quelle est sa fonction, c'est à l'histoire qu'ils devraient s'adresser. Celle-ci nous apprend que la science est née en Grèce, et rien qu'en Grèce, en vue de satisfaire certains besoins. Pour Platon comme pour Socrate, la science a pour rôle d'unifier les jugements individuels. La preuve en est que la méthode employée pour l'édifier est la « dialectique », c'est-à-dire l'art de confronter des jugements humains divergents pour arriver à dégager ceux sur lesquels on tombe d'accord. Or, si la dialectique est la première des méthodes scientifiques, si cette méthode a pour but de faire cesser les divergences, c'est bien que le rôle de la science est de tourner les esprits vers les vérités impersonnelles et de faire cesser les divergences et les particularismes.

Dix-neuvième leçon ¹

Vérité scientifique et conscience collective

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu que les grands penseurs de la Grèce se sont efforcés d'assurer l'unité intellectuelle, l'entente entre les hommes. Le moyen auquel ils ont eu recours a été de prendre pour objet la *réalité objective*, qui doit nécessairement être la même pour tous les hommes puisqu'elle est indépendante du sujet qui l'observe. Le but sera donc atteint si l'on parvient à se représenter les choses comme se les représenterait un entendement impersonnel.

Mais l'objet de la science, telle que nous la concevons aujourd'hui, est précisément de se représenter les choses comme si elles étaient vues par un entendement purement objectif. C'est ce qu'a parfaitement compris Auguste COMTE. Pour lui, le rôle de la « philosophie positive » est de mettre fin à l'anarchie intellectuelle qui règne principalement depuis la Révolution, mais qui remonte, en réalité, beaucoup plus haut. A partir de « l'âge métaphysique » en effet, c'est-à-dire à partir du moment où s'est éveillé l'esprit critique ², il ne pouvait plus y avoir de conscience commune. Or,

¹ Cours du 5 mai 1914.

² Cf. *Discours sur l'esprit positif*, éd. de la Société positiviste, p. 14, § 10 : « Pour mieux comprendre l'efficacité historique d'un tel appareil philosophique [l'état métaphysique], il importe de reconnaître que, par sa nature, il n'est spontanément susceptible que d'une simple activité *critique* ou dissolvante, même mentale, et à plus forte raison sociale, sans pouvoir jamais rien organiser qui lui soit propre. »

selon Comte, c'est à la science qu'il faut aller demander le matériel mental avec lequel il sera possible de reconstituer cette conscience commune. Mais les sciences particulières sont insuffisantes pour cette tâche : elles sont trop spéciales. Il faut une discipline qui englobe toutes les spécialités, qui fasse la synthèse des sciences particulières : ce sera la Philosophie ¹. Ici, l'on peut penser qu'Auguste Comte s'est fait quelques illusions : il n'a pas vu que la philosophie ne pourra jamais être que personnelle.

Mais la conscience collective, sans passer obligatoirement par la philosophie, peut s'emparer des vérités scientifiques et les coordonner en un tout. Ainsi se constitue une *philosophie populaire* qui est l'œuvre de tous et qui est faite pour tous ; et ce ne sont pas seulement les choses physiques que cette philosophie populaire atteint et exprime : c'est aussi et surtout l'homme, la société. De là le grand rôle que doit jouer l'Histoire. Comme le disait Comte, la Philosophie regarde moins vers l'avenir (contrairement à ce que pensent les pragmatistes) que vers le passé : c'est grâce à elle que la société prend conscience d'elle-même. Il est d'ailleurs une science qui, avec l'aide de l'Histoire, est appelée à jouer ici un rôle plus important que toutes les autres : c'est la Sociologie ².

Survivance des représentations mythologiques

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est pas nécessaire cependant que la Philosophie élabore toutes les connaissances scientifiques : celles-ci s'enregistrent et demeurent dans la conscience collective. Quant à la Philosophie, elle ne peut qu'orienter, non pas imposer. Non seulement Comte s'est exagéré le rôle de la philosophie : il s'est exagéré aussi le rôle de la science. Il était persuadé qu'une fois atteint l'âge positif, c'en serait fait des idées mythologiques : sur les questions non élucidées par la science, les hommes, croyait-il, s'abstiendraient désormais de prendre parti. On vivrait sur les vérités scientifiques, positives, qu'on peut considérer comme établies, et, sur le reste, on resterait dans le doute intellectuel. Il en est ainsi, je l'admets, pour les connaissances relatives au monde physique ; mais il ne saurait en être de même en ce qui concerne le monde humain et le monde social. Ici, la science est encore à l'état rudimentaire. Ses moyens d'investigation sont malaises, parce que l'expérimentation directe y est impossible. Dans de telles conditions, on comprend facilement que les notions qui expriment les choses sociales de façon vraiment objectives, soient encore assez rares.

¹ *Cours de Philosophie positive*, 1re leçon, éd, Schleicher, 1, p. 9-10 : « Le véritable moyen d'arrêter l'influence délétère dont l'avenir intellectuel semble menacé par suite d'une trop grande spécialisation des recherches individuelles... consiste dans le perfectionnement de la division du travail elle-même. Il suffit, en effet, de faire de l'étude des généralités scientifiques une grande spécialité de plus... Telle est la manière dont je conçois la destination de la philosophie positive dans le système général des sciences positives proprement dites. »

² *Discours sur l'esprit positif*, éd. citée, p. 38-41, § 20-21 : « On ne doit plus concevoir, au fond, qu'une seule science, la science humaine, ou plus exactement sociale, dont notre existence constitue à la fois le principe et le but... La philosophie théologique n'a été, pendant l'enfance de l'Humanité, la seule propre à systématiser la société crue comme étant alors la source exclusive d'une certaine harmonie mentale. Si le privilège de la cohérence logique a désormais irrévocablement passé à l'esprit positif, il faut dès lors reconnaître en lui l'unique principe effectif de cette grande communion intellectuelle qui devient la base nécessaire de toute véritable association humaine. »

Si Comte a pu croire que la sociologie allait pouvoir fournir des directives à la conscience publique, c'est qu'il avait sur l'évolution sociale des idées simplistes ou plutôt une conception essentiellement philosophique : sa sociologie était, en réalité, une philosophie de l'histoire. Il était fasciné par la « loi des trois états » et il considérait qu'en énonçant cette loi, il avait lui-même constitué toute la sociologie. Or il n'en est rien : la sociologie - il l'a d'ailleurs lui-même reconnu - a un objet plus complexe que toutes les autres sciences. Elle ne peut qu'émettre des hypothèses fragmentaires, et celles-ci n'ont guère eu jusqu'ici d'action sur la conscience populaire.

Que faire, donc ? Faut-il se cantonner dans le doute ? Certes, ce serait là la sagesse, du moins lorsqu'il s'agit du monde physique. Mais, nous l'avons dit, il est bien difficile d'étendre cette attitude au monde social, au monde humain. Ici, il faut agir, il faut vivre, et, pour vivre, il faut autre chose que le doute. La société ne peut attendre que ses problèmes soient résolus scientifiquement : elle est obligée de se décider sur ce qu'elle doit faire; et, pour se décider, il faut bien qu'elle se fasse une idée sur ce qu'elle est.

Cette représentation d'elle-même qui est indispensable à son action, à sa vie, où ira-t-elle la chercher ? Il n'y a qu'une solution : en l'absence d'une connaissance objective, elle ne peut se connaître que du dedans, que s'efforcer de traduire le sentiment qu'elle a d'elle-même et se guider sur lui. Autrement dit, il lui faut se conduire d'après une représentation qui soit de même nature que celles qui constituent les vérités mythologiques.

Or, ce qui caractérise ces représentations mythologiques, c'est qu'elles expriment une conception unanime, et c'est ce qui leur confère une force, une autorité qui fait qu'elles s'imposent, qu'elles sont soustraites au contrôle et au doute. C'est ainsi qu'ont cours dans nos sociétés des formules que nous nous imaginons n'être pas religieuses, qui ont cependant le caractère des dogmes et qu'on ne discute pas. Telles sont les notions de *démocratie*, de *progrès*, de *lutte des classes*, etc. Nous voyons ainsi que la pensée scientifique ne peut régner seule. Il y a, il y aura toujours, dans la vie sociale, place pour une forme de vérité qui s'exprimera peut-être sous une forme très laïque, mais qui aura malgré tout un fond mythologique et religieux. Il y aura, pendant longtemps encore, dans toute société, deux tendances : une tendance vers la vérité objective et scientifique, et une tendance vers la vérité aperçue du dedans, vers la vérité mythologique. C'est d'ailleurs un des grands obstacles qui retardent les progrès de la sociologie.

Vérité impersonnelle et diversités individuelles

[Retour à la table des matières](#)

Un nouveau problème se pose maintenant pour nous. Jusqu'ici la vérité nous est apparue comme caractérisée par son impersonnalité. Ne doit-on pas cependant réserver une place, dans la vérité, à la *diversité individuelle* ? Tant que dure le règne de la vérité mythologique, le conformisme est de règle. Mais, avec le règne de la vérité scientifique, apparaît l'individualisme intellectuel : c'est même cet individualisme qui l'a rendue nécessaire, l'unanimité sociale ne pouvant désormais s'établir autour des

croyances mythologiques ¹. La vérité impersonnelle que la science élabore, peut faire une place à l'individualité de chacun. En effet, la diversité des objets qui se rencontrent dans le monde, fournit matière à la différenciation des esprits. Les esprits individuels ne sont pas tous également aptes à étudier les mêmes choses. Ils sont ainsi amenés à se partager les questions à traiter.

Mais ce n'est pas tout, et même la vraie question n'est pas là. Elle est surtout de savoir si, sur un *même problème*, il y a place pour une pluralité d'attitudes mentales, toutes, en un sens, également justifiées. Or, chaque objet est extrêmement complexe ; il comporte toujours une multitude d'éléments qui se fondent, se perdent les uns dans les autres. Le réel est inépuisable, non pas seulement dans sa totalité, mais dans chacune de ses parties constituantes. Tout objet de connaissance offre donc place à une infinité de points de vue possibles : point de vue de la vie et point de vue du mouvement purement mécanique, point de vue statique et point de vue dynamique ², point de vue de la contingence et point de vue du déterminisme ³, point de vue physique et point de vue biologique, etc., etc. Mais les esprits particuliers sont finis, il n'en est pas un qui puisse se placer à tous les points de vue à la fois. Pour que chacun de ces points de vue puisse être approfondi comme il convient, il est nécessaire que l'esprit s'y applique tout entier. Il en résulte que chaque esprit est libre de choisir le point de vue sous lequel il se sent le plus apte à envisager les choses.

Il existe, par conséquent, pour chaque objet de connaissance, des manières de voir diverses qui toutes sont bien fondées. Sans doute, ce ne sont que des vérités partielles. Mais toutes ces vérités partielles viennent se rejoindre dans la conscience commune, et là elles trouvent à la fois leurs limites et leurs compléments nécessaires. De cette façon, l'individualisme intellectuel, bien loin d'être un facteur d'anarchie comme il aurait pu l'être sous le règne de la vérité mythologique, devient au contraire un facteur indispensable de l'établissement de la vérité scientifique, et la diversité des tempéraments intellectuels peut venir se mettre au service de la vérité impersonnelle.

D'autre part, l'individualisme intellectuel n'implique pas nécessairement, ainsi que James paraît le croire, que chacun ait le droit de penser arbitrairement ce qui lui plaît, mais seulement qu'il existe des tâches distinctes dans l'œuvre commune et que, dans cette œuvre, chacun peut se tailler sa tâche selon que son tempérament le sollicite en tel ou tel sens.

Ainsi, d'un côté, la vérité scientifique n'est pas incompatible avec la diversité des esprits, et, de l'autre, la complexité des groupes sociaux s'accroissant sans cesse, il est impossible que la société prenne d'elle-même un sentiment unique : d'où différents courants sociaux. Ici, l'on concevra la société sous une forme statique ; là, sous une forme dynamique. Ici, on la verra soumise à un déterminisme ; là, on sera surtout sensible à ce qu'elle comporte de contingence, etc. Au fond, toutes ces conceptions

¹ Cf. *Les Règles de la méthode sociologique*, pp. 118-119 (rééd. 1947, p. 96) : « A mesure que le milieu social devient plus complexe et plus mobile, les traditions, les croyances toutes faites s'ébranlent, prennent quelque chose de plus indéterminé et de plus souple et les facultés de réflexion se développent ; mais ces mêmes facultés sont indispensables aux sociétés et aux individus pour s'adapter à un milieu plus mobile et plus complexe. »

² On pourrait Peut-être voir ici une réminiscence de la distinction comtienne entre la Statique et la Dynamique sociales.

³ Ici l'on peut conjecturer avec beaucoup de probabilité une réminiscence de Boutroux, dont on sait que la pensée de Durkheim s'est en grande partie inspirée.

sont fondées : elles correspondent à des besoins divers qui traduisent les manières différentes dont la société se sent, s'expérimente elle-même.

Une autre conséquence de cette transformation est que la *tolérance* doit reposer désormais sur l'idée de la complexité, de la richesse du réel, et par suite, sur la diversité, à la fois nécessaire et efficace, des opinions. Chacun doit pouvoir admettre qu'autrui a aperçu un aspect de la réalité que lui-même avait laissé échapper, mais qui est aussi réel, et aussi vrai, que ceux auxquels il avait donné sa préférence.

On voit enfin, en même temps, que la fonction de la vérité spéculative est d'alimenter la conscience collective. Et ceci permet de répondre à l'objection pragmatiste : si la vérité ne fait qu'exprimer le réel, elle est une pure redondance ; il faut qu'elle *ajoute* au réel ; or, si elle ajoute quelque chose, elle n'est plus une copie fidèle. En fait, cette « copie » du réel qu'est la vérité, n'est pas simple redondance, simple pléonasme. Elle « ajoute »¹ bien au réel un monde nouveau, plus complexe que tous les autres : le monde humain, le monde social. Par elle devient possible un nouvel ordre de choses : rien de moins que la *civilisation*.

¹ On sait que Durkheim a toujours soutenu que, par rapport à l'être psycho-organique de l'homme, le social est du « surajouté ».

Vingtième leçon ¹

Y a-t-il hétérogénéité Entre la pensée et le réel ?

[Retour à la table des matières](#)

Il nous reste à examiner le Pragmatisme en tant que doctrine proclamant l'hétérogénéité du vrai et du réel. Nous aurons à examiner, du même coup, les arguments que le Pragmatisme emprunte, pour soutenir cette thèse, à M. Bergson.

On se rappelle que l'argumentation pragmatiste est celle-ci : la vérité implique la distinction des éléments; le réel est fait d'indistinction; ainsi, la vérité ne peut exprimer le réel sans présenter comme distinct ce qui ne l'est pas, en un mot : sans dénaturer le réel. La réalité forme comme une masse une, où tout se tient sans séparation radicale. Ce qui émane d'une partie se répercute dans le tout. Ce n'est donc que par abstraction que nous séparons une partie du tout. Le concept, au contraire, est limité, déterminé, nettement circonscrit ; le monde des concepts est discontinu et distinct. Il y a ainsi hétérogénéité entre le conceptuel et le réel.

Cette hétérogénéité est encore plus accusée quand il s'agit de traduire, non l'univers pris dans son ensemble, mais le changement, le mouvement et surtout la vie. Pour exprimer le changement, il faut en effet le décomposer, le dissocier en éléments, et chacun de ces éléments devient nécessairement quelque chose de fixe. Or une série d'éléments fixes ne restituera jamais la mobilité du changement, de même qu'avec de

¹ Cours du 12 mai 1914 et dernier.

l'inerte on ne saurait faire de la vie. Le concept n'exprime que le figé, le déjà fait, mais non ce qui se fait, ce qui est en voie de devenir. Or, précisément, dans le réel, tout est continu, complexe et mouvant. Le monde n'a rien de simple ; tout est décomposable à l'infini ; et c'est le pluralisme, en tant que négation de la simplicité et affirmation de la diversité, qui est le vrai.

Voilà l'argumentation pragmatiste. Mais, de ce que la réalité est continue et indivise, s'ensuit-il nécessairement que le distinct ne soit qu'un produit de la seule pensée ? De ce qu'il n'existe pas de distinctions absolues, s'ensuit-il qu'il y ait une indistinction, une confusion absolue ? Il n'y a rien d'absolu dans l'univers : la confusion absolue est aussi impossible que la séparation absolue. Il existe déjà *dans les choses* une discrimination relative. Si en effet le réel était absolument indistinct, s'il était le règne de la confusion totale, il faudrait avouer que le principe de contradiction ne peut s'y appliquer. Pour pouvoir dire : A est A, il faut bien, en effet, que A soit déterminé, qu'il soit ce qu'il est, et non autre chose. Le Pragmatisme lui-même repose sur des raisonnements qui mettent en jeu des concepts ¹ et qui relèvent du principe de contradiction. Nier ce principe, ce serait en effet nier la possibilité de tout rapport intellectuel. Nous ne pouvons porter un jugement, comprendre même quoi que ce soit, si nous ne convenons d'abord que c'est tel objet, et non tel autre, qui est en cause. De même, dans une discussion, il faut bien que nous nous mettions d'accord sur le fait que c'est de tel objet que nous parlons, et non de tel autre.

Mais, objectera-t-on peut-être avec M. Bergson, l'état naturel de la vie est précisément d'être indivise. La vie est une unité, une concentration où rien n'est, à proprement parler, extérieur aux autres parties.

Nous répondrons que la réalité, quelle qu'elle soit, loin d'être réfractaire à toute espèce de distinction, tend d'elle-même, aspire en quelque sorte à la distinction. Lorsque Spencer affirme que l'univers va « de l'homogène à l'hétérogène », cette formule est inexacte. Ce qui existe à l'origine, c'est aussi de l'hétérogène, mais c'est de l'hétérogène à l'état de confusion. L'état initial, c'est une multiplicité de germes, de modalités, d'activités différentes, non seulement mêlées, mais, pour ainsi dire, perdues les unes dans les autres, de telle sorte qu'il est extrêmement difficile de les séparer : elles sont *indistinctes* les unes des autres. C'est ainsi que, dans la cellule des êtres monocellulaires, toutes les fonctions vitales sont comme ramassées : toutes s'y trouvent, seulement elles ne sont pas séparées ; les fonctions de nutrition et les fonctions de relation semblent confondues, et il est difficile de les distinguer. Il en est de même de l'embryon : dans le fœtus humain, toutes les fonctions de l'organisme humain existent déjà. L'enfant qui naît, porte en lui toutes les tendances qui lui viennent de l'hérédité, sans qu'on puisse encore les discerner clairement ; ce n'est que plus tard qu'elles se sépareront effectivement.

Dans la vie sociale, cet état primitif d'indivision, est bien plus frappant encore. La *vie religieuse*, par exemple, est riche d'une multitude de formes de pensées, d'activités de toutes sortes. Dans l'ordre de la pensée, elle renferme : 1° les mythes et les croyances religieuses ; 2° une science commençante ² ; 3° une certaine poésie. Dans l'ordre de l'action, on y trouve : 1° les rites ; 2° une morale et un droit ³ ; 3° des arts, des

¹ On sait que, dans ses *Principes of Psychology*, tome 1., p 329. JAMES lui-même reconnaît le concept comme indispensable au raisonnement.

² Cf. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 292, 340-342, etc.

³ Cf. *Sociologie et Philosophie*, p. 69, 101, etc.

éléments esthétiques, chants et musique notamment. Tous ces éléments sont ramassés en un tout et il paraît bien malaisé de les séparer : science et art, mythe et poésie, morale, droit et religion, tout cela est confondu ou plutôt fondu l'un dans l'autre. On peut faire la même observation à propos de la *famille* primitive : elle est à la fois groupe social, religieux, politique, juridique, etc.¹.

Ainsi, la forme primitive de toute réalité est une concentration d'énergies de toutes sortes, indivises en ce sens qu'elles ne sont alors que des aspects divers d'une seule et même chose. L'évolution consiste en une séparation progressive de toutes ces fonctions diverses et cependant primitivement confondues : la Pensée laïque et scientifique s'est séparée de la pensée mythique et religieuse ; l'art s'est séparé du culte ; la morale et le droit se sont séparés du rite. Le groupe social s'est divisé en groupe familial, groupe politique, groupe économique, etc.

Nous sommes donc amenés à cette idée que *ce qu'on nous dit être la forme éminente du réel*, à savoir cet état de confusion, d'interpénétration de tous ses éléments, *en est, à dire vrai, la forme la plus rudimentaire* : la confusion est l'état originel.

La pensée distincte et « l'élan vital »

[Retour à la table des matières](#)

Mais ici nous nous heurtons de nouveau à l'objection de M. Bergson. Ce qui constitue la vie, ce serait un élan indivis. Cet *élan vital*, venant aux prises avec la matière, laquelle est inertie, rigidité, fixité, aurait été contraint de se diffracter et de se subdiviser². La matière elle-même ne serait d'ailleurs qu'une détente, un relâchement et une inversion de cet élan ascensionnel³.

Cependant, nous ne voyons pas, si la matière est encore de la vie, mais ralentie et comme condensée, comment elles peuvent entrer en lutte et pourquoi on les oppose l'une à l'autre. L'hypothèse de l'opposition de la matière et de la vie comme deux forces hostiles est inadmissible. Ce n'est pas *malgré elle* que la vie se fragmente, se subdivise : elle se divise spontanément pour se réaliser de façon plus complète, elle se divise pour s'émanciper. En effet, primitivement, toutes les formes d'activité, toutes les fonctions sont rassemblées, comme prisonnières les une des autres elles sont donc des obstacles les unes pour les autres chacune empêche l'autre de réaliser complètement sa nature. C'est ainsi que, pour que la science puisse se constituer, il faut qu'elle se différencie de la religion et des mythes. Que le lien qui primitivement les unissait,

¹ Cf. *Introduction à la sociologie de la famille*, dans les « Annales de la Fac. des Lettres de Bordeaux », t. X (1888), p. 257 et suiv. , *La Famille conjugale*, dans la « Revue Philosophique », t. XCI (1921), p. 1 et suiv. Voir aussi G. DAVY, *La Famille et la Parenté d'après Durkheim*, dans « Sociologues d'hier et d'aujourd'hui », Alcan, 1931, p. 103 et suiv.

² Cf. *L'Évolution créatrice*, 20e édition, p. 197 : « L'évolution de la vie, envisagée de ce côté, prend un sens plus net... Tout se passe comme si un large courant de conscience avait pénétré dans la matière, chargé, comme toute conscience, d'une multiplicité énorme de virtualités qui s'entrepénétraient. Il a entraîné la matière à l'organisation, mais son mouvement en a été à la fois infiniment ralenti et infiniment divisé. »

³ Cf. *ouv. cité*, p. 268-271 : la matière est « geste créateur qui se défait », retombée des gouttes d'eau d'un jet de vapeur la vie est « un effort pour relever le poids qui tombe ».

se détende, se relâche, ce n'est pas une chute, une déchéance, c'est au contraire un progrès.

Le besoin de distinction, de séparation est donc *dans les choses* : ce n'est pas seulement un besoin de l'esprit. Les choses sont grosses d'éléments divers, de parties séparables, d'aspects variés. Il y a, par conséquent, des éléments discernables, puisqu'ils tendent d'eux-mêmes à se séparer sans jamais parvenir à s'affranchir tout à fait les uns des autres. Dans la vie sociale, l'individualisation n'est qu'une des formes de cette tendance à la distinction.

Sans doute, une telle distinction ne peut être une abstraction pure : nous savons que tout élément que nous isolons conserve des relations avec tout le reste. Toutefois cet acte qui consiste à isoler un élément du tout auquel il est lié, est légitime. Nous avons le droit de dire que A est A, mais en sachant bien que nous le faisons abstraitement et conditionnellement. Dans la mesure où nous considérons A, non pas en tant qu'il serait absolument distinct de B et de C, mais en lui-même, nous en faisons un concept. Isoler ce côté réel des choses n'est pas faire violence à la nature des choses : on ne fait au contraire ainsi que suivre les articulations naturelles de chaque chose. Penser les choses par concepts, c'est établir une distinction toute relative. Le concept exprime bien une réalité : s'il est distinct, c'est qu'il traduit des distinctions qui sont tout autre chose qu'un simple produit de l'esprit. Il n'y a donc nullement hétérogénéité entre la pensée et le réel.

Reste l'objection selon laquelle les concepts ne pourraient exprimer le changement et la vie. Le devenir est, nous dit-on, quelque chose qui « se fait », non une série d'états tout faits. Le concept est incapable d'exprimer le mouvement de passage d'un état à l'autre. - Mais il y a une contradiction dans cette conception de la vie. La vie ne peut se définir par la mobilité pure. Il y a dans le réel un aspect statique. Cet aspect est, selon la doctrine que nous discutons, celui de la matière. Or, si la matière est de la vie dégradée, fixée, il faut bien qu'il y ait dans la vie quelque chose qui se prête à cette fixation. Il faut qu'il y ait jusque dans le changement même un aspect statique.

En effet, rien ne change que pour aboutir à un résultat. De quel droit postuler que ces résultats sont dénués de fixité ? Comme si la vie n'avait pas besoin de s'arrêter et de se complaire parfois dans le repos ! Le mouvement, le changement ne serait-il pas un moyen pour arriver à des résultats ? Un devenir qui serait une sorte de fuite éperdue, sans arrêt et sans repos, sans jamais aucun point fixe, ne serait que vaine agitation. En fixant des *états* consécutifs, on traduit donc les éléments réels du devenir, et, si ces états ne sont pas tout le devenir, c'en sont du moins des éléments essentiels.

Nous ne pouvons d'ailleurs nous représenter quelque chose qui change sans nous représenter « quelque chose », et ce quelque chose est nécessairement du déjà fait. C'est avec de l'acquis que l'on fait du nouveau ; et le nouveau n'est tel, il n'a de sens que par rapport à l'acquis.

Il est vrai qu'il reste à penser le lien entre l'un et l'autre. Comment penser, dira-t-on, ce qui « se fait ? » Ce qui se fait n'est pas encore, c'est de l'indéterminé, donc de l'impensable. On ne peut se représenter que ce qui est, parce que cela est d'une certaine façon, qui offre prise à la pensée. La tendance à être ne peut être pensée qu'en fonction d'éléments acquis.

Mais, au fond, est-il vrai que nous ne puissions penser le mouvement, le passage d'un état à un autre ? La pensée, quand elle s'applique au changement, comporte toujours trois termes : la notion d'un état réalisé, la notion d'un état pensé sous forme rudimentaire parce qu'il n'est pas encore, enfin la notion d'un *rapport* entre l'un et l'autre. Or, cette dernière notion est bien représentable par un concept.

La difficulté consiste surtout à comprendre comment peut être exprimable le rapport de participation. C'est que le concept n'est jamais vraiment isolé par nous. Nous pouvons bien délier le contexte qui l'enserme ; mais nous avons le *jugement* et le *raisonnement* qui nous permettent de rétablir les rapports les uns avec les autres. C'est ainsi que nous apprenons que deux choses sont en communication.

Ainsi, la distinction est un besoin de la pensée conceptuelle ; mais elle est déjà dans les choses comme elle est dans l'esprit. De même, la continuité, la communication est dans l'esprit comme elle est dans les choses.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

On reprochait aux rationalistes de concevoir la vérité comme une sorte de luxe du réel, comme quelque chose de donné, de réalisé, et qui serait fait uniquement pour être contemplé. Or, disait-on, cette contemplation est une joie stérile, joie égoïste d'intellectuel et sans profit du point de vue humain.

Mais l'expression du réel a bien une fonction utile c'est elle qui fait les sociétés, quoiqu'on puisse dire tout aussi bien qu'elle-même en dérive ¹. Certes, quand on se représente la vérité comme quelque chose de tout fait, on est amené à la concevoir sous une forme transcendante. Mais, si la vérité est chose sociale, elle est en même temps chose humaine, et ainsi elle se rapproche de nous, au lieu d'aller se perdre dans le lointain d'un monde intelligible ou d'un entendement divin. Elle demeure sans doute supérieure aux consciences individuelles. Mais même ce qui est collectif en elle n'existe que par la conscience des individus : la vérité ne se réalise que par les individus ².

Ajoutons que la vérité, en même temps que chose sociale et humaine, est aussi chose vivante. Elle se mêle à la vie, parce qu'elle est elle-même un produit de cette forme supérieure de la vie qu'est la vie sociale, en même temps qu'elle en est une

¹ DURKHEIM a souvent insisté sur *ces* phénomènes de *réurrence*, comme on les a appelés, ou de *réciprocité causale* dans le domaine social. Voir *La Division du travail social*.. 2e éd. p. 237 et 241, et surtout *Les Règles de la méthode sociologique*, pp. 118-119 (rééd. 1947, p. 95-96) : « Le lien de solidarité qui unit la cause à l'effet a un caractère de réciprocité qui n'a pas été assez reconnu », et Durkheim cite plusieurs exemples (voir ci-dessus, la leçon 19 : § [Vérité impersonnelle et diversités individuelles](#)).

² Formule qui surprendra peut-être les critiques d'un certain « sociologisme » caricatural, mais qui est tout à fait conforme à la, pensée authentique de DURKHEIM : Cf. *Sociologie et Philosophie*, p. 77 : « En même temps qu'elle [la société] nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous. »

condition. Elle est diverse, parce que cette vie se présente elle-même sous des formes multiples et diverses. Cette diversification, de même que le « découpage » des concepts, comme dit le Pragmatisme, ne sont nullement arbitraires - ils sont modelés sur les réalités et spécialement sur les réalités de la vie sociale.

Il est enfin un dernier caractère de la vérité sur lequel j'ai déjà insisté¹, mais que je veux rappeler en terminant : c'est son caractère obligatoire. Nous avons vu que cet Utilitarisme logique qu'est le Pragmatisme ne saurait expliquer suffisamment cette autorité de la vérité, autorité qui se conçoit facilement, au contraire, si l'on voit dans la vérité quelque chose de social. C'est pourquoi *la vérité est une norme pour la pensée comme l'idéal moral est une norme pour la conduite.*

¹ Voir ci-dessus la leçon 15 : § [Le pragmatisme comme Utilitarisme logique.](#)

APPENDICES ¹

I

LA CERTITUDE

[Retour à la table des matières](#)

On définit généralement la certitude, l'état dans lequel se trouve le sujet lorsqu'il se croit en possession de la vérité. Mais cette définition n'en est pas une, car elle n'est pas objective : elle ne pose qu'une appréciation toute subjective. D'ailleurs le sujet lui-même ne sait pas quand il est en possession de la vérité. Il se trompe sur sa propre croyance il peut se croire certain alors qu'en fait il ne l'est pas il peut croire hésiter encore, alors qu'en réalité il est déjà décidé.

Il faut donc trouver à la certitude des caractères précis et objectifs. Nous devons nous demander s'il n'existe pas des effets *extérieurs* de l'état de certitude qui nous permettent de le définir.

Si le sujet n'est pas certain, au moment de faire passer sa certitude en action, il hésite. au contraire, s'il est véritablement certain, il agit conformément à l'idée qu'il accepte comme vraie. La foi qui recule devant l'acte n'est pas une vraie foi.

Cette *disposition à agir* comporte plusieurs degrés. il arrive qu'elle emporte l'acte nécessairement : telles sont le plus souvent la foi religieuse et la foi morale. Il arrive aussi que l'acte n'apparaisse indispensable que conditionnellement. Mais il y a toujours une disposition à agir.

¹ D'après les notes de M. Marcel Tardy.

Cette définition montre que la certitude n'est pas un absolu : elle passe par toutes sortes de degrés. C'est l'aptitude du sujet à transformer l'idée en acte.

Mais il existe un autre élément de la certitude : c'est une disposition à agir *conformément à une représentation*. Or, que sera cette représentation ? Parmi nos représentations, on peut en distinguer de trois grandes sortes : les sensations, les images, les concepts.

La *sensation* passe souvent pour l'état de certitude type. On dit que nous sentons avec certitude : nous ne pouvons pas ne pas avoir telle sensation. C'est la certitude du fait.

En réalité, la sensation est en dehors ou au-dessous de la certitude. L'animal n'a que des sensations. Or, l'animal n'a pas de certitude. Celle-ci est un fait humain.

Certes, quand nous souffrons, c'est un fait que nous souffrons. Mais, pour qu'il puisse y avoir proprement certitude, il faut que nous jugions, que nous donnions un nom à notre impression, que nous la subsumions sous un concept. Il faut que nous disions et concevions : je souffre et je suis certain que je souffre. C'est le concept de souffrance qui intervient pour subsumer l'impression et la classer. Sans ce concept, pas de certitude. Il arrive très souvent que nous ne savons pas, à proprement parler, si nous souffrons, parce que nous ne savons pas *comment* nous souffrons¹. Pour être certains, il faut que nous affirmions quelque chose et, pour affirmer une chose, il faut que nous la soustrayions au devenir sensible et que nous la classions. Donc, dans la sensation pure, il n'y a pas de vraie certitude.

Quant aux *images*, elles se mêlent constamment à la sensation. Si l'on ne considère que les images libres, le monde propre de l'imagination, on voit tout de suite qu'il n'y a pas place, dans ce domaine, pour la certitude. Le monde de l'art n'est pas senti comme tout à fait réel.

Restent les *concepts*. Ce n'est que dans le monde des concepts qu'il y a certitude. Il y a certitude lorsque nous sommes certains que le concept s'applique à la réalité. Cette certitude conceptuelle est différente de la prétendue certitude sensible. Certes, les processus d'action qu'elles commandent sont comparables. Le concept, comme la sensation, commande des mouvements. Mais le concept exprime le réel et commande le mouvement d'une autre façon que la sensation. La sensation est vivante, ardente ; le concept est abstrait, il est froid ; il n'a pas en lui-même les qualités nécessaires pour entraîner l'acte. La sensation donne immédiatement l'impression de la réalité et possède sa force d'action propre ; le concept est au contraire une expression indirecte de la réalité et il n'a pas en lui-même sa force d'action.

Il y a deux espèces de concepts auxquels peut s'attaquer l'état de certitude: 1° les concepts qui expriment des états donnés, réalisés, qu'il s'agisse d'états internes ou extérieurs ; 2° ceux qui expriment des états à réaliser, des mouvements à exécuter, des manières d'agir.

Par suite, il peut y avoir une certitude qui se rapporte directement à l'action, où la disposition à agir amène immédiatement il acte. C'est la certitude religieuse ou la

¹ Voir ci-dessus une idée analogue chez Moore, p. 91.

certitude morale. Et il y a une autre certitude qui ne se rapporte qu'à des objets réels et pour lesquels, par conséquent, la disposition à agir n'est pas immédiate. En ce cas, l'acte ne découle pas directement du concept, puisque celui-ci est le concept d'une chose déjà réalisée l'acte ne vient alors qu'en corollaire.

En un mot, ou bien la certitude est *pratique*, elle atteint l'acte immédiatement, ou bien elle est théorique, elle n'atteint l'acte qu'à travers un concept exprimant une chose donnée.

Quelles sont les causes qui *déterminent la certitude* ? D'après une première théorie ce serait un caractère intrinsèque du concept. C'est ce caractère que Descartes appelait *l'évidence*, C'est ce principe qui enchaîne l'esprit. Sans doute, il y a bien une part à faire au sujet dans cette certitude : le sujet doit se placer dans une attitude *d'attention* volontaire. Mais le caractère de la certitude n'en est pas moins imposé au sujet.

Cette explication est insuffisante. D'où vient, en effet, cette propriété de l'idée claire ? En fait, d'ailleurs, il n'est pas d'évidence qui, à quelque moment de l'histoire, n'ait été niée. Il en a été ainsi même du principe de contradiction : dans les croyances mythologiques, le tout est tout entier dans chacune de ses parties. Le principe de contradiction apparaît ainsi comme un postulat. La certitude varie. Il y a un relativisme de la vérité qui s'impose historiquement ¹. Enfin, si la certitude était un caractère intrinsèque de l'idée, on ne s'expliquerait pas comment celle-ci détermine l'acte. Il faut qu'il y ait dans la certitude des caractères plus proches de l'action.

C'est ce qu'ont bien compris les défenseurs de la théorie *volontariste* de la certitude, notamment Renouvier. La certitude ne serait plus une propriété de l'idée, mais une œuvre de l'homme tout entier. On comprend alors le rapport de la représentation à l'acte. On comprend aussi comment la certitude peut varier, puisqu'elle est individuelle.

Mais cette théorie volontariste méconnaît le caractère nécessitant de l'idée vraie ². Nous ne sommes pas libres, dans la certitude : nous nous sentons contraints d'adhérer à la vérité. Nous considérons que notre certitude ne nous est pas personnelle, qu'elle doit être partagée par tous les hommes. Illusion ou non, cette croyance est en nous. Comment cette impersonnalité serait-elle le produit de facteurs aussi personnels ? D'où vient la réunion en nous de ces deux éléments : l'élément individuel et l'élément impersonnel, l'élément libre et l'élément nécessaire ?

Pour répondre à cette question, considérons d'abord la certitude pratique. Il y a, dans la représentation de l'acte moral à accomplir, quelque chose qui s'impose à nous, et ce quelque chose est une autorité : l'autorité qui vient des sentiments collectifs.

Mais, s'il y a des manières d'agir qui s'imposent à nous par le fait de l'autorité collective, pourquoi n'y aurait-il pas des manières de penser qui s'imposeraient de même à nous par l'autorité de la conscience collective ? La puissance de l'opinion est aussi grande sur la pensée que sur l'action. Les concepts d'origine collective (à vrai

¹ Voir ci-dessus [la leçon 14](#).

² Voir ci-dessus le début de la [Quinzième Leçon](#).

dire, ils le sont tous) prennent pour nous, même lorsque leur objet n'est pas réel, une force telle que celui-ci nous apparaît comme réel. Tel est le cas des représentations religieuses et mythologiques. Le monde construit par la mythologie a été pour l'homme, dans certaines civilisations, le monde réel. C'est ainsi que les concepts acquièrent la vivacité et la force d'action des sensations. On comprend aussi pourquoi tous nos concepts varient avec l'opinion.

Ainsi, la nécessité logique ne serait qu'une autre forme de la nécessité morale ; la certitude théorique, de la certitude pratique. Nous restons par là dans la tradition kantienne.

Il se pourrait bien que la certitude fût chose essentiellement collective. Nous ne sommes certains que lorsque nous sommes certains que nous ne sommes pas seuls certains. Même lorsque nous avons élaboré une croyance personnelle, nous avons besoin de la communiquer pour être certains que nous ne nous trompons pas.

Au reste, l'autorité de la tradition et de l'opinion n'échappe pas à la critique. Mais, quand nous les critiquons, c'est toujours au nom d'elles-mêmes. Quand, par exemple, nous critiquons les préjugés populaires au nom de la science, nous nous servons alors de l'autorité que l'opinion reconnaît à la science.

II

LES CONCEPTS

[Retour à la table des matières](#)

On pourrait être tenté de définir le concept par son extension, sa généralité, par opposition aux sensations et aux images qui ne représentent que des objets particuliers.

Mais le concept ainsi défini ne serait qu'une notion générique ; il ne serait pas spécifiquement distinct de la sensation et de l'image. Penser logiquement, ce serait alors simplement penser le général. Or le général n'existe qu'engagé dans le particulier. Penser le général, c'est donc alors penser le particulier sous un certain aspect.

Il serait extraordinaire que cette simple différence suffise à faire naître un type de pensée aussi distinct de la pensée par sensations et par images que l'est la pensée logique. Comment le particulier, une fois appauvri, simplifié, posséderait-il des vertus que le particulier, lorsqu'il est riche et touffu, ne possède pas ? Comment, en mutilant le réel, obtiendrait-on des représentations douées de privilèges que n'ont pas les autres ? Il faut examiner si vraiment le concept n'est rien de plus.

Il n'y a pas discontinuité entre l'individu et le genre. Il y a des concepts pour les genres. Pourquoi n'y en aurait-il pas pour les individus ? Le genre est-il donc nécessaire pour qu'il y ait concept ?

De fait, il existe beaucoup de concepts qui ne désignent que des individus. Chaque peuple, chaque nation possède un grand nombre de héros, légendaires ou historiques, peu importe. Comment les pensons-nous ? Ce n'est pas par idées générales. Ce n'est pas non plus par images : nous ne les avons jamais vus. Nous en avons des concepts : car nous discutons sur eux, et ce sont ces concepts qui servent de points de départ à nos discussions et à nos raisonnements.

De même, le concept de Dieu est un concept individuel. Dieu est bien pour les croyants un être individuel, et nous ne le pensons ni par sensations ni par images.

Citons encore l'idée de patrie, qui est bien un concept.

Au reste, les sensations et les images se caractérisent par leur fugacité, leur mobilité. Le concept, au contraire, est immuable, ou du moins il doit l'être. Penser conceptuellement, c'est penser le variable, le subsumer, sous l'immuable. La fixité du vocabulaire traduit cette fixité du concept, en même temps qu'elle en est en partie la cause.

Le concept est universel ou, du moins, universalisable, entre hommes d'une même civilisation. Il est commun ou communicable, à tous les hommes qui possèdent le même langage. On ne peut pas dire : *mon* concept, tandis qu'on dit fort bien : *ma* sensation. La sensation, comme l'image, est incommunicable à autrui. On ne peut qu'en éveiller de semblables par association. Le concept est impersonnel, il est au-dessus des contingences individuelles. C'est bien là le caractère de la pensée logique.

Le problème est donc de savoir comment la pensée a pu ainsi se fixer et, pour ainsi dire, s'impersonnaliser, et non pas comment elle s'est généralisée.

Lorsque les Socratiques découvrirent qu'il y avait des représentations fixes, ils furent émerveillés, et Platon éprouva le besoin d'hypostasier, presque de diviniser ces pensées fixes et immuables ¹.

Mais on peut trouver d'autres explications des propriétés du concept. Si le concept est commun à tous, ne serait-ce pas parce qu'il est l'œuvre de la communauté ? Le dogmatisme classique qui postule l'accord de toutes les raisons humaines est un peu puéril ². Il n'est pas nécessaire d'aller chercher hors de l'expérience cette pensée unique et impersonnelle. Il y en a une qui est dans l'expérience : c'est la pensée collective. Pourquoi le concept ne serait-il pas une représentation collective ?

Tout ce qui est collectif tend à se fixer, à éliminer le changeant et le contingent. De plus, c'est parce qu'il est collectif que le concept s'impose à nous : il nous est transmis. Enfin le mot joue dans le concept un rôle capital : or le mot est chose collective.

La pensée collective n'est représentée que faiblement et incomplètement dans chaque conscience individuelle. Nous l'avons déjà vu pour la pensée morale ³. Il en est de même au point de vue intellectuel. Chacun de nos mots dépasse notre expérience individuelle et exprime souvent des choses que nous ignorons totalement. Si quelques-uns des objets connotés par le mot nous sont connus, ce ne sont que des exemples. A plus forte raison, le concept lui-même dépasse-t-il de beaucoup notre expérience personnelle : il est formé par les expériences de toute une suite de générations. Par le concept, c'est donc l'expérience collective qui vient se superposer à notre expérience individuelle : elle la « subsume ».

Enfin la systématisation des concepts est due à ce que la pensée collective est elle-même systématisée. Nous sommes, par rapport à cette pensée collective, comme est le (mot en grec) de Platon par rapport au monde des Idées. Nous ne parvenons pas à la voir toute entière, ni telle qu'elle est. Nous ne connaissons pas tous les concepts élaborés par notre civilisation. Et, de plus, nous les individualisons : nous donnons aux mots un sens particulier qu'ils n'ont pas. De là de nombreuses divergences entre les individus. De là aussi, des mensonges, ces mensonges que l'on a dits nécessaires...

A cette théorie sociologique du concept, on peut opposer une objection. Le concept, tel que nous l'avons défini, assure l'accord des individus, des uns et des

¹ Comparer ci-dessus [cette partie le la cinquième leçon](#).

² Voir ci-dessus [Troisième Leçon](#) et suivantes.

³ Cf. *Détermination du fait moral*, in *Bull. de la Soc.fr. de Philosophie*, 11 fév. et 22 mars 1906, p. 118 et 179, ou *Sociologie et Philosophie*, p. 56 et 98.

autres. Mais, demandera-t-on, d'où vient son accord avec la réalité? Nous avons tendance à penser que, si le concept est collectif, c'est qu'il tend à être vrai. Mais seuls les concepts scientifiques présentent ce caractère. Les autres sont élaborés sans méthode.

On peut répondre toutefois que les représentations collectives ne sont pas en dehors de la vérité logique. Leur généralité et leur fixité seraient impossibles si elles étaient tout a fait inadéquates à la vérité. Le contrôle se fait mutuellement : les expériences de tous les individus se critiquent entre elles. Les concepts élaborés par la masse et ceux qu'élaborent. les savants ne sont pas de nature essentiellement différente ¹.

FIN DU COURS

¹ Voir ci-dessus [la Dix-neuvième Leçon](#).