

1° **Reflexion** : c'est par l'observation subjective que l'on acquiert les notions fondamentales d'être, d'unité, de cause, de substance, de fin, de loi (Ps. 77). C'est la voie ouverte par Descartes : il a fait de la Psychologie le fondement de la Métaphysique.

2° **Observation objective** : il faut compléter et contrôler la Méthode réflexive par la Méthode objective, en s'appuyant sur l'**analogie**. Nous transportons en dehors de nous les propriétés et les lois de notre être, en les modifiant plus ou moins selon que l'observation objective nous révèle des *analogies* plus ou moins grandes entre nos phénomènes et ceux des êtres extérieurs. Aux **hommes**, nos *semblables*, nous attribuons les mêmes qualités essentielles qu'à nous. Mais pour les **êtres inférieurs** : *animaux, végétaux, minéraux*, nous dégradons progressivement les attributs humains, accordant aux minéraux l'être et le mouvement ; — aux végétaux l'être, le mouvement et la vie végétative ; — aux animaux l'être, le mouvement, la vie végétative et la vie sensitive (Ps. 187, § A, V).

3° **Raisonnement** : enfin, après avoir établi par le raisonnement l'existence de l'Être nécessaire et parfait, nous enlevons à nos qualités ce qu'elles ont d'imparfait et de limité et nous les élevons à l'infini. C'est ainsi que, par les procédés de *causalité, d'élimination* et de *conscience (via causalitatis, via remotio-nis, via eminentiæ)* nous concevons les attributs de Dieu (Cl. MÉTAPHYSIQUE). (1)

(1) DEBEC, *De la Méthode ou métaphysique* — RAYSSON, *La métaphysique d'Aristote*. — DESCARTES, *Discours De la Méthode*, IV^e P. — DONEY DE VOZES, *La constitution de l'être*.

LIVRE III

LOGIQUE CRITIQUE

Nous avons énuméré et analysé les différents procédés à suivre pour arriver à la vérité. Mais, en employant les meilleures méthodes, l'esprit humain peut se tromper, c'est-à-dire prendre le faux pour le vrai. Il nous reste donc à examiner la nature de la **vérité** et de l'**erreur** et à indiquer leur **criterium**, c'est-à-dire le signe qui permet de les discerner : c'est l'objet des trois chapitres suivants, qui composent la **Logique critique**.

CHAPITRE I

LA VÉRITÉ (1)

104. — NATURE ET ESPÈCES

I. — **Définition** : on peut définir la vérité en général : « La conformité de la pensée et des choses ». *Conformitas intellectus et rei*. La vérité suppose donc trois éléments : 1° un **objet** dont

(1) S. THOMAS, *Summa theologiae*, I^o P., Q. XVI, *Questiones disputatae*, Q. 1. *De veritate*. — SEBEX, *Metaphysicæ disputationes*, VIII. — PALMERI, *Institutiones philosophicæ*, T. I. *Ontologia*, Thes. VIII, IX. — MAYERMAYER, *De la recherche de la vérité*. — GUASSOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances...*. *Vérité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*; Cf. RAYSSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, § 22. — DEBEC, *Croyance et réalité*. — DESROGERS,

on affirme quelque chose ; — 2°) une intelligence qui affirme quelque chose ; — 3°) un rapport de conformité entre l'affirmation et l'objet. D'après la nature de ce rapport on peut distinguer trois sortes de vérités : logique, métaphysique, morale.

1. — **Especes** : 1°) Vérité logique ou subjective : c'est la conformité de la pensée à son objet. *Conformitas intellectus cum re* ; vg. quand je dis : Il fait jour, je dis vrai si cette affirmation concorde avec la réalité.

2°) Vérité métaphysique, objective ou ontologique : c'est la conformité des choses à la pensée qui les a produites. *Conformitas rei cum intellectu producente* ; vg. un carré, une maison ne seront un vrai carré, une vraie maison que s'ils sont conformes à la pensée du géomètre et de l'architecte, aux lois géométriques et architecturales.

3°) Vérité morale ou véracité : c'est la conformité de la parole à la pensée.

105. — VÉRITÉ LOGIQUE ET VÉRITÉ MÉTAPHYSIQUE

I. — **Comparaison** : dans le cas de la vérité logique, vérité de nos pensées, c'est l'intelligence qui se conforme aux choses, à ce qui est ; dans le cas de la vérité métaphysique, vérité des choses, c'est la réalité qui est conforme à l'intelligence productrice. Quand il s'agit des choses artificielles, l'intelligence à laquelle elles doivent être conformes, c'est l'intelligence de l'artiste (architecte, sculpteur, peintre, musicien, poète). Quand on parle des choses naturelles, c'est à l'intelligence du Créateur qu'elles doivent se conformer. C'est dans l'intelligence de l'Artiste divin qu'existent éternellement les causes exemplaires ou archétypes de toutes choses. Dieu a créé tous les êtres conformément à ces causes exemplaires ; de sorte que les êtres, qui composent l'univers, sont

Les postulats de la vérité, Annales de philos. chrét. Nov. 1890. — BATAÏN, *L'art d'arriver au vrai*. — E. BLANC, *La vérité, sa définition, ses espèces*, dans la Revue de philosophie, avril 1901, p. 209 et sq. — KERSO, *La science du vrai*.

les images réalisées des idées éternelles de Dieu. C'est parce que les choses sont éternellement pensées par une intelligence créatrice, qu'elles peuvent être pensées par les intelligences créées, qui sont simplement représentatives. C'est ce que le christianisme exprime magnifiquement quand il dit : « Rien n'a été fait sans le Verbe », c'est-à-dire sans la Parole éternelle, « et tout a été fait par Lui (!) ». Les choses ne sont donc que les signes et les symboles de la Pensée divine. L'intelligence humaine atteint la vérité logique, quand elle est d'accord avec les choses, quand elle se les représente fidèlement, parce que les choses elles-mêmes sont la représentation exacte des idées divines, par conséquent de la vérité. C'est pourquoi on peut dire, avec Bossuet, que nous voyons les choses parce qu'elles sont, tandis que, pour Dieu, les choses sont parce qu'il les voit (*).

II. — **Rapport des deux vérités** : un vrai portrait est un portrait ressemblant à l'original. L'idée du peintre est la cause exemplaire du portrait. Donc la vérité d'un portrait est la conformité de l'image à la cause exemplaire, à la pensée de l'artiste. L'œuvre achevée, le peintre l'expose. Les visiteurs approchent et contemplent le portrait. L'idée qu'ils s'en feront ne sera vraie que si elle est conforme à l'objet représenté. Dans le premier cas, c'est le portrait qui a dû se conformer à l'idée préexistante dans l'intelligence de l'artiste. C'est la vérité objective : *Conformitas rei cum intellectu*. Dans le second, c'est l'intelligence des spectateurs qui a dû se conformer au portrait : *Conformitas intellectus cum re*. C'est pourquoi, comme dit S. Thomas (**), la vérité est formellement et proprement dans l'intelligence, et les choses ne sont dites

(*) S. JEAN, Évangél., ch. 1. — Cf. LIBERATORE, *De la connaissance intellectuelle*, ch. viii. *Exemplarisme divin*. — S. AUGUSTIN, *Libre de dieu, quest.* LXXX, *Quest.*, XLVI ; Cf. LIBERAZ, *Nouveaux essais*..., L. IV, ch. xi, § 4.

(*) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. iv, § 8 : « Les choses sont comme Dieu les voit ; mais ce n'est pas comme moi qui, pour bien penser, doit rendre ma pensée conforme aux choses qui sont hors de moi ».

(*) S. THOMAS, *Summa theol.*, 1^{re} P., Q. XVI, art. 1 : *Verum nominat id in quod tendit intellectus*.

vraies que par une relation à l'intelligence. De l'intelligence de l'artiste la vérité jaillit dans l'œuvre, et de l'œuvre elle rejaillit dans l'intelligence du spectateur. C'est la cause exemplaire, l'idée de l'artiste, qui produit l'œuvre d'art, et, par l'œuvre d'art, l'idée du spectateur. La vérité a donc pour point de départ et pour point d'arrivée, pour principe et pour terme, une intelligence. L'œuvre d'art est le signe qui exprime la pensée de l'artiste : c'est elle qui sert de trait d'union entre l'intelligence du génie créateur et l'intelligence du spectateur.

Si Ton applique ce qui précède à l'Artiste divin et à son œuvre, la Création, l'on comprendra comment la vérité de chaque être dépend de sa conformité à l'intelligence créatrice : c'est la vérité *métaphysique*. On comprendra aussi comment la vérité de nos connaissances dépend de leur conformité à la réalité des choses : c'est la vérité *logique*. Chaque être est comme un symbole qui manifeste la pensée divine et qui sert à mettre l'homme en communication avec Dieu. La vérité *métaphysique* est donc *antérieure* à la vérité logique, puisqu'elle en est le fondement et la cause ; mais c'est la vérité *logique* qui est proprement la *vérité*.

III. — **L'être et le vrai** : tout être est vrai *métaphysiquement*, parce que tout être répond parfaitement à sa cause exemplaire, à l'idée de Dieu. Dieu en effet, ayant une puissance infinie, réalise *adéquatement* sa pensée, avec le degré de perfection qu'il a déterminé (*). Dieu est « une cause intelligente qui fait tout par raison et par art, qui par conséquent a en elle-même, ou plutôt qui est elle-même l'idée et la raison primitive de tout ce qui est. Et les choses qui sont hors de lui n'ont leur être ni leur vérité que par rapport à cette idée éternelle et primitive (†) ». C'est pourquoi on peut, après S. Augustin et Bossuet, définir la vérité

(*) Ce n'est qu'à la vérité *métaphysique* qu'on peut appliquer cet adage scolastique : *Veritas est adaptatio rei et intellectus*. La vérité est l'équation entre l'être produit et l'intelligence productrice. Cette formule n'est vraie qu'approximativement de l'artiste humain, car son œuvre n'est jamais la réalisation parfaite de son idéal. — Elle est beaucoup moins rigoureuse quand on l'étend à la vérité logique, car nous n'avons pas des choses une connaissance *adéquante*, mais imparfaite (Cf. Méthodes, etc.).

(†) Bossuet, *De la connaissance...*, ch. iv, § 8.

objective ; *Verum mihi videtur esse id quod est* (*), « Ce qui est ». C'est le sens de l'axiome scolastique : *Ens et verum concertantur* (**). La vérité logique consistant dans la conformité de notre pensée à ce qui est, et, d'autre part, ce qui est étant nécessairement conforme à l'intelligence divine, il s'en suit que « cherchant la vérité, nous cherchons Dieu ; que la trouvant, nous le trouvons et lui devenons conformes (**). Mais cette conformité de l'âme à Dieu « ne s'achève que par une volonté droite ». c'est-à-dire invariablement attachée à celle de Dieu. Aussi Bossuet conclut-il : « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer et se trahit elle-même ! (†) ».

106. — ÉTATS DE L'ESPRIT PAR RAPPORT AU VRAI

A) **États divers** : l'esprit humain étant imparfait n'atteint pas toujours le vrai ou ne l'atteint souvent que d'une manière incomplète. De là vient qu'il peut se trouver par rapport à la vérité objective dans des états différents (†) qu'on peut ramener aux cinq suivants :

I. — **Erreur** : le vrai peut être **méconnu** (ch. II).

II. — **Ignorance** : le vrai peut être **inconnu**.

III. — **Doute** : le vrai peut être connu comme **possible**.

IV. — **Opinion** : le vrai peut être connu comme **probable**.

V. — **Certitude** : le vrai peut être connu comme **évident**.

B) **Valeur de ces distinctions** : les mots *doute, opinion, cer-*

(†) S. ALEXANDRE, *Scolioy.*, L. II, ch. v, n. 8. — BOSSUET, *De la connaissance*, ch. I, § 16.

(*) Cet axiome est la traduction de ce passage d'Aristote : ἄνθρωπος ὡς ἔχει τὸ εἶναι, οὕτως καὶ τὸς ἀληθείας (*Métaphysique*, B-βλὸν ἢ Ἐλαττων, Ch. I, n. 5, Édit. Didot, p. 486; *op. cit.*, L. II, ch. I).

(*) BOSSUET, *De la connaissance...*, ch. IV, § IX.

(†) BOSSUET, *Ibidem*, § 10.

(*) LEIBNIZ, *Nouveaux essais...* L. IV, ch. xvi. Des degrés d'assentiment. — KANT, *Critique de la raison pure*, Méthodologie transcendantale, ch. II, sect. II.

titude, expriment des états *subjectifs*, se rapportent au *sujet* pensant. Les mots *possibilité*, *probabilité*, *évidence* se rapportent non pas aux choses considérées en elles-mêmes, mais aux choses en tant que *représentées* dans notre esprit, en tant qu'elles deviennent, par cette représentation même, *objet* de notre pensée. C'est en ce sens *large* qu'on peut dire que les mots *possibilité*, *probabilité* et *évidence* s'appliquent aux choses, sont *objectifs*. Mais, *strictement* parlant, il faut dire qu'ils expriment, non pas des qualités réelles, inhérentes aux choses, mais les différents *rapports* qui peuvent exister entre les choses à connaître et notre intelligence s'efforçant de les connaître. En effet, en soi, les choses ne sont ni possibles, ni probables, ni évidentes; il n'y a que des choses vraies, parce que le vrai objectif étant *ce qui est*, les choses sont vraies ou ne sont pas. Mais la vérité des choses, c'est-à-dire leur conformité à l'idée divine qu'elles réalisent, peut apparaître plus ou moins complètement à notre intelligence imparfaite. Ce sont précisément ces degrés de connaissance qui sont signifiés par les mots *possibilité*, *probabilité*, *évidence*. C'est ainsi que les objets extérieurs existent aussi réellement en pleine nuit qu'en plein jour ou dans une demi-obscurité; seule la connaissance qu'on en a varié avec la quantité de lumière qui les manifeste. De même la vérité objective des choses est toujours la même, indépendante de notre connaissance. Mais la connaissance que nous en avons dépend de notre degré de lumière intellectuelle: la même affirmation pourra paraître possible, probable, évidente à des esprits différents, selon la puissance de leurs facultés cognitives. Mais pour une intelligence parfaite *toute vérité est évidente*: les mots *possible* ou *probable* n'ont plus aucun sens.

Bref, on peut dire: 1°) que les mots *doute*, *opinion* et *certitude* sont des états du *sujet* connaissant; — 2°) que les mots *possibilité*, *probabilité* et *évidence* sont des caractères des *objets* connus, en tant que *connus*, ou mieux des caractères de la *connaissance* des objets. Ils sont donc, en définitive, des états *subjectifs*, mais ayant une relation aux objets. De là vient que, pour les distinguer des premiers, on les appelle *objectifs*. De là résulte encore que ces différents mots sont *corrélatifs*: au doute répond la possibilité; — à l'opinion, la probabilité; — à la certitude, l'évidence.

107. — L'IGNORANCE

C'est un état *néгатif* de l'esprit, qui consiste dans l'absence de toute connaissance. Ignorer, c'est ne pas savoir. L'erreur est une *double ignorance*, car celui qui se trompe ne connaît pas la vérité et il ignore son ignorance. Le savant est sans doute ignorant, parce que nul ne « sait le tout de rien »; mais c'est à une ignorance savante qui se connaît (1), tandis que l'erreur est une ignorance qui ne se connaît pas.

L'ignorance est: a) **vincible** ou **invincible**, selon qu'il est ou qu'il n'est pas en notre **pouvoir** de la dissiper; — b) **culpable** ou **excusable**, selon qu'il est ou qu'il n'est pas de notre **devoir** de la faire disparaître.

108. — LA POSSIBILITÉ ET LE DOUTE

Le doute c'est l'état *d'équilibre* de l'esprit entre deux *assertions opposées*. Le doute peut être:

A) **Négatif** ou **positif**. — Il est: I. — **Négatif**, quand l'esprit suspend son jugement, parce qu'il n'a aucune raison pour affirmer ou nier: *vg.* Le nombre des étoiles est-il pair ou impair?

II. — **Positif** ou **réfléchi**, quand les motifs d'affirmer ou de nier paraissent se balancer. Dans le doute, les assertions opposées paraissent également **possibles**. A défaut de lumière suffisante qui permette à l'esprit d'incliner d'un côté plus que de l'autre, c'est un devoir de surseoir à tout jugement: « C'est une partie de bien

(1) PASCAL, *Pensées*, Art. 3, n. 18. La demi-science est, selon Pascal, la pire des choses: « Ceux d'entre deux (les demi-savants), qui sont sortis de l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre (à l'ignorance savante), ont quelque teinture de cette science suffisante et font des entendus. Ceux-là troublent le monde et jugent mal de tout » (*Ibidem*).

juger que de douter quand il faut. Celui qui juge certain ce qui est certain, et douteux ce qui est douteux, est un bon juge (1) ».

B) **Méthodique ou systématique.** — Le doute *méthodique* c'est le doute des **savants**, dont Descartes s'est servi. Le doute *systématique* c'est le doute des **sceptiques**. Ils ne doivent pas être confondus, car ils diffèrent par leur :

I. — **But** : le doute *méthodique* a pour but d'arriver à la certitude et à l'évidence : « Non que j'imitasse les sceptiques qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus ; car au contraire tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante ou le sable pour trouver le roc ou l'argile (2) ». C'est un doute **provisoire** : il n'est accepté que comme un **moyen** pour l'esprit de vérifier la valeur de ses connaissances et de les asseoir sur un fondement solide. — Le doute *systématique* est **définitif** : ce n'est plus un moyen, c'est une **fin**.

II. — **Objet** : Descartes n'applique son doute qu'à la science pure et non aux choses de la vie pratique. Par ses règles de Morale provisoire, il a mis à part les principes nécessaires à la conduite de soi-même. Son doute est donc **spéculatif**. — Le doute *systématique* est à la fois **spéculatif et pratique**.

III. — **Étendue** : même dans les matières spéculatives, le doute cartésien diffère en étendue de celui des sceptiques. Celui-ci est **absolument universel** ; celui-là s'arrête devant une **vérité évidente** ; l'existence personnelle manifestée par le doute lui-même.

IV. — **Principe** : les sceptiques doutent parce qu'ils n'ont pas foi dans la raison ; Descartes doute parce que, ayant foi dans la raison, il sait bien que quelque chose résistera inébranlable à son examen ; et c'est sur ce « roc » qu'il prétend faire reposer tout l'édifice scientifique. « Le sceptique », dit très bien Cl. Bernard, « est celui qui ne croit pas à la science et qui croit à lui-même ; il croit assez en lui pour oser nier la science et pour affirmer qu'elle n'est pas soumise à des lois fixes et déterminées. Le douteur est le vrai savant ; il ne doute que de lui-même et de ses interpréta-

(1) BOSSUET, *De la connaissance*..., ch. 1, § 16.

(2) DESCARTES, *Discours de la Méthode*, III^e P.

tions, mais il croit à la science. il admet même dans les sciences expérimentales un critérium ou un principe absolu. Ce principe est le déterminisme des phénomènes (1) ».

V. — **Résultats** : le doute universel des sceptiques est **absolument stérile et funeste** (2). Le doute méthodique est d'un **emploi légitime**, pourvu qu'il soit *partiel et provisoire*, c'est-à-dire pourvu qu'on ne l'étende pas aux premiers principes et qu'il ne soit pas une fin, mais un *moyen* : « C'est un moyen de nous rendre nous-même maître de nos idées et de construire sur un fonds qui soit à nous » (P. Janet). C'est encore un *stimulant* pour l'esprit qu'il empêche de s'endormir dans la routine. Socrate, S. Augustin (3), S. Thomas avaient, avant Descartes, employé avec succès le doute méthodique, sous différentes formes.

Mais c'est un **moyen dangereux**. Descartes le reconnaît lui-même et n'ose engager personne à suivre son exemple : « Une si mon ouvrage ayant assez plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas, pour cela, que je veuille conseiller à personne de l'imiter... La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance n'est pas un exemple que

(1) CL. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, I^{er} P, ch. II, § VI.

(2) BERNARD, *Le doute et ses victimes*. — C'est Royer-Collard qui a dit : « On ne divise pas l'homme ; on ne fait pas un scepticisme sa part ; dès qu'il pénètre dans l'entendement, il l'emplit tout entier ». *Fragments*, publiés par Jouffroy dans l'édition des Œuvres de Reid, T. IV, p. 421. Conclusion du discours d'ouverture du cours de la troisième année.

(3) S. Augustin réplique ainsi les partisans de la Nouvelle Académie : *Nulla in his Academicorum formido dicentium : Quid si falleris ! Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum si fallor. Quia ergo sum qui fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est esse me si fallor ? (De civitate Dei, L. I, ch. xxvii). Ailleurs il établit entre lui et la raison le dialogue suivant : *Ratio : Ora brevissime et perfectissime, quantum potes. — AUGUSTINUS : Deus semper idem, nocerim me, nocerim te. Oratum est. — R. Tu qui vis te nocere, scias esse te ? — A. Scio. — R. Unde scis ? — A. Nescio. — R. Simpliciter te sentis, ane qualiter ? — A. Nescio. — R. Movet te scis ? — A. Nescio. — R. Cogitare te scis ? — A. Scio. — R. Ergo verum est cogitare te. — A. Verum. (Soliloquiorum, L. II, ch. 1). CL. DE LIBERO ARBITRIO, L. II, ch. II. — De Trinitate, L. X, ch. 5. — FERRAZ, *La Psychologie de saint Augustin*, ch. vi.**

chacun doit suivre... (1) ». Ne dirait-on pas que Descartes avait le pressentiment des conséquences abusives que, contre ses intentions, d'imprudents disciples devaient tirer de sa doctrine, en transformant la méthode du doute provisoire et limité en liberté de juger sans contrôle et sans frein (2) ?

409. — L'OPINION ET LA PROBABILITÉ

§ A. — L'OPINION

C'est l'adhésion de l'esprit, mêlée de doute, à ce qui lui semble plus probable. Cette adhésion n'exclut donc pas la crainte de l'erreur, que l'École appelle *formido oppositi* (3). L'opinion est un état intermédiaire entre le doute et la certitude. La probabilité et l'opinion sont corrélatives. Dire qu'on a telle opinion et dire que l'objet de cette opinion paraît probable, c'est la même chose.

(1) DESCARTES, *Discours de la méthode*, II^e P.

(2) Bossuet du moins en eut la claire vue : « Je vois non seulement en ce point de la nature et de la grâce », c'est une allusion au *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche », mais en beaucoup d'autres articles très importants de la religion, un grand combat se préparer contre l'Église, sous le nom de philosophie cartésienne. Je vois naître de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie ; et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes que nos pères ont tenus, la vont rendre odieuse, et faire perdre à l'Église tout le fruit qu'elle en pouvait espérer, pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme. De ces mêmes principes mal entendus un autre inconvénient terrible naît sensiblement les esprits, car sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement (ce qui, réduit à certaines bornes, est très véritable), chacun se donne liberté de dire : J'entends ceci, et je n'entends pas cela ; et, sur ce seul fondement, on approuve ou on rejette tout ce qu'on veut, sans songer qu'outre nos idées claires et distinctes, il y en a de confuses et de générales, qui ne laissent de renfermer des vérités si essentielles qu'on renverserait tout en les niant. Il s'introduit sous ce prétexte une liberté de juger qui fait que, sans égard à la tradition, on avance témérairement tout ce qu'on pense... » (*Lettre au marquis d'Allemans*, Édit. Lefèvre, T. XI).

(3) S. THOMAS, *Summa theol.*, I^{er} P., Q. LXXIX, Art. 9 ad 1^{um}.

— L'opinion comporte une foule de degrés, depuis la simple conjecture jusqu'à l'assurance proche de la certitude.

Il faut distinguer soigneusement l'opinion :

a) Du *souppçon*, qui n'est qu'une *tendance à juger*, tandis que l'opinion est un jugement véritable, quoique timide.

b) Du *préjugé*, qui est un jugement *porté à la légère*, sans examen suffisant, tandis que l'opinion raisonnable est un jugement ou moins réfléchi.

§ B. — LA PROBABILITÉ (1)

I. — **Nature** : la probabilité est cette lumière incomplète sous laquelle la vérité se montre souvent à notre esprit et qui détermine en lui cette adhésion hésitante qu'on nomme l'opinion. On dit : ceci me paraît probable ; telle est mon opinion. La probabilité est à l'opinion, ce que l'évidence est à la certitude. C'est un caractère des choses qui provoque notre adhésion ; cependant, comme on l'a noté, ce n'est pas un caractère des choses, prises en elles-mêmes, mais en tant que représentées dans notre esprit. La probabilité est donc, en définitive, un caractère de nos jugements que nous attribuons aux choses, à cause de l'étroite relation qui unit le sujet connaissant et l'objet connu : quand il y a plus de chances en faveur de la vérité d'un jugement que pour sa fausseté, on dit que ce jugement est *probable*, c'est-à-dire mérite d'être approuvé (*probari*) par un homme sage ; les raisons pour l'important sur les raisons contre. On peut donc encore définir la probabilité : le rapport du nombre des cas favorables au nombre des cas possibles.

(1) LAPLACE, *Principes généraux du calcul des probabilités* ; Essai philosophique sur les probabilités. — D'ALEMBERT, *Éléments de philosophie*, V, Logique. — S^r GRATECOLE, *Introduction à la philosophie*, ch. XVII. — COHENOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, ch. III, IV, V, VI. — LEIBNIZ, *Nouveaux essais*,... L. IV, ch. v. — PALMEI, *Institutiones philosophicæ*, T. I, *Logica critica*, Thes. XXII. — CHARPENTIER, *La logique du probable*, Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques, Avril-Mai 1875.

II. — **Espèces.** La probabilité est ou bien :

A) **Mathématique.** quand les raisons pour ou contre sont toutes connues et de même nature. On peut en conséquence considérer ces raisons comme des *nombre*s et les traiter par le calcul. On applique cette probabilité aux loteries, jeux de hasard, assurances, etc. Mettons dans une urne 10 boules identiques, sauf la couleur : 4 blanches, 6 rouges. En raison de la proportion numérique des blanches et des rouges, il y a plus de chances pour que l'on tire une rouge. Cette probabilité s'exprime par une fraction ayant pour dénominateur le nombre total des cas possibles et pour numérateur le nombre des cas favorables. Ici, la probabilité de la sortie : d'une blanche est de $\frac{4}{10} = \frac{2}{5}$; d'une rouge est de $\frac{6}{10} = \frac{3}{5}$. — S'il y avait 5 blanches

et 5 rouges, la probabilité serait égale des deux côtés : $\frac{5}{10}$; il y

aurait *doute*. — Si toutes les boules étaient blanches : $\frac{10}{10}$; il n'y aurait plus probabilité, mais *certitude*.

B) **Morale ou philosophique**, quand les raisons pour ou contre ne sont pas toutes connues, ou n'ont pas de commune mesure, parce qu'elles sont différentes. La probabilité dépend alors plus de la *qualité* des raisons que de leur quantité ; il s'agit moins de les compter que de les *peser*. Soit une affaire criminelle où, sur 10 témoins, 4 sont favorables, 6 défavorables à l'accusé. Le juge conclurait à tort que l'accusé est probablement coupable et que la probabilité du crime est de $\frac{6}{10}$. Les témoignages en effet peuvent être de valeur inégale et ne pas représenter toutes les raisons favorables ou contraires, dont il faut tenir compte.

III. — **Application.** La probabilité est d'un grand usage :

A) **Dans les sciences** : le caractère de toutes les *hypothèses* scientifiques, c'est d'être probables, et elles le sont d'autant plus qu'elles s'accordent avec un plus grand nombre de faits connus et que le nombre des faits inconnus qui pourraient les contredire est plus restreint (Log, 63, § vi).

B) **Dans la vie pratique** : nous sommes souvent obligés de régler notre conduite d'après la probabilité, car souvent la certitude fait défaut ; autrement on se condamnerait à l'inaction. Les moralistes ont fixé des règles relatives à l'usage des opinions probables (Cl. MORALE, L. I, 15).

110. — LA CERTITUDE ET L'ÉVIDENCE (1)

I. — LEUR NATURE

A) **La certitude** c'est l'adhésion ferme et inébranlable de l'esprit à la vérité sans crainte de se tromper. *Adhæsiō mentis firmā et immutabilis sine evanditi formidine*. Au point de vue *negatif*, en tant qu'*exclusion du doute*, la certitude n'admet pas de degrés ; on est certain ou on ne l'est pas ; il n'y a pas de milieu. Au point de vue *positif*, en tant qu'*adhésion au vrai*, elle est susceptible de degrés : elle sera d'autant plus intense que les raisons d'affirmer seront plus fortes et plus nombreuses.

La **certitude et l'opinion** : elle diffère de l'opinion en ce que :

a) Elle est *absolue* ; — b) Elle donne une *sécurité entière*. Faute pour le vrai, l'intelligence est *inquiète* quand elle ne le possède pas ; mais quand le vrai lui apparaît avec évidence, elle s'y *repose* et en jouit comme de sa fin : *Quies mentis in vero*.

La **certitude et la probabilité** : ce sont deux états opposés ; la certitude exclut la probabilité. En effet la certitude est absolue et définitive : c'est l'adhésion ferme à la vérité sans crainte d'erreur. La probabilité, au contraire, comporte une *infinité de*

(1) JAVARY, *La certitude*. — RENOUVER, *Logique*. — ROBERT, *De la certitude et des formes récentes du scepticisme*. — BOURGEOIS, *La certitude*, Rev. philos., Janvier 1890. — DORNIER DE VORGES, *Les certitudes de l'expérience*. — Annales de philosophie chrét., Janvier 1890. — KLEUTGEN, *La philosophie scolastique...*, III^e Dissertation. — PALMER, *Logique critique*, C. I, II, 37. — BARRIS, *Philosophie fondamentale*, L. I — S. MILL, *Système de Logique...*, L. II, ch. vi. — SPENCER, *Principes de psychologie*, VII^e P. — A. DE LA BARRÈRE, *Certitudes scientifiques et certitudes philosophiques*.

degrés, depuis la probabilité à peine suffisante pour prendre une décision jusqu'à la probabilité assez grande pour équivaloir *pratiquement* à une véritable sécurité. La probabilité tend vers la certitude qui est sa limite, sans pouvoir l'atteindre jamais. Le degré le plus élevé de probabilité est toujours de la probabilité ; une certitude incomplète ne serait pas certitude. Il y a donc entre la probabilité et la certitude, non pas une différence de plus ou de moins, mais une *différence de nature*.

B) **L'évidence**, c'est la clarté avec laquelle la vérité apparaît à notre esprit et détermine la certitude. *Fulgor quidam veritatis, mentis assensus rapiens*. La certitude est un état du *sujet pensant* ; l'évidence est un caractère de l'*objet pensé*. On dit, au sens propre : *Je suis certain parce que cela est évident*. Quand on dit parfois : *Cela est certain, on parle au sens large*, pour signifier que cela est capable de produire la certitude, comme on dit : Ce paysage est triste. La certitude est *subjective*, avec une *relation à l'objet pensé* ; l'évidence est *objective*, avec une *relation à l'intelligence*, au *sujet pensant*.

Quel est ce **caractère** de l'objet pensé, c'est-à-dire des choses, qui constitue l'éclat irrésistible de la vérité objective et détermine la certitude ? Pour le trouver, examinons d'abord le cas de l'évidence *sensible* : c'est la nécessaire visibilité d'un objet extérieur. Elle comprend un triple élément : la *réalité* de l'objet — la *lumière* qui l'éclaire et le rend visible — la *relation* qui met en rapport l'objet visible et la faculté de voir. De même dans l'évidence *intelligible*, on peut distinguer trois choses : l'*objet à connaître* — la *lumière* qui le fait connaître, c'est-à-dire le motif ou caractère, qui rend sa vérité indubitable — sa *manifestation* à l'intelligence. Or le caractère qui rend une vérité évidente, c'est la **nécessité de la connexion** entre le sujet et l'attribut, et par conséquent l'**impossibilité du contraire** : c'est ce que signifie l'expression métaphorique de *clarté* et de *fulgor*, employée dans la définition *nominate* donnée plus haut. La définition *réelle* de l'évidence sera donc : la **nécessaire intelligibilité d'une énonciation**.

Cette **nécessité** peut être ou bien :

a) **Absolute**, quand cette nécessité découle de l'essence même

de l'objet et, par conséquent, est indépendante de toute hypothèse : *vg. le tout est plus grand que la partie*.

b) **Relative**, quand cette nécessité dépend d'une hypothèse et découle, par conséquent, de la condition ou qualité ajoutée au sujet par l'hypothèse ; *vg. un homme qui marche se remue*. La perception de cette nécessité, absolue ou relative, qui provient de la nature essentielle ou de la condition présente de l'objet connu, produit dans l'esprit la certitude qui est une *nécessité subjective* ou *impossibilité de concevoir* le contraire. La certitude et l'évidence sont donc *corrélatives* ; l'évidence est à la certitude, ce que la probabilité est à l'opinion. On peut donc appliquer à l'évidence et à la certitude les mêmes subdivisions.

Tout ce qui est vrai objectivement est, *en soi*, évident ; mais l'évidence ajoute à la notion du vrai une *relation à l'intelligence* qui en perçoit la nécessité absolue ou relative. Tout dépend de la perfection de l'intelligence. Tout vrai est évident *en puissance*, c'est-à-dire *peut être* connu avec certitude ; mais tout vrai ne l'est pas, *en acte*, c'est-à-dire effectivement, car toute intelligence n'est pas capable de comprendre toute vérité.

II. — LEURS VARIÉTÉS

On peut distinguer plusieurs espèces de certitudes et d'évidences selon que l'on se place aux points de vue divers de leur **origine**, de leur **objet**, ou de leur **motif**.

§ A) **D'après l'origine**. — On peut distinguer la certitude et l'évidence, d'après la manière dont elles s'obtiennent, en :

1. — a) **Immédiate** ou **intuitive**, qui résulte de la vue *directe* de la vérité, sans le secours d'aucune vérité intermédiaire ; *vg. Je suis ; 2 + 2 = 4*.

b) **Médiate** ou **discursive**, qui résulte d'un *raisonnement* ; *vg. Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*. L'ascension des liquides dans le vide est due à la pression atmosphérique.

La certitude **expérimentale** est *immédiate* dans la connaissance des phénomènes psychologiques ; *médiate* dans l'étude des

faits physiques. — La certitude **rationnelle** est *immédiate* quand elle a pour objet les vérités premières et les axiomes ; *médiate*, quand elle a pour objet les vérités démontrées.

II. — a) **Spontanée**, celle qui n'a pas été précédée d'examen ; vg., témoignage de la conscience attestant une douleur.

b) **Réfléchie**, celle qui, précédée d'examen, peut motiver son adhésion ; vg. certitude des vérités scientifiques.

§ B) **D'après l'objet**. — On distingue la :

I. — **Certitude de fait ou expérimentale**, qui est attachée à la connaissance des choses réelles que l'expérience nous fait connaître soit en nous, soit en dehors de nous ; vg. phénomènes psychologiques ou physiques.

II. — **Certitude de raison**, qui est attachée aux vérités nécessaires de l'ordre *spéculatif* ou de l'ordre *pratique* ; vg. Tout ce qui est, est. Il faut faire le bien.

§ C) **D'après le motif**, qu'on peut envisager sous un double aspect.

I. — Selon la **connexion** qui existe entre une **vérité** et son **motif**, on distingue :

a) **L'évidence intrinsèque**, quand la raison qui détermine l'assentiment est inhérente à la chose même (1), c'est-à-dire quand la raison d'affirmer le prédicat du sujet est perçue, soit immédiatement, soit médiatement, *dans le sujet même* ; vg. Le triangle est une figure à trois côtés. Le carré construit sur l'hypothénuse est égal aux carrés construits sur les deux autres côtés.

b) **L'évidence extrinsèque**, quand la raison d'adhérer à une proposition se tire de celui qui la propose, c'est-à-dire quand la raison d'affirmer n'est pas la perception de la chose même, mais *d'un signe* qui lui est nécessairement uni ; vg. j'admets l'existence de Pékin sur l'autorité des voyageurs. Dans le premier cas, c'est l'**évidence de la vérité elle-même**. Dans le second, c'est l'**évidence de crédibilité**, c'est-à-dire des *motifs* de croire telle affirmation ; l'évidence de ces motifs est *intrinsèque*, parce que j'en perçois la valeur propre, mais l'évidence de la vérité affirmée est *extrinsèque* à cette vérité, parce que je ne la

(1) BOSSUET, *Logique*, L. III, ch. XVIII.

perçois pas elle-même ; vg. je n'ai jamais vu Pékin. Je l'accepte cependant comme certaine, parce que l'évidence intrinsèque des motifs de croire à l'affirmation des voyageurs est *nécessairement liée* à l'existence de Pékin et réjaillit sur elle (112).

II. — D'après le **motif qui nous détermine** à affirmer une proposition, on distingue la certitude et l'évidence :

a) **Métaphysiques**, qui s'appliquent aux propositions qu'on ne peut nier sans violer le principe d'identité ou de contradiction ; vg. il n'y a pas de mouvement sans vitesse ; $2 + 2 = 4$. Le contraire de ces propositions est non seulement faux, mais *absurde*, car il ne peut être pensé sans contradiction ; il est *inconcevable*.

La certitude métaphysique a pour **fondement l'essence** même des choses qui est immuable ; c'est pourquoi elle n'admet aucune exception ; elle est **absolue**. Partout et toujours, quelle que soit l'hypothèse qu'on fasse, $2 + 2$ égalent 4.

b) **Physiques**, qui s'appliquent aux propositions qu'on ne peut nier sans contredire les lois de la nature ; vg. la chaleur dilate les corps. Le contraire de ces propositions est simplement *faux*, c'est-à-dire qu'il n'est pas, mais qu'il pourrait être. La vérité qu'elles affirment est donc **contingente**.

La certitude physique a pour **fondement les lois du monde extérieur**. Elle est donc **hypothétique** comme ces lois, qui n'ont qu'une **nécessité relative** : tel phénomène se passera si les circonstances restent les mêmes (Ps. 168). Elle admet donc des exceptions, parce Dieu peut agir directement lui-même en dehors de ces lois. Mais l'intervention directe de la Cause première est si restreinte que, *pratiquement*, elle est négligeable pour les prévisions scientifiques.

c) **Morales**, qui s'appliquent aux propositions qu'on ne peut nier sans contredire les lois d'après lesquelles les hommes agissent habituellement ; vg. Les mères aiment leurs enfants.

La certitude morale a pour **fondement les lois de notre constitution morale**, c'est-à-dire de l'homme en tant qu'être raisonnable et libre. Elle est **hypothétique** aussi et elle admet des exceptions plus fréquentes que la certitude physique, car, ic, la liberté peut intervenir et déroger aux lois morales qui sont

obligatoires, mais non nécessitantes (MORALE, 17). Il est certain qu'en général les mères aiment leurs enfants ; mais il y a cependant des marâtres. Les lois morales n'ont donc qu'une **généralité relative** et l'intervention toujours possible de la liberté rend les prévisions incertaines pour les cas *particuliers* (Ps. 10).

Dans la certitude *métaphysique*, il n'y a aucune possibilité du contraire : il tout sera toujours plus grand que la partie. Dans les certitudes *physique et morale*, le contraire est possible ; elles portent sur les lois physiques et morales prises dans leur *ensemble* ; vg. Le feu brûle. Les citoyens aiment leur patrie. Mais dès qu'il s'agit d'un cas *singulier*, il n'y a plus qu'une *probabilité* plus ou moins grande ; car, ces lois souffrant des exceptions, on n'est pas certain qu'une exception n'aura pas lieu ; vg. Le soleil se lèvera encore dans cent ans. Tel homme aimera toujours sa patrie.

Remarques : 1°) On appelle quelquefois la certitude *historique*, certitude morale, parce qu'elle repose sur l'*autorité* des témoins. Mais, en définitive, elle n'est qu'un cas de la certitude *rationnelle* ou *métaphysique*, car on ne peut démontrer la *valeur* de l'autorité des témoins qu'en s'appuyant sur le principe de raison suffisante (92).

2°) On se sert encore du mot certitude morale en d'autres sens (111).

3°) En dernière analyse, la certitude, qu'elle soit *rationnelle* ou *expérimentale*, *métaphysique*, *physique* ou *morale*, a pour fondement la certitude du témoignage de la conscience ou **certitude psychologique**, parce que toutes impliquent la certitude de l'*intuition consciente* qui nous manifeste toutes nos connaissances, de quelque ordre qu'elles soient (Ps 73, II. B.)

Conclusion générale : « L'ignorance et l'incurosité » ne sont pas, quoi qu'en dise Montaigne « un doux et mol chevet, et sain, à reposer une teste bien faite (1) ». L'opinion même n'est pour l'homme qu'une étape ; il aspire à la certitude. Dans le doute l'esprit *s'abstient*, également éloigné de l'affirmation et de la négation, également tiraillé en sens contraire. Dans l'opinion il *penche*

(1) *Essais*, I, III, ch. xiii.

d'un côté, tout en se sentant plus ou moins incliné de l'autre. Dans la certitude, il *adhère* fermement et tranquillement à la vérité : c'est la paix intellectuelle, le repos de l'esprit qui est arrivé au terme et qui en jouit. L'idéal pour l'homme ce n'est même pas de posséder des vérités certaines mais éparées ; c'est d'enchaîner tout un ensemble de vérités par le lien d'une commune certitude. Cet idéal c'est la **science**, c'est à-dire la connaissance certaine et méthodique des vérités générales. Cet idéal est-il réalisable ? la certitude et la science sont-elles possibles ? C'est là une question de **Métaphysique**, à laquelle trois systèmes ont répondu : 1°) **Scepticisme** : tout est également incertain. — 2°) **Probabilisme** : il y a des degrés dans l'incertitude. — 3°) **Dogmatisme** : il y a des choses probables et il y a des choses certaines.

111. — LA CERTITUDE MORALE

Ce mot prête malheureusement à l'équivoque, car il est pris en plusieurs sens différents. On l'emploie pour signifier :

1. — **Une haute probabilité** : c'est la certitude au *sens large* du mot. Mais ce n'est pas une certitude stricte, parce qu'elle est insuffisante au point de vue *intellectuel*, c'est-à-dire sous le rapport de l'évidence : le doute est **théoriquement** possible. Mais à cause de sa grande probabilité, elle s'impose à l'esprit avec une force capable d'exclure **pratiquement** le doute et de déterminer notre conduite. Il n'est pas, vg. absolument impossible que je sois empoisonné en mangeant ce soir ; mais la probabilité est si faible qu'elle est pratiquement négligeable. Comme cette certitude pratique a été surtout appliquée aux inductions relatives à la nature morale de l'humanité, on l'a appelée certitude morale. C'est en ce sens qu'on dit : Je suis moralement certain que mon ami ne me trahira pas (1).

(1) Cano, *Jouffroy et ses œuvres*, Revue des Deux Mondes, Mars, 1865.

II. — **Une simple croyance** : A) C'est cette certitude, compatible avec le doute théorique, que KANT appelle *foi* ; et les postulats de la raison pratique n'ont pas d'autre certitude que celle-là (112, § II, B). Il la définit : une croyance *objectivement* insuffisante (car les preuves manquent, ces postulats ne pouvant être scientifiquement démontrés), mais suffisante *subjectivement*. C'est un état *intermédiaire* entre la **certitude stricte**, *objectivement et subjectivement suffisante*, et l'**opinion**, *subjectivement et objectivement insuffisante*. La certitude stricte exclut tout doute théorique et pratique ; la certitude au sens large exclut seulement le doute pratique, parce qu'elle n'est qu'une très haute probabilité ; l'opinion n'exclut aucun doute, à cause de sa faible probabilité.

B) Pour M. Renouvier et les Néo-criticistes la certitude morale n'est aussi qu'un cas de la croyance (112, § III).

III. — **La certitude relative aux lois de l'activité morale** : c'est le sens que nous avons adopté plus haut (110, II, § C). C'est une certitude *proprement dite*, mais elle a pour objet les lois de la nature raisonnable et libre de l'homme. On devrait restreindre le sens de certitude morale à ce cas, comme on réserve celui de certitude physique au cas des lois du monde extérieur. Ce serait clair et logique, car, nous allons le montrer, la certitude à laquelle on applique, communément aujourd'hui, le nom de certitude morale, n'est qu'une variété de la certitude rationnelle.

IV. — **La certitude rationnelle appliquée aux vérités de l'ordre moral**. — On entend par **vérités de l'ordre moral** celles qui se rapportent au devoir. Elles comprennent d'abord toutes les vérités de la Morale, et, parmi les vérités psychologiques et métaphysiques, celles qui sont inséparablement unies à la Morale, comme la liberté et la responsabilité de l'homme, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la sanction de la vie future. La certitude morale n'est qu'un cas de la **certitude rationnelle** : les principes premiers de l'ordre moral ont la certitude métaphysique des principes premiers de l'ordre spéculatif ; les démonstrations des vérités morales ont la certitude logique de toutes les démonstrations. Cependant, à raison de la nature

spéciale des vérités morales, la certitude morale a des caractères particuliers :

1^o) En même temps que la vérité morale est évidente et certaine pour l'intelligence, elle est **obligatoire** pour la volonté : elle est un **commandement**.

2^o) On n'arrive pas à la certitude des vérités morales par le même **genre de démonstration** qu'à la certitude des vérités de l'ordre mathématique ou de l'ordre physique :

A) Les vérités morales, vg. Tout être libre doit rendre compte de ses actes. — On ne doit pas mentir. — Les parents doivent élever leurs enfants. — Les enfants doivent obéir à leurs parents, etc., ne peuvent être vérifiés **expérimentalement** comme les lois physiques (vg. dilatation des corps par la chaleur, etc.). L'expérience montre le *fait*, ce qui est, non le *devoir être*. Or ce qui est souvent la violation pratique des vérités morales ou la contestation de leur valeur théorique.

B) Le moraliste peut, sans doute, en s'appuyant sur l'expérience interne, sur l'analyse des jugements et des sentiments de la conscience (*Mor.*, L. I, ch. 1, 9), découvrir et formuler les principes premiers de l'ordre moral. Il peut ensuite prouver logiquement les vérités morales par le **raisonnement déductif**, il peut les déduire rigoureusement les unes des autres, car, en Morale comme en Mathématiques, il y a des notions premières, des principes et des conséquences. Mais, pour saisir l'évidence des vérités morales et arriver à la certitude, le procédé d'une rigoureuse déduction ne suffit pas. Il y a une autre condition à remplir : la perception de l'évidence morale ne dépend pas seulement de la raison, mais encore de la **volonté**.

En effet les vérités de l'ordre *purement spéculatif* sont acceptées sans résistance dès que leur évidence apparaît à l'esprit, parce qu'elles ne contredisent pas nos passions. Il n'en va pas de même pour les vérités morales, parce qu'elles entraînent des conséquences *pratiques* qui peuvent contrarier nos penchants.

Si la géométrie, dit Leibniz (1), s'opposait autant à nos passions et à nos intérêts présents que la morale, nous ne la con-

(1) LEIBNIZ, *Nouveaux essais*... L. I, ch. II, § 12.

testerions et ne la violerions guère moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries et croirait pleines de paralogismes ». Si la raison était laissée à elle-même et soumise à la seule action de l'évidence des vérités morales, elle les admettrait sans hésiter ; mais les passions soulèvent des nuages qui les obscurcissent. Comme ces vérités sont d'ordre pratique, elles s'adressent à tout l'homme, non seulement à son intelligence, mais encore à son cœur et à sa libre volonté. C'est pourquoi l'intervention de la volonté peut devenir nécessaire pour écarter les nuages, c'est-à-dire les passions et les préjugés qui offensent l'intelligence ; autrement l'esprit serait la dupe du cœur. Pour saisir les vérités morales, il ne suffit donc pas que l'intelligence soit droite ; il faut encore que la volonté soit dégagée de toute entrave passionnelle ; car ce ne sont pas seulement des vérités à contempler, mais à pratiquer au prix d'efforts pénibles. « Pour les connaître, dit Pascal, il faut les aimer ». Pour les aimer il faut avoir l'âme sincère et honnête. La bonne foi et la bonne volonté jointes au bon sens, voilà les conditions nécessaires pour adhérer pleinement aux vérités morales, c'est-à-dire la droiture du jugement, du cœur et de la volonté. C'est ce qu'il y a de vrai dans l'opinion de ceux qui ont, comme Descartes, le tort de ramener la croyance et le jugement à la volonté. Cette *prédisposition morale* n'est pas la cause de la certitude, mais sa *condition* : elle écarte les obstacles qui empêchent de voir la vérité morale. La rectitude du cœur et de la volonté n'y est pas moins nécessaire que celle de la raison. C'est le cas, ou jamais, de redire avec Platon (1) qu'il faut aller au vrai « avec toute son âme » : *Ἐν ὅλῳ τῆ ψυχῆ*.

Remarques : I. — Evidence géométrique et évidence morale : cette distinction revient à la distinction faite par Pascal entre l'esprit *géométrique* et l'esprit de *finesse*. L'évidence *géométrique* se rapporte à la certitude *rationnelle* (logique et métaphysique) ; l'évidence *morale* se rapporte à la certitude *morale*. Mais, comme on vient de le voir, le mot de certitude morale est équivoque : pour les uns, elle n'est qu'un cas particulier de la certi-

(1) PLATON, *République*, VII.

tude rationnelle ; — pour les autres c'est une simple croyance. En se plaçant au premier point de vue, qui est le vrai, l'évidence morale, étant *corrélatrice* à la certitude morale stricte, n'est qu'un cas particulier de l'évidence rationnelle. Si l'on se met au second point de vue, l'évidence morale ne repose que sur des probabilités plus ou moins grandes qui déterminent la croyance.

II. — **Convaincre et persuader** (1) : la *conviction* et la *persuasion* diffèrent entre elles comme la certitude rationnelle appliquée aux vérités *spéculatives* et la certitude rationnelle appliquée aux vérités *morales*. Elles diffèrent par :

A) **Leurs natures** : la *conviction* est un état de l'intelligence qui perçoit l'évidence de la vérité. — La *persuasion* est tout ensemble un état de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté. Pour être raisonnable, elle suppose la conviction, donc la vérité vue, mais elle y ajoute l'*amour* de la vérité et la *résolution* de la mettre en pratique.

B) **Leurs causes** : les causes qui déterminent la conviction sont d'ordre *intellectuel* : ce sont des preuves rationnelles. La *persuasion* est l'effet de causes d'ordre *moral* qui renforcent les premières ; vg. exemple, autorité, attraits pour le bien ou le mal, passions, habitudes, etc.

C) **Leurs objets** : la conviction, ayant pour objet le vrai, suffit au but du savant qui est *théorique*. Si, chez l'homme, la volonté et les inclinations étaient toujours conformes à la raison, la conviction serait suffisante aussi pour l'action et la conduite. — La *persuasion*, ayant pour objet le *bien honnête* et l'*utile*, est nécessaire dans la vie morale, où il ne suffit pas de voir la bonté ou l'utilité d'une chose pour la faire ; il faut encore l'aimer et avoir la force de la vouloir. On peut voir clairement qu'une chose est vraie et obligatoire, et cependant, à cause de ses conséquences pratiques, gênantes pour nos passions, n'avoir pas le courage de l'accomplir : *Video meliora...* De là résultent les différences entre la *démonstration*, qui est l'*art de convaincre* et s'adresse à la seule raison ; et l'*éloquence*, qui est l'*art de persuader* et s'adresse à l'âme tout entière. C'est pourquoi S. Augustin met le

(1) PASCAL, *De l'esprit géométrique*, § 2, L'ART DE PERSUADER...

talent de l'orateur, qui doit convaincre et persuader, à rendre la vérité lumineuse, agréable, émouvante. *Id agit ut veritas pateat, ut veritas placeat, ut veritas moveat* (1).

112. — SCIENCE ET CROYANCE

Les rapports de la croyance et de la science ont été très diversement compris (2). On peut ramener les interprétations diverses aux suivantes : 1°) La croyance est un mode de connaissance inférieur à la science : elle est synonyme d'opinion. — 2°) La croyance est un mode de connaissance supérieur à la science. — 3°) La croyance est le mode général de connaître, dont la science n'est qu'un cas particulier. — 4°) La science et la croyance sont deux modes différents de connaître et tous deux aboutissent à la certitude.

§ I. — MODE INFÉRIEUR A LA SCIENCE

Dans le langage vulgaire la croyance désigne généralement une connaissance mêlée d'incertitude, une simple opinion. Il y a, entre la croyance ainsi entendue et la science, les mêmes différences qu'entre l'opinion et la science. Voici les principales :

1°) La science implique la certitude et la vérité. — L'opinion implique le doute et la possibilité de l'erreur.

2°) La science a un caractère impersonnel, parce qu'elle est l'œuvre de la raison et repose sur l'évidence de la vérité objective :

(1) S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, L. IV, ch. XXVII, n. 61.

(2) OLLÉ-LAPRÈRE, *La certitude morale*. — P. JESI, *Principes de métaphysique et de psychologie*, Introd., Leçon V : Cf. L. ROUËR, *Doctrines et Problèmes*, ch. IX. — A.-J. BALFOUR, *Les bases de la croyance*. — A. NICOLAS, *L'art de croire*. — V. BAINVEL, *La foi et l'acte de foi*. — F. BURNETIERE, *Discours de combat, Le besoin de croire*. — GAUBEAU, *Le besoin de croire et le besoin de savoir*. — SCHWALM, *La croyance naturelle et la science*, Revue Thomiste, nov. 1897. — DUBIAC, *Croyance et réalité*. — LÉVY-BRUHL, *Théories nouvelles de la croyance*, Revue des Deux Mondes, 15 Mai, 1894. — BAZAÏLLAS, *La crise de la croyance dans la philosophie contemporaine*.

c'est pourquoi elle peut s'imposer à tous les esprits. — L'opinion a un caractère personnel, parce qu'elle est fondée non seulement sur la probabilité mais aussi sur l'imagination, le sentiment, les passions, la volonté, qui varient avec les individus (3).

§ II. — MODE SUPÉRIEUR A LA SCIENCE

Nombre de philosophes ont élevé la croyance au-dessus de la science :

A) **Pascal** : la science, c'est-à-dire le raisonnement, « l'esprit géométrique » n'atteint qu'une région inférieure, celle des vérités abstraites. La croyance, la foi, c'est-à-dire le sentiment, le cœur, « l'esprit de finesse » s'élève à des vérités plus hautes, aux premiers principes, aux vérités morales et religieuses. La foi va donc plus loin que la science, car « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». Pascal dit encore : « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre... C'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie... Les principes se sentent, les propositions se concluent ; et le tout avec certitude, quoique par différentes voies (4) ».

Critique : le mot cœur ne s'emploie plus au sens de Pascal qui dit au même endroit : « Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace... » Mais le contexte éclaire suffisamment sa pensée. Par « cœur » il entend la connaissance intuitive qui a quelque chose du sentiment (5). C'est pour cela que les Scolastiques et, après eux, Reid, Kant, appellent la conscience spontanée « sens intime ». Par conséquent la foi dont parle Pascal n'est pas en opposition avec la raison, car, au fond, elle n'est qu'une forme de

(1) ARISTOTE, *Derniers analytiques*, L. I, ch. XXXIII.

(2) PASCAL, *Pensées*, Art. VII, n. 1.

(3) C'est pour cela, sans doute, que dans l'édition des *Pensées* donnée par Port-Royal le mot « sentiment » a été partout substitué au mot « cœur ».

la raison, c'est la raison *instinctive, spontanée, intuitive*, qui devance la réflexion et le raisonnement.

B) **Kant** : la science s'arrête aux *phénomènes* ; elle les coordonne, mais elle ne peut les dépasser pour atteindre les *choses en soi, les noumènes*. C'est ce que Kant se flatte d'avoir démontré dans la *Critique de la raison pure*. Mais, en faisant la *Critique de la raison pratique*, il découvre une idée de la raison qui n'est aucunement relative aux phénomènes et dont la certitude est absolue, l'idée de la *loi morale*, qui est donnée dans un fait, l'obligation morale. Or si le devoir est certain, les conditions de sa possibilité le sont aussi : à savoir la *liberté, l'existence de Dieu, la vie future* ; ce sont les « postulats de la raison pratique ». Nous ne savons pas si nous sommes libres, si Dieu existe, si notre âme est immortelle ; cependant bien que ces trois vérités ne puissent être scientifiquement démontrées et qu'elles soient incompréhensibles, nous y croyons à cause de leur *liaison nécessaire* avec le devoir qui s'impose à nous avec certitude. Le devoir est objet de science et non de foi, tandis que ces trois vérités sont objet de foi et non de science. La croyance est donc *supérieure* à la science, puisque seule elle atteint les choses en soi, les noumènes, la réalité (l'âme, Dieu). Cependant, quoique non scientifiques, non démontrées, ces vérités n'ont rien à craindre de la science, œuvre de la raison théorique, car Kant lui assigne pour limites la connaissance des *phénomènes*, qu'elle ne peut franchir. Par conséquent la raison et la science ne sauraient témoigner contre ces vérités, objets de foi, parce qu'elles ne sont pas de leur domaine. La science est bornée aux phénomènes ; la *foi s'étend aux noumènes*. Aussi Kant a-t-il dit : « J'ai dû abolir la science pour édifier la foi ».

Critique : la théorie de Kant est *contradictoire* : d'après lui le devoir est objet de certitude, de science, non de foi. Mais si le devoir est rationnellement certain, les postulats (Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme), qui sont *liés logiquement* au devoir, doivent participer à sa certitude ; ils sont donc rationnellement certains, par conséquent objet de science et non de foi, ce qui contredit la thèse kantienne (1). (Cf. *Métaph.*)

(1) OLLÉ-LAPRESSE, *La certitude morale*, ch. IV.

C) **Jacobi** (1) : la croyance est pour Kant une adhésion volontaire ; pour Jacobi elle est *instinctive*. La science, œuvre de la raison discursive, est incapable de saisir le réel : elle n'aboutit qu'à des abstractions. La foi, œuvre du cœur et du sentiment, nous met en contact direct avec les réalités supra-phénoménales.

Critique : faire reposer, avec Jacobi, la croyance sur le *sentiment* c'est la rendre personnelle et variable comme lui ; il est donc impossible à celui qui croit de présenter sa croyance comme ayant une valeur *fixe, universelle* ; c'est pourtant le caractère qu'à la croyance d'après ses partisans : vg. on croit que la raison est faite pour la vérité. C'est, de leur part, une heureuse inconséquence.

D) **Hamilton** (2) : la science porte uniquement sur le relatif, car l'absolu est *inconcevable* (Ps. 191, § A, III). Mais si nous ne pouvons connaître l'absolu, nous pouvons et nous devons y croire.

Critique : notre connaissance de l'absolu est imparfaite, mais elle n'est pas nulle : vg. nous pouvons dire ce qu'est l'absolu, qu'il existe, etc. Il n'y a donc pas lieu de recourir à la foi pour suppléer à une ignorance complète qui n'existe pas.

Conclusion : ces différentes conceptions ont ceci de commun que la science est synonyme de *démonstration* et que la foi a pour objet tout ce qui n'est pas démontré, mais est *sent* comme vrai. En séparant complètement la croyance de la connaissance elles ont le tort de transformer la croyance en adhésion *aveugle* et d'en fausser la notion véritable (§ IV).

§ III. — MODE GÉNÉRAL DE CONNAISSANCE

A. — **M. Renouvier** (3) et les **Néo-criticismes** : la science n'est qu'un *mode particulier* de la croyance, comme une espèce dans un genre. Le mode *général* de connaître, c'est la croyance, car

(1) JACOBI, *De l'entreprise du criticisme de rendre la raison raisonnable*.
— LEVY-BRUHL, *La philosophie de Jacobi*.

(2) HAMILTON, *Philosophie de l'absolu*.

(3) RENOUVIER, *Psychologie*, T. II.

toute certitude est, en définitive, croyance. *Toujours l'on croit* ; on croit *voir*, on croit *savoir*. La croyance est la condition de toute science. La science suppose d'abord des données, des sensations, sur lesquelles elle s'exerce ; or il est nécessaire qu'elle y *croie*. De plus, pour affirmer entre les phénomènes qu'elle constate des rapports nécessaires de causalité, la science doit préalablement faire un acte de foi à la valeur objective des principes directeurs de la connaissance. La certitude scientifique, ayant pour base un acte de croyance, se ramène par conséquent à la certitude morale. Les raisons ultimes de toute affirmation reposent donc sur l'ordre moral. Or les vérités d'ordre moral sont objet de foi ; théoriquement le doute à leur égard est toujours possible.

Mais, pratiquement, nous devons nous y conformer ; la croyance que nous leur accordons n'est pas seulement un acte de l'intelligence ; elle est aussi l'œuvre du cœur et dépend finalement de la volonté. C'est ainsi que la croyance est « l'acte de l'homme tout entier » et se trouve à l'origine de toute connaissance.

B. — **Critique** : I. — La volonté ne peut produire par elle-même un jugement, une croyance : c'est l'erreur de Descartes. Juger est un acte qui se rapporte à l'intelligence. Il y a en effet des jugements (ceux qui sont évidents), auxquels la volonté n'a aucune part, car ils sont fatals et elle est libre : $vg. 2 + 2 = 4$ (Ps. 152, III, B). L'action de la volonté est *indirecte* : elle se borne à diriger l'attention qu'elle porte vers les objets ou en détourne, selon qu'ils lui plaisent ou déplaisent. Mais, quand bien même elle produirait la croyance, elle ne peut lui donner une valeur objective, car de ce que nous voulons croire une chose, il ne s'ensuit pas que cette chose existe.

II. — Sans doute la certitude des vérités de l'ordre spéculatif, comme celle des vérités de l'ordre pratique, implique le postulat fondamental de toute connaissance, la valeur objective de la raison, c'est-à-dire, si l'on veut, un acte de foi de la raison en elle-même. Mais ce n'est pas un acte de foi arbitraire (Cf. *Métophysique*) et il n'a pas de caractère moral. Il n'est donc pas légitime de subordonner les vérités de tous les ordres de connaissance aux vérités de l'ordre moral, ni de ramener les autres certitudes à la certitude morale, car pour être certain des vérités

mathématiques ou des lois physiques, il n'est aucunement besoin d'avoir préalablement la certitude du devoir, de la vie future, etc.

III. — Cette doctrine aboutit finalement au scepticisme, car la croyance, d'après elle, n'est que probable. Or la science, ayant pour fondement la croyance ne saurait être plus solide. Donc en définitive tout est plus ou moins probable, c'est-à-dire incertain.

§ IV. — MODES DIFFÉRENTS MAIS CERTAINS DE CONNAÎTRE

Scolastiques : ils distinguent deux sortes de certitudes : la **certitude de science** et la **certitude de croyance** ou de foi. Savoir, c'est connaître par soi-même ; croire, c'est connaître quelque chose sur le témoignage des autres. Je puis m'être démontré un théorème de géométrie ; alors je le *sais* ; je puis l'admettre sur la parole d'un savant qui me donne des garanties suffisantes de sa compétence et de sa probité ; alors j'y *crois*. Dans les deux cas, ce qui détermine l'adhésion de l'intelligence à la vérité, c'est l'**évidence**.

Mais : a) quand il s'agit de la **science**, cette évidence est **directe, intrinsèque, inhérente** à la vérité. L'esprit perçoit la *vérité elle-même*, soit *immédiatement* : $vg. 2 + 2 = 4$; soit *médiatement*, à la suite d'un raisonnement : $vg.$ quand je me démontre le volume de la sphère, je *vois* les rapports de ce théorème avec les principes géométriques ; j'en connais la raison d'être, alors il y a **vision, intuition** de la vérité affirmée.

b) Quand il s'agit de la **croyance**, cette évidence est **extrinsèque** à la vérité crue, c'est l'*évidence du témoignage* ou l'évidence de *crédibilité*, liée à la vérité attestée. Si j'ai été à Rome, j'ai la certitude scientifique de l'existence de cette ville : je l'ai *vue*. Si je n'y ai pas été, je *crois* à son existence d'après le témoignage des hommes de toute condition et de tout pays qui l'ont visitée ; il répugne que tant de témoins, dans des situations si diverses, puissent se tromper et vouloir me tromper ; cette unanimité dans l'erreur et le mensonge n'aurait pas de raison d'être, serait un effet sans cause. Il n'est donc évident que ces témoins disent vrai : cette évidence

testimonial est *directe et intrinsèque* : je vois que ce sont des témoignages dignes de foi. Mais leur témoignage est lié à un fait que je ne vois pas (l'existence de Rome) ; je crois à ce fait à cause de sa *liaison nécessaire* avec le témoignage qui l'atteste ; je ne vois pas le fait en lui-même, mais je vois la vérité du témoignage qui le contient ; de sorte que la certitude rationnelle du témoignage rejait sur le fait lui-même, à cause du lien qui les unit. Il est des cas, où l'on peut arriver par le témoignage à la certitude aussi bien que par le raisonnement : vg. je ne suis pas plus certain de cette proposition : Les trois angles d'un triangle valent deux droits, que de celle-ci : Rome existe. Les deux connaissances sont égales en certitude ; mais la science est plus parfaite parce qu'elle donne la *vue directe* de la vérité qui seule contente pleinement l'esprit ; tandis que la foi n'en donne qu'une *connaissance indirecte*.

Conclusion : les Scolastiques ont donc bien saisi les rapports de la science et de la foi. La science atteint *directement* le vrai : un savant voit *pourquoi* les trois angles..., etc. L'ignorant, qui le croit sur la parole d'un savant, ne voit pas *pourquoi* la chose est ; il connaît cependant qu'elle est. Cette foi n'est pas aveugle, mais raisonnable, car elle est déterminée par l'évidence du témoignage. Il y a donc dans la foi un élément scientifique (une connaissance *directe* du vrai) et un élément non-scientifique (une connaissance *indirecte*) qui précisément différencie la foi de la science. Ainsi, dans l'exemple cité, il y a de la *foi*, car l'ignorant n'a pas l'évidence directe de la proposition attestée : Les trois angles... Il y a *aussi de la science*, car son assentiment de foi est tout entier fondé sur la science qu'il a de la valeur du témoignage ; il *sait* que le savant, qui lui affirme cette proposition, est compétent et honnête. La foi contient donc un élément intellectuel et, par là, elle est scientifique. Quand on a acquis la certitude que le témoin est digne de foi, il n'est ni *raisonnable* ni *prudent* de douter du fait qu'il atteste : vg. qui doute de l'existence de Rome ? Mais parfois des doutes *déraisonnables* et *imprudents* s'élèvent ; ils ont deux causes :

1^o) Comme la vérité, admise sur la foi du témoignage, n'est pas vue en elle-même, l'esprit peut être tenté d'en douter, parce qu'il

aspire à la vue directe de la vérité ; c'est ce qui arrive vg. quand il s'agit des mystères.

2^o) Mais la grande raison est tirée des conséquences gênantes, que peut avoir pour nous l'adhésion à la vérité. Cette remarque s'applique surtout aux vérités d'ordre moral, car elles entravent nos inclinations et nos passions. Ce sont les passions contrariées qui peuvent soulever des doutes ; mais, la vérité étant supposée établie d'une façon certaine, ces doutes ne sont pas raisonnables ; c'est à la **volonté** qu'il appartient d'intervenir alors pour commander l'adhésion pure et simple de l'intelligence (1).

(1) On trouvera des exemples émouvants de cette lutte entre l'intelligence et la volonté dans le très intéressant ouvrage que M. Thureau-Dangin a consacré à l'histoire de la *Renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*. Rien n'est dramatique comme le spectacle de ces combats intimes par lesquels passèrent des hommes tels que NEWTON, MASSING, FABER, etc.