

connaissances sont purement relatives ou dépendantes de notre organisation spirituelle.

Si ces motifs étaient fondés, ils infirmeraient toutes nos connaissances sans exception, car ils s'appliquent aussi bien aux objets de l'expérience qu'à ceux de la raison. Aucune vérité ne serait donc possible, ce qui est contradictoire. Il est très vrai qu'il faut distinguer entre l'essence et les manifestations des choses, mais il ne faut pas les séparer. Sans aucun doute, nous ne connaissons pas l'essence, si l'on entend par là quelque chose d'incompréhensible qui se dérobe derrière les propriétés; mais pourquoi changer la valeur des termes? L'essence se montre dans les propriétés, et les propriétés dans les phénomènes. Dès lors, toute contestation doit cesser. Si en ce sens nous ne connaissions pas légitimement Dieu, le monde et le moi, nous ne connaîtrions pas non plus les faits, car les faits ont aussi leur essence, et c'est dans la connaissance de cette essence que consiste la vraie connaissance des faits.

Il est vrai encore que la connaissance exige une intuition; mais nous avons vu maintes fois en réfutant le sensualisme que l'homme possède deux facultés intuitives, la sensibilité et la raison. Kant ne tient aucun compte de la seconde. Si cette exclusion devait être maintenue, il en résulterait que nous n'aurions aucune connaissance, ni scientifique ni vulgaire, ni positive ni négative, des objets qui dépassent la portée des sens et de l'imagination. Les termes « Dieu, humanité, nature, espace, temps, cause, loi, essence, » n'existeraient dans aucune langue; car comment nommer les choses si la pensée ne peut les saisir? Si au contraire nous avons des intuitions intellectuelles, comment les connaissances expérimentales seraient-elles supérieures en évidence aux connaissances rationnelles; pourquoi les premières seraient-elles seules positives et scientifiques?

Il est vrai enfin que la connaissance suppose une forme et une matière: mais la matière nous est donnée par la raison aussi bien que par les sens, et les formes, comme l'espace, le temps, les catégories, ne sont pas des propriétés purement subjectives. Si l'espace et le temps n'étaient qu'en nous, tous

les êtres qui se développent dans le temps et dans l'espace seraient également en nous, et le moi serait tout pour lui-même, néant pour les autres. Pierre ne serait qu'un phénomène interne pour Paul, et Paul pour Pierre. La conséquence sort rigoureusement du subjectivisme, et Fichte ne la démentirait pas. Les catégories conduisent à la même conclusion. Si elles n'étaient que les formes de notre faculté de juger, non seulement elles seraient sans valeur dans leurs rapports avec les objets supra-sensibles, comme le soutient Kant, mais elles ne pourraient pas même s'appliquer légitimement aux faits de l'expérience. Nous jugeons les phénomènes aussi bien que les noumènes, et aucun jugement n'est possible sans les principes de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité. Si le critique avait raison dans ses objections contre la métaphysique, il faudrait donc nier toute vérité. Sans doute la connaissance comme telle est subjective et relative, mais dès qu'elle atteint son but elle acquiert une valeur objective et universelle. Il est possible qu'une autre organisation nous donnerait de nouvelles connaissances au sujet des faits de la nature, mais ces connaissances en tant que légitimes ne seraient pas en contradiction avec nos perceptions actuelles. Car la vérité ne peut se détruire elle-même.

## CHAPITRE II

### LA CERTITUDE

La vérité n'a de prix pour nous que par la certitude. A quoi nous servirait de posséder la vérité, si nous n'en avons pas conscience? Une simple dénégation la ferait disparaître. C'est par la certitude que la vérité se fixe en nous, prend racine dans l'intelligence, devient une force pour la vie et se transforme en conviction. Je suppose un homme qui

dise « la terre tourne autour du soleil ; » il affirme le mouvement réel de notre globe, il dit vrai. Mais on lui pose des objections : « il faut s'en rapporter au témoignage des sens, il faut suivre l'opinion d'un savant comme Ptolémée. » Il est ébranlé, mais résiste : aux sens il oppose la raison, à l'autorité des anciens l'autorité des modernes. On insiste, on fait appel à ses croyances ; on lui cite la Bible, on lui montre la Genèse qui enseigne que la terre a été créée avant le soleil, et le livre de Josué où le soleil s'arrête sur Gabaon ; on lui rappelle la condamnation de Galilée, on lui expose enfin les conséquences du système de Copernic pour la théologie chrétienne. Notre homme cède à regret, il n'ose pas discuter la révélation ni mettre la raison au dessus de la foi : il n'a pas la certitude. On peut énoncer la vérité, sans être certain de ce qu'on avance, et quand la certitude manque, la vérité ne demeure pas dans l'esprit.

Quelques auteurs définissent la certitude : *l'impossibilité du doute*. Cette définition est purement négative et ne dit pas en quoi consiste la certitude. Il est bien sûr que la certitude est l'absence du doute, et que le doute est l'absence de la certitude, mais cette explication ne fait nullement connaître les caractères de la certitude. Il s'agirait de savoir quand et comment le doute devient impossible. D'autres ont dit : la certitude c'est la vérité accompagnée de preuves ou la *vérité démontrée*. Cette définition est plus nette, elle affirme que la certitude s'applique à la vérité et indique un de ses caractères ; mais elle est trop étroite sous un rapport, trop large sous un autre. Elle est trop étroite, parce qu'elle ne convient qu'à une espèce de certitude, à la certitude médiate acquise par le raisonnement. La démonstration est un moyen d'arriver à la certitude, mais elle n'est pas le seul. C'est une grave erreur de croire que la certitude soit inséparable de la démonstration ; les questions les plus importantes de la science, celles du point de départ et du principe, sont inabordables dans ces conditions. On peut être certain d'une foule de vérités physiques ou métaphysiques, sans qu'on doive les démontrer, et il en est dont la démonstration est impossible. Les faits et les axiomes en général n'ont pas besoin de

démonstration. D'une autre part, il ne suffit pas qu'une démonstration accompagne matériellement une proposition, pour que la vérité soit certaine ; il faut de plus que la preuve soit à notre portée et qu'elle soit comprise. Ce qui est vrai pour tous n'est pas évident pour tous. La certitude varie selon les esprits ; elle est le résultat des efforts que chacun fait pour s'approprier la vérité ; elle est la récompense du travail spontané de l'intelligence. La définition à ce point de vue est trop large.

Elle serait plus exacte, si l'on disait : la certitude c'est la *vérité acquise méthodiquement* ; car la méthode suppose qu'on a recours soit à une observation régulière pour les vérités de fait, soit à une démonstration valable et mûrie pour les vérités de principe. Mais la définition ainsi corrigée et étendue donnerait encore lieu à des équivoques. Où commence, où finit la méthode dans les opérations de la pensée individuelle ? Si chaque vérité certaine peut rentrer dans le cadre d'une méthode scientifique, est-elle toujours le fruit d'un exercice gradué de l'intelligence chez ceux qui la possèdent ? Il est permis d'en douter. Il vaut donc mieux dire que la certitude est la vérité reconnue comme telle dans la conscience, ou plus simplement la *conscience de la vérité*. Être certain d'une chose, c'est savoir qu'on la sait exactement, de quelque manière qu'on l'ait acquise, c'est avoir conscience de sa vérité. Cette définition convient à toute certitude, immédiate ou médiate, et seulement à la certitude.

La certitude est fondée dans la *conscience* : sans conscience, point de certitude. Cette qualité scientifique n'existe que chez les êtres raisonnables qui peuvent se rendre compte de leurs actes. Pour obtenir la certitude, il faut que l'esprit, après avoir saisi la vérité, se concentre en lui-même et se demande si ce qu'il regarde comme vrai est réellement vrai, s'il peut l'assurer sans crainte d'être démenti ou de rencontrer des objections insurmontables, si tout homme dans sa position aurait la même conviction. La certitude implique donc un travail intérieur de la réflexion par lequel la pensée examine son propre résultat et juge si elle est parvenue au terme de ses recherches, si elle peut

désormais se reposer en sécurité dans la possession de la vérité. Sans examen de conscience, la connaissance peut être vraie par l'effet d'une heureuse inspiration ou de bonnes habitudes intellectuelles, mais elle n'est pas certaine. Il lui manque le contrôle de la discussion, qui doit la raffermir ou l'ébranler : c'est une opinion flottante et variable, non une conviction raisonnée et définitive.

Il suit de là qu'on ne peut être réellement certain que des vérités qu'il est permis de scruter dans la conscience et qui sont accessibles à la raison. Toute doctrine qui s'impose à l'esprit et ne lui laisse pas le droit de reconnaître la vérité par lui-même et de l'adopter spontanément, en un mot tout dogmatisme, philosophique ou religieux, viole cette condition de libre examen et ne peut en conséquence inspirer aucune certitude légitime. Une certitude qui ne reposerait que sur une autorité extérieure, étrangère à la conscience, n'en serait pas une. Telle est la certitude que quelques théologiens invoquent en faveur du surnaturel et de l'incompréhensible. L'homme n'a que des facultés naturelles et ne peut rien savoir de ce qui se passe en dehors du cercle de leur activité. S'il y a des choses incompréhensibles, loin d'être un objet de certitude, elles ne sont pas même l'objet d'une connaissance quelconque. Il n'y a point de *certitude surnaturelle*. Donner ce nom à une aveugle adhésion, où la conscience n'a aucune part, c'est vouloir à tout prix se faire illusion à soi-même.

Le fondement objectif de la certitude est Dieu, en tant que Dieu est la vérité consciente ou la pensée de la pensée, selon l'expression d'Aristote. L'intimité que Dieu possède est la raison dernière de notre propre intimité dans toutes ses manifestations.

Le caractère propre de la certitude est la clarté ou l'évidence. « Nous devons prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies ; mais il y a seulement quelque difficulté à remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement. » En fait de certitude, on peut s'en tenir à Descartes. Or une vérité est évidente, lorsqu'elle se présente

à la conscience d'une manière nécessaire, sous forme d'un jugement apodictique, ou qu'elle rend le doute impossible, c'est à dire lorsque nous ne nous sentons plus libres de l'accepter ou non, mais que nous sommes moralement obligés d'y souscrire en vertu des lois de notre propre intelligence. La vérité se reconnaît à l'évidence, rien qu'à l'évidence. Il n'en faut pas chercher d'autre signe ou d'autre mesure dans le monde matériel ; car la vérité est absolue et ne se compare qu'à elle-même. C'est le propre de l'absolu de se suffire sans rien emprunter à autrui. C'est pourquoi la vérité brille par elle-même, elle éclaire, illumine, elle est le soleil des intelligences, elle dissipe les ténèbres de la vie spirituelle. L'évidence est cette lumière intérieure qui se répand dans l'âme lorsque nous concentrons notre attention sur la vérité. L'évidence est dans l'esprit, non dans les choses. Comment savons-nous que le tout est plus grand que la partie dans tous les cas imaginables ? Parce que nous le voyons, dès que nous connaissons la valeur des termes. Cette vérité s'impose à la pensée d'une manière irrésistible et ne peut plus être niée dès lors sans mauvaise foi. Il en est de même de l'existence de Dieu, dès que la question est comprise ; mais elle exige pour être bien saisie une plus haute culture intellectuelle. L'évidence n'éclate pas au même instant pour tous ; elle dépend du degré de l'attention et de la facilité de la perception ; elle s'acquiert comme la certitude tantôt d'une façon immédiate par voie d'intuition, tantôt d'une façon plus lente par voie de raisonnement.

Mais la conscience n'est pas infaillible : elle peut prendre pour évident ou nécessaire ce qui ne l'est pas en réalité. Il est évident pour quelques-uns qu'il y a des atomes et qu'il n'y a pas d'infini ; pour les autres c'est le contraire qui est évident. L'évidence purement individuelle n'est donc pas une garantie suffisante de la certitude. Il faut une autorité supérieure qui soit juge de l'évidence. Cette autorité est celle de la raison : l'évidence doit être *rationnelle* pour être légitime. La raison en effet est la souveraine puissance des êtres raisonnables, ou le criterium irrécusable de la valeur de tous leurs actes. Si l'on tombe dans l'erreur c'est qu'on n'a pas

suivi la raison, car la vérité seule est conforme à la raison et tout ce qui est rationnel est vrai. Il n'y a pas de discussion possible entre les hommes s'ils n'acceptent pas cette prémisses, que celui qui aura la raison pour lui dira vrai et que celui qui n'aura pas raison sera dans l'erreur. On ne pourrait donc pas demander une nouvelle autorité pour contrôler la raison. Car d'abord nous n'avons pas de faculté plus élevée; ensuite la raison est suffisante, puisqu'on est sûr de ne pas s'égarer en obéissant à ses lois; enfin on ne pourrait infirmer la raison que par la raison même, par conséquent en reconnaissant sa suprématie, en affirmant ce qu'on veut nier, ce qui implique. Toutes les attaques qu'on dirige contre la raison doivent être fondées en raison sous peine d'être nulles. Il faut évidemment faire usage de la raison pour combattre la raison. La critique de la légitimité de la raison est donc logiquement impossible; car si elle était vraie elle se détruirait elle-même. L'évidence rationnelle est donc le seul et véritable caractère de la certitude: tout ce qui est évident non seulement pour la conscience individuelle, mais encore pour la raison, c'est à dire pour tout être raisonnable, est par cela même vrai et certain. L'évidence en tant que rationnelle est universelle et permanente: nous la retrouvons en nous toujours la même et d'accord avec toutes nos autres convictions, chaque fois que nous méditons le même sujet, et tous nos semblables en état de raison et de conscience doivent en temps et lieu arriver à la même conclusion.

Une objection se présente naturellement. L'évidence rationnelle suffit; soit. Mais qui décidera si l'évidence est rationnelle ou non? Ce n'est pas la raison, faculté muette qu'on invoque comme Dieu et qui vous laisse à vos propres conseils; ce sera donc l'entendement, faculté discursive de l'âme. Entre la conscience et la raison, l'entendement sera juge et examinera si ce qui est évident pour l'une l'est également pour l'autre. Or, telle est notre condition, l'entendement est sujet à l'erreur: il peut prendre l'apparence pour la réalité et le rationnel pour l'absurde. De là les déclamations des théologiens et des sceptiques contre les égarements de la raison individuelle. La foi moins encore que le doute peut

profiter de cette situation, à moins qu'on ne veuille séparer la foi de la conscience et de la raison. Si l'erreur et la vérité nous apparaissent parfois comme semblables, nous ne sommes pas non plus sans ressources pour dissiper cette illusion. La question change donc de face, il s'agit de savoir, non plus quel est le caractère de la vérité, mais comment on distingue ce qui est conforme de ce qui est contraire à la raison. La logique tout entière est la réponse à cette question. On pourra, d'après ce qui précède, se demander d'abord si la proposition qui semble évidente ne blesse aucune vérité scientifique et si elle est généralement admise par les hommes compétents; mais comme le nombre ne fait pas la vérité, il faudra toujours en cas de doute recourir à la méthode philosophique. L'emploi judicieux de la méthode, avec son double procédé intuitif et déductif, qui analyse les choses en elles-mêmes, telles qu'elles nous apparaissent, et les reconnaît ensuite dans leur principe, telles qu'elles doivent être, est toujours le plus sûr moyen de trouver la vérité dans les matières litigieuses. D'après cette méthode, une proposition est nécessairement conforme à la raison, si la déduction correspond à l'intuition, c'est à dire si l'objet supporte l'épreuve d'un débat contradictoire par analyse et par synthèse. Les explications doivent être ajournées.

Une dernière considération à tirer de la définition donnée, c'est que la certitude ne peut s'appliquer qu'à la vérité. On ne peut être légitimement certain que de ce qui est vrai. Cependant il arrive assez fréquemment qu'on regarde comme certain ce qui est faux, ce qu'on reconnaît soi-même dans la suite comme erroné. C'est qu'alors on a pris pour évident et rationnel ce qui ne l'est pas; la conscience n'est pas d'abord avec la raison; on s'est trompé ou l'on a abusé du langage en employant mal à propos le terme « certitude. » Cette certitude apparente se nomme illégitime.

La certitude présuppose à la fois la connaissance et la vérité. Si la connaissance contient trois termes, et la vérité, quatre, la certitude en renferme un cinquième: le sujet, l'objet, le rapport, l'exactitude de ce rapport entre la pensée et la réalité, et la conscience de cette exactitude. La certitude

a plus de compréhension que la vérité, et la vérité plus de compréhension que la connaissance; d'après l'extension c'est l'inverse. La connaissance est principalement déterminée au point de vue du sujet et n'a comme opinion qu'une valeur personnelle; la vérité est surtout déterminée au point de vue de l'objet et possède une valeur universelle; la certitude est déterminée par l'équilibre de l'activité subjective et de la réalité objective: elle n'a d'abord qu'une valeur individuelle, mais elle peut se communiquer à autrui par la science et acquérir ainsi une valeur universelle. La certitude exprime en effet que l'intelligence, après avoir saisi la vérité, revient sur elle-même, se concentre de nouveau à son point de départ, mais en rapportant à la conscience quelque chose d'absolu ou de divin.

La connaissance est le premier résultat de la pensée; la vérité en est le but; la certitude, la fin dernière. La connaissance peut être vraie ou fausse; la vérité, certaine ou douteuse; la certitude termine le cercle de l'activité intellectuelle. La vérité s'attache à la connaissance pour la compléter; la certitude achève la vérité et donne la paix et la sérénité à la conscience. C'est la certitude qui met fin aux agitations de la pensée et aux tourments du doute. Point de sécurité pour l'esprit, point de félicité sans des convictions sérieuses.

D'après les sources de la connaissance, la certitude est sensible ou non sensible. D'après les degrés de l'évidence, elle est complète ou partielle. D'après la manière dont l'objet est conçu, elle est immédiate ou médiate, intuitive ou discursive.

Les sources de la certitude sont les mêmes que celles de la connaissance, puisque la certitude est la connaissance évidente de la vérité. Toute certitude se fonde sur la conscience; mais l'objet peut être donné à la conscience soit directement par les sens ou par la raison, soit indirectement par les opérations de l'entendement. Il y a lieu de distinguer à cet égard entre la certitude *sensible*, la certitude *réfléchie* et la certitude *rationnelle*, quoique la conscience, la réflexion et la raison

interviennent dans tout acte de connaissance. Les développements que nous avons donnés à la question de l'origine et de la légitimité de la connaissance, nous dispensent d'insister longuement sur les sources et sur le criterium de la certitude. Si nos connaissances sont légitimes, elles sont vraies et certaines; mais il est impossible de résoudre le problème de la certitude dans la logique organique, sans approfondir à l'aide de la métaphysique le problème général de la valeur objective de nos connaissances. Tous les auteurs en France et en Angleterre qui ont écrit sur la certitude ont, autant que je sache, commis cette faute de méthode.

La sensibilité, la réflexion et la raison sont les sources spéciales de divers genres de certitude. Ces facultés possèdent alors les motifs particuliers de l'adhésion que nous accordons aux connaissances qu'elles nous fournissent, et sont à ce titre les *criteria* spéciaux de la certitude. La conscience n'est pas un *criterium* spécial, mais général, puisque toute certitude repose en définitive sur ce motif qu'il nous est impossible en conscience de repousser ce que nous percevons avec évidence. Que la vérité nous soit transmise par les sens, par la raison ou par les opérations discursives de l'entendement, il faut toujours que nous en ayons conscience pour obtenir la certitude, il faut que nous ayons des motifs légitimes de croire à la fidélité des facultés qui nous l'ont fournie. La certitude immédiate de la conscience est donc la base de toutes les autres. Cependant le sens intime est aussi regardé comme la source spéciale d'un genre de certitude, savoir de la certitude que nous avons des faits de conscience, comme objet de la psychologie expérimentale.

La certitude considérée dans sa source peut donc se diviser de la manière suivante :

Certitude sensible	Interne . . . . .	Conscience.
	Externe	Directe . . . Sens. Indirecte . . . Témoignage.
Certitude non sensible	Réfléchie . . . . .	Entendement.
	Rationnelle	Pratique . . . Sens commun.
		Théorique

La certitude des *faits de conscience* est sensible, parce qu'elle n'a pour objet que des actes ou des phénomènes, et interne, parce que ces phénomènes ne se produisent qu'en nous. Elle se forme par le concours de l'imagination et de la conscience. L'imagination est le sens interne, le sens de l'esprit; c'est une faculté d'individualisation qui représente toute la vie du moi dans sa détermination, qui est elle-même le monde intérieur considéré comme ensemble de faits passés et présents. La conscience en s'appliquant à ces faits les rend certains.

Les faits de conscience sont l'objet d'une certitude immédiate, constante, universelle, comme nous le savons déjà par l'étude de la connaissance immanente. Le sujet qui perçoit et l'objet qui est perçu sont une seule et même chose. Point de doute par conséquent sur la conformité du rapport qui existe entre la pensée et la réalité. La connaissance est vraie, la vérité est immédiate et certaine. Il s'agit d'une intuition directe des états du moi. Or il est impossible de ne pas voir ce qu'on voit sans les organes du corps, quand aucun intermédiaire ne vient troubler l'acte de la vision. Je pense en ce moment à moi-même; comment pourrais-je douter de l'existence de cette pensée quand j'y pense en effet? Ai-je besoin de raisonnements et de preuves pour m'assurer de ce fait? Non, la conscience de soi est antérieure à la démonstration, car la démonstration est elle-même un acte de conscience. Si je n'étais pas certain que je pense, je ne serais pas certain non plus que je démontre. La certitude de la conscience est donc absolue. De plus elle est permanente, puisque nous la retrouvons chaque fois que nous réfléchissons à nos actes, et universelle, puisque tout être raisonnable est comme nous doué de conscience. Le sceptique ne pourrait élever aucun doute à ce sujet. Il sait qu'il pense, il sait qu'il doute, il sait qu'il existe; sinon, il garderait le silence. Saint Augustin l'a reconnu avant Descartes: « *Omnis qui se dubitatem intelligit verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet.* » C'est pourquoi la certitude de la conscience est nécessairement

pour nous le point de départ de tout travail scientifique. Elle est la parfaite image de la certitude que Dieu possède.

Mais si la certitude des phénomènes internes est légitime, elle n'a cependant qu'une autorité toute personnelle. Elle n'implique pas à elle seule que le contenu de ces phénomènes soit exact. La conscience est témoin d'un fait, mais n'en garantit pas la valeur. Je crois que les plantes ont une âme: le sens intime constate l'opinion, mais n'est pas juge de l'affirmation qu'elle contient. Le sceptique sait qu'il doute, mais son doute n'est pas pour cela fondé en raison. La conscience ne remplace pas les facultés qui alimentent notre activité, elle les accompagne. Elle ne dispense pas même nos semblables d'examiner s'ils trouvent en eux-mêmes ce que nous trouvons en nous. Les faits psychologiques sont tout individuels; c'est à chacun à les vérifier dans son propre moi. « *Tout ce qui est dans la conscience est relatif à la conscience,* » dit un critique. Ce n'est pas là un motif pour énoncer qu'à « *proprement parler il n'y a pas de certitude,* » mais pour affirmer que la certitude est simplement « *un état et un acte de l'homme (1).* »

La *certitude des sens* est loin d'être aussi complète, aussi absolue que celle de la conscience. Il s'agit maintenant de faits externes qui sont encore perçus d'une manière intuitive, mais avec le concours des organes sensoriels. Ces faits nous sont connus tantôt par notre propre observation, tantôt par l'observation d'autrui, à l'aide du témoignage. Dans le premier cas, la certitude est directe; dans le second, elle est indirecte, si l'on veut bien oublier dans la question qui nous occupe que les sens servent toujours d'intermédiaire entre la pensée et la matière; sinon, on dira que la certitude au sujet des phénomènes du monde extérieur peut être simplement ou doublement indirecte, selon que les faits sont constatés par nous ou par des témoins qui nous les rapportent.

Chacun connaît les erreurs et les illusions des sens. Les hommes les plus consciencieux se trompent fréquemment au

(1) Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, deuxième partie, § 14.