ference. (2) The Scottish philosophy regarded original beliefs as unchanging, and investigation shows that the change is so gradual that one may substantially agree with Reid. (3) Original beliefs were always regarded as being closely connected with instincts, but the Scottish philosophers failed to see that they remain indubitable only in their application to affairs of primitive life. (4) The most distinctive mark of Critical Common-sensism as distinguished from the Scottish philosophy is its insistence that the acritically indubitable is invariably vague. A sign which is objectively indeterminate is objectively vague in so far as it reserves further determination to be made in some other conceivable sign. Anything is vague in so far as the principle of contradiction does not apply to it. (5) Critical Commonsensism attaches more value to doubt than did the Scottish philosophers. (6) It is critical because it criticises four opinions: its own, that of the Scottish School, that of thinkers who base logic or metaphysics on psychology or any other special science, and that of Kant. The scholastic doctrine of realism, another position which the author defended before he formulated pragmaticism, is a necessary part of it. This means the acknowledgment that there are real general objects, real vagues, and especially real possibilities. The ultimate intellectual purport of anything consists in conceived conditional resolutions or their substance; and accordingly these conditional propositions must be capable of being true, *i. e.*, independent of being thought to be so. Pragmaticism may be illustrated by its answer to the question, What is time? It is assumed that time is real and that it is a variety of objective modality. The past is the sum of *faits accomplis*, and acts on us precisely as an existent object does. The future is not actual since it acts only through the idea of it; everything is regarded as destined or undecided. The present is the nascent state between the determinate and the indeterminate. The past works upon conduct by furnishing us the data from which we start. Future facts are the only ones which we can control, and those things which are not amenable to control are those which we shall be able to control. The present can only be conative, which proves it to be, as was said before, the nascent state of the actual.

GEORGE H. SABINE.

PSYCHOLOGY.

Wundt's Doctrine of Psychical Analysis and the Psychical Elements, and Some Recent Criticism. II. Feeling and Feeling-Analysis. EDMUND H. HOLLANDS. Am. J. Ps., XVII, 2, pp. 206–226.

Two objections to Wundt's theory of feeling have recently been made. It has been held that his distinction between feelings as subjective and sensations as objective is epistemological, and not psychological. And it is also said that his reference of the unity of feeling to that of apperception, and his consequent definition of the simple feeling, make it impossible to

O (1144

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER
PARAISSANT TOUS LES MOIS
DIRIGÉE PAR
TH. RIBOT

TRENTE ET UNIÈME ANNÉE

LXI

(JANVIER A JUIN 1906)

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e
1906

PRAGMATISME ET PRAGMATICISME

I

La philosophie, telle qu'elle a été pratiquée au XIXe siècle et telle qu'elle l'est encore généralement, donne souvent des inquiétudes à ceux qui la cultivent et de la défiance à ceux qui la voient du dehors. Elle reste entourée d'une considération officielle, mais l'opinion publique la traite volontiers comme une survivance. Les savants ont deux manières de s'en moquer : la première est de la laisser à ses exercices et d'avancer dans leurs découvertes en dehors d'elle; la seconde, qui est plus subtile, est de philosopher eux-mêmes à leurs moments perdus, de faire accueillir leurs menus propos avec respect, quelquefois avec admiration, par les philosophes professionnels, et de montrer ainsi que l'enseignement de la philosophie est sans doute une fonction utile, mais que la philosophie n'est pas un savoir : car il n'y existe pas de *compétence*. Tout esprit de valeur y entre de plain-pied, et s'y trouve aussitôt de pair avec les hommes du métier. S'il est de plus un savant, il leur est même supérieur, en ce qu'il a non seulement des connaissances précises, mais l'aisance qu'en donne le maniement quotidien, chose essentielle et qui manque nécessairement aux autres; et il n'a même pas l'obligation d'appendre une terminologie spéciale, puisque jusqu'à ces derniers temps il était entendu qu'il n'y en avait pas, et que la liberté du penseur était perdue, si les mots ne gardaient pas, sous sa plume, toute la souplesse et l'élasticité de la langue commune.

Comment on en était venu là, je ne veux pas pour le moment en chercher les causes. Il y a eu, de la part des individus, négligence, littérature, et quant-à-soi; il y a eu surtout des circonstances politiques, qui ont entretenu d'une façon factice la vitalité de cette philosophie, en lui demandant la direction intellectuelle et la fermentation morale que la religion devenait de moins en moins apte à fournir. « Traiter également les différentes opinions religieuses *ou philosophiques* » est devenu formule courante dans les débats parlementaires. Le besoin est si urgent qu'il fait passer n'importe

121

quel produit. Et je crois bien qu'il y a eu là une des grandes raisons qui, faisant du philosophe un théologien-artiste, ont encouragé le goût de construire et d'argumenter, de rechercher éternellement une vérité pour laquelle on exige des conditions si absolues qu'on est assuré d'avance contre le péril de jamais la découvrir. Nous avons eu, en France, de beaux spécimens de cette culture sur le terrain du concours général et même du doctorat. C'est le temps où un jeune normalien, à qui l'on demandait pourquoi il avait choisi la philosophie, répondait : « Parce que c'est ce qu'il y a de plus littéraire ». L'art philosophique donnait sa fleur.

Il s'est heureusement trouvé quelques esprits, amenés à la philosophie par son affinité matérielle avec les sciences, qui ont fini par en avoir assez de ces finesses, et par crier rustiquement : « Le roi est tout nu! » Quelques-uns y avaient été pris au piège et s'en seraient volontiers évadés s'il n'était pas difficile de changer sa vie; d'autres venaient du dehors, et en ressortaient avec déception. Le pragmatisme (ou du moins une des formes du pragmatisme) me semble être né de ce sentiment. Penser de bonne foi, ne plus chercher pour chercher, vouloir aboutir; et par suite changer le *standard* de la vérité métaphysique : voilà l'esprit qui a fait naître cette nouvelle philosophie. « Quelle est la raison d'être de votre doctrine, demande à M. Ch. Peirce un interlocuteur imaginaire. Quel avantage en attendez-vous? — Elle servira, répond-il, à montrer que presque toutes les propositions de métaphysique ontologique sont, les unes un fatras vide de sens, où l'on définit un mot par des mots, ceux-ci par d'autres mots, et ainsi de suite, sans atteindre jamais aucune conception réelle; — les autres, de parfaites absurdités. De sorte, qu'une fois tous ces vieux déchets balayés, ce qui restera de la philosophie sera une série de problèmes accessibles selon la méthode expériencielle des vraies sciences; et l'on pourra découvrir la vérité sur chacun d'eux sans ces interminables malentendus et disputes qui ont fait de la plus haute des sciences positives un pur amusement pour les esprits oisifs, une sorte de jeu d'échecs, dont le but est le plaisir de discuter, et dont la méthode est purement livresque[1]. » — « Il n'est

1. Charles S. Peirce, *What pragmatism is*; *Monist*, avril 1905, p. 171. — On sait que M. Ch. S. Peirce est le créateur du pragmatisme. Il l'a exposé d'abord dans un article de la revue *Popular Science Monthly* (janvier 1878) ayant pour titre : *How to make our ideas clear*. On en trouvera la traduction dans la *Revue philosophique* du 1er décembre 1878 et du 1er janvier 1879, avec celle d'un autre article plus ancien du même auteur sur la *Logique de la Science*, qui est très caractéristique de ses intentions. Il ne s'y servait pas encore du mot *pragmatisme*, mais dès cette époque il l'employait dans la conversation, et il s'est

pas rare, écrivait-il de même en 1878, de trouver parmi les dilettanti des hommes qui ont tellement perverti leur pensée qu'ils paraissent fâchés en songeant que les questions, sur lesquelles ils aiment à exercer la finesse de leur esprit, peuvent finir par être résolues. Une découverte positive, qui met hors des débats littéraires un de leurs sujets favoris, rencontre chez eux un mauvais vouloir mal déguisé. Une pareille tendance est une véritable débauche de l'esprit[1]. »

Dès lors, qu'est-ce que la vérité, — la bonne vérité vraie, — celle que nous savons atteindre dans une observation bien faite, — et quel est le critérium de cette vérité?

A la base de notre méthode est le fait que nous avons des *convictions*. Je traduis ainsi *belief*, bien qu'on rende habituellement ce mot par *croyance*[2]. Mais M. Peirce a signalé d'avance l'équivoque qui en résulte, et qui a été l'un des grands moyens d'altération du pragmatisme : « It is necessary to say that *belief* is troughout used merely as the name of the contrary to doubt, without regard to grades of certainty nor to the nature of the propositions held for true, i. e. *believed*[3] ». Ce serait proprement certitude, si l'on

répandu par là d'une façon anonyme, en particulier sous le patronage de M. W. James. M. Peirce ne l'a imprimé lui-même pour la première fois qu'en 1902, pour l'article qui porte ce titre dans le *Dictionnaire* de Baldwin, et sur la demande expresse qui lui en avait été faite par celui-ci (*What pragmatism is*, p. 166). — Chose curieuse, le subtil et profond auteur de l'*Action*, M. Maurice Blondel, a été amené à se servir de ce mot sans connaître l'emploi qu'en faisaient les Américains. Dans une séance de la Société de philosophie (29 mai 1902), je m'étais servi, pour caractériser sa doctrine, du terme *Alogisme*; il protesta contre ce mot, qu'il trouvait tout à fait impropre, et proposa le terme *pragmatisme* (Voir *Bulletin de la Soc. de philos.*, vol. 1, p. 191-192). Récemment, quand le mot devint populaire, je lui demandai s'il l'avait emprunté ou créé, et voici ce qu'il me répondit : « Je me suis proposé à moi-même le nom de pragmatisme en 1888 et j'ai eu la conscience nette de le forger, n'ayant jamais rencontré ce mot, qui depuis quelques années a été employé en Angleterre, en Amérique, en Allemagne, en Belgique... Dans l'*Action* (p. 204 et passim) j'ai indiqué la différence entre πράξις, πρᾶγμα, ποιήσις. Et si j'ai choisi le nom de *pragmatisme* c'est afin de spécifier le caractère précis de mon étude. » Ce pragmatisme de M. Blondel repose sur un tout autre principe que celui de M. Peirce : il consiste à montrer, dans l'action, quelque chose de supra-phénoménal, auquel nous ne pouvons nous soustraire, et dont l'analyse nous entraine forcément, si nous voulons être logiques, jusqu'à la nécessité de la foi religieuse. « Par son action volontaire, l'homme dépasse les phénomènes; il ne peut égaler ses propres exigences; il a en lui plus qu'il ne peut employer seul (324). » Cette apologétique rejoint sans doute, en définitive, celle qu'on a tirée du pragmatisme anglo-américain. Elle me semble pourtant en différer d'une façon profonde par son esprit et sa méthode. C'est pourquoi je ne cherche pas à la classer dans le courant des doctrines en question. Ce sont deux fleuves parallèles qui ne se rejoignent qu'à leur embouchure.

1. Comment rendre nos idées claires, *Rev. phil.*, 1879, I, 45.
2. C'est celui qui a été employé dans les articles de la *Revue philosophique*.
3. *Ibid.*, 168.

entendait ce mot en un sens franchement subjectif, et si l'on admettait qu'on peut, étant certain, se tromper.

Or, des certitudes de ce genre, nous en avons. Si nous n'en avions pas, la philosophie ne commencerait jamais. C'est une plaisanterie que de vouloir nous faire mettre en doute, comme Descartes ou Kant, ce que nous ne mettons jamais en doute réellement, et dans l'action. Il y a des hommes; ils agissent, désirent, échouent, réussissent; ils luttent, ils communiquent, ils s'accordent. Tout cela est vrai; on est fou si l'on en doute. Voilà d'où il faut partir. — Cette méthode, qui rappelle assez, dans un autre plan, la réflexion *ad datae verae ideae normam*, nous conduit à découvrir que toute conception, toute pensée, *n'est* rien de plus que la somme de toutes ses applications passées, présentes ou possibles.

La règle fondamentale de la méthode pragmatique se formule en un canon précis, où l'on ne trouve guère d'autre différence, d'un article à l'autre, que l'emploi de la première ou de la seconde personne : « Consider what effects that might conceivably have practical bearings you conceive the object of your conception to have : then your conception of those effects is the whole of your conception of the object [1]. » Il en résulte que « l'âme et l'intérêt de la pensée ne peuvent jamais, quoi qu'on fasse, tendre à autre chose qu'à produire une conviction (*belief*); la conviction est la cadence qui termine une phrase musicale dans cette symphonie qu'est notre vie intellectuelle. La pensée en mouvement a donc, pour seule raison d'être, d'atteindre la pensée en repos. Alors, quand ce que nous pensons d'un objet est arrêté dans une conviction, notre action sur cet objet peut commencer d'une façon ferme et sûre. Les convictions, en un mot, sont réellement des règles pour l'action, et toute la fonction de penser n'est qu'un moment dans la production d'habitudes d'action. S'il y avait la moindre partie d'une pensée qui ne fît pas de différence dans les conséquences pratiques de cette pensée, cette partie serait absolument insignifiante, elle ne ferait pas partie de la pensée... Pour développer le sens (*meaning*) d'une pensée, nous n'avons qu'à déterminer quelle conduite elle est propre à produire; cette conduite est pour nous sa seule signification [2]. Et le fait tangible qui est à la racine de toutes nos distinctions, si subtiles qu'elles soient,

1. C. S. Peirce, *What pragmatism is*, 171. — *Baldwin's dictionary*, V° PRAGMATISM. — *Popular Science*, janvier 1878, 287. — W. James, *The pragmatic method*, *The Journal of philosophy*, 9 décembre 1904, 673-674.

2. *Meaning*, *significance* disent un peu plus que *sens* et *signification*. Dans *meaning* il y a l'idée d'intention, de but; dans *significance*, celle d'importance, de valeur; cf. *insignifiant*.

est qu'il n'en est aucune d'un ordre tellement élevé qu'elle consiste en autre chose qu'en une différence possible dans la pratique. Pour atteindre une clarté parfaite dans nos pensées sur un objet, nous n'avons qu'à considérer quels effets concevables cet objet peut impliquer dans l'ordre pratique, c'est-à-dire quelles sensations nous pouvons en attendre et quelles réactions nous devons préparer [1]. »

Tel est le premier élément commun du pragmatisme de Peirce et du pragmatisme de James : révolte contre le dilettantisme philosophique, revendication d'une homogénéité stricte entre la vérité scientifique et la vérité philosophique, expériencialisme absolu. (James, avant d'adopter le mot *pragmatisme*, acceptait l'expression d'empirisme radical, *radical empiricism*). Voici encore une conséquence sur laquelle tous deux, je crois, sont aussi d'accord. Dire que toute l'essence d'une pensée ne consiste que dans l'expérience c'est rejeter toute idée, wolfienne ou kantienne, d'une raison pure s'exprimant elle-même par des axiomes évidents. Car, s'il en était ainsi, il y aurait une vérité qui consisterait dans la nature de l'esprit humain, et non dans une différence possible de perceptions. Bien plus, la dispute même du rationalisme leibnizien et du criticisme deviendrait ici un pur non-sens, puisque jamais on ne pourrait trouver une expérience qui fût différente selon que le principe de causalité serait une pensée de Dieu gouvernant l'univers, ou seulement une loi de l'esprit humain. Il semble donc que ce critérium nous rejette en plein dans le vieil empirisme. Mais il n'est plus viable : car sceptiques et rationalistes se sont fait contre lui un tel arsenal d'arguments qu'il ne peut pas montrer la tête sans être immédiatement criblé à mort. Le lien de la causalité, avec la « dignité » spéciale qu'il implique, comme disait Kant, peut-il être saisi comme une donnée de la connaissance sensible? Jamais. Tout ce qu'on peut faire est de constater des successions individuelles et tout au plus des classes de successions : par exemple que jusqu'à présent tout phénomène de la classe *a* a été suivi par un phénomène de la classe *b*. Et puis après? Qu'en conclure pour demain? Rien du tout, évidemment.

Voilà l'argument péremptoire et classique que Peirce et James n'acceptent pas. *Negant majorem* : à savoir que nous ne puissions percevoir que des choses individuelles. « Vous parlez d'une expérience en elle-même, et vous insistez sur cet *en elle-même*; vous

1. W. James, *The pragmatic method*; *Journal of philosophy*, 8 décembre 1904, p. 673-674. — Résumé de *How make our ideas clear* de Peirce. Voir *Revue philosophique*, 1879, I, 39 et suiv.

pensez évidemment à chaque expérience comme isolée de toute autre. C'est que vous n'avez pas réfléchi que toute série ordonnée d'expériences constitue elle-même une expérience unique. Quels sont les éléments essentiels d'une expérience? D'abord, naturellement, un expérimentateur en chair et en os; en second lieu, une hypothèse à vérifier, c'est-à-dire une proposition relative à l'univers environnant l'expérimentateur, ou à quelque partie bien définie de cet univers, et n'ayant pour objet que d'en affirmer ou d'en nier quelque possibilité ou quelque impossibilité d'expérience. Le troisième ingrédient indispensable est un doute sincère dans la pensée de l'expérimentateur, quant à la vérité de son hypothèse. Passons sur quelques ingrédients où il n'est pas nécessaire d'insister, le but, le plan, la décision, nous arrivons à l'acte par lequel l'expérimentateur choisit certains objets « identifiables » pour opérer sur eux. Vient ensuite l'*action* externe, ou quasi externe, par laquelle il modifie ces objets. Puis vient la *réaction* subséquente du monde sur l'expérimentateur, sous forme de perception; et celui-ci reconnaît finalement ce que lui a enseigné son expérience... En représentant le pragmaticiste [1] comme faisant consister le sens rationnel dans une expérience, dont vous parlez, vous, comme d'un événement passé, vous vous méprenez absolument sur son attitude d'esprit. Ce n'est pas dans *une* expérience mais dans un *phénomène expérimental* que consiste ce sens rationnel. Quand un expérimentaliste parle d'un phénomène, « le phénomène de Hall », « le phénomène de Zeemann » et sa modification, « le phénomène de Michelson » ou « le phénomène de l'échiquier », il n'a pas en vue un événement particulier qui est arrivé *jadis* à quelqu'un, dans le passé mort, mais quelque chose qui *doit sûrement* arriver à n'importe qui, dans le futur vivant, s'il se place dans certaines conditions. Un phénomène consiste dans ce fait que quand un expérimentaliste agira selon un certain schème qu'il a dans l'esprit, alors arrivera quelque chose d'autre, qui confondra le doute des sceptiques comme le feu du ciel descendant sur l'autel d'Elie [2] ».

Le pragmatisme est donc un réalisme. Et, de fait, si l'on ne met pas le général dans l'esprit de l'homme, il faut bien qu'il soit dans la nature. D'autre part, il est bien difficile et peut-être même contradictoire de le mettre *seulement* dans l'esprit de l'homme : car il s'agit de l'esprit de l'homme individuel, cela ne nous avance à rien; et s'il s'agit de l'esprit humain, en général, n'est-il pas évi-

1. Ce mot sera expliqué plus loin,
2. *What pragmatism is*, 173.

dent que nous concevons une nature dont cet esprit humain fait partie, et qui est, par conséquent, douée par elle-même de propriétés générales? L'esprit humain, fût-il métaphysiquement unique, ou fût il considéré *in abstracto* dans sa fonction de juger, comme le fait Kant, il n'en reste pas moins que les réalisations de cet esprit sont individuelles, multiples et analogues; il y a là une de ces vérités primitives dont il est impossible, selon la méthode pragmatiste, de douter de bonne foi, et qu'implique la position même de tous nos problèmes relatifs à la connaissance. Ainsi l'on n'échappe pas à la nécessité de mettre le général dans les choses; la possibilité de l'y trouver par expérience est comprise dans les postulats implicites sans lesquels on ne pourrait prononcer le premier mot de la science ou de la philosophie.

L'empirisme radical de W. James, pour lequel il a accepté le nom de pragmatisme, adopte la même vue. Il l'a exposé dans *A world of pure experience* et dans *The thing and its relations* [1].

Il est nécessaire que les relations liant les expériences soient elles-mêmes objet d'expérience, et toute relation qui est « expérience » doit être comptée pour aussi *réelle* que n'importe quel autre élément du système. L'erreur fondamentale est d'oublier que tout se tient, et que par abstraction seulement on peut parler d'*un* fait ou d'*un* objet. Le nominalisme de Berkeley, l'affirmation de Hume, que tous nos objets de perception sont « aussi distincts et séparés que s'ils n'avaient aucun lien entre eux », James Mill niant que des semblables aient rien qui leur appartienne « réellement » en commun, la résolution du lien causal en consécution habituelle, la théorie de Stuart Mill que les choses physiques et les personnalités sont composées de possibilités discontinues, enfin la pulvérisation générale de toute l'expérience par l'association et la théorie de l'atomisme mental (*the mind dust theory*), voilà les résultats de ce faux départ [2].

Le pragmatisme aussi reconnaît l'existence du particulier. Mais c'est un particulier ouvert, et non pas formé de monades closes. Le seul fait de faire partie d'un même monde est déjà une

1. *Journal of philosophy, psychology and scientific methods*, sept. et oct. 1904, janvier 1905.

2. On oppose souvent, dans l'enseignement et dans les conversations philosophiques, l'esprit, où tout se tient, à la matière, où règne la discontinuité; ou plutôt l'on oppose par ce caractère la science de l'esprit à la science des choses physiques. C'est une illusion : le *tout tient à tout* n'est pas moins vrai en physique qu'en psychologie. Et réciproquement, les articulations naturelles qui divisent le réel sans le trancher existent aussi bien dans l'objet de la psychologie que dans celui de la physique. Elles y sont seulement moins nettes que dans les parties des sciences « extérieures » où elles apparaissent le mieux.

communauté que nous fournit l'expérience. Près, loin, venant, partant, contre, parceque, pour, par, mien, même, autre, — tout cela correspond à des états de conscience qui, pour ne pas être réductibles à des objets de perceptions, n'en sont pas moins aussi réellement éprouvés que du rouge ou du chaud. Le *stream of consciousness* a pour exacte contre-partie la continuité de l'objet connu, ou plutôt l'un et l'autre ne sont qu'une seule et même continuité. Notre vie psychique est identique par son contenu à notre idée du monde. La relation même de connaissant et de connu n'est pas une relation transcendante qui coupe le réel en deux masses nettes. Elle n'est que l'une des plus importantes parmi les veines qui se dessinent (et qui se modifient plus ou moins lentement) dans le bloc total des choses. L'expérience grandit par ses bords, comme une culture dans une cuve. Chacun de ses états en fait pousser un autre, et le mouvement par lequel elle prolifère trace, suivant les cas, une liaison ou une division. Il en est de toutes choses comme du présent même de notre existence : un néant, du point de vue abstrait, le point-limite insaisissable du passé et de l'avenir; du point de vue concret, toute la réalité vécue.

Mais cette expérience pure, avec laquelle il faut toujours revenir prendre contact, diffère pourtant beaucoup de ce que nous appelons communément le vrai ou le réel; elle peut se sentir, mais dans la mesure précise où l'on se confond avec elle, on ne la pense pas, et même on ne la connaît pas comme réalité. Pourquoi n'y plongeons-nous pas tout entiers et pourquoi en tirons-nous une représentation intellectuelle du monde, où l'unité primitive est décomposée, puis recomposée, la masse donnant naissance à des choses distinctes et la distinction de ces choses étant intégralement compensée (dans la science idéale) par l'établissement de relations qui les unissent en tout sens?

« A cela, dit W. James, le Rationalisme et le Pragmatisme donnent deux réponses différentes.

» Parce que, dit le rationaliste, la vie théorique est un absolu; son intérêt est un impératif. Comprendre est le devoir de l'homme; si quelqu'un le met en question, il n'est pas nécessaire de le lui prouver par un argument, car, par le fait seul d'argumenter, il abandonne sa thèse.

» Parce que, dit le pragmatiste, notre milieu nous tue aussi bien qu'il nous soutient, et parce que la tendance de l'expérience toute brute à supprimer l'expérimentateur est atténuée précisément dans la mesure où les éléments de cette expérience qui influent sur la

vie pratique sont dégagés par l'analyse de la continuité primitive, fixés par des mots, accouplés l'un à l'autre, de telle façon que nous puissions savoir ce qui est dans l'air, et réagir à temps. Si l'expérience pure, dit le pragmatiste, avait toujours été parfaitement hygiénique, le besoin ne se serait jamais fait sentir d'isoler ou de traduire par des mots aucun de ses éléments. Nous aurions éprouvé les choses sans rien articuler, et nous en aurions joui sans raisonner. Ce fait de s'appuyer sur la *réaction*, dans l'explication pragmatiste, implique qu'en intellectualisant une expérience relativement pure, nous devons le faire dans l'intention de revenir ensuite à cette réalité pure, de redescendre au niveau du concret; et que si un esprit reste perché parmi des termes abstraits et des relations générales, s'il ne rentre pas avec ses conclusions en quelque point particulier du courant immédiat de la vie, il manque à accomplir sa fonction, et laisse sa carrière normale inachevée[1]. »

Mais ce n'est pas encore là toute la définition de la pensée. Car le pragmatisme admet, comme une de ces vérités dont on ne doute jamais de bonne foi, et qui par conséquent sont le point de départ de toute recherche, la multiplicité des êtres pensants, et ce postulat qu'un même monde peut être connu par plusieurs esprits. Nous rejoignons ainsi la définition que donnait M. Peirce de la réalité dans *How make our ideas clear*. L'idée de réalité, comme toute autre idée, ne consiste que dans les effets perceptibles particuliers qu'elle implique. Quels sont-ils? Essentiellement de mettre fin à la controverse, une fois connue la chose que nous appelons vraie ou réelle. « Un savant peut chercher quelle est la vitesse de la lumière en étudiant les passages de Vénus et les aberrations des étoiles; un autre, en observant les oppositions de Mars et les éclipses des satellites de Jupiter; un troisième emploiera la méthode de Fizeau; un autre celle de Foucault; un autre encore fera usage

1. *The thing and its relations*, 31. — L'article est en partie consacré à réfuter l'argumentation purement logique de M. Bradley contre cette thèse. L'auteur y annonce d'ailleurs qu'il reviendra dans un prochain article sur cette question, « which seems to me, dit-il, to offer other difficulties much harder for a philosophy of pure experience to deal with than any of absolutism's dialectic objection » (51). — Et de fait, c'est là qu'est, à mon sens, l'insuffisance de ce point de vue. Si la multiplicité des esprits individuels est admise, nous avons une autre raison pratique de penser que la défense de notre vie matérielle; et même, pour être strict, en quoi la défense contre les dangers du milieu implique-t-elle la nécessité « d'intellectualiser » l'expérience pure? N'aurions-nous pas pu aussi bien nous adapter inconsciemment et, comme dit M. W. James, « unintellectually »? Il n'y a point là de véritable *parce que*. Nous constatons le fait de ce morcellement et de cette unification : mais la théorie pragmatiste nous permet justement de l'admettre d'abord comme expérience sans être obligé pour cela de le justifier, et d'en faire une déduction!

du mouvement des courbes de Lissajoux... Ils pourront d'abord obtenir des résultats différents; mais chacun d'eux perfectionnant sa méthode et ses procédés, les résultats convergeront constamment vers un point central prédestiné... Modification des points de vue, choix d'autres faits comme sujets d'étude, inclination naturelle de l'esprit même, rien ne permet d'échapper à l'opinion fatale [1]. Cette grande loi est contenue dans la notion de vérité et de réalité. L'opinion prédestinée à réunir finalement tous les chercheurs est ce que nous appelons *le vrai*, et l'objet de cette opinion est le réel [2]. »

II

Telle est la ferme et simple doctrine du pragmatisme primitif, que son auteur a appelé lui-même « un *sens-communisme* critique » et dont il a soigneusement montré les ressemblances et les différences avec la vieille doctrine écossaise [3]. Mais ce qu'il rappelle surtout par son ton, quelquefois même par le détail de ses formules, c'est le *De Intellectus Emendatione*. Cette philosophie est toute faite de foi dans la vérité, dans son unité et dans sa puissance, de sévère et tranquille négligence pour « les gens qui semblent croire qu'une controverse ne doit jamais finir, et que l'opinion qui convient à une nature d'homme ne convient pas à une autre [4] ». On l'oppose et elle s'oppose elle-même au rationalisme, parce qu'elle « renvoie au musée des antiques le bric-à-brac des catégories kantiennes [5] ». En ce sens, l'opposition est réelle; mais en ce sens seulement. Appliquez ici encore la méthode de Peirce : prenez le rationalisme dans le sens où il a vraiment une portée pratique, où il représente un caractère intellectuel qui nous fait agir et juger différemment dans les choses de la vie réelle; prenez-le, en un mot, dans le sens ancien et large où il s'oppose au fidéisme et au recours à l'autorité. Y a-t-il alors une doctrine qui mérite mieux d'être appelée *rationaliste* que celle-là?

A peine née pourtant, et quand son nom commençait à peine à

1. « Par fatal, nous entendons simplement ce qui doit inévitablement arriver... c'est une erreur de supposer que le mot fatal ne puisse jamais être exempt d'une teinte de superstition. » (Note de M. Peirce.)
2. *Comment rendre nos idées claires*, 55.
3. Ch. S. Peirce, *The issues of pragmaticisme*; *Monist*, octobre 1905.
4. *Comment rendre nos idées claires*, 55.
5. « Kant's mind is the rarest and most intricate of all possible antique bric-à-brac museum. » W. James, *The pragmatic method*, *Journal of philosophy*, I, 686.

se répandre dans le monde philosophique, elle a subi les plus singulières transformations. Signe de vitalité sans doute, et pour le moins, symptôme du grand besoin de rénovation logique auquel elle répondait. Mais cette prolifération d'idées qui se développent, en se différenciant, sous une même étiquette, ne va pas sans de graves inconvénients : surtout lorsque la différenciation conduit jusqu'à des oppositions radicales, comme c'est ici le cas. Aussi M. Peirce a-t-il récemment pris le parti de prononcer son *Discerne causam meam*. Il en coûte un peu à son âme de père de se séparer du mot *pragmatisme*; mais il sait que quand les enfants sont grands et qu'ils ont de l'avenir, il serait égoïste et maladroit de les tenir en tutelle. Il l'embrasse donc une dernière fois, lui dit adieu et l'abandonne avec un soupçon d'ironie « à ses hautes destinées »; puis, pour servir à exprimer précisément sa propre doctrine, il fait part à ses lecteurs de la naissance du mot *pragmaticisme* « qui est assez laid pour n'avoir rien à craindre des voleurs d'enfants [1] ».

M. W. James est sans doute celui qui est resté le plus voisin du point de vue originel, qu'il a d'ailleurs grandement popularisé. Il se contente même souvent de l'exposer et de le commenter, comme nous l'avons vu il y a quelques instants. Lors même qu'il y change quelque chose, il n'entend pas le contredire, mais le rendre plus large [2]. Au reste, ce serait aller contre ses propres intentions que de lui demander sur ce point un formulaire bien défini. Il conçoit le pragmatisme beaucoup moins comme une doctrine que comme un mouvement d'esprit contemporain; il n'accepte pas plus de le concentrer en une seule thèse qu'il ne voudrait d'une seule rose, fût-ce la plus parfaite, pour résumer toute la floraison du printemps. Il y voit une pensée inductive, qu'il ne faut pas trop presser logiquement si l'on ne veut pas la stériliser. Il faut s'y prêter avec sympathie, en adopter d'abord la tournure, comme font les savants à l'égard d'une théorie nouvelle. Ces grands courants intellectuels contiennent toujours quelque vérité. Leur imperfection formelle fait qu'il est très facile de leur opposer une réfutation logique bien construite et qui paraît irréfutable; ils n'ont rien à y répondre, mais ils grandissent et lui survivent. Si bien que quelques décades plus tard, quand ils se sont éclaircis, quand ils ont trouvé leur vraie forme précise et éliminé les contradictions verbales qu'ils

1. *What pragmatism is*; *Monist*, 1905, 166-167.
2. « This is the principle of Peirce, the principle of pragmatism. I think myself that it should be expressed *more broadly* than M. Peirce expresses it. » (*The pragmatic method*, 674.)

charriaient d'abord, c'est la réfutation qui prend l'air d'une vieillerie et d'un morceau de scolastique [1].

Ce mouvement, entendu au sens large, il le désignerait plus volontiers par le nom d'*humanisme* que lui a donné F. C. S. Schiller, d'Oxford. Il y enveloppe, avec Peirce et lui-même, le professeur Dewey et l'école de Chicago, le professeur J. Royce, qui a toute une métaphysique à lui propre, mais qui la greffe sur la méthode et la tendance pragmatiste. Et il voit là un excellent exemple que tout le monde devrait suivre, au lieu d'insister sur les différences, et de vouloir endiguer le flot. Ne rien nier, absorber ce que l'on peut : voilà la véritable devise philosophique. « Bergson en France, ses disciples, les physiciens Wilbois et Leroy, sont en ce sens des humanistes à outrance. Il me semble aussi que le professeur Milhaud en est un; et si le grand Poincaré ne l'est pas, il ne s'en faut que de l'épaisseur d'un cheveu. En Allemagne le nom de Simmel se présente comme celui d'un humaniste de l'espèce la plus radicale. Mach et son école, Hertz, Ostwald, doivent se classer parmi les humanistes. C'est dans l'air [2]. »

Cette attitude explique, et même justifie, les diverses positions qu'il semble prendre lui-même dans l'affaire. A l'égard de Peirce, il est avancé. Je veux dire qu'il accorde beaucoup à la croyance, non pas seulement au sens très défini que donnait Peirce au mot *belief*, mais encore en ce sens subjectif où la croyance n'a pas d'objet extérieur qui la juge, et qui en soit indépendant. Sa *Volonté de croire* [3] est nettement animée d'un esprit fidéiste. « Il y a des cas, où la foi crée sa propre vérification. » Qu'un homme obligé à faire un saut dangereux, dans une course de montagne, le fasse avec confiance et hardiesse, il réussira. Qu'il ait été mis en défiance de ses forces par une circonstance quelconque, fût-elle purement fortuite, son doute le perdra : il sautera d'une façon hésitante, maladroite, et se rompra le cou. « Croyez et vous serez dans le vrai, car vous vous sauverez. Doutez et vous serez encore dans le

1. W. James, *Humanism and thruth*, *Mind*, octobre 1904. — Cf. du même auteur, et dans la même Revue, avril 1905, la discussion d'un article de H. W. B. Joseph, parue dans le n° de janvier sous ce titre : *Professor James on Humanism and Truth*. « La seule condition pour comprendre l'humanisme, dit M. W. James, est de se faire soi-même un esprit inductif, de lâcher les définitions rigoureuses, et de suivre en gros les lignes de moindre résistance. » (*Humanism and Truth once more*, 191.)

2. *Humanism and truth*, p. 462.

3. *The will to believe and other essays*, recueil d'articles dont l'unité est dans la théorie de l'empirisme radical, et dont la premier donne son titre au volume. La doctrine est surtout exposée dans cet article et dans celui qui a pour titre « Le sentiment rationaliste ». La traduction de ce dernier a paru dans la *Critique philosophique*, t. XVI et XVII.

vrai, car vous périrez. La seule différence est qu'il vous est très avantageux de croire [1] ». Et certainement, si l'on s'en tient là, il n'y a rien à répondre, sinon peut-être que de tels cas sont rares, et que le plus souvent les choses tournent bien ou mal d'elles-mêmes, en dépit de notre confiance et de nos craintes. — Mais la question a un autre aspect, car si l'on ajoute un mot de plus, on perd l'idée même de vérité. « Il y a là, dit M. Peirce, de quoi nous faire hésiter. On semble admettre comme principe que la fin de l'homme est l'action — et cet axiome stoïcien ne me paraît plus à soixante ans aussi évident que lorsque j'en avais trente. Si l'on admet, au contraire, que l'action a besoin d'une fin et que cette fin doit nécessairement avoir une certaine unité, l'esprit même de la maxime exige qu'on l'applique différemment. Le critérium qui juge la pratique, et la fait reconnaître pour bonne ou mauvaise, c'est en définitive, non telle ou telle réaction individuelle, mais le développement de la rationalité (*reasonableness*). La première règle reste toujours bonne; mais il faut lui superposer un degré supérieur encore de clarté, qui vient de cette croyance au progrès continu de la vie raisonnable [2]. »

Tandis que M. Peirce limitait ainsi son pragmatisme du côté de la foi, et l'orientait même en un sens opposé, M. W. James cédait au contraire de plus en plus à l'attrait du relativisme. Il ne va pas pourtant jusqu'à l'adopter expressément, et j'en ai donné plus haut les raisons [3]; pourtant, après avoir fait ses réserves, et parlé en spectateur désintéressé, il finit par identifier entièrement sa cause avec celle des humanistes et par en faire son affaire contre leurs adversaires communs. Il semble d'ailleurs que son principal point d'attache avec eux soit de nier que la connaissance puisse être la *copie* d'une réalité transcendante; thèse qu'il prête assez gratuitement aux partisans de la vérité absolue, car elle n'a probablement été soutenue par personne depuis Hume, et ce qui s'en approche le plus de nos jours serait peut-être le réalisme transfiguré d'Herbert Spencer. Cette alliance aboutit d'ailleurs à la proposition d'admettre un double critérium du réel et du vrai, pratique d'une part, intellectuel de l'autre, dont voici quelle serait en définitive la formule :

1. *The will to believe*, p. 96.

2. Résumé de l'article de M. Ch. Peirce, dans le *Baldwin's Dictionary*, V° PRAGMATISM (Paru en 1902).

3. Cf. *Humanism and truth*, p. 460 : « When I find myself playing sympathetically with humanism, something like what follows is what I end by conceiving it to mean. »

1° Une expérience perceptuelle ou conceptuelle doit être conforme à la réalité pour être vraie;

2° Par *réalité*, l'humanisme n'entend rien de plus que les autres expériences, perceptuelles ou conceptuelles, avec lesquelles une expérience donnée et présente se trouve en fait être mélangée.

3° Par *être conforme*, l'humanisme entend tenir compte de manière à obtenir un résultat pratiquement et intellectuellement satisfaisant.

4° *Tenir compte*, et *satisfaisant*, sont des termes qui n'admettent pas de définition, tant il y a de manières de réaliser pratiquement ces conditions [3].

5° En gros et d'une façon générale, on peut dire pourtant qu'on *tient compte* d'une réalité quand on la conserve sous une forme aussi peu modifiée que possible. Pour être *satisfaisante*, il faut alors que cette réalité ne contredise pas d'autres réalités à côté de celle qui demande ainsi à être conservée. Nous devons conserver le maximum d'expérience possible, et réduire au minimum la contradiction dans ce que nous conservons : c'est à peu près tout ce qu'on peut énoncer d'avance.

6° Ce double fait que les expériences, conceptuelles aussi bien que perceptuelles, demandent à être conservées, et cependant interfèrent les unes avec les autres, est le fondement de ce qu'on appelle l'*objectivité*, ou l'indépendance de la réalité à laquelle l'expérience présente doit se conformer.

7° La vérité qu'une expérience, ainsi adoptée, incorpore à la science peut ajouter quelque chose de positif à la réalité antérieure, en sorte que les jugements futurs soient aussi tenus de se conformer à cette addition. Toutefois, virtuellement au moins, elle peut être conçue comme ayant été vraie d'avance. Au point de vue pragmatique, vérité actuelle ou vérité virtuelle veulent dire la même chose : c'est qu'une seule réponse est possible, une fois que la question est posée [2]. »

Bien qu'il se réclame à son tour des idées de James, et à juste titre, car il y a surtout des éléments communs entre les deux doctrines, — il me semble cependant que l' « humanisme » de

3. Cf. *Humanism and Truth once more* : « Satisfaction is a many-dimensional term, that can be realised in various ways » (196).

2. W. James, *Humanism and truth, ad finem*. — Je donne ci-dessous le texte du § 7, qui m'a paru obscur. En le traduisant, j'ai tâché de l'éclaircir, mais je puis par là même en avoir faussé le sens : « The truth that the conforming experience embodies may be a positive addition to the previous reality, and later judgments may have to conforme to *it*. Yet, virtually at least, it may have been true previously. Pragmatically, etc. ».

Mr. F. C. S. Schiller s'écarte un peu plus encore de la conception commune de la vérité : j'entends par là, non pas l'idée qu'elle est un *duplicata* de choses inconnues, mais l'idée qu'on la découvre, et qu'on ne la *fait* pas à son gré.

Il a senti lui-même que la variété des thèses pragmatistes était une sérieuse difficulté pour les esprits qui sympathisent naturellement avec cette doctrine, et un sujet de critique assez plausible pour ceux qui s'en défient. Il a donc essayé, par une méthode bien connue, de sérier les définitions usuelles de telle façon qu'on passe de l'une à l'autre par transitions insensibles [1].

Il y a des propositions vraies et des propositions fausses. Comment les reconnaît-on? La logique intellectualiste « dont les doctrines obscures et ambiguës ont été trop longtemps acceptées faute de mieux » ne sait vraiment que répondre à cette question, et la laisse en suspens. C'est ce qui fait l'intérêt de la tentative pragmatiste. Elle consiste à se placer sur le terrain de l'expérience, à regarder comment, en fait, nous nous y prenons pour distinguer le « vrai » du « faux » et à en tirer, par induction, une méthode générale pour déterminer la nature de la vérité. Sa première remarque est que, quand une assertion prétend être vraie, c'est toujours sur ses conséquences qu'on s'appuie pour justifier cette prétention. Si les conséquences sont bonnes, c'est-à-dire conformes à ce que l'on se propose, on dit que la proposition est justifiée; on dit qu'elle est condamnée dans le cas contraire. Vrai et faux sont donc essentiellement des indications de *valeur*; et ces valeurs logiques sont tout à fait analogues aux *valeurs* morales et esthétiques. La méthode d'épreuve expériencielle des mathématiques, celle de l'esthétique, de la physique, de la religion, paraissent au premier coup d'œil très différentes. Elles ont pourtant ceci de commun qu'elles sont toujours un appel à quelque chose qui réside hors de l'assertion même qu'on examine; elles impliquent toujours un *risque* d'échec aussi bien qu'un *espoir* de succès; et finalement, elles aboutissent toujours à un jugement d'appréciation. Notre première définition du pragmatisme sera donc qu'il est « (1°) la doctrine que les vérités sont des *valeurs logiques*, et la méthode qui éprouve systématiquement les assertions d'après ce principe ».

Il suit de là que si une soi-disant vérité n'a pas été ainsi appliquée et éprouvée, si son auteur « ne veut pas ou ne peut pas la soumettre au genre de vérification que sa nature comporte », elle

1. F. C. S. Schiller, *The definition of pragmatism and humanism*; *Mind*, avril 1905; résumé dans *The definition of pragmatism*, Leonardo, avril 1905.

ne mérite pas du tout d'être appelée une vérité. La vérité en est tout au plus partielle, la signification en est nulle, ou tout au moins conjecturale. Sa vraie portée et sa légitimité ne peuvent apparaître que si elle est appliquée à quelque problème de connaissance actuelle, c'est-à-dire quand elle est mise en œuvre, et, par là, mise à l'épreuve. Par quoi nous arrivons à la seconde formule du pragmatisme, due à M. Alfred Sidgwick : « (2°) La vérité d'une assertion dépend de ses applications », ou encore « (3°) Le sens d'une règle réside dans ses applications ». Et comme il nous est impossible de faire aucune application d'une proposition qui prétend à la vérité, si ce n'est dans un ensemble d'actions où elle s'insère et qui tendent à un but [1], nous constatons que « (4°) toute signification dépend d'une intention ».

La grande importance des valeurs et des intentions, que cette analyse nous révèle, nous conduit à réfléchir sur la nature générale d'un esprit où se produisent de tels processus, et nous découvrons alors que « (5°) *Toute la vie mentale est téléologique* », ce qui, à bien des égards, peut être considéré comme la conception essentielle du pragmatisme. Nous pourrons donc encore le définir : « (6°) Une protestation systématique contre l'ignorance de cette finalité dans la connaissance actuelle ». Notre vie intellectuelle est pénétrée d'intérêts, de tendances, de désirs, d'émotions, de jugements sur le bon et le mauvais : les intellectualistes en font abstraction au nom de la « raison pure » ; les matérialistes, au nom « d'un pur mécanisme » tout aussi imaginaire ; les uns et les autres méconnaissent ainsi la nature de l'instrument dont ils se servent : ils sont donc voués fatalement à l'erreur, et cela d'autant mieux qu'ils seront plus conséquents. « La raison humaine reste toujours glorieusement humaine (humaine, même quand elle fait le plus grand effort pour désavouer sa nature !) et elle interpose un voile impénétrable entre nous et toute vérité ou réalité qui est vraiment étrangère à notre nature [2]. »

Enfin, si nous avons le courage de pousser à bout notre pensée, c'est-à-dire de construire une métaphysique, nous arriverons inévitablement à la modeler sur cette nature humaine qui est notre type. La psychologie, aussi bien que la logique, nous y conduiraient également. Une fois cette idée atteinte, nous pouvons donc l'appliquer à la théorie de la connaissance et c'est notre dernière

1. « ... in the context of and in connexion with some purpose ». *Ibid.* 45.
2. « ... which is really alien to our nature. » Mais peut-on concevoir qu'*il y ait* dans le monde quelque chose de radicalement étranger à notre nature ? Il semble bien que, en ce sens du moins, le monisme est à peu près incontestable.

étape. Nous définirons alors le pragmatisme : « (7°) L'application consciente à l'épistémologie d'une psychologie téléologique, qui implique en dernière analyse une métaphysique volontariste ».

Toutes ces définitions, conclut M. Schiller, sont d'aspect assez varié : au fond, pourtant, elles reviennent au même. « Il reste à ajouter que puisque la réalité n'est pas quelque chose qui précède la vérité dans le fait de la connaissance (*in actual knowing*), puisque la priorité qu'on lui accorde est toujours, comme dit W. James, un décret porté après coup, et un honneur qui lui est décerné postérieurement à sa découverte, il faut en conclure que ce que nous avons dit de la vérité est valable, *mutatis mutandis*, de la réalité, et que, par suite, dans le développement de notre connaissance, la « fabrication » de la réalité suit côte à côte la « fabrication » de la vérité. Notons seulement, comme avertissement final, que ni dans un cas ni dans l'autre, cette fabrication ne doit être conçue comme une création *ex nihilo* [1]. »

Ici, le sol commence à devenir mouvant. Sans être création *ex nihilo* la vérité ne comporterait-elle pas une part d'arbitraire, d'indétermination, impossible à justifier, ni par la nature fixe de l'esprit, ni par celle d'une réalité qui se présente comme essentiellement plastique ? Et si ce *clinamen* se glisse dans la connaissance, où sera le principe capable d'en limiter l'effet ? Partis, avec Peirce, d'une conception toute objectiviste de la vérité, nous nous trouvons maintenant en communauté de formules, je ne dis pas même avec M. Poincaré, mais avec M. Le Roy.

Il est visible que la nature d'esprit de M. Schiller est très opposée à celle qu'exprime *How make out ideas clear*. Dans l'article déjà cité du *Mind* il parle même en termes assez cavaliers du principe de Peirce : ce n'est qu'un truisme si on ne l'élargit pas ; ou il ne signifie rien, ou il implique toute la conception du monde qui constitue l'humanisme [2]. Aussi accepterait-il volontiers cette éternelle variété des opinions, que jugeait si sévèrement M. Peirce : il est prêt à accorder qu'il y aura toujours des humanistes et des absolutistes, ou du moins pendant un temps indéfini. Bien plus, il se félicite de ce que le professeur Dewey, tout en admettant des vues analogues, rejette quelques-unes de ses opinions favorites ; il ne faut pas que tout le monde pense de même [3]. — Il se peut bien que ce soient là de simples manières de parler ; et je ne serais pas étonné que plus tard M. Schiller cherchât de lui-même à limiter ce qu'a sa pensée

1. *Ibid.*, conclusion de l'article.
2. *The definition of pragmatisme and humanism*, 236-237.
3. *Ibid.*, 239.

de trop élastique et à se garder d'aboutir au fameux principe de Hume : *Anything may produce anything*. Et pourtant déjà ses jeunes disciples italiens ne le trouvent pas assez radical. Les rédacteurs du *Leonardo*, qui ont constitué à Florence un petit « club pragmatiste », ajoutent à ses sept formules une définition de plus : le pragmatisme c'est le déraidissement (*disirrigidimento*) des théories et des croyances ; il consiste à en reconnaître le caractère purement instrumental, à dire qu'elles ne valent que relativement à une fin ou à un ordre de fins donnés, et, par suite, qu'on peut les changer, modifier et transformer selon le besoin. (Il en résulterait aussi, semble-t-il, que théories et croyances n'ont aucun besoin de s'accorder entre elles, pourvu seulement qu'elles servent à des usages, ou à des ouvriers différents. Mais le manifeste du Club ne le déclare pas expressément.) Le pragmatisme englobe ainsi le *nominalisme* « qu'il élève du mot à la phrase, de l'idée générale à la totalité de la théorie » ; l'*utilitarisme* ; le *positivisme* (défini par l'exclusion des questions verbales et inutiles) ; le *kantisme*, à cause du primat de la raison pratique ; le *volontarisme* de Schopenhauer « qui a insisté sur l'influence que la volonté, comprenant les sentiments, exerce sur l'intelligence, c'est-à-dire aussi sur la science [1] » ; enfin le *fidéisme*, l'apologétique religieuse qui vient de Pascal, en tant qu'elle est intéressée à relever l'importance de la foi, et à chercher les moyens de créer, développer ou reconstituer les croyances religieuses. Si complexe dans ses origines, ce n'est pas merveille que le pragmatisme soit infiniment varié dans ses formes. On peut les ramener à trois grandes classes ou plutôt à trois étages. La première concerne la relation du général au particulier : elle définit les idées par ce qu'elles impliquent et juge des positions par leurs résultats ; « d'où naît le besoin de déterminer quel autre critérium nous pouvons employer pour préférer une hypothèse à une autre, quand toutes deux conduisent aux mêmes conclusions. » (On remarquera l'opposition de cette thèse à celle de Peirce et de James, suivant qui deux hypothèses, dont toutes les conséquences sont identiques, ne sont au fond qu'une seule et même hypothèse.) — La seconde zone concerne le choix et la gradation des théories : c'est la région des *écarts successifs* : on écarte d'abord les questions qui n'ont pas de sens, puis celles qui sont les moins intéressantes, puis celles dont l'étude paraît devoir être la moins rémunératrice. Tout y dépend des fins, qui sont posées par le sentiment et la volonté : applications pratiques, économie de la pensée, ordre et symétrie, tranquillité d'esprit, suppression de l'étonnement, libération à l'égard des craintes, etc. — La troisième terrasse est la culture de la croyance, ou *pistique*. On y découvre et l'on y considère les causes de la foi, le désir de croire, le plaisir du risque ; les effets de la foi, soit sur la chose même que l'on croit, soit sur la conduite de la vie. « Cette région est la plus importante, parce qu'elle enseigne à se faire des convictions, et par elles, à transformer la réalité... C'est pourquoi elle est considérée par quelques-uns comme l'unique théorie pragmatiste. » La conclusion est que le pragmatisme ainsi défini ne doit être considéré essentiellement ni comme un scepticisme, ni comme un mysticisme, ni comme une apologétique, ni comme un immoralisme, ni comme une philosophie de la réaction ou du caprice. Elle peut conduire à tout cela, mais aussi, *pourvu qu'on le veuille* [1], à toutes les théories contraires. Jusqu'à présent, il est vrai, ce sont surtout les apologétistes qui ont employé à leur profit la méthode d'acquérir la croyance par les actes correspondants ; mais pourquoi, si l'on en a envie, n'emploieraient-on pas la même méthode à acquérir des croyances matérialistes ? Le pragmatisme « est donc en somme une *théorie corridor* ; corridor d'un grand hôtel, où cent portes s'ouvrent sur cent chambres. Dans l'une il y a un prie-dieu et un homme à genoux, qui veut reconquérir la foi ; dans l'autre, un bureau, et un homme qui veut détruire toute métaphysique ; dans la troisième, un laboratoire, où un savant cherche une nouvelle *prise* sur l'avenir. Mais le corridor est à tout le monde et tout le monde y passe ».

Le propre du pragmatisme, ainsi compris, est donc de nous mener, au point de vue intellectuel, où il nous plaît d'aller. C'est l'art de « plier la machine » et la théorie justificative de cet entraînement. Pas de vérité objective qui dépasse l'individu, et qu'on ait le droit de revendiquer contre lui. Liberté absolue de croire ; suppression de toute discipline commune, considérée comme une étroitesse d'esprit et une tyrannie. Il semble, en effet, qu'on ne saurait pousser plus loin le *disirrigidimento*... s'il n'était pas vrai qu'en matière de pensée comme en matière politique, la liberté absolue de tous, c'est l'oppression universelle, et que supprimer les lois, c'est n'affranchir que les plus forts, ou ceux qui resteront en sous-main les mieux organisés. Protagoras prépare la route à Gorgias.

De là vient aussi l'usage religieux de cette théorie logique.

1. *Il pragmatismo messo in ordine* ; *Leonardo*, avril 1905, p. 46. — Cette interprétation de Schopenhauer est au moins hardie. Mais je n'aurais garde de discuter cet article. Je le cite seulement comme un aspect du pragmatisme.

1. *Se si vuole*, en italique dans le texte.

M. Irwing King s'en sert pour justifier une vue transformiste du dogme chrétien, que soutiennent aujourd'hui bien des théologiens libéraux [1]. S'il y avait une vérité leibnizienne ou kantienne, à laquelle la pensée fût soumise, comment expliquer qu'une affirmation, rejetée aujourd'hui comme fausse, ait pu être admise autrefois légitimement par la chrétienté? Mais si la vérité n'est qu'un appendice de l'action, il suffira pour l'identité de la foi religieuse qu'elle ait toujours tendu pratiquement dans un même sens; et si les théologiens de jadis ont énergiquement défendu la fixité des espèces ou l'immobilité de la terre, ce ne sera pas plus une objection contre leur foi que le fait d'avoir préféré la poste au télégraphe ou le cierge à l'électricité. L'attitude religieuse est essentiellement pratique : la « conception fonctionnelle de la réalité » rend intelligible la naissance et la transformation des dogmes. Le Nouveau Testament ne formule pas le dogme de la Trinité. Pourquoi? Parce que la chrétienté primitive est tout entière appliquée aux problèmes concrets de la vie. Il apparaît d'abord comme un « working concept [2] » qui complète la notion courante de la divinité. Le Saint-Esprit sert à exprimer l'ordre surnaturel, les événements dont on ne trouve pas une explication dans les faits habituels ou dans la présence immédiate de Dieu. L'idée du Fils est d'abord celle « du médiateur de certaines expériences déterminées », l'expression du chrétien idéal, de l'homme dans son rapport avec Dieu. Ainsi rien n'est plus sophistique que de demander si un pareil dogme est vrai ontologiquement : il est vrai s'il est utile; c'est « un outil intellectuel ». La seule preuve de la validité de notre pensée, c'est la puissance de résoudre les crises qu'engendre l'expérience : ce qui résout ces crises est réel, mais peut n'être qu'un fragment de la réalité. Ainsi nous gardons toujours le droit de modifier nos idées sans toucher à ce qui fait vraiment la foi. Le seul danger est que les générations nouvelles, prenant « the meaningless intellectual machinery » pour l'essence même de la religion, ne les rejettent l'une et l'autre indistinctement. Le pragmatisme y porte remède, en nous apprenant que, si imparfaite que soit notre pensée, elle est vraie si elle suffit aux besoins qui l'on fait naître, et que tout ce qu'on pourrait lui demander de plus est un non-sens.

Ainsi raisonne, au nom de la théorie nouvelle, un homme d'esprit religieux, préoccupé de sauver la foi par un élargissement du dogme, mais indépendant et libéral. Au service d'une orthodoxie plus stricte et plus disciplinée, le pragmatisme réalise un dernier

1. *Pragmatic interpretation of Christian Dogmas*; *Monist*, avril 1905.
2. *Ibid.*, 254.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

avatar : il ressuscite la vieille doctrine de la « bonne cause » et reprend à son compte la méthode d'argumentation finaliste qui prouve l'immortalité de l'âme par sa vertu consolatrice, et la réalité de l'enfer par l'heureux concours que le diable apporte au gendarme. « Le côté religieux du système, dit M. Dessoulavy, sa capacité de moyen apologétique ne manqua pas d'attirer de bonne heure l'attention du monde religieux anglais. Déjà en 1902, on signalait dans le *Monthly Register* (novembre) l'utilité qu'il y aurait à faire valoir le pragmatisme. Une année plus tard, M. Vesey Hague, dans une série d'articles dans le *Irish Ecclesiastical Record*, considérait le pragmatisme au point de vue religieux, et tout dernièrement un auteur anonyme faisait de même dans le *Tablet* [1]. »

Comme les rédacteurs du *Leonardo*, l'auteur considère d'abord le pragmatisme comme le « point culminant » et la synthèse des philosophies du XIX^e^ siècle. Il est la forme supérieure de l'utilitarisme, de l'évolutionnisme et du kantisme. Mais alors, ne tombera-t-on pas dans le scepticisme, qu'on a si souvent et avec de si fortes raisons reproché à ces doctrines? « Non, parce qu'il reste un principe, un critère connu déjà, qui, selon l'ancien adage, est *Primum in cognitione, ultimum in executione*; c'est la fin, le résultat, l'effet : τὸ πρᾶγμα. La vérité se trouve dans, et se montre par le résultat : est vrai, ce dont bien résulte; est vrai en théorie ce qui est bien en pratique. Supposons deux propositions contradictoires : « Il est convenable que les méchants soient punis dans l'autre monde. » « Il répugne qu'une punition ultérieure atteigne les méchants [2]. » Supposons d'ailleurs qu'il soit impossible de démontrer une de ces propositions de manière à rendre l'autre insoutenable. Laissons maintenant discuter entre eux les métaphysiciens, et venons aux résultats : tour à tour, nous supposerons vraie la première, puis la seconde proposition : il est évident que la façon d'agir du monde serait autre, étant donnée la croyance universelle à la première proposition, qu'elle ne serait si tout le monde convenait de la répugnance aux punitions dans la vie suivante. Il est aussi clair que la conduite de ceux qui croiraient à une telle punition serait bien autrement correcte que celle de ceux qui n'y croient pas du tout; *d'où il suit que la première proposition, étant bonne dans ses effets, est vraie* [3]. » — « Les avantages du système pragmatique sont

1. C. Dessoulavy, *Le pragmatisme*; *Revue de philosophie*, juillet 1905, p. 90.
2. On remarquera que ces deux propositions, ainsi énoncées, ne sont pas du tout contradictoires. Mais c'est sans doute pour en adoucir un peu l'expression.
3. *Ibid.*, 91.

nombreux... la question de la liberté psychologique s'y trouve immédiatement résolue; l'existence de Dieu, la providence, l'immortalité, s'y démontrent par leurs heureux effets sur notre vie terrestre, et la démonstration a l'avantage d'être facile, compréhensible, à qui possède les rudiments de l'histoire... Le vrai c'est l'utile; c'est dans cette affirmation que consiste le pragmatisme [1]. »

III

Il ne saurait être question, en finissant, de juger une chose aussi diverse que le pragmatisme; moins encore, de « laisser de côté tout ce qu'en ont dit les autres », à la façon cartésienne, et de conclure par un de ces exposés personnels qu'on intitule avec complaisance : *my own pragmatism*. Il vaut mieux tâcher de s'en rendre compte, et chercher quelle pièce de la vieille charpente intellectuelle a faibli, de telle sorte que son défaut provoque toute cette effervescence intellectuelle.

Le point de départ du sens commun, c'est qu'il existe un monde réel, et que la connaissance en est la copie. *Scientia est essentiae imago*, disait Bacon. La critique de la sensation a d'abord fait paraître cette thèse trop ambitieuse et elle a été restreinte à la partie rationnelle du monde, après déchet des qualités sensibles qui ne sont pas considérées comme existant en soi; sous cette réserve, elle reste la croyance très ferme de Descartes, Spinoza, Leibniz et de toute leur école. C'est la théorie de la raison impersonnelle. Elle a fini par être à son tour abandonnée, et les pragmatistes, quand ils frappent à grand renfort d'arguments sur le système de la connaissance-copie, enfoncent en réalité une porte ouverte, voire démolie depuis un siècle. D'autre part, si la pensée ne reproduit rien qui lui soit extérieur, peut-elle encore être dite vraie ou fausse? Sera-ce à la manière de Spinoza, en vertu de sa dénomination intrinsèque, en tant qu'elle sera parfaite, adéquate, sans obscurité ni lacune? Mais ce critérium est devenu inapplicable pour un esprit moderne, averti de tout le mécanisme inconscient qui prépare l'esprit, et qui le fait aboutir au sentiment de la pleine conviction. Notre idée de l'espace, obscurcie, et légitimement obscurcie en un certain sens par les métagéomètres, ne peut plus nous donner cette satisfaction intégrale qui mettait un cartésien en présence de Dieu. — Sera-ce à la manière de Kant? Mais s'il échappe au scepticisme — et tous ceux pour qui la métaphysique est une

1. *Ibid.*, 94.

valeur d'usage, comme les théologiens, se refusent à croire qu'il y échappe — c'est uniquement par l'idée d'un esprit humain, d'un jugement pur, aussi parfaitement immuable qu'une espèce antédarwinienne, aussi constant que les instincts attachés depuis la création à la nature de cette espèce. Les irrévérences de M. W. James à son égard ne font que souligner une conclusion à laquelle la presque totalité des philosophes était déjà venue sans éclat : il n'y a pas actuellement d'esprit humain absolu; pas de « principes métaphysiques de la science de la nature ». La tentative de saisir l'essence du jugement, le « je pense », pour en déduire des catégories et des principes, est une gageure que personne ne voudrait tenir aujourd'hui : cause, substance, réciprocité, possibilité, nécessité ont une histoire, où l'on voit leur dépendance à l'égard de l'expérience et peut-être même de la volonté. — Voilà le mal à nu : c'est une législation qui s'en va et qui n'est pas remplacée. Rien ne domine et ne mesure plus la valeur de la pensée individuelle, si ce n'est un sens commun mobile et contradictoire, contre lequel les grands hommes se sont insurgés sans cesse, avec raison, et avec succès.

Nous vivions sur une garantie dont l'authenticité se trouve compromise. Si ce n'est pas Dieu qui a donné à Moïse les tables de la loi, pourquoi chacun ne se ferait-il pas les dieux qui lui plaisent? Et tout de suite les moins scrupuleux, ou ceux dont les appétits sont les plus robustes, sautent comme des écoliers en vacances : « Plus de règlements, plus de contrainte! on va faire tout ce que l'on voudra. »

Le problème est donc précisément le même que celui de la morale indépendante; en fait, il donne naissance à des solutions très analogues : scepticisme absolu et dilettantisme anarchiste; scepticisme scientifique et refuge dans une religion positive; tentative de faire vivre la science au jour le jour, comme la morale, en vertu de la vitesse acquise, en la pratiquant de façon honnête et en évitant d'en scruter les principes; utilitarisme à tous ses degrés, justifiant l'idée par son succès; appel à la conscience scientifique des hommes, effort pour leur montrer autour d'eux des vérités ou des règles dont personne ne doute effectivement. Toutes ces solutions sont les variétés du pragmatisme. Son problème général, qui n'est pas expressément posé, est celui-ci : trouver quelque chose qui domine et qui juge la pensée individuelle, qui la constitue à l'état de vérité et d'erreur. Sera-ce l'action? — Il faut distinguer : non, s'il s'agit de l'action *individuelle*. Un aveugle ne conduit pas loin un autre aveugle. Nous les avons

vu errer à l'aventure et finalement s'arrêter n'importe où. Il n'en est pas de même de l'action et de la pensée *collectives*. Elles peuvent fournir un critérium et rendre à l'individu cette autorité de la raison impersonnelle dont l'affaiblissement cause tant de perturbation. On s'explique même très bien, dans cette hypothèse, pourquoi l'idée de la science-copie persiste si fortement dans les esprits modernes, en dépit de tout le criticisme. Bien interprétée, elle est légitime. Si la vérité sur un sujet est la limite idéale vers laquelle tendent, dans leurs oscillations, les opinions humaines de mieux en mieux éclaircies, documentées et comparées, on comprend très bien pourquoi nous nous représentons tous instinctivement la pensée vraie comme un duplicata de son objet : tous les deux sont vraiment homogènes; l'idée peut reproduire le réel, puisque le réel n'est autre que l'idée, en tant qu'elle ne devrait rien à l'individu comme tel, et qu'elle serait universellement valable. « Le vrai, c'est l'être », disait Bossuet; on peut garder la formule si l'on se souvient que l'être, même le plus concret, est fait d'idées. Que ce type ne soit pas quelque chose d'antérieur, de tout fait, mais un ensemble de directions vers une unité virtuelle, qu'on ne pourrait prévoir *a priori*, qui ne se révèle que dans son progrès, cela ne diminue pas sa valeur, ni même son actualité. L'universalité du devenir et de l'action n'est ruineuse pour la vérité que si l'on y fait entrer le caprice, si l'on exclut la régularité de ce devenir et la convergence de cette action. Et il se pourrait sans doute qu'il en fût ainsi, comme il se pourrait qu'un essaim d'atomes n'eût jamais fait un monde. Mais nos connaissances acquises et le mouvement présent de notre pensée nous invitent justement à choisir la conception contraire et à admettre des *limites* vers lesquelles tendent les perceptions et les désirs donnés dans l'expérience immédiate. Toutes futures et peut-être indéfiniment reculées que soient ces limites, elles sont aussi réelles que les anciennes substances ou les anciens principes dont elles prennent la place, puisqu'elles expriment, qu'elles condensent en elles l'essentiel des actions présentes, c'est-à-dire leur direction.

Je crois qu'il serait facile de trouver chez les pragmatistes les plus systématiques et notamment dans le pragmaticisme de M. Peirce les pierres d'attente d'une théorie de la vérité définie par la subordination de la pensée individuelle à la pensée collective, par la convergence des pensées, et par l'identification des « réalités connues » aux limites idéales de la connaissance *in actu* [1]. Ce serait

1. Je viens de lire, trop tard pour pouvoir en parler dans le corps de cet article, la fin de la belle étude de M. Alfred Hœrnlé, *Pragmatism versus Absolutism*, parue dans les nos du *Mind* de juillet et d'octobre. Je tiens cependant à la mentionner, tant pour son intérêt intrinsèque que pour ses conclusions. M. Hœrnlé s'est donné pour but de critiquer impartialement M. Bradley d'un côté, M. Schiller de l'autre; il est amené à reconnaître que la question, dans ce qu'elle a d'essentiel, concerne le rapport de l'individuel et du collectif; ce que les humanistes et leurs adversaires n'ont aperçu qu'incidemment.

sans doute arc-bouter l'idée purement *pragmatique* à une sorte de communisme intellectuel, mais ce ne serait pas l'affaiblir, ni même la faire déchoir à un rang inférieur. On peut d'ailleurs remarquer que cette vue nous ouvrirait une troisième route entre les deux hypothèses opposées que considère M. William James : la vie intellectuelle existe-t-elle pour elle-même, est-elle une espèce d'impératif catégorique? — ou bien n'est-elle qu'un moyen, le moyen d'assurer notre existence et de prévenir les dangers dont « l'expérience pure » nous menace à chaque instant? Il a montré lui-même que la première supposition ne signifiait pas grand'chose, et nous avons fait voir plus haut que la seconde n'expliquait pas les faits : car rien ne serait plus facile que d'imaginer un être admirablement adapté, sans la moindre représentation intellectuelle du milieu auquel il s'adapte; et il est bien connu d'ailleurs que plus cette correspondance est parfaite, et plus elle échappe à la conscience. Mais la représentation a un autre caractère : elle fait communiquer entre eux les esprits. Construire un monde objectif veut dire construire un monde valable pour tous, que tout le monde est censé, pour le moins, percevoir de la même façon. La science et l'intelligence ont donc certainement pour effet de démolir les cloisons qui séparent les individus. A la limite, elles remplaceraient la multiplicité des opininions et des images particulières par une pensée commune, où tous les esprits viendraient s'unifier [1]. Si l'on pose la question du *pourquoi*, ce progrès de l'unité intellectuelle me semble fournir, dans l'état actuel de nos connaissances, la réponse la plus plausible qu'on y puisse donner. Le but de l' « intellectualisation » serait alors de corriger le morcellement de la vie, l'incompréhension réciproque des êtres; de construire cet Esprit universel, cette unité parfaite dont ont rêvé presque tous les grands philosophes, mais qu'ils se sont le plus souvent représentée comme étant à l'origine des choses, tandis qu'elle se place bien plus vraisemblablement à leur limite. S'affranchir par degrés des limitations de la vie individuelle, de son imper-

1. Je ne puis indiquer ici cette idée qu'en passant, et d'une façon très générale. Je l'ai analysée avec plus de détail, et j'ai tâché d'en donner des preuves plus systématiques dans *La Dissolution*, chap. IV, § 65 à 77 et conclusion; — et dans un article : *Sur l'apparence objective de l'espace visuel*; *Revue philosophique*, avril 1902.

fection, de sa pauvreté, de son échec final et inévitable; s'efforcer de s'ouvrir sur les autres, de partager avec eux ce qu'on possède et d'acquérir en échange ce dont on manque; tendre à réaliser la communion des âmes, l'unité divine, — voilà un plan qui ne manque pas d'attrait, qui répond en tout cas à un instinct réel, profond, souvent exprimé par les poètes, les métaphysiciens, les moralistes, les fondateurs de religions. S'il est vrai qu'il n'y a point de pensée sans action, point d'action sans but; et que, par suite, nous ne pouvons nous soustraire à la question de la finalité, celle-ci me paraît moins fantaisiste que le devoir de penser pour penser; et elle rend mieux compte des faits que le besoin de se défendre contre les accidents de la vie. Elle est fragile sans doute, par son extrême généralité, mais du moins ne prend-elle son point d'appui que sur des données réelles et sur des sentiments observables. Pour le surplus, il serait bien contraire à la liberté de l'esprit de se l'interdire; il suffit seulement qu'on sache ce qu'on fait, et qu'on ne prenne pas une maquette pour un monument.

ANDRÉ LALANDE.

P 1146