

De l'évidence cartésienne au probabilisme de Cournot : évidence, certitude et probabilité

Autor(en): **La Harpe, Jean de**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **26 (1938)**

Heft 106

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380329>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DE L'ÉVIDENCE CARTÉSIENNE AU PROBABILISME DE COURNOT : ÉVIDENCE, CERTITUDE ET PROBABILITÉ

Nous omettons volontairement dans cette communication, faute de place, la nécessaire médiation de Kant entre Descartes et Cournot, cela soit dit pour prévenir toute objection de traitement arbitraire. La philosophie cartésienne a pour fondement la certitude et l'évidence ; Cournot opérera, deux siècles plus tard, le total renversement du problème que se posait Descartes : la certitude de *terminus a quo* deviendra *terminus ad quem*, plus exactement limite extrême de l'effort rationnel chez Cournot, attitude qui modifiera complètement la perspective du rationalisme lui-même.

Ces deux philosophies ont leur source commune dans la spéculation mathématique, ce qui les rend homogènes et par là comparables ; les sources du mathématisme cartésien sont si connues qu'il suffira de rappeler, pour mémoire, la *Géométrie* de 1637. Cournot fut le créateur de l'économie mathématique (1838), l'un des fondateurs de la statistique mathématique, le précurseur le plus autorisé qui soit des théories modernes des groupes et des ensembles. Non seulement les deux philosophes ont une commune inspiration mathématique, mais ils ont médité le même problème fondamental des rapports de l'analyse avec les figures géométriques, l'un en constituant la géométrie ana-

NB. Cette communication, faite à Rolle lors de la célébration du tricentenaire du *Discours de la méthode*, est le développement de celle présentée postérieurement au *Congrès Descartes* à Paris (*Travaux du IX^e congrès international de Philosophie*, VII, p. 115-21). La deuxième partie (moins la dernière page) n'a été présentée qu'à la réunion de Rolle.

lytique, l'autre dans le dernier de ses ouvrages mathématiques (1847) sur *L'origine et les limites de la correspondance entre l'algèbre et la géométrie*. Ce qui était vérité implicite chez le premier, devient vérité explicite chez le second.

Enfin, la théorie de la certitude chez Descartes est aussi éloignée de se perdre dans un vague psychologisme que la théorie de la probabilité chez Cournot est étrangère au probabilisme sceptique d'un Carnéade.

I

C'est dans les *Regulæ ad directionem ingenii* que nous trouvons les bases mêmes de la méthode cartésienne et c'est à elles seules que nous nous référons ici. L'évidence est au regard de Descartes la condition nécessaire d'une théorie du jugement mathématique et même du jugement en général, puisque l'intelligence humaine

reste toujours une, toujours la même, si variés que soient les sujets auxquels elle s'applique, et qui n'en reçoit pas plus de changement que n'en apporte à la lumière du soleil la variété des objets qu'elle éclaire (*Reg. I*).

L'intelligence exactement obéie, libre de toute impatience de la volonté et du désir, conduit infailliblement à une « connaissance certaine et évidente », adjectifs qui vont constamment de pair sous sa plume. Cette méthode d'évidence s'oppose à celle qui conclut *vi formæ*, à la façon du syllogisme, et oppose l'acte verbal et automatique de raisonnement à l'acte même de raison ; Descartes reproche à la méthode syllogistique de laisser la raison « oisive » et de ne pas examiner « la déduction elle-même pour en vérifier l'évidence » (*Reg. III*). Cette méthode d'évidence élimine également toute référence à la notion du probable ; Descartes exclut à plusieurs reprises « toutes les connaissances qui ne sont que probables », posant « en principe qu'on ne doit se fier qu'à celles qui sont certaines et dont on ne peut douter » (*Reg. III*).

Cette méthode d'évidence ne l'amènera pas, comme Leibniz, à une tentative de « réduction aux identiques », ni de symbolisation logistique du discours, mais à l'exigence, de la part du philosophe et du mathématicien, d'un langage qui fournisse à l'esprit une certitude du type mathématique (*Reg. III*). Dès lors cette méthode exige, presque fatalement, le recours à l'intuition qui caractérise l'esprit des *Regulæ*.

M. Lalande, dans son précieux *Vocabulaire philosophique*, oppose à juste titre l'apport cartésien à l'apport kantien : l'idée cartésienne d'intuition est celle « d'évidence, de pleine clarté intellectuelle » ; l'idée kantienne est celle « de présentation concrète, de réalité actuellement donnée ». On ne peut toutefois exclure de l'intuition cartésienne la notion même de « présentation » qu'elle implique, puisqu'elle porte sur les « natures simples », c'est-à-dire sur les absolus discrets et discontinus de l'analyse ; il y a seulement, chez Descartes, prédominance de la première sur la seconde, la présentation étant aussi bien concrète qu'abstraite : « D'abord », écrit Descartes, « la manière dont nous nous servons de nos yeux nous apprend l'usage de l'intuition » (*Reg. IX*). Ensuite, lorsqu'il s'agit d'objets purement intellectuels, elle devra porter sur des objets si simples et si peu nombreux

que jamais on ne croie savoir ce dont on n'a pas une intuition aussi claire que la chose dont on a la connaissance la plus distincte (*Reg. IX*).

Des termes initiaux l'intuition d'évidence gagnera de proche en proche les divers termes du raisonnement déductif, devenant ainsi intuition de « relations » et non plus seulement d'absolus isolés ; ainsi se constitueront « les longues chaînes de raisons » qui s'achèvent en énumération. L'intuition se propage à la façon d'une onde concentrique qui naît du choc initial de ces centres d'évidence que sont les natures simples et se prolonge jusqu'aux conclusions extrêmes du raisonnement.

L'intuition n'est pas seulement, chez Descartes, une suite de mouvements discrets qui se propagent, car la déduction, en tant qu'elle se constitue, participe de l'intuition sans se confondre avec elle, mais elle est encore un processus inverse de contraction de l'esprit sur soi-même : la déduction est-elle achevée, elle ne désigne plus que « le terme d'un mouvement ; c'est pour cela que nous supposons la voir par intuition quand elle est simple et claire » (*Reg. XI*). Ainsi la vérification que comporte tout raisonnement correctement fait consistera dans l'effort de contraction de tous ses termes en une unique vue de l'esprit. Descartes va plus loin encore dans sa prétention à accroître le dynamisme de la raison, puisqu'il exige de l'énumération elle-même qu'elle puisse se condenser en un acte unique de l'intelligence, s'agissant de la chaîne parcourue du premier terme au dernier suivant tous les intermédiaires :

jusqu'à ce que je passe du premier au dernier (terme) assez rapidement pour paraître, presque sans le secours de la mémoire, en embrasser toute la suite d'une seule intuition (*Reg. XI*).

Ainsi l'intuition comporte des moments différents : choc initial de l'évidence première, rattachement à celle-ci des termes successifs, puis acte de retournement sur soi-même et synthèse du multiple déductif ou inductif dans l'acte unique d'intuition synthétique.

On conçoit dès lors qu'évidence et certitude se confondent dans l'unité d'une pensée à double face impliquant la certitude du côté du sujet et l'évidence du côté de l'objet, pensée que nul autre que Descartes n'avait jusqu'alors aussi profondément creusée. La certitude-évidence sera donc à la fois transparence complète de l'objet à l'esprit et adéquation parfaite de l'esprit à son objet. Il y aura si complète réciprocité des deux termes que le problème psychologique de la certitude ne se posera même pas ; cette réciprocité de l'évidence et de la certitude constitue le fondement même du rationalisme cartésien, type par excellence d'un rationalisme catégorique que rien ne limite du dedans.

* * *

Avec Cournot le paysage philosophique change. Nous nous référons aux quelques pages que celui-ci consacre à Descartes dans ses *Considérations*⁽¹⁾, pages serrées et pleines de contenu. La critique de Descartes par Cournot nous servira de transition entre la méthode d'évidence et celle de probabilité. Descartes a voulu, aux yeux de Cournot, franchir l'étape nécessaire du doute pour atteindre à la pleine certitude de telle sorte que « de la solidité des fondations résulte nécessairement celle de la construction tout entière » (p. 258). Ces fondations, ce sont précisément les idées claires et distinctes que Descartes subordonne au contrôle d'une garantie divine ; et Cournot de citer, dans le texte, un passage de la quatrième partie du *Discours de la Méthode* dont il souligne quelques passages sur lesquels porteront ses critiques fondamentales.

I. Descartes établit entre les idées confuses et obscures et le néant (d'intelligence) une relation de participation que Cournot tient pour fort obscure, la plupart de ces confusions s'expliquant par des « causes perturbatrices » foncièrement positives.

(1) *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*. Réédition, Paris, Boivin, 1934. Tome I, p. 258-265.

2. Descartes a « la délicatesse ou la prétention » de rejeter « l'assurance (dite) morale » telle, selon ses propres termes, « qu'à moins d'être extravagant on n'en peut douter » (p. 259). Ici le doute prend un caractère de procédé artificiel, à propos duquel on pourrait citer ce mot cruel de Cournot dans *Matérialisme* :

Les philosophes ne font pas que de ce qui est démontré, eux qui par la force des choses démontrent si rarement et qui se contestent perpétuellement leurs démonstrations. (IV, § 4, p. 235.)

3. Si les perfections divines nous peuvent fournir la garantie « que nos idées doivent avoir quelque fondement de vérité » (p. 260), elles ne nous disent pas quel est ce fondement ; l'axiome cartésien, encore exagéré par Spinoza et Malebranche, que « toutes choses doivent être telles que notre entendement les conçoit clairement » conduit à une identification fort douteuse entre nos idées claires et « la vérité des choses » ; il aboutit ainsi à un « excès de dogmatisme » (p. 261) où l'idée même de la critique de l'entendement s'anéantit.

4. Ordre logique des idées claires et ordre rationnel des vérités ne se recouvrent pas nécessairement, ce qui apparaît dans les conséquences mêmes de la philosophie cartésienne et de l'opposition radicale entre la pensée et l'étendue : la théorie de la communication des substances, celles de l'animal-machine ou des tourbillons amoncellent les difficultés au mépris de la science et du bon sens. La certitude des fondements se perd dans l'incertitude des conséquences, l'évidence des points de départ dans le caractère pour le moins douteux des conclusions subséquentes ; la méthode de l'évidence-certitude créera elle-même les obstacles auxquels elle finira par se heurter.

C'est par les mots que voici, remarquables tant par leur précision que par leur profondeur, que Cournot juge la méthode cartésienne en dernier ressort :

L'art d'expliquer comme l'art de négocier, n'est souvent que l'art de transposer les difficultés... On dirait qu'il y a dans certaines choses un fonds d'obscurité que les combinaisons de l'intelligence humaine ne peuvent ni supprimer, ni amoindrir, mais seulement répartir diversement, tantôt en laissant le tout dans une demi-teinte, tantôt en éclaircissant quelques points aux dépens d'autres que recouvre une ombre plus épaisse. Le système cartésien est un remarquable exemple de combinaisons de ce genre et de ce qu'on pourrait appeler des déplacements d'ombre (p. 262).

L'idée de la probabilité exerce dans la philosophie de Cournot la même fonction régulatrice que la certitude dans celle de Descartes. A côté de la *probabilité numérique* qui suppose l'énumération des cas équi-possibles, il y a une forme de la probabilité qui relève directement de l'idée d'ordre, mais échappe aux prises du calcul, comme dans l'induction amplifiante par exemple. M. René Berthelot a justement substitué à la dénomination de probabilité philosophique qu'elle porte chez Cournot, celle de *probabilité ordinale*, que nous avons nous-même adoptée comme plus précise ; elle intervient déjà dans le classement qui, en statistique, prélude à l'application des fréquences et sera étendue par Cournot à la philosophie entière. Elle se trouvera complétée par l'idée de *correspondance*, issue du problème des rapports des équations algébriques aux figures géométriques, puis étendue au problème des rapports de l'expression logique à la conception rationnelle ; grâce à cette double médiation, le *hasard* trouvera sous la plume de Cournot une interprétation dont nous doutons fort que ceux qui l'ont critiquée jusqu'ici en aient bien saisi la signification et la portée. Par la signification de synchronisme qu'il prendra, le hasard amènera Cournot à modifier la notion même du déterminisme, soit sous l'aspect totalitaire qu'il prenait chez les grands rationalistes, soit sous la forme mathématique que lui a donnée Laplace.

Contrairement à la notion cartésienne que les idées claires et distinctes ouvrent un immédiat accès à celle de vérité objective, Cournot oppose de façon pénétrante *ordre logique* et *ordre rationnel*, ce qui implique l'idée « qu'il y ait quelques *discordances fondamentales* entre la nature de l'instrument de la pensée et celle des objets pensés » (*Matérialisme*, IV, § 2, p. 214). L'ordre logique répond à l'ordre linéaire du discours formé de termes discrets, alors que la pensée est continuité et interdépendance de notions imbriquées les unes dans les autres ; l'ordre rationnel répond à la façon dont « les faits, les lois, les rapports objets de notre connaissance s'enchaînent et procèdent les uns des autres » (*Essai*, § 17). Il y a donc une forme déductive de la cohérence, qui relève de la modalité logique d'expression à laquelle doit se conformer tout langage, mais il y a aussi une forme intuitive de la cohérence, qui relève de l'imbrication harmonieuse des idées les unes dans les autres : l'esprit de système n'est pas l'équivalent de l'esprit de vérité. Or, c'est précisément l'idée de l'ordre qui exerce sur toutes les autres un contrôle souverain « en tant que nous verrons si ces dernières mettent de l'ordre ou amènent de l'incohérence dans le système de nos conceptions » (*Essai*, § 90).

Cournot, qui n'est pas un esprit dogmatique, n'exclut ni la possibilité, ni la réalité de l'accord de ces deux ordres, chaque fois que les termes qu'on emploie ont un contenu réel et exactement défini; mais, dans la plupart des cas, les deux ordres s'opposent ou divergent et sont loin d'avoir la même portée.

Cette première opposition se double d'une seconde. Descartes le premier fit du doute un instrument d'investigation intellectuelle, mais le doute ne joue dans sa pensée qu'un rôle propédeutique, de « procédure sommaire »; l'analyse exhaustive le fait tomber d'un coup, à la façon du rideau sur la scène d'un théâtre où surgit brusquement le spectacle de l'évidence-certitude. Chez Cournot, le moyen terme du probable joue le rôle de médiation entre l'ignorance ou l'erreur et le savoir véritable qui demeure une limite, au sens global et philosophique du mot « vérité ». Chez Cournot, le doute représente un milieu opaque qui progressivement devient translucide et n'atteint à l'entière transparence intuitive qu'en des cas exceptionnels. A toute connaissance demeure attaché un coefficient, si faible soit-il, d'incertitude. Même en mathématiques, les plus grands géomètres se sont trompés. Qu'est-ce qui fait inversement la certitude, pratiquement complète, qui s'attache au théorème de Pythagore? « Si l'on considère », répond Cournot, « que ce théorème se démontre de diverses manières, qu'il se coordonne avec tout un système de propositions parfaitement liées, on aura la plus entière conviction » quant à l'objectivité des vérités qu'il énonce (*Essai*, § 79). A la logique de la certitude démonstrative se substitue une logique de la probabilité, qui est à la fois mère de la précédente et activité créatrice de l'esprit.

II

Dans l'évolution de la pensée moderne à l'endroit de l'évidence et de la certitude, il convenait de bien marquer la distance qui sépare Descartes et Cournot, l'intuitionnisme des natures simples et le probabilisme ordinal. Essayons maintenant de poser ce problème en termes qui permettent d'en esquisser une solution. J'espérais que M. Arnold Reymond tirerait de son étude si suggestive sur : *Vérité, évidence et certitude*, une communication qui prolongerait et compléterait la mienne; à son défaut, il ne me reste qu'à essayer de proposer une solution assez proche de celle de notre président. Il va de soi que je n'aborderai même pas ici le problème des rapports du vrai et

du réel, bien qu'il touche à celui de l'évidence et de la certitude.

Reprenons tout d'abord le couple d'idées *évidence-certitude* à peu près au point où les avait conduites l'analyse cartésienne. Dans le langage courant, ces deux termes sont synonymes, à quelques nuances près qu'il est bien difficile de fixer ; mais nous affirmons qu'il convient, en philosophie, de leur assigner à chacun sa fonction propre et son sens aussi précis que possible, pour éviter ce péché capital de la langue philosophique, à savoir les « glissements de signification ».

Partons d'une opposition, qui nous semble logiquement première, entre *objet* et *sujet* de la connaissance ; quoiqu'on fasse, on se retrouvera toujours « gros Jean comme devant » en présence de ce fait gênant qui s'appelle la dualité du connaissant et du connu. L'erreur si souvent et justement reprochée à la philosophie ancienne et moderne ne consiste pas à reconnaître cette dualité, mais à tenter vainement d'isoler chacun des termes en présence, ce qui conduit aux *insolubilia* de la communication des substances. Les deux termes du rapport sont corrélatifs : en douterions-nous encore, les récentes et admirables études de J. Piaget sur *La naissance de l'intelligence* achèveraient de nous en convaincre.

On peut donc considérer ce rapport du sujet à l'objet comme composé de termes à la fois distincts et corrélatifs : perception et percept, conception et concept, jugement à titre d'assertion et jugement à titre de proposition significative, acte de pensée et traduction en formules, etc.

Or l'évidence caractérise l'objet et la certitude, le sujet de la pensée. Un jugement constitué et exprimé tirera son évidence de l'exacte corrélation entre sa structure symbolique et sa fonction significative ; une intuition ou une perception seront évidentes dans la mesure où elles seront claires et distinctes. Le *Vocabulaire philosophique* définit l'évidence de la façon suivante : « Une proposition est évidente si tout homme qui en a la signification présente à l'esprit, et qui se pose expressément la question de savoir si elle est vraie ou fausse, ne peut aucunement douter de sa vérité ». On part donc de la proposition en tant que telle, de la perception en tant que l'objet est perçu, de l'intuition en tant qu'elle a un contenu déterminé ; se plaçant au point de vue normatif du vrai ou du faux, on conclut à l'évidence. S'il est vrai que la logique caractérise surtout la pensée ordonnée et formulée, indépendamment de sa genèse, l'évidence est un point de vue de logicien.

On déclare volontiers une chose ou un jugement « certains », mais ce ne peut être que par ellipse, car en fait c'est nous qui sommes certains de la chose ou du jugement : la certitude est relative à la conscience que le sujet prend de son activité propre. Le *Vocabulaire philosophique* donne de la certitude deux définitions, l'une logique (sens A) : « Caractère de ce qui est certain, c'est-à-dire qui ne laisse place au doute pour aucun esprit sain », l'autre psychologique (sens B) : « Etat de l'esprit à l'égard d'un jugement vrai, qu'il tient pour tel sans aucun mélange de doute » ; remarquons que, même dans la définition logique, intervient la notion psychologique d'un « esprit sain ». S'il est vrai que le psychologue s'intéresse surtout à la relation d'un processus mental quelconque avec l'esprit du sujet, la certitude est un point de vue de psychologue ; elle traduit la réaction intérieure d'équilibre à l'égard d'un problème d'estimation normative.

Evidence et certitude ont, par contre, un fonds commun, c'est qu'elles se réfèrent à l'élimination du doute ; seulement, dans le cas de l'évidence, c'est l'objet qui est le grand facteur d'élimination, alors que, dans le cas de la certitude, c'est du sujet que provient l'effort d'élimination. Dans la plupart des cas ordinaires, évidence et certitude se recouvrent en raison même de l'étroite corrélation qui réunit sujet et objet dans l'acte effectif de pensée.

Dans certains cas toutefois, des dissociations peuvent être observées, assurant tantôt la prépondérance de l'évidence, tantôt celle de la certitude. Dans certains troubles psychopathiques, le sujet reconnaît les évidences, mais en demeure incertain : l'incertitude prend un caractère systématique ; dans d'autres le sujet est ancré dans d'immuables certitudes, en dépit d'évidences contraires qu'il reconnaît. Dans la vie mystique, la certitude résulte d'un long processus d'équilibre intérieur entre des tendances d'abord rivales ; voilà pourquoi on peut parler de « certitude mystique », alors que « l'évidence mystique » n'a guère de sens ; dans ce cas la réaction est d'ordre éminemment affectif, témoin le célèbre témoignage de Pascal lors de l'illumination intérieure du 23 novembre 1654, dont les mots à eux seuls sont significatifs : « Certitude, certitude, sentiment, joie, paix ». Inversement, lorsqu'il s'agit d'un effort difficile et prolongé pour résoudre un problème ou pour comprendre un raisonnement difficile ou très long, l'intelligence jaillit comme si elle vous était imposée du dehors : c'est l'évidence qui brusquement émerge de la mise en forme ou du texte, l'esprit du sujet s'identifie presque avec les structures objectives,

quand bien même celles-ci sont des produits de l'activité spirituelle.

Il va sans dire qu'il y a de pseudo-certitudes et de pseudo-évidences, que nous pouvons être certains de choses fausses ou que l'évidence peut tromper ; mais cela implique forcément qu'une nouvelle évidence ou une nouvelle certitude, soit dans l'esprit du même sujet, soit chez d'autres sujets, sont venues infirmer la première certitude et la première évidence. Dès lors, ou bien le sujet reconnaît son erreur et renie évidences et certitudes antérieures, ou bien la contradiction appelle discussion et démonstration.

C'est précisément ici que nous rejoignons la méthode cartésienne d'évidence-certitude qui s'affirme méthode d'infaillibilité.

En effet, le cas privilégié est bien celui où l'évidence et la certitude s'appuient réciproquement ; c'est notamment le cas dans la déduction rigoureuse dont Descartes a admirablement analysé les modalités premières. Dans la déduction, il s'agit en effet de composer une suite linéaire de jugements, soit dans le langage ordinaire, soit dans celui plus rigoureux et abstrait du mathématicien ou du logisticien : chaque terme doit en être défini et exactement relié au précédent comme au suivant. Qu'on me pardonne de citer un passage de mon livre, *de l'Ordre et du Hasard* :

La logique démonstrative consiste en un enchaînement rigoureux soit de propositions verbales, soit de symboles mathématiques. Ce qu'elle cherche à dégager avant tout, c'est l'ensemble des propositions découlant les unes des autres suivant un ordre linéaire : l'enchaînement des relations symboliques ou des propositions est la condition première de la logique démonstrative. Tous les termes du raisonnement sont enchaînés au premier, d'où découle tout le reste par voie de conséquence logique. Elle est donc à la fois discursive et rigoureuse.

Dès lors la proposition finale et toutes les propositions intermédiaires, sous réserve de la ou des propositions initiales, est rigoureusement vraie : « La certitude acquise par la voie de la démonstration logique est fixe et absolue, n'admettant pas de nuances ni de degrés »⁽¹⁾. Il me semble qu'on pourrait dire avec plus de précision encore que, dans cette logique, il n'y a pas de distinction entre la certitude du sujet et la vérité de l'objet : la certitude logique se fond finalement dans la vérité démonstrative, précisément parce qu'elle est un « bloc » rigide et compact. Autrement dit, la certitude que Cournot qualifie de « logique » et la vérité objective sont tout un. La démonstration en résolvant la question, détruit le doute : *c'est la vérité même qui est certitude*, si on nous pardonne cette expression audacieuse (p. 167).

(1) *Essai*, § 50, p. 70.

L'esprit est certain de ce qui est évident ; la certitude y est le fruit de l'évidence ; la pensée prend conscience de sa continuité déductive dans les structures symboliques, fortement charpentées, qu'elle a progressivement construites ; elle se détache de l'effort constituant, se libère des difficultés d'expression, pour se réfléchir dans son œuvre et revêtir le maximum de précision et de continuité. C'est de là que procède le triomphe de l'évidence et son assimilation à la certitude qui n'en est plus que le complément.

* * *

Mais peut-on en rester là ? Cette méthode cartésienne est-elle garante de sa propre vérité ? L'incertitude ne renaîtra-t-elle pas au contact d'évidences qui, en se transmettant d'esprit à esprit ou en vertu du « plus ample informé », perdront de leur clarté et de leur distinction ? Voilà tout le problème. Il convient donc, pour le résoudre, de remonter à la source commune de l'évidence et de la certitude, à savoir l'élimination du doute.

A Descartes revient le mérite d'avoir introduit dans la discussion philosophique le point de vue du doute comme complémentaire de celui de la certitude ; seulement, s'il a recours au doute, c'est pour s'en libérer définitivement, pour l'éliminer par un coup de baguette magique ; il « précipite » le doute au fond de l'éprouvette, comme font les chimistes avec leurs réactifs, témoin toutes les garanties dont il s'entoure contre les doutes même les plus artificiels et les plus hyperboliques : garantie de la clarté des idées, garantie du *cogito*, garantie de la probité divine, garantie ontologique ; cette accumulation de garanties contre des périls réels ou des dangers imaginaires fait songer au château de traités qu'on édifie les uns sur les autres, dans la diplomatie, parce qu'à chaque étape la garantie requise suscite un nouveau doute. Seulement, l'ennemi était introduit dans la place : c'est à Cournot que revient le mérite d'avoir posé le rapport « doute-certitude » non plus en termes de succession, mais de simultanéité, en recourant à la notion du probable. Nous voudrions rapidement montrer que la prise en considération du doute comme facteur permanent de la recherche, comme instrument de vérification, a complètement modifié les termes mêmes du problème de la connaissance.

Cela résulte tout d'abord d'une analyse plus profonde des modalités de la méthode déductive. L'évidence-certitude implique la solidité

intuitive des postulats, axiomes, définitions et règles opératoires sur lesquels s'appuie la déduction ; elle implique secondement la permanence des liaisons déductives.

Sur le second point on ne peut dire que des changements profonds soient intervenus ; à condition de considérer la déduction comme une œuvre collective ou de très longue haleine, de ses premiers tâtonnements à son expression reconnue satisfaisante par les spécialistes, on peut dire que les liaisons déductives, une fois « l'optimum atteint », sont acquises et ne requièrent plus que des changements formels. La géométrie analytique, loin d'infirmer les conclusions de la géométrie euclidienne, n'a fait qu'en prolonger les conclusions ; peut-on concevoir les déductions de la géométrie analytique sans les théorèmes relatifs au carré de l'hypothénuse, ou la théorie des courbes du second degré sans les travaux des géomètres grecs sur les sections coniques ? Quiconque est familier avec les gros traités où sont exposés les résultats de la mathématique constituée, le sait de façon pertinente. Ce n'est point donc dans les relations déductives que gît le défaut de la cuirasse cartésienne, c'est ailleurs.

En effet la rigueur même du raisonnement et la tendance aux généralisations croissantes forcent le mathématicien et le logicien à revenir à leurs points de départ et à les creuser. Autrefois l'axiomatique était un système de propositions intuitivement évidentes : elle procédait par la *méthode d'immédiation*, alors que l'axiomatique moderne procède tout autrement. Remontant des premiers axiomes qui ont servi aux premières déductions, elle s'efforce de les ramener à leur plus haut degré de généralité et de simplicité, afin d'en réduire le nombre au minimum et d'en étendre le plus possible la juridiction. Elle procède par ce que j'appellerai la *méthode de réduction*, témoins les quatre axiomes que Hilbert, dans les *Grundzüge der theoretischen Logik*, impose au calcul logique des propositions (p. 22). Dès lors on ne peut plus raisonnablement fonder la déduction sur l'évidence des postulats, sinon sur des évidences provisoires et incertaines, ce qui semble une contradiction dans les termes. Tirons parti à ce propos de deux remarques convergentes, l'une de M. Lalande dans sa critique de l'évidence (*Vocabulaire philosophique*, article évidence) :

Les propositions les plus évidentes d'une science, même mathématique, ne sont pas nécessairement les plus simples et les plus générales, c'est-à-dire les propositions constituant le système de principes le moins nombreux d'où

l'on peut déduire cette science. L'évidence appartient ordinairement à un étage de propositions qui ne sont pas premières au point de vue logique.

L'autre est de B. Russel dans son *Introduction à la philosophie mathématique* (p. 12) :

Les choses les plus évidentes et les plus faciles ne sont pas celles qui, dans les mathématiques, se présentent logiquement au début, ce sont celles qui, au point de vue de la logique déductive, se présentent vers le milieu. De même que les corps les plus faciles à voir sont ceux qui ne sont ni trop loin ni trop près, ni très petits ni très grands, de même les conceptions les plus faciles à saisir sont celles qui ne sont ni très compliquées ni très « simples », au sens logique du mot.

Dès lors la méthode déductive ne sera plus *catégorique* suivant le schéma cartésien, mais *hypothétique* conformément à la logique moderne. Désignons par la lettre a les postulats et les axiomes, par la lettre b l'ensemble des relations deductives et par la lettre c les conclusions, on aura suivant le schéma cartésien :

$$a.b = c.$$

c est évident et certain parce que a et b le sont aussi ; le produit a et b est équivalent à la conclusion c , au point de vue de la vérité de ces assertions. Mais on aura suivant le schéma de la logique moderne, sous l'une des deux formes,

$$a \supset b . \supset . c \qquad a \supset b . b \supset c : \supset : a \supset c.$$

Si a est hypothétiquement vrai et si b est déductivement vrai d'une part, si d'autre part a implique b et que b implique c , alors a implique c , à la condition que l'hypothèse a soit fermement posée.

Dans le premier cas, c est vrai absolument ; dans le second, c est vrai de façon conditionnelle. Selon le schéma cartésien, la vérité de a et celle de b sont homogènes ; selon le schéma moderne, elles diffèrent de nature.

Donc les points de départ du raisonnement seront conçus au titre d'hypothèses point nécessairement évidentes dans la logique moderne, contrairement à la théorie cartésienne des « natures simples » où ils sont à la fois absolus et évidents.

* * *

Mais il faut aller plus loin encore et passer du terrain du raisonnement logico-mathématique à celui du raisonnement expérimental :

C'est ici que s'avère le génie critique de Cournot : qu'il s'agisse de l'induction amplifiante ou de l'analogie, des lois naturelles ou des faits historiques, c'est partout l'intervention contrainte de *data*, où l'« empirie » et la pensée se mêlent d'inextricable façon ; il en faut partir bon gré mal gré. Le raisonnement s'incorpore de « gros paquets », qu'il faudra ensuite décortiquer et réduire. Comment parvient-on à formuler une loi ? Par l'induction amplifiante dont voici le schéma :

1. Les faits $a_1 a_2 a_3 \dots a_l$ impliquent la loi a .
2. La loi a implique les *faits supposés* $x_{l+1} x_{l+2} \dots x_{l+m}$.
3. a) Les faits supposés correspondent-ils à des *faits constatés* tels que $a_{l+1} a_{l+2} \dots a_{l+m}$?
 b) Jugement de correspondance exacte $x_{l+1} = a_{l+2}$, $x_{l+2} = a_{l+3}$ etc. ou de correspondance approchée ou de non-correspondance...

A cette première étape s'ajoute une seconde de même forme, et ainsi de suite de façon indéfinie ; l'induction amplifiante est une démarche *cyclique* en trois temps, se reproduisant chaque fois sur un plan plus élevé que le précédent. Posons-nous la question de la vérité de la loi : la loi a est-elle vraie ? Impossible d'y répondre par une construction symbolique définitive (sous la réserve des postulats entrant en jeu, bien entendu), il faut procéder par retouches et progressions lentes ; pas de règle quant au nombre des cycles : tantôt il en faut peu, tantôt beaucoup. Ce qu'il importe de relever ici, c'est le caractère graduel du vrai ; la vérité de la loi prend un caractère de vexion et non statique. Le doute s'incorpore à la certitude dans l'idée du probable, puisque le probable implique l'idée d'un progrès vers un idéal de vérité et qu'il implique simultanément d'autre part la réserve que, statiquement parlant, la vérité n'est telle que jusqu'à plus ample informé. Il y a donc prépondérance de la fonction vérificatrice sur la structure vérifiée ; en d'autres termes, la structuration s'opère lentement et par paliers.

Qu'on nous pardonne de recourir, une fois encore, à un symbole mathématique pour préciser notre pensée. Désignons par p la probabilité qu'une proposition soit vraie, par q la probabilité contraire qu'elle ne soit pas vraie, c'est-à-dire fausse. En vertu de la logique déductive, ou la loi est vraie, ou elle est fausse, ce qui s'exprime symboliquement :

$$p + q = 1$$

ou $p = 1 - q$.

Quittons maintenant le terrain purement déductif, après avoir constaté que p grandira d'autant plus que q diminuera davantage. Il s'agira donc d'éliminer les chances d'erreur, de multiplier les épreuves, de sommer les résultats. Qu'on nous pardonne là encore de nous citer :

Supposons que l'on déclare probable un jugement quelconque, « tout a est b ». Ce jugement est posé au titre de supposition. A la question « tout a est b est-il vrai ? » il n'y a pas seulement deux réponses possibles : vrai ou non-vrai, c'est-à-dire faux, mais une foule d'intermédiaires. Entre le vrai et le faux, il y a les nuances du probable et de l'improbable. Ici *certitude psychologique et vérité logique ne se confondent plus* ; on passe de la certitude du faux à celle du vrai par une pluralité d'intermédiaires. Le jugement de probabilité, qui est un jugement de « possibilité », s'étale entre deux limites dont Cournot a donné la définition de façon qui nous semble claire...

Certitude rationnelle et impossibilité physique sont à la « vérité-certitude » et à la « fausseté-certitude » logiques, comme une limite à un nombre fixe et déterminé ; l'une et l'autre peuvent tendre indéfiniment vers ce nombre, sans jamais l'atteindre. Il y a donc entre les deux une différence de nature analogue à celle qu'on trouve entre les quantités constantes et les quantités variables.

Cette irréductibilité la voici en termes concrets : « On ne réduirait pas à l'absurde le sophiste à qui il plairait de mettre un tel accord sur le compte du hasard », ou, pourrait-on ajouter : un tel désaccord sur le compte d'une loi qui se vérifierait une fois au plus dans un temps immense. (*Essai*, § 45, p. 61.)

On voit donc, suivant ce mode d'exposition que nous avons choisi parce qu'il est commode, que le jugement de probabilité croissante implique à la fois la somme croissante des cas particuliers favorables, c'est-à-dire une sommation de jugements confirmatifs de l'hypothèse choisie, et une élimination correspondante de jugements infirmatifs (p. 169 s.).

Dès lors, l'idée de probabilité se réfère à celle d'un *ordre objectif* : le philosophe et le savant croient à l'ordre de l'univers ; ils ne le chercheraient pas, s'ils n'y aspiraient pas déjà : en tant que savant et philosophe, ils sont mus par la raison qui aspire à l'ordre. Mais ils ne peuvent le prédéterminer ; la fonction d'ordination relève de l'aspiration rationnelle, les structures ordonnées de la patiente et infatigable recherche. Pour tout dire d'un mot, si l'on est en droit de pré-supposer l'ordre constituant, il est interdit de préjuger de l'ordre constitué.

L'incorporation du doute à la recherche comme facteur permanent de vérification, est la plus grande conquête de la philosophie moderne, mais elle modifie la perspective même dans laquelle il faut se placer

pour juger des fonctions de l'évidence et de la certitude. La tentation la plus naturelle est ou bien de revenir, comme la néo-scholastique thomiste, réaliste etc., aux dieux du passé en proscrivant la fonction du doute, ou bien d'exalter le doute sans se douter qu'en l'exaltant on cesse de douter : ce sont les deux « attitudes commodes », dont parlait Poincaré, « qui dispensent de réfléchir ». A nos yeux, les choses sont à la fois plus simples et plus compliquées.

* * *

S'il n'y a pas de certitudes absolues, il y a des certitudes relatives : un esprit sain qui a longuement médité un problème, qui s'est soumis aux exigences sévères d'une méditation rationnelle, est en droit d'être certain du résultat atteint, jusqu'à plus ample informé et à l'expresse condition de ne jamais révoquer l'évidence contraire à celle sur laquelle se fonde sa croyance, si elle a un objet précis et bien structuré, et de ne pas écarter le doute, s'il s'agit d'un retour sur soi-même invitant à une nouvelle réflexion.

S'il n'y a pas d'évidences absolues, il y a des évidences relatives ; il est pratiquement impossible de refaire chaque fois le labeur de vérification qui a conduit des hommes probes et de sens droit à des résultats qui paraissent évidents ; à vouloir tout vérifier, tout contrôler, on échouerait finalement dans un asile d'aliénés.

Mais certitude et évidence ne sont que des paliers : à y demeurer toujours, on se condamnerait à ne plus progresser ; et, ce qui est pire, c'est qu'en fait on régresserait, parce que l'esprit qui cesse de penser se rétrécit, s'étiole et n'est plus que l'écho de « représentations collectives », accueillies passivement.

S'agit-il d'ouvrir des voies nouvelles, pour ceux qui en ont la vocation, il convient de courir le risque. « Qui ne risque rien n'a rien », dit le proverbe ; on peut réussir, mais parfois échouer, soit faute de talent novateur, soit qu'on laboure une terre ingrate ou qu'on creuse une veine qui s'épuise. Il faut choisir son terrain, faire les premiers sondages, ne jamais s'obstiner, se laisser diriger par cet instinct curieux qui guide de façon parfois étonnante ceux qui ont le goût inné de la recherche et de la novation. Mais il faut aussi se dire que le nouveau n'est souvent que de l'ancien interprété autrement. Les grandes réformes et les grandes révolutions, aussi bien dans l'ordre pratique que dans l'ordre théorique, exigent un concours de circonstances rarement

réunies ; la révolution de la théorie einsteinienne et des quanta est autant un aboutissement séculaire et prodigieux qu'un renouveau : ou, plus exactement, elle n'est ceci que parce qu'elle est d'abord cela. Pour nous résumer brièvement, disons qu'évidence et certitude sont des moments de la recherche, moments de stabilité auxquels le doute doit constamment opposer son dynamisme. L'épreuve permanente du doute est une condition essentielle du progrès spirituel, d'un doute sérieux et probe, bien entendu, non de cette façon déplaisante de douter qui est une manière comme une autre de se dérober aux décisions intellectuelles ou morales. Quant aux satisfaits qui confondent certitude conquise et confort dans l'abstention intellectuelle, ce n'est pas nous qui songerions même à les déranger d'un fauteuil que nous ne leur envions ni de près ni de loin. Nous ne leur demandons qu'une chose, c'est de rester où ils sont, mais de ne point se targuer soudainement d'une prétendue aptitude au gouvernement des esprits : c'est là l'unique danger.

Les croyants pourraient s'effarer de propos aussi désinvoltés, mais qu'ils n'oublient pas que tout dogmatisme porte en lui un germe de mort, la crainte perpétuelle de « l'écroulement » qui est la juste rançon de ce péché intellectuel qu'est le dogmatisme. Nous tenons à dire ici notre entière admiration pour l'effort courageux et profond que représente le dernier ouvrage de M. Miéville ; il veut réveiller les esprits de la torpeur dogmatisante où ils risquent de tomber, du train dont les choses vont aujourd'hui, en notre monde hanté par des peurs à la Maupassant !

Ne parlons ici que de ces *certitudes mystiques* dont se réclament les âmes authentiquement religieuses. Ou bien la certitude mystique est la constitution d'une réalité spirituelle véritable, et alors elle n'a rien à craindre du doute ; ou bien elle n'est qu'une étape de la pensée, un résidu des « participations » de la mentalité primitive, et alors elle mourra lorsqu'auront cessé d'agir les facteurs intellectuels et sociaux qui la conditionnent. S'abstraire du doute ne serait que prolonger une crise qu'il vaut mieux hâter pour refaire du neuf.

Mais, en l'occurrence, qui décidera ? Qu'on nous pardonne ici un langage d'une franchise peut-être brutale... Suffira-t-il de désertir le cabinet de travail, de quitter la chambre haute de la méditation vraiment sincère et sérieuse, pour se contenter de la seule contagion de « témoignages » sur la place publique, pour se résigner à des formules simplistes d'origine anglo-saxonne, ou pour accorder à tel théolo-

gien bien en vue aujourd'hui l'unicité de son credo à lui, sous prétexte d'orthodoxie ? S'agit-il des merveilleux résultats moraux obtenus ici ou là, nous nous inclinons avec respect comme on s'incline devant toutes les éclosions à la vie spirituelle, d'où qu'elles viennent. Il faut bien nous entendre, car il ne s'agit ici que de cette adhésion que seule peut assurer à la vérité la garantie d'une certitude intérieure ou d'une évidence intellectuelle. Dès lors le philosophe qui ne mettrait pas cela au premier plan trahirait sa vocation proprement humaine : c'est là sa fonction humaine et divine à la fois. S'il y renonce, il renie ce qu'il a de meilleur.

Puis l'expérience intellectuelle avec sa volonté d'unité rationnelle, sa recherche obstinée de la perfection du penser droit, la constatation des infidélités à sa loi propre, ne corrobore-t-elle pas l'expérience morale avec sa volonté de cohérence dans la conduite, sa recherche obstinée de la perfection de l'agir bien, sa constatation des incessants manquements ? L'une et l'autre expérience ne sont-elles pas constante « humiliation » par où l'on « s'offre aux inspirations », pour paraphraser un mot de Pascal ? ne sont-elles pas une « grâce » accordée au seul désintéressement ? La grande méthode cartésienne demeure indéfectible, dans son processus originel du doute qui est condition même de perfection en tout sens.

Voici le fait crucial qui introduit la certitude mystique au cœur même de l'activité rationnelle, à savoir la résistance souveraine de la norme à tous les échecs qu'entraîne son application ; la défaite d'aujourd'hui éveille le doute du lendemain qui le jour d'après manifesterà, à son tour, la résistance de la norme au doute de la veille. La certitude ou l'évidence accrue par le doute sous condition de préalable épuration, voilà ce qui donne son plein sens au mot célèbre de Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé ». La certitude mystique ne correspond à une réalité solide qu'à la condition de baigner dans un doute qui l'entretient et l'alimente, mais réciproquement le doute n'est fécond que s'il vise à substituer un nouveau contenu au contenu défailant d'une certitude déterminée. La certitude à elle seule finit en léthargie, comme le doute seul en agitation stérile. Dans l'ordre mystique, on ne peut pas plus qu'ailleurs contester l'implication mutuelle de la certitude et du doute.

Devant la nécessité du choix où se trouve placé tout philosophe habitué aux disciplines sévères de la science moderne et peu soucieux de verbalisme creux, le dogmatisme cartésien et le probabilisme de Cournot prennent la valeur de symboles universels, dans leur esprit sinon dans la lettre des doctrines.

Trancher en faveur du dogmatisme, ce serait se rendre tributaire de cette *illusion philosophique* que Jaspers dénonce avec tant de vigueur et que M^{lle} Hersch, de Genève, exposait récemment dans un petit livre jeune et plein de sève. Trancher dans le sens du rationalisme critique, c'est implicitement adopter l'esprit sinon la lettre de la philosophie de Cournot, qui longtemps fut un grand solitaire dans la philosophie française.

« Il ne faut pas croire », déclarait Poincaré, « que l'amour de la vérité se confonde avec l'amour de la certitude. » « Depuis Descartes », affirme M. Brunschvicg, en des termes auxquels nous nous associons pleinement, « tout le problème de la réflexion critique a consisté à transformer cette ombre du doute et cette inquiétude d'omission en ressorts efficaces du mouvement intellectuel » (*Le progrès de la conscience*, II, p. 364). N'est-ce pas le témoignage évident que la leçon de Cournot, loin de se perdre, a porté fruit, parce qu'elle est exactement dans la ligne de la philosophie moderne ?

Jean de la HARPE.