

# ***Problèmes de philosophie***

Bertrand Russell

## CHAPITRE XIV

### LES LIMITES DE LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE

- 1 Dans tout ce que nous avons dit jusqu'ici qui concerne la philosophie, nous avons à peine effleuré bien des thèmes qui occupent une grande place dans les écrits des philosophes. La plupart d'entre eux – un grand nombre, du moins – s'affirment capables de prouver par des raisonnements métaphysiques *a priori* les dogmes fondamentaux de la religion, l'essentielle rationalité de l'univers, le caractère illusoire de la matière, la non-réalité du mal, et d'autres thèses du même genre. Nul doute que l'espoir de trouver des raisons de croire à ces thèses a été, pour ces hommes qui ont consacré leur vie à la philosophie, la principale source d'inspiration. Je crois que cet espoir est vain. La métaphysique, semble-t-il, ne peut délivrer de connaissance concernant l'univers pris comme un tout, et les preuves qu'elle propose de l'existence *nécessaire* de telle chose, de l'impossibilité de telle autre, grâce aux seules lois de la logique, ne résistent pas à un examen critique. Ce chapitre sera consacré à ces tentatives de démonstration, en vue de déterminer si nous pouvons espérer en la validité de ce genre de raisonnement.
  
- 2 Hegel (1770-1831) est pour les temps modernes le grand représentant de ces conceptions. Sa philosophie est difficile, au point que les commentateurs s'affrontent quant à son interprétation. J'adopterai la plus répandue, qui a le mérite de nous présenter une pensée tout à fait intéressante et philosophiquement fondamentale ; ce qui est distinct du Tout – telle est, selon cette interprétation, la thèse centrale –, n'étant qu'un fragment de la totalité, est manifestement incapable d'exister sans le complément constitué par le reste du monde. Le métaphysicien est pour Hegel comme le chercheur en anatomie comparée, qui reconstitue à partir d'un seul os le corps entier de l'animal : à partir d'un morceau de la réalité, il est capable d'assigner les traits généraux de la totalité du réel. Tout fragment apparemment isolé se raccroche, si l'on peut dire, au morceau voisin ; lequel à son tour s'ajuste au suivant, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'univers soit reconstruit dans sa totalité. Selon Hegel, cette essentielle incomplétude des parties se manifeste aussi bien dans le monde de la pensée que dans le monde extérieur. Considérons le premier, et prenons une idée abstraite ou incomplète : si nous oublions cette incomplétude, nous allons nous trouver en la développant enfermés dans des contradictions, lesquelles contradictions font passer l'idée dans son contraire, l'antithèse ; pour échapper à ce conflit, il nous faut trouver une nouvelle idée, moins incomplète, synthèse de l'idée originelle et de son antithèse. On va alors s'apercevoir que cette nouvelle idée, certes moins incomplète que l'idée de départ, est encore loin d'épuiser la totalité : elle se transformera donc en son antithèse, pour finalement réaliser avec celle-ci une nouvelle synthèse. C'est de cette manière que procède Hegel, jusqu'à atteindre « l'Idée Absolue » qui, faute d'incomplétude et d'antithèse, ne conduit plus à de nouveaux développements. L'Idée Absolue fournit donc une description adéquate de la Réalité Absolue ; les idées des niveaux inférieurs, par contre, sont autant de points de vue partiels sur la réalité : elles ne la manifestent pas telle qu'elle se présente à celui qui embrasse d'un seul coup la Totalité. Finalement Hegel aboutit à la conclusion que la Réalité Absolue forme un système harmonieux et solidaire, qui n'est ni dans le temps ni dans l'espace, et où le mal n'a pas sa place : la réalité est à la fois totalement rationnelle et totalement spirituelle. On peut prouver par la logique seule que les traits du monde que nous connaissons et qui semblent montrer le contraire, sont dus entièrement à notre vue fragmentaire et limitée sur l'univers. Si

nous avons accès à l'univers dans sa totalité, comme on peut supposer que Dieu le contemple, l'espace, le temps, la matière, le mal, la lutte et la discorde, tout cela s'effacerait : nous ne verrions plus qu'une éternelle perfection, une immuable unité spirituelle.

3 Il est indéniable que cette conception a quelque chose de sublime, quelque chose à quoi nous aimerions bien donner notre assentiment. Et pourtant, des que l'on examine attentivement les arguments qui la soutiennent, ils s'avèrent pleins de confusions et suspendus à des affirmations gratuites. La clef de voute du système est le dogme selon lequel l'incomplet ne peut subsister par lui-même, ayant besoin du reste pour exister. On affirme en effet qu'une chose en relation avec d'autres doit comporter dans sa propre nature quelque référence à ce qui lui est extérieur : elle ne serait donc pas ce qu'elle est en l'absence des autres. La nature d'un homme, par exemple, est constituée de ses souvenirs, de ses connaissances, de ses affections et de ses haines, etc. ; de sorte qu'il ne serait pas lui-même sans ce qu'il aime, hait, ou connaît. Il n'est de façon essentielle et évidente qu'un fragment : conçu comme une réalité totale, il serait contradictoire.

4 Le pivot de cette conception est la notion de « nature » d'une chose, ce qui semble signifier « la totalité des vérités au sujet d'une chose ». Or s'il est vrai qu'une vérité qui pose un rapport entre deux choses ne pourrait avoir lieu en l'absence de la seconde, il reste qu'une vérité au sujet d'une chose ne fait pas partie de la chose elle-même, quand bien même elle ferait partie de sa « nature », pour reprendre ce langage. Si par la « nature » d'une chose, nous entendons la totalité des vérités à son sujet, il est clair que nous ne pouvons connaître la « nature » d'une chose avant de connaître toutes les relations qu'elle entretient avec toutes les entités de l'univers. Mais alors, le mot « nature » étant pris en ce sens, il faut dire que la chose peut être connue sans que sa « nature » le soit, ou du moins sans que cette connaissance soit exhaustive. Il y a dans cet usage du mot « nature » une confusion entre la connaissance des choses et la connaissance des vérités. Il se peut que nous connaissions quelque chose par expérience directe, alors même que nous ne connaissons que très peu de propositions à son sujet – théoriquement, nous n'avons même pas besoin d'en connaître une seule. L'expérience directe d'une chose ne contient donc pas la connaissance de sa « nature » au sens défini plus haut. Et bien qu'une expérience directe de la chose soit présumée dans toute connaissance d'une proposition à son sujet, la connaissance de sa « nature », au sens défini plus haut, ne l'est d'aucune façon. Par conséquent : 1 : l'expérience directe d'une chose ne présuppose pas logiquement la connaissance de ses relations ; et 2 : la connaissance de certaines relations où elle se trouve ne présuppose pas la connaissance de toutes ses relations, ni la connaissance de sa « nature », toujours au même sens. J'ai par exemple l'expérience directe de mon mal de dents, connaissance aussi complète que peut l'être une connaissance par expérience ; et pourtant je ne sais pas tout ce que le dentiste (qui, lui, n'a pas cette expérience directe) pourra m'apprendre sur sa cause. Je ne connais donc pas la « nature », au sens ci-dessus, de mon mal de dents. Le fait qu'une chose ait des relations ne prouve donc pas que ces relations soient logiquement nécessaires. Autrement dit, on ne peut déduire du seul fait qu'elle est ce qu'elle est les diverses relations qui sont les siennes. La conséquence ne *paraît* bonne que parce que nous connaissons déjà ce qu'il en est.

5 Il en résulte qu'on ne peut prouver que l'univers pris comme un tout forme le système harmonieux que conçoit Hegel. Faute de cette démonstration, la preuve de la non-réalité de l'espace, du temps, de la matière et du mal tombe aussi : car Hegel la tire du caractère fragmentaire et purement relatif de ces choses. Nous voici donc

réduits à une investigation progressive et partielle du monde, dans l'incapacité où nous sommes de connaître les aspects de l'univers qui sont trop éloignés de notre expérience. Ce résultat est sans doute décevant par rapport aux espérances qu'ont fait naître les systèmes philosophiques ; mais il est en accord avec le tempérament inductif et scientifique de notre temps, et l'examen de la connaissance humaine auquel nous nous sommes livrés va dans le même sens.

6 Les grandes ambitions de la métaphysique ont souvent pris la forme de tentatives visant à prouver que tel aspect du monde que nous connaissons était contradictoire en soi, donc irréel. La pensée moderne a de plus en plus tendance à montrer, au contraire, que ces soi-disant contradictions sont illusoire, et que des considérations *a priori* sur ce qui nécessairement *doit* être n'ont que peu de portée. Une bonne illustration nous en est fournie par les problèmes de l'espace et du temps. L'espace et le temps semblent avoir une extension infinie, et être infiniment divisibles. Si nous nous déplaçons le long d'une droite, il est difficile de penser que nous finirons par atteindre une extrémité au-delà de laquelle il n'y aurait plus rien, pas même un espace vide. De même qu'à remonter ou à descendre le temps en imagination, il est difficile de penser que nous atteindrons un premier aussi bien qu'un dernier instant, qui ne soit pas précédé ou suivi d'un temps, fût-il vide. Espace et temps semblent donc infinis en extension.

7 En outre, si nous prenons deux points quelconques d'une ligne, il semble évident qu'aussi petite que soit leur distance, il y aura d'autres points entre eux : toute distance peut être divisée en deux, chaque moitié divisée à son tour, et ainsi de suite *ad infinitum*. De même pour le temps : aussi petit que soit l'intervalle entre deux instants, il est évident qu'il y a d'autres instants entre eux. D'où le caractère de divisibilité à l'infini que présentent l'espace et le temps. Or la philosophie a formulé à l'encontre de ces faits manifestes – extension et divisibilité infinies –, un certain nombre d'arguments tendant à prouver l'impossibilité des collections infinies : il en résulterait que le nombre de points dans l'espace, ou le nombre des instants du temps, est nécessairement fini. Il y aurait donc contradiction, entre, d'une part, la nature manifeste de l'espace et du temps, et, d'autre part, la prétendue impossibilité des collections infinies.

8 Kant fut le premier à mettre en lumière cette contradiction, et il en déduisit l'impossibilité de l'espace et du temps, désormais réduits à des formes de la subjectivité ; depuis lors c'est une croyance largement partagée par les philosophes que l'espace et le temps sont de pures apparences, non des propriétés du monde réel. Pourtant, grâce aux travaux des mathématiciens, en particulier de G. Cantor, il est apparu que l'impossibilité des collections infinies était un préjugé erroné. En réalité de telles collections n'ont rien de contradictoire ; simplement, elles contredisent des habitudes mentales bien enracinées. Les motifs en faveur de l'irréalité du temps et de l'espace ont donc été neutralisés, et l'une des sources de l'entreprise métaphysique s'est trouvée ainsi tarie.

9 Mais les mathématiciens, non contents d'avoir montré la possibilité de l'espace tel qu'on le conçoit d'ordinaire, ont également montré que d'autres espaces sont possibles, au sens de la possibilité logique. Parmi les axiomes d'Euclide, que le sens commun comme la philosophie tenaient pour nécessaires, on sait à présent que certains ne tirent leur nécessité apparente que de notre familiarité avec l'espace réel, non d'un fondement logique *a priori*. En imaginant des mondes où ces axiomes seraient faux, les mathématiciens ont utilisé la logique pour nous libérer des préjugés du sens commun, pour nous montrer la possibilité d'espaces différents – plus ou moins suivant les cas –, de celui où nous vivons. Certains de ces espaces sont si

proches de l'espace euclidien sur des distances de l'ordre de celles qui sont accessibles à nos mesures, qu'il est impossible de décider par l'observation si notre espace réel est strictement euclidien, ou si au contraire il appartient à telle ou telle de ces nouvelles familles d'espaces. On assiste ainsi à un renversement complet de la situation. Autrefois, il semblait que l'expérience n'offrait à la réflexion logique qu'un seul type d'espace, et la logique montrait que cet espace était impossible. Maintenant, la logique présente plusieurs types d'espaces, également possibles si on laisse de côté l'expérience, et l'expérience ne permet qu'en partie de décider entre eux. Ainsi, alors que notre connaissance du réel est moindre qu'on pouvait le croire autrefois, notre connaissance du possible est beaucoup plus étendue. Nous étions des prisonniers entre quatre murs, où tous les recoins pouvaient être explorés ; nous voici à présent dans un monde ouvert, plein de libres possibilités, plein d'inconnu, tant il y a de choses à connaître.

- 10 Le même renversement que dans le cas de l'espace et du temps s'est produit, dans une certaine mesure, dans d'autres domaines. La tentative de prescrire à l'univers ses lois par des raisonnements *a priori* a échoué ; la logique, qui autrefois était là pour fermer des possibilités, est devenue la grande libératrice de l'imagination : elle est capable aujourd'hui de présenter d'innombrables alternatives que le sens commun, faute de réflexion, ne saurait concevoir, et elle laisse à l'expérience le soin de décider, quand une décision est possible, entre les mondes qu'elle offre à notre choix. La connaissance de ce qui existe est ainsi limitée à ce que nous pouvons apprendre de l'expérience – ce qui ne veut pas dire à notre expérience effective, puisque, nous l'avons vu, nous avons accès à toute cette connaissance par description de ce dont nous n'avons pas l'expérience directe. Or dans toute connaissance par description, nous avons besoin de saisir une connexion entre des universaux, pour pouvoir inférer à partir de telle ou telle donnée un certain type d'objet que nos données impliquent. Pour les objets physiques, par exemple, le principe que les sense-data sont les signes des objets physiques établit une telle connexion entre universaux ; et c'est uniquement grâce à ce principe que l'expérience nous permet d'acquérir la connaissance des objets physiques. Même chose pour le principe de causalité, ou, pour descendre d'un degré dans la généralité, pour la loi de gravitation.
- 11 La preuve, ou plutôt la haute probabilité, de principes comme la loi de gravitation, est fournie par une combinaison de l'expérience avec quelque principe tout à fait *a priori*, comme le principe d'induction. De sorte que la connaissance intuitive, qui est la source de toute la connaissance des vérités, est de deux sortes : la connaissance purement empirique, qui nous apprend l'existence et nous indique certaines propriétés de particuliers dont nous avons l'expérience directe ; et la connaissance pure *a priori*, qui nous donne les connexions entre universaux, et nous permet de tirer des inférences à partir des faits particuliers fournis par la connaissance empirique. Quant à la connaissance dérivée, elle dépend toujours d'une connaissance pure *a priori*, mais souvent aussi de certaines connaissances empiriques.
- 12 Si tout ce qui précède est vrai, la connaissance philosophique ne diffère pas essentiellement de la connaissance scientifique ; il n'y a pas de source tout à fait spéciale d'un savoir supérieur qui serait accessible à la philosophie sans l'être à la science ; et les résultats que peut obtenir la philosophie ne sont pas non plus radicalement différents de ceux que peut apporter la science. La caractéristique essentielle de la philosophie, ce qui fait d'elle un savoir différent de la science, c'est sa dimension *critique*. La philosophie mène un examen critique des principes à l'œuvre

dans les sciences comme dans la vie quotidienne ; elle traque les éventuelles incohérences de ces principes, et ne les accepte que lorsque leur analyse critique a montré que nous n'avons pas de raison de les rejeter. La philosophie a souvent pensé que les principes fondamentaux des sciences, si on en dégage l'essentiel, peuvent nous apporter une connaissance de l'univers pris comme un tout : si tel était le cas, cette connaissance aurait le même droit à entraîner notre croyance que la connaissance scientifique. Mais notre enquête ne nous a révélé aucune connaissance de ce genre : son résultat est donc principalement négatif pour ce qui concerne les doctrines particulières aux métaphysiciens les plus audacieux. En revanche, pour les savoirs généralement admis, son résultat est largement positif : il est rare que notre entreprise critique ait découvert des raisons de rejeter une connaissance de ce genre, et nous n'avons aucun motif de croire que l'homme soit incapable de connaître, au sens des savoirs généralement admis.

- 13 Il faut cependant limiter la portée de cette notion de la philosophie comme *critique* de la connaissance. Le scepticisme absolu, qui se place à l'extérieur de toute la connaissance, et attend, de ce point de vue extérieur, le moment où il sera contraint d'entrer à nouveau dans le cercle du savoir, le scepticisme demande l'impossible : on ne pourra jamais le réfuter. Car toute réfutation doit partir d'un savoir commun aux adversaires ; si le doute est comme une page blanche, aucune argumentation ne pourra même commencer. La critique de la connaissance qui doit être la tâche de la philosophie ne peut être du type destructif, si l'on veut des résultats positifs. Contre le scepticisme absolu, on ne peut opposer d'argument *logique*. Mais il est facile de voir qu'un tel scepticisme est déraisonnable. Le « doute méthodique » cartésien, où la philosophie moderne trouve son origine, n'est pas de cette espèce ; il appartient plutôt au type d'entreprise critique qui est pour nous l'essence de la philosophie. Il s'agit, dans le « doute méthodique », de mettre en question ce qui est visiblement douteux ; de prendre une à une les parties du savoir supposé tel : de réfléchir pour se demander si l'on peut éprouver la certitude qu'on a bien affaire à une connaissance. Telle est la critique qui constitue l'essence de la philosophie. Une connaissance comme celle que nous avons de l'existence des *sense-data*, aussi posément et minutieusement que nous y réfléchissons, reste pour nous tout à fait indubitable. La critique philosophique ne prétend pas que nous devrions dans ce cas suspendre notre jugement. D'autres croyances – l'idée que les objets physiques sont exactement semblables aux *sense-data*, par exemple –, qui sont nôtres antérieurement à toute réflexion, ne tiennent pas devant un examen sérieux : ce sont celles-là que la philosophie nous enjoint de rejeter, à moins qu'on ne découvre de nouveaux arguments. Mais il n'est pas raisonnable de refuser les croyances qui ne prêtent pas à objection, aussi loin qu'on les examine ; et ce n'est pas ce que demande la philosophie.

- 14 Pour résumer, l'entreprise critique telle que nous la défendons ne consiste pas à détruire sans raison, mais à éprouver la valeur de chaque partie du savoir ou de ce qui est tenu pour tel, pour conserver ce qui, dans le cours de l'enquête, a confirmé ses titres de connaissance. Il faut accepter le risque de l'erreur : l'être humain est faillible. La philosophie peut se prévaloir du fait qu'elle diminue ce risque, que parfois elle le rend si faible qu'il devient pratiquement négligeable. Dans un monde où l'erreur est inévitable, il est impossible de faire plus ; et nul ne peut prétendre avoir fait plus, s'il est un défenseur avisé de la philosophie.