Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 4 (1916)

Artikel: Pourquoi cherchons-nous à justifier nos opinions? : considérations sur le caractère universel de la notion de vérité

Autor: Miéville, Henri-L.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379969

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

POURQUOI CHERCHONS-NOUS A JUSTIFIER NOS OPINIONS ?

CONSIDÉRATIONS SUR LE CARACTÈRE UNIVERSEL DE LA NOTION DE VÉRITÉ

On entend dire parfois qu'en dehors des vérités scientifiques susceptibles d'une démonstration plus ou moins rigoureuse, il n'existe que des opinions individuelles toutes également arbitraires et injustifiables. Que chacun suive sa pensée, mais qu'il quitte la préoccupation quelque peu ridicule et pédante de la rendre vraisemblable pour d'autres : *sic volo sic jubeo sit pro ratione voluntas.*

Cette conception d'une vérité purement subjective est-elle admissible ?

Que penser de cette philosophie qui ressemble beaucoup au scepticisme sans être toutefois aussi radicale ? Peut-on concevoir une vérité purement subjective ? Cette notion est-elle compatible avec l'idée de vérité telle qu'elle est impliquée dans tout exercice de la pensée ?

L'idée de vérité est indissolublement liée dans notre esprit à celle d'*universalité*. Pour répondre à la question posée, c'est cette notion fondamentale que nous devons examiner.

IL N'Y A PAS DE VÉRITÉ QUI NE SOIT UNIVERSELLE

Problèmes que cette définition soulève.

La vérité est universelle ou elle n'est pas : s'il est vrai pour moi que telle ou telle chose existe, j'affirme par là que tous ceux qui nient son existence sont dans l'erreur. Sans doute je

puis être seul à croire qu'une chose est vraie, mais, la croyant vraie, je la proclame par le fait même universellement vraie. Je puis hésiter à l'affirmer vraie et les divers degrés de cette hésitation peuvent se marquer dans mes jugements : certaines choses me paraîtront douteuses, d'autres probables, d'autres certaines. Mais tout cela ne change rien au caractère de la notion de vérité. Si la vérité n'avait pas le caractère de l'universalité, j'aurais moins de scrupule à déclarer un jugement vrai. Qu'est-ce en effet que taxer un jugement de probable ? C'est ne lui accorder que sous réserve le caractère de vérité universelle. Le juger douteux, c'est refuser de se prononcer à cet égard. Dans l'un et l'autre cas on fait implicitement appel à la notion de vérité universelle.

Mais il y a plus, si le vrai n'était pas considéré comme universel, il deviendrait impossible de s'entendre sur le sens de ce mot. Car il est évident que si le vrai n'a plus le caractère de de l'universalité, la *vraie* définition du vrai ne peut pas non plus posséder ce caractère. Nous tournons dans un cercle vicieux d'où nous ne pouvons plus sortir : en déclarant que le vrai n'est pas universel, nous posons en manière de vérité universelle la thèse qu'il n'y a pas de vérités universelles !

Ainsi notre esprit ne peut se défaire de cette notion d'une vérité universelle sans se condamner à l'inaction et à la stérilité. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que l'individu a conscience de quelque chose qui passe l'individu ? Il ne peut se réaliser pleinement lui-même sans se dépasser, sans chercher le plus haut épanouissement de son être dans la communion avec tout ce qui est esprit.

Si telle est la loi de notre être spirituel, c'est là sans doute qu'il faut chercher la raison dernière du besoin que nous éprouvons de justifier nos opinions. La vérité étant universelle doit être communicable, elle n'est pas une propriété individuelle, elle est un *principe de vie commune*. En la soumettant à l'épreuve de certains critères, nous demandons à une idée de produire ses titres à la créance commune, nous jugeons de la capacité qu'elle a ou qu'elle n'a pas de contribuer à édifier la société des esprits. Le besoin de justifier nos idées quelles qu'elles soient est le signe de notre vocation d'êtres spirituels dont voici la définition inscrite dans les lois mêmes de notre

pensée : tendre vers l'unité, non pas vers l'uniformité, mais vers l'unité profonde, vers l'harmonie.

On voit le rôle important que jouent les *critères de vérité*. En fait ils sont constitués par un ensemble de réactions instinctives, de règles ou de principes normatifs auxquels nous chercherions vainement à nous soustraire et qui représentent pour chacun de nous l'universel, tel qu'à un moment donné nous le sentons et le concevons. Pour être agréée, il faut qu'une idée neuve puisse s'adapter au système des tendances et des idées acquises, tel un corps chimique capable de former une combinaison stable avec certains de ses congénères, tandis qu'il n'a point d'affinités avec d'autres.

Mais c'est ici qu'au point de vue philosophique les difficultés commencent. On constate qu'il est malaisé de définir ces critères dont quelques-uns sont devenus des règles assez précises, tandis que d'autres n'existent qu'à l'état de tendances et ne se laissent pas ramener à un nombre fixe de formules définitives.

Adopterons-nous, pour sortir d'embarras, le point de vue de la philosophie positiviste, qui déclare qu'il n'y a pas d'autres critères de vérité que les critères proprement scientifiques ? Mais on s'est avisé depuis lors qu'il n'est pas facile de savoir où finissent les sciences et où commence la philosophie. De plus la vie pratique nous entraîne constamment à prendre position sur des questions qui ne sont pas du ressort des sciences. Ainsi nous admettons que la matière existe indépendamment de nos sensations, alors que nos sensations constituent, si l'on veut être rigoureux, le seul objet de l'observation scientifique. Ainsi encore nous décidons que l'homme est libre toutes les fois que nous le tenons pour responsable de ses actes. Enfin n'est-il pas étonnant de constater que les hommes font généralement preuve d'une inlassable confiance en l'avenir. Ils travaillent à créer des valeurs, ils perpétuent leur race, comme si le monde était organisé de manière à mériter cette confiance. Il faut être aveugle pour ne pas voir que « nous sommes embarqués » et que « force nous est de parier ». D'ailleurs on pourrait adresser aux positivistes un argument *ad hominem*. Le positivisme déclare que les seules vérités sont les vérités de science. Mais une semblable affirmation n'est pas elle-même une vérité de science. L'énoncer, c'est en quelque sorte la réfuter du même coup. Ce qui rentre

nécessairement dans l'idée que nous nous faisons de la vérité, ce n'est pas le caractère scientifique. La vérité, pour être la vérité, doit être sinon démontrable scientifiquement — toutes sortes d'axiomes et de postulats indispensables aux sciences ne le sont pas — du moins *communicable* d'une façon ou d'une autre, la façon scientifique n'étant probablement pas la seule.

Mais nous voici de nouveau en présence du problème que soulève la définition des critères de vérité. On s'entend à peu près sur le terrain scientifique ; au delà, les divergences s'accentuent. Echapperons-nous à la difficulté en nous jetant dans les bras d'une autorité ? Demanderons-nous à la tradition de nous fournir ces normes précises dont il semble que nous soyons privés, quand nous quittons le champ des sciences positives ? Mais la tradition, lorsqu'elle s'érige en juge infaillible de la conscience individuelle, oublie qu'elle a pris naissance en des consciences individuelles et elle méconnaît un principe essentiel de la vie de l'esprit : savoir que les critères de vérité, quels qu'ils soient, ne sauraient revêtir ce caractère aux yeux de la pensée, si ce n'est en vertu de l'adhésion qu'elle leur donne. Et nous voici en présence d'un gros problème autour duquel bien des discussions se sont déchaînées : qu'est-ce qui décide en dernier ressort de la vérité ? Est-ce la tradition ou est-ce l'individu ?

Si c'est la tradition, il faut au moins que l'individu adhère à la tradition et, par conséquent, il faut qu'il la juge. Car s'il y adhérait sans faire acte de jugement propre, que pourrait bien être cette adhésion ? Elle serait toute verbale et ne serait pas réellement une adhésion de la pensée (1). D'autre part, si l'individu juge la tradition, c'est donc lui qui décide en dernier ressort des critères du vrai. Comment le peut-il ? Comment y prétendrait-il puisque la vérité et les critères de vérité doivent être conçus comme ayant une valeur universelle ? Il semble que

(1) « Nulle autorité, dit très justement M. Le Roy, ne peut faire ou empêcher que je trouve un raisonnement solide ou fragile, ni surtout que telle ou telle notion n'ait pas de sens pour moi. Je ne dis pas seulement qu'elle n'en a pas le droit, mais que c'est chose radicalement impossible, car, en définitive, c'est moi qui pense et non l'autorité qui pense pour moi. Contre ce fait rien ne saurait prévaloir. » (Enquête sur la notion du dogme. *La Quinzaine.*)

nous soyons enfermés dans un dilemme dont on ne voit pas au premier abord comment on pourrait sortir.

Examinons la question de plus près.

Anéantir la pensée personnelle devant la tradition, c'est du même coup ruiner l'autorité de la tradition, parce que c'est enlever toute valeur propre au jugement par lequel nous nous prononcerions pour elle. Ainsi l'on a beau faire, il faut admettre les droits de la pensée individuelle. Mais alors comment échapper à l'objection que cette attitude paraît soulever?

Nous y arriverons peut-être en poussant notre analyse plus à fond. La difficulté ne viendrait-elle pas du fait qu'on raisonne en partant d'une prémisse gratuite et qui pourrait bien être fausse : on *suppose* d'emblée que la pensée individuelle décide *arbitrairement* des critères de vérité et l'on en conclut qu'elle ne peut pas légitimement prétendre à l'universel. N'est-ce pas là préjuger la question? En fait la pensée individuelle, quelque libre et dégagée d'entraves que nous la supposions, n'a pas conscience de décider arbitrairement des critères du vrai. La notion même de vérité exclut une pareille conception.

Le vrai n'est pas chose que nous puissions façonner au gré de notre caprice. Il se présente à nous sous un tout autre aspect. Notre pensée ne le crée pas à proprement parler, elle lui cède. Mais elle ne lui cède pas comme à une puissance étrangère qui s'imposerait à elle du dehors. Il la pénètre, il s'incarne en elle, en cette pensée individuelle, si bien qu'elle se retrouve en lui et qu'enfin elle y adhère pour rester fidèle à elle-même, pour mieux devenir elle-même.

C'est ce que nous exprimons en disant que l'autorité des normes de la pensée doit être intérieure et qu'elle ne saurait être qu'intérieure. Solliciter l'adhésion de la pensée à telle idée ou à tel dogme sans créer en même temps l'intime persuasion de leur vérité, ce n'est pas la préserver de l'erreur, c'est la corrompre. Que cette attitude est peu religieuse! On redoute, on entrave la libre ascension de la pensée vers l'universel. Mais où veut-on qu'elle puisse rencontrer Dieu, si ce n'est en s'élevant ainsi au-dessus d'elle-même, dût-elle pour cela s'éloigner des formules consacrées et blasphémer les dieux de la tradition. Et quelle profonde incompréhension de ce qu'est la vérité vécue, le contact intime et fécond de la pensée avec l'universel! N'est-

il pas manifeste qu'on ne pense pas réellement ce qu'on admet pour la seule raison qu'il vous est ordonné ou qu'il vous est conseillé de l'admettre. Il n'y a qu'une manière de posséder la vérité, c'est d'être possédé par elle (1).

(1) Dans une étude très suggestive parue ici même (*La notion d'expérience*, N° 17, novembre-décembre 1915, p. 339 et suiv.), M. Robert Carrel a montré le rôle que joue le témoignage dans la connaissance expérimentale. Il fait remarquer d'abord et très justement la différence qui existe entre la simple perception d'une qualité sensible, entre l'intuition d'une image ou d'une idée et l'expérience. Celle-ci dépasse l'intuition en ce qu'elle prétend être l'appréhension d'un fait objectif. « Le rôle de l'expérience, écrit M. Carrel, n'est pas d'enrichir notre collection d'« idées », mais de départager ces « idées » suivant la confiance qu'elles méritent » (p. 349). Cela ne revient-il pas à dire qu'en passant de la simple perception à l'expérience, c'est du particulier au général qu'on s'élève? La « confiance que méritent certaines idées » en consacre précisément la valeur universelle. L'objectivité n'est pas concevable sans l'universalité. Mais alors on comprend d'autant mieux la justesse des observations de M. Carrel, lorsqu'il constate que le témoignage, c'est-à-dire l'expérience d'autrui, collabore nécessairement à l'établissement des vérités expérimentales.

J'ajoute que cette constatation ne modifie pas les termes du problème que soulève la notion de vérité universelle. Le témoignage d'autrui, quel qu'il soit, n'est en effet *utilisable* pour notre pensée que s'il résiste à l'épreuve des critères de vérité que nous possédons déjà. Il faut qu'en imagination tout au moins nous puissions répéter l'expérience dont on nous parle. Elle devient nôtre dans le cas seulement où nous pouvons la réaliser par la pensée. Pour reprendre l'exemple de M. Carrel, j'admets l'existence de Pékin où je n'ai jamais été. Je l'admets sur le témoignage de voyageurs en la bonne foi desquels je n'ai pas lieu de douter. Mais si je ne doute pas de la bonne foi de ces voyageurs, c'est entre autres parce que leur témoignage porte sur une réalité qui n'est point sans analogie avec d'autres réalités déjà connues. Je puis ainsi répéter en imagination l'expérience qu'ils ont faite en allant à Pékin. Mais cela ne suffit pas encore. Ce qui emporte ma conviction — M. Carrel l'a fort bien montré —, c'est le fait que ce témoignage s'harmonise avec tout un ensemble d'observations antérieures qui ne prennent une signification claire que si l'existence de Pékin n'est pas un mythe.

Ainsi le témoignage d'autrui ne saurait devenir un instrument de connaissance pour nous, s'il n'obtient au préalable le laisser-passer de notre pensée. Et il faut que cette approbation soit spontanée et sincère. *La valeur du témoignage dépend pour une part de son aptitude à se faire accepter.* Il doit répondre à certaines conditions dont la pensée individuelle est juge, puisque c'est elle après tout qui est appelée à s'incorporer les données testimoniales ou à les repousser dans le cas où elles ne présenteraient pas les garanties voulues.

La pensée individuelle participe de l'universel, telle est l'hypothèse qui paraît s'imposer à nous. Aux métaphysiciens de nous faire voir, s'ils le peuvent, tout ce qu'elle contient. Car il est évident que si elle signifie quelque chose, elle nous ouvre des perspectives sur une région de l'être qui n'est accessible ni à l'observation des sens, ni même à l'observation psychologique.

La question posée est en effet de celles qu'on ne saurait résoudre par des constatations de fait. Il suffit d'un peu de réflexion pour s'en rendre compte.

De quoi s'agit-il en l'occurence ? Il s'agit de comprendre comment il se peut faire que notre pensée qui est individuelle aspire à formuler des jugements *vrais*, c'est-à-dire universellement valables, ou — ce qui revient au même du point de vue où nous nous plaçons — comment notre pensée peut estimer certains jugements plus vrais que d'autres. *De quel droit* prétend-elle à l'universel ?

Je dis qu'on ne peut arguer de certains faits pour essayer de justifier ce droit. Ce serait tourner dans le plus manifeste des cercles vicieux. Qu'est-ce en effet qu'une constatation de fait ? C'est l'affirmation d'une certaine donnée, affirmation qui est proclamée vraie non pas seulement pour celui qui l'énonce, mais *en principe* pour tous les autres esprits. Prenons le premier exemple venu. J'habite une ville située près du lac Léman. Considérer cette affirmation comme l'expression d'un fait, c'est contester du même coup qu'on puisse *légitimement* prétendre le contraire. Il est possible que vous ne soyez pas à même de contrôler ce fait. Mais cette circonstance n'a aucune prise sur sa réalité ou sa non-réalité. Nous n'appelons pas les choses à l'existence par le fait que nous les connaissons. Comment les connaîtrions-nous, si elles n'existaient déjà ? Si c'est un fait que j'habite une ville située près du lac Léman, il en suit rigoureusement et inéluctablement que ceux-là sont mal informés qui prétendraient le contraire.

Ainsi nous constatons que *pour pouvoir poser*, fût-ce même à titre d'hypothèse, *la réalité d'un fait quelconque, l'esprit en appelle à la notion de vérité universelle.* Je dis : même à titre d'hypothèse, car, nous l'avons déjà vu, ce qui est posé hypothétiquement l'est en tant que vérité universelle *possible.* Commencer par mettre en doute le droit que possède la pensée

d'aspirer à l'universel et déclarer qu'on fera dépendre la reconnaissance de ce droit d'un examen approfondi des faits, ce serait donc vouloir construire la maison en commençant par le toit : la pensée ne peut constater valablement un fait si on ne lui concède *d'emblée* le droit de s'élever à l'universel.

Cette remarque contient la condamnation de toute théorie purement sociologique ou purement psychologique de la vérité.

On n'a pas expliqué comment la pensée peut prétendre à l'universel lorsqu'on a constaté avec les sociologues le fait que les normes intellectuelles et morales présentent le caractère de l'idéation collective (1). Admettons que ce soit la vie en commun qui les ait fait naître dans les cerveaux humains. En quoi cette circonstance peut-elle nous garantir qu'une idée est vraie ou — ce qui revient au même, — qu'elle a une valeur universelle ? Nous concevons des erreurs collectives et nous concevons aussi qu'un homme puisse avoir raison contre tous.

La théorie sociologique fait dériver toute autorité de la société considérée comme telle, c'est-à-dire des sociétés concrètes et déterminées que nous voyons évoluer à travers l'histoire. Mais la notion de vérité universelle implique autre chose. Quand je dis que la guerre à laquelle nous assistons est un fait, j'entends dire par là que tant qu'il y aura des êtres pensants, ils auront raison d'affirmer ce fait et tort de le nier. Ces êtres ne forment pas une société déterminée, limitée dans l'espace et le temps, comme celles que peuvent étudier les sociologues, ils constituent, si vous voulez, une société *idéale*.

Ainsi la moindre affirmation que nous énonçons, le moindre fait que nous prétendons constater nous oblige à sortir du cercle étroit de la société à laquelle, historiquement parlant, nous appartenons et dont nous subissons l'influence. En s'élevant à la notion de vérité universelle, la pensée dépasse *infiniment* le cadre des sociétés empiriquement données et l'on ne voit pas comment cette hardiesse étrange pourrait trouver son explication et sa justification dans les faits accessibles à la science sociologique.

De la sociologie passons à la psychologie. Le psychologue réussira-t-il à expliquer ce que le sociologue échoue à nous

(1) Voir Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Introduction.

faire comprendre ? Dira-t-il que l'idée de vérité universelle n'est pas autre chose qu'une généralisation utile que l'expérience suggère à l'individu ? Il nous serait utile de penser que la vérité est la même pour tous. Comment nous entendre avec notre prochain si nous ne l'admettions pas ?

Théorie séduisante au premier abord, mais qui ne résiste pas à l'examen. Passons sur les difficultés que soulève la définition de l'utile — on a beaucoup abusé de l'élasticité de ce mot — et allons tout droit à l'objection principale et décisive. L'utilité est toujours un rapport, elle suppose l'adaption, l'appropriation d'un moyen à une fin. Entre ce moyen et cette fin le rapport d'utilité existe ou n'existe pas. Quand je reconnais qu'une chose est utile, j'affirme la réalité de ce rapport, je le pose *comme une vérité de fait.* Or nous savons que les vérités de fait sont universelles ou qu'elles ne sont pas. Il est donc manifeste que la notion d'utilité, loin d'être génératrice de celle de vérité universelle, la présuppose au contraire. On peut même dire qu'elle la présuppose fondée, dès le moment où l'on en fait la moindre application pratique.

Soit, diront peut-être les psychologues, laissons les considérations d'utilité. Il reste que l'idée de vérité universelle peut s'expliquer par la tendance naturelle de l'esprit à généraliser ses conceptions. C'est un abstrait comme tant d'autres et qui a été formé de la même manière.

A cela nous répondrons qu'assurément la notion de vérité universelle, telle qu'elle est dans notre esprit, suppose une pensée capable d'abstraire et de généraliser. Mais les hypothèses que l'on pourra faire sur la genèse psychologique de cette idée laissent subsister tout entier le problème que nous discutons. Nous nous demandons de quel droit la pensée prétend à l'universel. Ce n'est pas répondre à la question que de constater qu'en fait notre esprit est enclin aux généralisations.

Ainsi les recherches du psychologue et du sociologue ne les conduisent jamais qu'à ce seul résultat d'établir que la formation de l'idée de vérité dépend de certaines conditions qu'on peut chercher à définir et dont les unes découlent de la vie en société, tandis que les autres sont constituées par certaines fonctions essentielles de la vie mentale. Mais les constatations

de ce genre n'ont à aucun degré le pouvoir de nous révéler *sur quoi se fonde l'idée de vérité universelle*, lorsqu'on la considère non plus seulement comme un fait de la pensée collective ou individuelle, mais comme l'expression du droit que la pensée possède effectivement de prétendre à l'universel. Autre chose est l'idée qui s'est formée dans notre esprit de l'universalité des jugements vrais, autre chose sont les déterminations du réel qui assurent un fondement à cette idée. L'erreur du sociologisme et du psychologisme est de ne point faire cette distinction. On se berce de l'illusion qu'il suffit d'examiner dans quelles circonstances a pu naître et se développer l'idée de vérité universelle pour pouvoir déterminer sur quoi elle se fonde et l'on mêle deux problèmes qui doivent rester distincts ; on confond une question de fait avec une question de droit.

Fort bien, dira peut-être un critique avisé, il faut distinguer la question psychologique et la question proprement philosophique, la question de fait et la question de droit. Mais cette distinction n'a qu'une valeur purement théorique. La question de droit peut être formulée ; elle ne saurait être résolue. On ne peut la discuter sans entrer dans un cercle vicieux. Vous voulez démontrer que la pensée est capable de vérité ? Mais, pour y arriver, vous êtes obligé de supposer constamment cela même que vous vous proposez de démontrer : pour prouver la valeur de la pensée, vous en appelez à la pensée et vous la considérez d'emblée comme un instrument efficace de connaissance.

Faut-il en conclure que la question posée est ce qu'on appelle un faux problème ? De quel droit, nous sommes-nous demandés, la pensée prétend-elle à l'universel ? Devons-nous nous interdire cette question ? — Non, mais il importe de la bien entendre. Il ne s'agit pas, comme on l'admettait tout à l'heure, de chercher à démontrer que la pensée possède réellement le droit qu'elle s'attribue. Le problème est tout autre ; essayons d'en préciser les termes.

Penser c'est concevoir des rapports, c'est les concevoir existants ou non-existants, vrais ou faux, universellement vrais et universellement faux. Tel est le point de départ : du moment que je pense, je reconnnais pratiquement la valeur universelle de la pensée, je la postule, je la présuppose, je l'affirme *nécessairement*. Or cette attitude que je prends m'oblige à poser un

problème nouveau. N'ai-je pas, en acceptant le postulat de la pensée, supposé tacitement qu'il existe une certaine relation déterminée entre ma pensée et les autres pensées et aussi, forcément, entre la pensée et son objet qui est le réel ? Eclaircir cette double relation, telle qu'elle est impliquée dans la notion de vérité universelle, voilà le problème. Ainsi nous ne nous demanderons pas comment on peut démontrer la valeur universelle de la pensée — la tentative serait vaine — mais nous sommes amenés à rechercher *quelles présuppositions nous faisons tacitement et nécessairement toutes les fois que, pour pouvoir penser et par le seul fait que nous pensons, nous en appelons à l'idée de vérité universelle.* Définir ces présuppositions, c'est montrer sur quoi se fonde l'universalité du jugement.

Il découle des considérations présentées plus haut que ni la psychologie ni la sociologie ne sont qualifiées pour aborder cette question. Elle est d'ordre métaphysique et nous n'entreprendrons pas de la traiter à fond. Bornons-nous à quelques remarques.

La première, c'est qu'on se met dans l'impossibilité d'interpréter le fait capital de la pensée, si l'on n'admet pas une communauté d'essence entre les pensées individuelles, si l'on en fait des entités se suffisant à elles-mêmes et dont la rencontre, dans le cadre d'un même univers, est quelque chose de fortuit. La notion de vérité universelle exclut les méthaphysiques pluralistes, le monadisme de Renouvier et de Leibniz (1), le tychisme de James. De plus elle implique une certaine relation des pensées individuelles avec leur objet commun. Il faut supposer que d'une façon ou d'une autre la réalité spirituelle qui s'affirme dans les êtres pensants et qui les fait tendre vers un même idéal de connaissance, embrasse tout ce qui peut constituer la matière de nos perceptions et de nos jugements, en d'autres termes tout ce que nous appelons réalité. D'où il résulte que la notion de vérité universelle nous oblige à rejeter les théories dualistes qui opposent irréductiblement la pensée et les choses, l'esprit et la matière, l'idée et la réalité concrète.

Quant à formuler en termes positifs la métaphysique qu'on

(1) L'harmonie préétablie n'est qu'un artifice destiné à rétablir après coup ce que la définition de la monade a détruit : l'unité du monde de l'esprit que postule la notion de vérité.

pressent impliquée dans la notion de vérité universelle, cela n'est point aisé. Il en va peut-être comme en mathématiques du point à l'infini. La position de ce point est déterminée par le fait que, tout en appartenant à une droite donnée, il n'est aucun des points de cette droite, si loin que vous la prolongiez *dans le fini*. Pourtant les points que vous déterminez sur elle ont une relation positive avec le point à l'infini : ils en fixent la direction.

Ainsi en est-il *mutatis mutandis* des concepts dont se sert le métaphysicien. Ils sont empruntés au fini, à l'accidentel, au contingent. Ils sont trop courts, trop étriqués pour traduire adéquatement l'essence des choses. Mais il se pourrait néanmoins qu'ils nous permissent de fixer en quelque sorte la direction du point à l'infini. C'est le résultat que nous obtenons ou tout au moins c'est le but dont nous nous rapprochons, toutes les fois que la discussion philosophique nous conduit à voir se resserrer le champ des possibilités métaphysiques.

Le philosophe qui prétendrait faire davantage risque fort de se laisser abuser par les solutions verbales. Il est si facile de prendre un mot qui sonne bien, mais qui ne recouvre qu'une idée mal définie pour le sésame ouvre-toi des plus redoutables problèmes. Ayez l'air grave en le prononçant et répétez-le souvent. On vous suivra d'autant plus volontiers que vous épargnerez à vos lecteurs l'ennui des analyses précises et des fastidieuses discussions. Mais si vous écartez d'un geste résolu le mirage des mots, disons plutôt : si vous vous efforcez de l'écarter, dans la mesure du possible, attendez-vous à rencontrer toutes sortes de difficultés. Les problèmes à élucider sont si complexes, les relations à définir si délicates à bien déterminer et si multiples que les mots fournis par le langage paraissent grossiers (je n'excepte pas ceux que j'ai employés tout à l'heure) et plus propres parfois à voiler les véritables problèmes qu'à en préparer la solution.

Ceci dit, revenons à l'hypothèse que nous discutons. Les caractères inhérents à la notion de vérité nous obligent à supposer que pour pouvoir aspirer au vrai, la pensée individuelle dépasse l'individu ou en d'autres termes qu'elle participe de l'universel. Nous avons essayé de préciser quelque peu le sens de cette formule trop vague. Tirons maintenant de notre hypothèse les conséquences qu'elle comporte.

Si la pensée individuelle participe de l'universel, il n'y a plus entre elle et la vérité de fossé infranchissable. L'individu n'aura pas sans doute le droit de s'identifier avec l'universel, mais il y pourra tendre ; il pourra espérer se rapprocher de la vérité universellement vraie et en définir les critères avec une précision et une justesse croissantes.

Enfin, comme nous l'avons déjà fait pressentir, la relation de l'individu avec la tradition s'éclaire d'un jour nouveau. On voit s'évanouir l'antinomie prétendue irréductible qui nous obligerait à opter pour l'un ou l'autre des deux termes, comme si la vérité universelle s'incarnait tout entière ou dans l'un ou dans l'autre. L'individu ne se passe pas et ne se passera jamais de la tradition qui le façonne. Car c'est sous la forme de la tradition que l'universel se présente à lui tout d'abord et nécessairement. Mais il peut en appeler toujours du faux universel d'une tradition donnée à une vérité plus vraie, à un universel qui lui apparaîtra plus authentique. La pensée individuelle que la tradition a nourrie juge à son tour la tradition, elle la juge — même quand ce serait pour y adhérer — au nom d'un idéal qu'elle prend délibérément à son compte, au nom de certains critères de vérité qu'elle élit non pas parce qu'ils appartiennent à une tradition consacrée — il se peut qu'aucune tradition ne les ait encore formulés — mais parce qu'elle reconnaît en eux sa loi profonde.

Ainsi la tradition forme les pensées individuelles, mais celles-ci réagissent à leur tour sur la tradition et parfois la modifient. Il en résulte que la pensée humaine a une histoire et cela dans tous les domaines où elle s'exerce : des mathématiques jusqu'à la morale et à la théologie.

Mais cette constatation ne laisse pas d'être troublante. S'il y a une évolution de la pensée, si les critères de vérité ont varié et risquent de varier encore, n'en faut-il pas conclure que la vérité elle-même nous échappe totalement et que nous courons après une ombre vaine ?

L'objection mérite d'être examinée. Précisons d'abord l'idée dont elle s'inspire. Cette idée, c'est que les critères du vrai doivent être également évidents et clairs pour tous les hommes de tous les temps. — Mais pourquoi est-il nécessaire qu'il en soit ainsi ? L'idée de vérité universelle implique-t-elle cette condi-

tion ? Si l'on répond qu'elle l'implique, c'est qu'on tombe dans l'erreur de concevoir l'universalité du vrai comme une donnée de fait. On suppose alors que la vérité n'existe qu'à partir du moment où toutes les intelligences l'ont effectivement reconnue. Or c'est là une conception dont il est facile de montrer l'absurdité. Si pour croire qu'une chose est vraie, je dois pouvoir m'appuyer sur le fait que tout le monde l'admet, rien ne sera jamais vrai pour moi, car il est évident que la même loi étant valable pour tous, personne n'aura le droit de croire une chose vraie avant que je la tienne moi-même pour telle.

Il faut en conclure que *la notion de vérité universelle n'est pas détruite par le simple fait que les hommes n'ont pas tous la même conception des critères du vrai.* On sait que l'esprit du primitif est très peu sensible à la contradiction logique. Cela prouve-t-il quelque chose contre la valeur universelle du principe de contradiction ? Je suppose que vous répondiez affirmativement à cette question. Voyez dans quelle impasse cela nous jette : si le principe de contradiction cesse d'être valable universellement, votre thèse doit pouvoir être considérée à juste titre comme énonçant le contraire de ce qu'elle énonce. Autant dire que nous avons cessé de nous entendre !

Tout cela nous ramène à une constatation que nous avons déjà faite en discutant la théorie sociologique de la vérité : *l'universalité qui est essentielle à la notion du vrai n'est pas une universalité de fait, mais une universalité de droit ou de principe.* C'est une idée au sens kantien du mot ou si l'on veut, un *idéal.* Mais une idée ou un idéal qu'il faut déclarer *fondés*, sous peine de ne plus savoir ce que l'on dit, lorsqu'on s'aventure à formuler un jugement quelconque.

L'argument sceptique ainsi écarté, si l'on cherche à concilier le postulat d'une vérité universelle avec le fait de l'évolution de la pensée, une hypothèse se présente naturellement à l'esprit. C'est d'admettre que l'humanité est constituée de telle façon qu'elle ne prend conscience des critères de vérité que progressivement, en passant par une lente évolution.

On est alors en présence de l'alternative suivante : ou admettre qu'en évoluant, la pensée s'adapte mieux à son objet et devient *progressivement plus consciente de sa relation avec l'universel,* ou bien se refuser à toute supposition de ce genre. Si l'on

prend ce dernier parti, on doit être logique et pousser jusqu'au scepticisme radical qui s'abstient de toute affirmation quelconque, y compris celle de sa propre supériorité. Il faut cesser de penser, sans même s'accorder cette suprême consolation de se dire qu'on a raison de s'imposer un pareil sacrifice. Hors de cette abdication qui est une espèce de suicide, il n'y a que l'autre attitude : celle qui consiste à tenter l'aventure de la pensée.

Alors on admettra à titre d'hypothèse qu'il est possible à la pensée de s'adapter progressivement à son objet, quand bien même nous sommes incapables de mesurer la distance qui sépare la vérité mêlée d'erreur à laquelle nous atteignons de la vérité objective universellement vraie, vers laquelle nous tendons. De cette vérité universelle la pensée postule l'existence par le seul fait qu'elle s'affirme dans un jugement et partout où elle est amenée à le faire.

Dès qu'on est conscient de l'espèce de nécessité vitale qui nous impose cette attitude, on doit considérer la *raison* et le *sens moral* comme constituant à des titres divers, en droit et non pas seulement en fait, des critères de vérité.

DE LA VÉRITÉ RATIONNELLE

C'est évidemment la raison qui nous fournit les critères les plus précis, les plus aisément définissables.

Pour satisfaire la raison, il faut premièrement qu'une idée ou une théorie soit exempte de contradiction, il faut qu'elle soit logique. Il est ensuite nécessaire qu'elle établisse entre les faits ou les idées un lien qui permette à la pensée de les *comprendre*, c'est-à-dire de les unir en une synthèse dont les termes soutiennent entre eux des relations intelligibles, définissables. Les lois scientifiques sont des synthèses de ce genre que l'esprit travaille à rendre de plus en plus intelligibles, en les rapprochant si possible du type mathématique.

Mais le type mathématique ne paraît pas être le seul type de relation intelligible. Un acte par exemple ne se laisse pas ramener à un rapport mathématique et pourtant il nous semble *raisonnable*, lorsqu'il n'a pas seulement une cause, mais une fin,

lorsqu'il est motivé. C'est une forme de l'intelligible que le rapport de la fin aux moyens, mais combien différente des relations mathématiques. Les relations mathématiques traduisent certains aspects, certaines manières d'être des choses. Mais les éléments de la réalité ne sont pas des êtres mathématiques ; leur nature particulière ne saurait se réduire à la quantité pure, parce que la quantité pure n'est qu'un simple rapport. Il y a autre chose dans le réel et notamment dans cette réalité dont nous partons pour appréhender toutes les autres, au travers de laquelle nous interprétons l'univers : notre personnalité vivante, le moi qui pense et qui agit. Pour exprimer ce qui, dans les choses, n'est pas de l'ordre de l'espace, ce qui n'est pas quantité, position et grandeur, il sera nécessaire de recourir à d'autres notions, à d'autres symboles que les symboles mathématiques.

Il s'en faut d'ailleurs que les sciences réussissent toujours à donner à leurs lois la forme précise d'une équation. Souvent elles se bornent à noter dans quel ordre constant les phénomènes se succèdent ou, en d'autres termes, de quelle façon ils se conditionnent. La connaissance de ces rapports de succession constante enrichit notre intelligence des choses, mais la succession n'est elle aussi qu'un rapport comme la quantité et il faut bien avouer qu'en définissant la loi suivant laquelle les phénomènes se succèdent ou se conditionnent, on n'a pas saisi du même coup la raison d'être de cette loi, ce qui fait qu'elle est comme elle est. La loi scientifique est une donnée qui résulte sans doute de la nature des choses. Mais nous ne la voyons pas découler de la nature des choses, parce que nos instruments d'observation et nos procédés d'expérimentation ne s'appliquent directement qu'aux sensations, c'est-à-dire non point aux choses elles-mêmes, aux causes réelles, mais seulement à certains de leurs effets. Ils atteignent le devenu et non le devenir.

Pourtant le devenir est réel. Nous le savons, parce que nous y sommes nous-mêmes engagés. Le devenir est le plus profond mystère de notre existence, car il est tout à la fois une promesse et un scandale. Nous aspirons à l'être et il nous replonge dans le néant ; devenir c'est mourir à soi-même, mais c'est aussi triompher du non-être. Le mystère du devenir, le mystère de l'action est au fond de tous les problèmes philosophiques comme

de tous les problèmes vitaux. Il n'est donc pas étonnant que dans son effort pour connaître, l'esprit humain ait dû envisager d'autres problèmes que ceux dont il pouvait espérer triompher par les seules méthodes des sciences exactes.

Remarquons à ce propos que la notion même de science soulève un problème philosophique qu'il n'appartient à aucune science spéciale de résoudre. Les sciences font appel à un certain nombre de principes ou d'idées fondamentales qui doivent être admises pour que la recherche scientifique soit possible. Ces idées ne sont pas toutes évidentes et leur portée en tant qu'instruments de connaissance peut être discutée. Tel le principe d'induction sur lequel repose tout l'édifice des sciences de la nature. Qu'est-ce qui nous donne le droit de généraliser nos observations, alors qu'elles n'ont jamais porté que sur un nombre limité de cas ? Les lois scientifiques ne souffrent pas d'exceptions. Comment savons-nous que les mêmes causes produisent *toujours* les mêmes effets ? Vous dites : nous le savons par des expériences renouvelées. Mais ces expériences ne sont jamais qu'en nombre fini et la loi est générale ; on la déclare valable dans *tous* les cas où les conditions qu'elle définit sont exactement réalisées. Comment, je le répète, a-t-on le droit de généraliser, d'étendre la loi aux cas non encore observés ? En ce faisant, nous ne saurions nous réclamer de l'expérience, puisque précisément nous allons au delà et même infiniment au delà. Une loi s'est vérifiée dans un nombre x de cas. Pourquoi considérons-nous comme certain ou tout au moins comme très probable qu'elle se vérifiera aussi, lorsque les mêmes circonstances se présenteront pour la $x+1^{me}$ fois ? Quelle raison avons-nous de croire que les choses se passeront demain comme elles se sont passées aujourd'hui ? Vous dites peut-être que c'est une habitude de notre esprit : l'expérience aidant, nous nous sommes mis à attendre les mêmes effets à la suite des mêmes causes. Rien de plus juste sans doute, mais cela ne résout pas la question. Jusqu'à présent nous nous sommes bien trouvés d'avoir pris cette habitude, mais si le monde était subitement bouleversé de manière que toute stabilité en disparût, l'habitude d'attendre les mêmes effets à la suite des mêmes causes nous deviendrait funeste. Pourquoi repoussons-nous cette hypothèse comme très improbable ? Pourquoi considérons-nous

le passé comme une garantie de l'avenir ? Il faut bien le reconnaître, ce n'est ni la logique, ni l'expérience qui nous y forcent. Mais si nous cessions de croire à l'ordre universel, si nous admettions un instant que n'importe quel événement est possible à n'importe quel moment, nous ne pourrions plus ni appliquer notre pensée aux choses, ni avoir aucune activité réfléchie. *Nous croyons à un ordre cosmique, parce que nous voulons agir et penser, parce que nous aspirons à réaliser notre être.* Ainsi l'on voit reparaître à la racine même de la science cette *notion de finalité* que les sciences exactes bannissent de leurs théories.

Sans doute la finalité est un principe extra-scientifique, elle ne se prête pas aux vérifications expérimentales, mais qui dira que cette idée n'appartient pas au domaine du rationnel ? Elle est essentielle à la pensée, puisque la pensée est un effort vers la connaissance et vers l'action. Serait-elle donc absolument étrangère au réel ? N'aurait-elle aucune portée cosmique ? Le supposer, ce serait statuer une différence de nature ou d'essence entre la pensée et son objet. Mais une pareille hypothèse n'est pas faite pour éclaircir le mystère de cette rencontre et de cette pénétration du sujet et de l'objet d'où naît la connaissance.

Ainsi ce n'est pas seulement la nature, l'obscur devenir des choses et de nous-mêmes, c'est aussi la science qui nous engage et presque nous oblige à nous poser des questions inaccessibles aux procédés d'investigation des sciences exactes.

Appelons philosophiques les théories où l'on fait appel à des notions comme celle de finalité qui sont rationnelles encore, mais point rigoureuses. Puisqu'il y a dans le réel autre chose vraisemblablement que des rapports mathématiques et des rapports de succession, c'est à des théories philosophiques que nous avons recours pour embrasser le plus possible de la réalité qui nous est donnée. Aussi bien existe-t-il à côté des critères scientifiques un critère rationnel difficile à définir, mais impossible à nier et que nous appellerons après d'autres le *sentiment de rationalité*. C'est ce sentiment qui nous permet de juger de la valeur relative des théories qui échappent aux prises des critères proprement et rigoureusement scientifiques. Selon qu'elles paraîtront plus ou moins aptes à nous faire comprendre la liaison des éléments du réel, nous les jugerons plus ou moins

rationnelles. L'idéal serait atteint si nous pouvions concevoir les êtres comme des parties d'un tout liées ensemble de telle façon que la pensée de l'une (pensée qui serait exhaustive de sa réalité, parce qu'elle unirait dans une même synthèse le général et le particulier, ce qui est relation et ce qui est être, le réel et le possible) nous conduisît naturellement, en vertu d'une sorte de logique profonde, à concevoir les autres. Tant qu'elles ne satisferont pas à ce postulat, les théories philosophiques nous donneront à des degrés divers le sentiment de l'incomplet, du fragmentaire et de l'artificiel.

Le fait même que nous en jugeons ainsi atteste d'ailleurs la présence, dans notre esprit, de l'idéal rationnel que je viens de définir. Il explique certaines de nos réactions, il est le critère auquel nous avons recours — consciemment ou non — pour apprécier la valeur de certaines hypothèses.

DE LA VÉRITÉ MORALE

A côté des jugements qui relèvent des critères rationnels, il en est d'autres plus spécialement relatifs à l'action. Ceux-là ne cherchent pas à saisir ce qui est, mais à définir ce qui doit être. Ils apprécient les actes, ils les approuvent ou les condamnent suivant qu'ils sont conformes à une certaine règle d'action ou qu'ils y contreviennent. Ces jugements relèvent du *sens moral.*

Le sens moral s'est formé comme la raison par une lente évolution. Ici encore c'est graduellement, semble-t-il, que la pensée humaine prend conscience de sa relation avec l'universel. Je dis graduellement, ce terme n'excluant pas d'ailleurs la possibilité des révolutions morales, l'éclosion brusque au cours de l'histoire de conceptions et de sentiments nouveaux, non plus que la survivance ou la réapparition des instincts primitifs.

Constatons à ce propos que les critères moraux sont loin de posséder la précision de certains critères rationnels. Quand nous y adhérons ou quand nous les repoussons, notre volonté individuelle paraît jouer un rôle plus grand que lorsqu'il s'agit de l'adhésion aux critères rationnels. On pourrait être tenté d'en conclure qu'il n'y a pas en morale de vérité universelle, que

l'individuel incommunicable y règne sans partage. C'est la question qu'il nous faut examiner maintenant.

Remarquons d'abord que la plupart de ceux qui nient la morale sous telle ou telle de ses formes traditionnelles en instituent une autre dont ils font eux aussi une règle universelle. C'est au nom du bon sens, « la chose la mieux partagée du monde », qu'ils diront à *tout* homme raisonnable : « Ne considère que ton plaisir et ton intérêt » ou bien : « Suis tes instincts partout où tu peux le faire sans t'exposer à de trop gros désagréments ». Il n'est pas jusqu'à la morale du surhomme nietzschéen qui ne prétende être vraie, vraie pour tout homme capable de s'élever assez haut.

Mais prenons le cas extrême. Supposons un homme convaincu de ce fait que nous sommes si différents les uns des autres qu'il n'y a pas lieu d'énoncer aucune règle pratique valable pour tous : ceux-là seuls sont raisonnables qui prendront pour règle de ne point formuler de règles. Mais qui ne voit ce qu'une pareille attitude a de contradictoire? La règle générale qu'on croyait avoir chassée par la porte est revenue par la fenêtre. Il est plus difficile qu'on ne l'imagine de s'abstenir de tout jugement moral. C'est déjà juger moralement que de considérer cette abstention comme une attitude qui vaut mieux qu'une autre. Du moment que je considère mon attitude comme plus intelligente ou plus distinguée ou plus naturelle que la vôtre, je me trouve vous avoir jugé d'après ma morale à moi. Consciemment ou non j'ai donc universalisé une morale, j'ai quitté le terrain du subjectivisme radical où je prétendais tout d'abord me tenir.

Pour être un subjectiviste conséquent, il faudrait aller plus loin, il faudrait cesser de se dire à soi-même qu'on a raison de suivre telle ou telle règle, de prendre telle ou telle attitude. Car *de ce fait même* vous posez en principe que tous ceux qui pourraient vous désapprouver ont tort, que leur façon de juger est fausse. Leur opinion peut subsister à côté de la vôtre comme un fait existe à côté d'un autre fait. Mais étant donné qu'elle contredit la vôtre, il ne se peut pas qu'elle soit *vraie* en même temps que la vôtre.

Ainsi le subjectivisme radical aboutit en morale à une impasse toute semblable à celle où nous avons vu qu'il nous acculait, quand nous discutions de la notion de vérité considérée dans

son acception la plus générale. C'est une preuve nouvelle que la vérité ne se conçoit pas sans le caractère de l'universalité qui en est inséparable.

La vérité morale est universellement vraie ou elle n'est pas. Si elle n'est pas, toutes les règles d'action se valent et il ne faut pas dire que telle attitude vaut mieux que telle autre, qu'elle est plus conforme au bien de l'individu ou à celui de l'ensemble. Théoriquement ce scepticisme radical se conçoit, mais pratiquement il n'est compatible qu'avec l'inaction totale : il nous enlève toute raison, c'est-à-dire toute possibilité de nous décider, de même que le subjectivisme radical en matière de connaissance nous conduit logiquement à cesser toute activité intellectuelle.

Si nous optons pour l'action, c'est au fond parce que nous croyons qu'une certaine activité, celle que nous voudrions avoir, est utile et féconde. Mais c'est là reconnaître en principe l'existence d'une vérité morale.

De cette vérité d'ordre pratique est-il possible de déterminer les critères ?

Il faut, disions-nous, qu'elle soit universelle. Suivons cette idée jusqu'au bout. Pour être universelle, il est évident que la vérité morale doit être telle qu'elle puisse être voulue de tous. C'est à juste titre, croyons-nous, que Kant a vu dans la possibilité d'universaliser une maxime le critère de sa valeur morale. Mais cette formule demande à être précisée. Comment reconnaître ce qui peut ou ce qui ne peut pas être voulu de tous ?

Pour résoudre ce problème, il est nécessaire de considérer certaines données de fait. Nous nous exposerions à raisonner dans le vide, si nous partions de l'homme en soi tel que le philosophe serait peut-être tenté de l'imaginer. C'est l'humanité concrète et vivante que nous devons envisager, ce sont les hommes tels que l'histoire les a faits.

Demandons-nous ce que pense de sa propre personnalité l'homme moderne, c'est-à-dire le représentant le plus évolué de la race. L'attitude qu'il a prise sous la poussée d'une irrésistible évolution des idées, se résume en ces mots : il n'admet plus qu'on puisse *légitimement* considérer sa personne comme un simple moyen sans valeur propre, comme une chose qui n'aurait aucun droit à faire valoir. C'est le principe que reconnais-

sent et consacrent les législations modernes, quelles que soient d'ailleurs les inconséquences qu'on peut leur reprocher.

Cela posé, on voit se préciser la portée du critère moral formulé tout à l'heure : ne pourront être universalisées que les maximes qui ne heurteront pas le principe de la dignité personnelle, objet du vouloir de chacun.

Examinons à ce point de vue les diverses morales et commençons par constater qu'elles se laissent ramener à deux types principaux.

Il y a d'abord les morales individualistes, je veux dire celles dont le principe est une certaine attitude de l'individu qui fait qu'il se considère comme une fin absolue. Il a tous les droits, point de devoirs et il ne respecte le droit d'autrui que dans la mesure où ces concessions peuvent lui être profitables, ce qui est encore une façon de le nier.

A cette morale de l'individualisme radical s'oppose une conception plus large et plus humaine qui trouve son expression classique dans la fameuse maxime de Kant : qu'il s'agisse de toi-même ou d'autrui, considère la personne humaine comme une fin et non comme un simple moyen.

Nous commençons tous par la morale de l'individualisme absolu. L'enfant ramène tout à lui ; il est le centre de son univers jusqu'au moment où, s'éveillant à la vie sociale, il lui prend un beau jour une fantaisie de générosité. Geste charmant qu'on salue avec émotion : le voilà né à l'humanité ! Geste qui devrait contrister, s'ils étaient logiques, les partisans de la morale de l'individualisme absolu. Que fait-il, l'enfant qui donne son jouet à un camarade ? A-t-il calculé l'effet ? S'est-il dit qu'une certaine forme d'altruisme est un bon placement ? Non, rien de tout cela ; le geste est spontané. D'instinct, l'enfant a fait sienne la volonté d'autrui. Au lieu de ne vouloir que pour lui-même, il a voulu pour deux. Et ce faisant, il a vécu un instant d'une vie humaine agrandie.

Tel est le principe de toute morale qui passe l'individualisme : c'est la fusion de deux volontés dans une même conscience : volonté sociale et volonté individuelle.

Des deux morales que je viens de définir sommairement, laquelle est la plus conforme aux conditions de la vérité morale ?

Notons tout d'abord qu'elles reposent l'une et l'autre sur une

hypothèse d'ordre métaphysique. Il y a dans nos opinions courantes plus de métaphysique que nous ne savons le reconnaître. L'individualisme radical en matière de morale ne se justifie que si l'élément individuel est le fond même de l'être humain, le social n'étant que surajouté et en quelque sorte accidentel. A cette thèse on en peut évidemment opposer une autre : on peut admettre que notre nature est sociale aussi essentiellement qu'elle est individuelle. Et cette supposition paraît, à la réflexion, plus vraisemblable que l'autre. Il est en effet arbitraire de vouloir séparer en nous le social et l'individuel pour déclarer l'un plus essentiel que l'autre. Je n'en veux pour preuve que l'analyse à laquelle nous avons soumis tout à l'heure la notion de vérité. Il n'y a point de vérité individuelle ; le vrai n'est conçu qu'en fonction de l'universel, c'est-à-dire du social, ce terme étant pris dans le sens que nous avons précisé plus haut.

Ainsi la morale de l'individualisme radical fait appel à une métaphysique arbitraire qui ne saurait prétendre rallier tous les esprits.

Nous devons l'examiner à un autre point de vue encore, au point de vue proprement pratique. Supposons qu'elle devienne la règle générale. Nous aurons une société composée d'individus qui se considèrent chacun comme un but absolu, par rapport auquel tout le reste n'est que moyen. Dans cette humanité chacun affirmera sa personnalité d'une manière qui sera la négation de la personnalité d'autrui. Car c'est nier la personnalité d'autrui que de s'ériger soi-même en but absolu.

Je demande si cette morale de l'individualisme radical peut prétendre à l'universalité qui est la marque du vrai ? Est-ce bien le même idéal, le même but que chacun se propose ? Tant s'en faut ! L'attitude de chaque individu vis-à-vis des autres sera la même, mais l'un voudra le contraire de l'autre, puisque chacun considérera sa propre personne comme le seul but et celle d'autrui comme un simple moyen. Ainsi votre manière de penser et d'agir aura beau ressembler à la mienne, en réalité votre morale sera la négation de la mienne, et ces deux morales ne sauraient être vraies ensemble. Je ne dis pas qu'il est impossible qu'elles soient pratiquées ensemble, je dis qu'il est impossible qu'elles soient *vraies* ensemble, parce que l'une affirme tout justement ce que l'autre nie : je ne puis concevoir que ma per-

sonne possède effectivement et cependant ne possède pas la valeur absolue que je lui attribue, mais que vous lui refusez, si nous nous plaçons l'un et l'autre au point de vue de l'individualisme radical.

La vérité morale doit pouvoir être voulue de tous, car il n'y a pas de vérité qui ne soit universelle. S'il en est ainsi, l'individualisme radical s'en éloigne autant qu'il est possible. Seule une morale tendant à réaliser l'harmonie des volontés individuelles peut prétendre à l'universalité.

Qu'est-ce que l'harmonie des volontés individuelles ? C'est *l'accord intime résultant du fait que le vouloir-être des uns devient partie intégrante du vouloir-être des autres*. La vérité morale n'est autre chose que cette collaboration des volontés considérée sous sa forme idéale, c'est-à-dire devenue aussi générale, aussi parfaite et aussi féconde qu'elle peut l'être.

Réaliser un équilibre, opérer la synthèse de la volonté individuelle et de la volonté sociale dans une même conscience, telle sera donc la tâche de la morale. Il faudra qu'elle précise dans chaque cas particulier les conditions et les modalités de cet accord, c'est-à-dire le système des droits et des devoirs qui en sera l'expression.

J'ajoute que ce système ne peut pas être formulé une fois pour toutes, définitivement. Car la vie, qui est infiniment riche, fait surgir des problèmes nouveaux à chaque étape que franchit l'humanité. Immense est le champ où les volontés se rencontrent et se heurtent. Il comprend à la fois les relations des individus au sein d'un même groupement tel que la famille, la cité ou l'état, et celles plus complexes encore de ces groupements entre eux. Chaque époque a ses problèmes. La nôtre a vu surgir brusquement sous sa forme la plus aigüe et la plus redoutable le problème international. Mais les autres problèmes renaîtront, ils n'ont jamais cessé de se poser, ils se poseront encore, chacun en son temps et sous une forme à chaque fois changée. L'humanité ne piétine pas sur place, elle ne repasse pas deux fois par le même état. Il y a des situations analogues, mais non pareilles. A juger les choses superficiellement, toutes les guerres se ressemblent. Elles se ressemblent en effet par certains côtés et pourtant la guerre actuelle n'est pareille à aucune autre et la paix qui la terminera ne sera pareille à aucune autre.

L'humanité ne piétine pas sur place, elle avance, mais il ne semble pas qu'elle avance vers un état définitif qui mettrait un terme à son développement. Du moins la pensée est-elle incapable d'imaginer ce que pourrait être cet état final. C'est pour cela qu'elle est incapable aussi d'élaborer un système de morale définitivement arrêté dans tous ses détails, une doctrine qui fournirait une fois pour toutes la solution de tous les problèmes possibles.

Dira-t-on que c'est là une constatation fort grave qui ruine l'idée de vérité morale ? Mais pourquoi en serait-il ainsi ? La vérité morale n'est autre chose que l'idée d'une certaine orientation convergente des volontés. Dès lors les problèmes ont beau se transformer et avec eux les moyens de les résoudre, le but restera toujours le même, l'idéal sera toujours d'accorder ensemble des volontés discordantes. C'est se faire de la vérité morale une idée manifestement trop étroite et dogmatique que d'exiger qu'elle se laisse ramener à un nombre fixe de recettes toujours les mêmes, applicables à tous les cas possibles. Aussi bien le scepticisme moral, quand il se donne la peine de présenter des arguments, pense-t-il vainement avoir ruiné l'idée de vérité morale : il ne fait que développer les conséquences logiques d'une définition arbitraire et superficielle de cette notion.

L'idée d'une vérité morale qu'aucune maxime ni aucun code ne saurait exprimer d'une façon complète et adéquate me paraît confirmée par un fait qui a souvent embarrassé les moralistes. C'est l'impossibilité d'élever une maxime morale à l'absolu sans tomber dans une sorte d'absurdité contre laquelle proteste le sens moral lui-même.

Ainsi la maxime qui défend de mentir. Il est des cas où vous vous faites, en ne mentant pas, l'instrument d'une volonté mauvaise. Un malfaiteur pénètre chez vous et vous somme de lui dire si la personne qu'il poursuit se cache dans la maison. Si vous refusez de répondre, votre silence aura la valeur d'un aveu. Que ferez-vous ? Je suppose que vous soyez impuissant à vous opposer d'une autre façon au dessein de votre interlocuteur. Faut-il, pour l'amour du précepte moral, livrer la victime au bourreau ? Doit-on la vérité à qui ne la demande que pour la mettre au service d'une volonté criminelle ?

Le fait même que nous nous posons cette question montre

que nous avons plus ou moins distinctement le sentiment que la maxime morale, loin de tirer sa valeur d'elle-même, loin d'être une sorte d'absolu, *doit être à son tour justifiée, qu'elle n'est pas un but, mais un moyen.* Si le but suprême est l'harmonie des volontés, définie comme elle l'a été plus haut, il est possible que dans une circonstance donnée une maxime généralement valable, généralement propre à nous rapprocher de ce but, doive céder le pas à une autre, au principe de l'entr'aide, par exemple. Il y a des cas où l'entr'aide pourra prendre aux yeux de la conscience un tel caractère d'urgence qu'elle sera dans cette circonstance donnée la seule expression valable de la vérité morale. Mais à son tour le principe de l'entr'aide n'est pas toujours et nécessairement valable. Il y a une entr'aide qui n'est autre chose que l'exploitation organisée du plus faible, la volonté mauvaise prenant une forme collective.

D'une façon générale on peut dire que la valeur d'une maxime morale ne réside pas en elle-même, mais est déterminée dans chaque cas par son rapport avec le principe moral suprême. S'abstenir de mentir n'est pas en soi un idéal, c'est une condition qui doit être remplie pour que l'accord des volontés puisse se réaliser sous sa forme idéale. Mais il peut arriver que ce même principe justifie dans certains cas exceptionnels ce qu'il condamne dans d'autres.

C'est ce caractère nécessairement relatif des maximes morales que méconnaissent ceux qui croient devoir ériger en règles absolues certains préceptes évangéliques. Ne vous opposez pas au mal par la force ! telle sera par exemple la règle qu'ils voudront suivre partout avec une implacable logique. Mais est-il certain que l'on fera bien de rester fidèle à ce principe, lorsqu'en s'y conformant, on expose le faible aux violences d'une brute? Votre empire sur les volontés mauvaises est-il assez fort pour que vous puissiez supprimer la garantie qu'apportent au faible la loi et la force publique sur laquelle elle s'appuie? Si vous lui ôtez son droit à la protection, *sans vous être assurés tout d'abord que sa personne sera respectée par les violents,* vous risquez encore une fois de vous faire l'instrument des volontés mauvaises et cela est contraire au principe moral suprême.

Vous objectez peut-être que nous nous engageons ainsi sur la

pente glissante de la casuistique. Mais qui donc échappe à la nécessité de trouver une solution à des conflits de devoirs? qui donc échappe à la casuistique? Au lieu de nous donner l'air de pouvoir nous en passer, il vaut mieux reconnaître qu'elle est nécessaire. Alors on s'apercevra qu'il y a casuistique et casuistique. Il y a la mauvaise, celle qu'un immortel pamphlet a stigmatisée et il y en a une autre. La mauvaise casuistique profite du conflit de devoirs pour instituer l'arbitrage de l'intérêt personnel. L'autre confère ce rôle au principe moral suprême. Elle en appelle d'une maxime *ordinairement applicable* à une règle *plus générale*, à l'idéal moral d'où toute maxime tire sa raison d'être et qui seul a autorité pour en limiter l'application.

Nous avons conçu la vérité morale comme la réalisation de l'harmonie des volontés. On pourrait faire à cette définition une critique qu'il nous reste à discuter. On pourrait lui reprocher de n'être point universellement admise comme le sont certains critères rationnels que nul ne songe à contester.

L'observation est exacte sans doute. Il est incontestable que les croyances morales ne s'imposent pas de la même manière que les vérités de l'ordre scientifique et rationnel. Elles ne sont pas susceptibles du même genre d'évidence ; elles ne se transmettent pas instantanément par la force d'un raisonnement bien conduit. L'idée que nous nous faisons de la vérité morale porte l'empreinte de notre personnalité et de notre histoire. Elle naît de notre pratique autant pour le moins que notre pratique naît d'elle. Mais que résulte-t-il de tout cela et que veut-on prouver au juste? Veut-on dire qu'il faut définir autrement la vérité morale, de manière qu'il n'y ait point de désaccord possible? Fort bien, mais où est l'idéal moral que tous les hommes reconnaissent et poursuivent *effectivement?* Cet idéal n'existe pas et tout ce que l'on peut chercher à faire, c'est de montrer que telle ou telle conception morale est plus propre que d'autres à fournir une règle universelle susceptible d'être acceptée et voulue de tous. Telle est précisément la voie que nous avons essayé de suivre.

Mais l'objection que nous examinons peut avoir un autre sens encore. Le désaccord des volontés et des opinions, pourrait-on dire, doit nous faire abandonner l'idée même de vérité morale universelle.

Nous voici revenus au scepticisme dont nous avons discuté plus haut. Loin d'être une attitude exempte de préjugés, il nous a semblé que le scepticisme repose sur un a priori qu'il ne discerne pas. Il implique une conception fausse et tout à fait insoutenable de l'universalité propre au jugement vrai. En effet l'universalité qui est un élément intégrant de la notion de vérité n'est pas une universalité de fait, mais une universalité de droit ou de principe. Dès lors elle n'est pas incompatible avec le fait d'une pensée qui tâtonne et qui évolue.

Sans doute nous avons vu qu'en principe la vérité est chose essentiellement communicable. Mais cette définition n'implique pas que toute vérité doive l'être *par les mêmes voies et aux mêmes conditions*. Dans l'ordre des vérités scientifiques déjà, on peut constater des degrés divers d'élaboration et si je puis ainsi dire de communicabilité : l'induction est moins évidente que la déduction, le raisonnement par analogie moins encore que l'induction scientifique. Il est des théories qui ne réussissent pas à gagner tous les suffrages, mais qui en préparent d'autres plus conquérantes. Les maximes morales présentent à un plus haut degré ce caractère subjectif dont les conceptions de la science ne sont pas totalement dépourvues, mais on n'est pas autorisé pour autant à leur dénier le droit de prétendre à l'universalité.

Nous ne pourrions pas d'ailleurs nous en passer. Choisir une certaine ligne de conduite, adopter dans les relations avec le prochain une certaine attitude pratique et se dire à soi-même qu'on a raison de la préférer à une autre, c'est par le fait même et dût-on ne point y avoir songé, définir d'une certaine façon la vérité morale.

Dès lors il est légitime de chercher à préciser, comme nous avons tenté de le faire, l'idée de vérité morale. A quelles conditions, nous sommes-nous demandé, une doctrine morale doit-elle satisfaire pour être vraie d'une vérité pratique universelle ? Quel est le critère qui permet de distinguer en matière morale l'individuel arbitraire de l'universel rationnel ? Ne serait-ce pas que le bien doit pouvoir être voulu conjointement par toutes les volontés ? A cette condition seulement il sera la vérité pratique. Mais alors on est amené à concevoir l'idéal moral comme la réalisation de l'harmonie des volontés et notre définition se trouve justifiée.

Comparons en terminant la vérité morale ainsi définie avec la vérité rationnelle dont nous avons parlé précédemment. Il existe entre elles une relation facile à saisir et qui témoigne de l'unité profonde de notre être. La vérité rationnelle implique, elle aussi, l'idée d'une harmonie. Elle l'implique même à un double titre : elle est une harmonie des concepts, un accord des idées au sein d'un même esprit, et elle rend possible l'accord des esprits entre eux. Ainsi l'on pourrait dire que la rationalité est en quelque sorte la moralité de la pensée, tandis que la moralité est la rationalité de l'action.

La vérité morale et la vérité rationnelle resteront sans doute distinctes tant que la pensée sera distincte de l'action. Elles n'en trahissent pas moins une origine commune ; elles jaillissent d'une même source qui est la vivante réalité de l'esprit. Toutes deux nous obligent à nous dépasser nous-mêmes pour nous hausser à l'universel. Elles nous poussent à sortir de l'isolement stérile où nous resterions confinés, si la pensée ne nous avait été départie.

Telle est la raison profonde qui fait que nous cherchons à justifier nos opinions. L'instinct auquel nous cédons n'est autre chose que l'aspiration la plus caractéristique de l'être spirituel, la loi même de son progrès.

HENRI-L. MIÉVILLE.