Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 26 (1938)

Heft: 109

Artikel: Réflexions sur le problème de la tolérance considéré dans son rapport avec l'idée de vérité

Autor: Miéville, Henri-L.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380348

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: 07.01.2026

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

RÉFLEXIONS SUR LE PROBLÈME DE LA TOLÉRANCE CONSIDÉRÉ DANS SON RAPPORT AVEC L'IDÉE DE VÉRITÉ

> Soyons les prêtres et les adorateurs de la vérité, n'en soyons pas les gendarmes... C'est une œuvre stérile que de mettre au service de la vérité nos passions, nos colères, nos railleries.
>
> HENRI LAUGA.

> La vérité n'est ni une chose qu'on possède une fois pour toutes, ni une sorte d'état de rentier dans lequel on se met. Aucune des formes définies, cristallisées ou figées qu'on pourrait lui donner ne l'exprimera jamais.
>
> L. LETELLIER.

Il sera question dans les réflexions qui suivent de la tolérance en matière d'idées, de croyances. En quoi consiste-t-elle ? Est-elle une vertu ? Qu'est-ce qui la justifie ?

Commençons par faire une distinction entre la tolérance et ce qu'on peut appeler la largeur d'idées. La tolérance est sans doute difficilement conciliable avec l'étroitesse d'idées, mais elle ne consiste pas non plus à accueillir toutes les idées, à ne pas faire de choix, à ne pas exclure et rejeter le faux. Elle est moins une attitude à l'endroit des idées que plutôt une certaine disposition d'esprit à l'égard des hommes qui les professent. Cette disposition d'esprit entraîne un certain comportement pratique : l'esprit tolérant ne s'irrite pas, ne s'offusque pas de rencontrer des hommes dont les manières de penser et de sentir diffèrent des siennes, surtout il se refuse à exercer sur eux la moindre contrainte pour les faire changer d'avis.

N. B. — Cette étude a été présentée en septembre 1938 aux Entretiens d'Oron. Je remercie M. André Burnier d'avoir bien voulu collaborer à sa mise au point. Je lui dois plus d'une suggestion dont ces pages ont profité.

Avant de m'engager plus avant dans l'étude du problème de la tolérance, j'ai voulu procéder à un petit examen de conscience personnel. Je me suis demandé si j'étais moi-même tolérant, et j'ai vu qu'il ne m'était pas facile de répondre à cette question.

D'abord il y a tolérance et tolérance. Il y la tolérance qui ne coûte rien, parce qu'elle n'a contre elle aucun sentiment puissant, aucune passion qu'il faudrait vaincre. Mais est-ce là la vraie tolérance ? C'est ce qu'affirme d'Alembert dans une lettre à Voltaire que cite Littré. Parlant de Frédéric II, il déclare que « la philosophie ne retrouvera pas aisément un prince tolérant *par indifférence*, ce qui est la bonne manière de l'être ».

La bonne manière de l'être, mais non, semble-t-il, la seule. Peut-on être tolérant, même si l'on n'est pas indifférent à l'endroit des idées que l'on tolère ? même si ces idées suscitent en vous des sentiments de réprobation ou de colère ou de mépris, même si on les juge nocives ? Il semble que d'Alembert ait voulu réserver la possibilité d'une tolérance de ce genre, mais il n'y croit guère. Il paraît au contraire douter de l'authenticité d'une tolérance qui doit être arrachée comme une concession à des sentiments contraires tendant naturellement à nous inspirer le désir de faire disparaître certaines idées, certaines croyances, et de clore la bouche à ceux qui les professent. D'Alembert aurait-il raison ? N'y a-t-il de vraie tolérance, de tolérance authentique, que dans les choses qui nous laissent indifférents ? Etre tolérant, quand la tolérance ne coûte rien ! Beau mérite, belle victoire !

Mais continuons notre examen de conscience. Je constate que la tolérance m'est grandement facilitée, quand je parviens à regarder les hommes avec les yeux du psychologue. Alors ils cessent d'être irritants ; ils deviennent curieux. La science est essentiellement tolérante. L'homme qui déraisonne, l'extravagant, le fanatique, quels beaux sujets d'étude ! Il s'en faut de peu que le psychologue ne dise : s'ils n'existaient pas, il faudrait les inventer !

Mais nous ne saurions nous borner à voir les choses en psychologues. Certes, cela est utile, cela est nécessaire pour comprendre, et la compréhension peut dans certains cas frayer la voie à une sympathie intelligente. Mais nous ne sommes ni ne pouvons être de purs contemplatifs ; nous ne pouvons nous refuser d'*évaluer*, de prendre parti pour ou contre certains principes, certaines croyances qui jouent un rôle constructif dans la vie collective et dans la vie individuelle. Nous ne pouvons, sans déchoir, sans cesser d'être pleinement hommes, pratiquer — à l'instar de ce que voudraient aujourd'hui certains Suisses — une neutralité « intégrale » à l'égard de ce qu'on appelle les *idéologies*, disons simplement les croyances qui ont une portée décisive pour la vie des peuples et pour la vie de l'esprit.

Eh bien, je dois avouer que dans les cas où je ne reste pas indifférent, quand ma sensibilité s'émeut, quand je porte des jugements de valeur, je sens bouillonner en moi de terribles intolérances. Les attitudes que j'estime inintelligentes ou brutales suscitent en moi de l'irritation, une espèce de sourde colère, quelque chose comme une volonté de destruction. Je

remarque d'ailleurs que les plus violentes réactions d'intolérance sont déchaînées en moi par les idéologies intolérantes elles-mêmes que je réprouve et leurs réalisations pratiques dont le spectacle parfois révoltant nous est offert presque tous les jours. L'injustice et la violence me répugnent, et si j'en veux aux injustes et aux violents, ce n'est pas seulement à cause des souffrances qu'ils multiplient dans le monde, c'est parce qu'ils réveillent en moi — comme en beaucoup d'hommes — de vieux instincts assoupis qui m'incitent moi-même à être violent et injuste et qu'il faut ensuite que je m'applique à dompter, dont il faut que je me purifie, — car la violence appelle la violence et l'injustice l'injustice. Sans doute, entre l'intolérance du sentiment et l'intolérance active il y a souvent un chemin plus long qu'entre la coupe et les lèvres. Cela est heureux, mais il n'en reste pas moins que je constate en moi toute sorte de ferments de violence : il suffirait qu'un bon bouillon de culture leur fût offert, pour qu'ils développent et manifestent leur virulence. Quelle est, dans ce que nous appelons nos « vertus », la part des circonstances, celle du milieu, la part de ce qui n'est pas nous ? Je pense qu'elle est énorme. Fragilité de notre civilisation, si nous ne faisons un constant effort pour reconquérir ce que nous croyons posséder. Les biens spirituels ne se conservent pas comme l'argenterie dans une armoire. Cela est banal. Il n'en est pas moins nécessaire de se le répéter, et il faut agir en conséquence.

Mais est-il donc si désirable d'être tolérant ? La tolérance est-elle une vertu ? — Il n'y a pas de vertus faciles : cela seul est une vertu qui s'acquiert par un effort, au cours d'une lutte contre des résistances, des obstacles. A ce taux-là, il semble bien que la tolérance doive être classée parmi les vertus. Mais le fait qu'elle est difficile ne peut suffire à la justifier. Disons qu'il crée au moins une présomption en sa faveur et examinons les choses de plus près.

Dès que nous quittons le plan où se meuvent les recherches du psychologue pour nous jeter dans la mêlée des idées, la tolérance nous devient difficile. Il y a plusieurs raisons à cela. L'une d'elles est d'ordre logique. Quand j'affirme la vérité d'une proposition, de quelque nature qu'elle soit, j'exclus la proposition contraire de par le jeu des principes logiques. Rien de plus intransigeant, de plus intolérant — si l'on veut — que la vérité. Ici le *oui* supprime le *non* ; il faut choisir. Et c'est pourquoi se sentir en possession de la vérité n'incline pas à la tolérance.

Sans doute, si l'on donne aux mots leur sens rigoureux, la tolérance — je l'ai déjà dit — ne concerne pas les idées, elle est une attitude à l'égard des hommes qui professent d'autres idées que les nôtres. Mais il se produit ici un phénomène que les psychologues appellent un *transfert*. Quand on déteste une idée, on est bien près de détester l'homme qui la professe, qui l'incarne. La désapprobation qui a pour objet une certaine manière de penser ou de sentir se transporte sur l'homme qui professe cette idée ou qui manifeste ce sentiment, et de ce fait même elle change de nature, elle tend à prendre un caractère moral d'autant plus accentué que notre affectivité est plus

fortement émue : l'*erreur* tend à devenir *faute*. Or la faute étant chose de l'ordre moral, il paraîtra légitime non pas seulement de la désapprouver, mais de la réprimer. Et voilà comment on glisse aisément — je ne dis pas fatalement — de la croyance à la vérité qu'on pense connaître à l'intolérance.

Sans doute cette intolérance peut ne pas se manifester, rester intérieure et purement intentionnelle ; elle peut être tenue en échec par des tendances contraires. Le fait que je signale n'en subsiste pas moins : *la croyance que l'on possède la vérité ne porte pas à la tolérance*. Elle fournit même à l'intolérance une justification d'autant plus séduisante que nous pouvons croire sincèrement que notre personne n'est pas en cause, qu'en étant intolérants, nous nous constituons les serviteurs de la vérité, du bien ou du progrès. Il y a bien là de quoi flatter notre amour-propre qui ne dédaigne pas, vous le savez, les camouflages avantageux.

Mais en réalité notre personne est toujours en cause, que nous en ayons conscience ou non. Celui qui s'attaque à nos idées s'attaque à nous-mêmes ; il met en péril nos certitudes, notre confiance en nous-mêmes. L'intolérance est le plus souvent une réaction de défense : *seuls les forts peuvent être tolérants*. Quand nous défendons *la* vérité — comme nous nous plaisons à dire — c'est toujours aussi et peut-être même en premier lieu nous-mêmes que nous défendons, notre équilibre intérieur, notre quiétude. Je ne dis pas qu'il en puisse ou qu'il en doive être autrement. Je me borne à constater un fait qui explique, dans nombre de cas, notre propension à l'intolérance et qui dépouille celle-ci du nimbe du désintéressement dont elle se revêt trop souvent à nos yeux.

Ces remarques sont propres aussi à nous faire comprendre pourquoi la tolérance est une chose rare. Elle suppose que l'on sait distinguer l'idée et l'homme qui la professe, et qu'à l'égard d'un homme qu'on juge se tromper, on sait qu'il ne convient pas de prendre la même attitude qu'à l'égard des idées dont il se fait le champion. L'homme n'est jamais tout entier dans ses idées ni dans les actes que ces idées lui suggèrent. Il contient un mystère qui fait qu'il nous échappe toujours en partie et qu'il s'échappe à lui-même. Il est « toujours plus grand », disait Lagneau, « que ce qu'il fait, toujours au-dessus de ce qu'il se sait être ». Comment serait-on tolérant, si l'on n'a aucun sentiment de cette grandeur, quelle que soit par ailleurs la bassesse où l'homme peut descendre ? Et certes il n'est pas aisé d'entretenir en soi cette foi humaine, ni surtout de la rendre efficace au moment où tout notre être se révolte au spectacle de la méchanceté ou de l'abjection. C'est ici que le regard sans illusion, mais aussi sans haine, du psychologue peut nous venir en aide : notre premier mouvement est de rendre notre prochain responsable de ses idées, de ses sentiments, comme s'il les avait *choisis*, comme s'il était volontairement tout ce qu'il est. Quelle erreur et quelle naïveté ! Songeons un instant à l'enchevêtrement des influences qui s'exercent sur un être humain, à ce qu'il apporte en naissant de dispositions héréditaires, à l'infirmité possible de son jugement, aux graves blessures que la vie lui a peut-être infligées, et notre

attitude à son égard changera. Nous détesterons toujours ce qui, dans sa manière de penser ou d'agir, nous paraissait détestable, mais avant de l'exterminer en pensée — car c'est à l'homicide que tend finalement l'intolérance, à une sorte de meurtre mental — nous nous arrêterons peut-être sur le seuil de *son* mystère, et nous découvrirons qu'il est aussi le nôtre. Sommes-nous donc si différents et si supérieurs, et n'est-ce pas peut-être quelque chose de nous-mêmes que nous détestons en cet homme ? Ah, pharisiens !

La tolérance demande enfin un certain degré de désintéressement, de détachement de soi, le renoncement à un certain confort intellectuel. Disons qu'elle suppose l'acceptation d'un risque, auquel on se soustrait lorsqu'on redoute d'affronter, pour les examiner, des idées contraires à celles qu'on a jusqu'alors professées, le besoin de certitude à tout prix, la force de l'habitude tendant alors à prévaloir sur l'amour désintéressé du vrai.

Décidément, nous avions raison de dire que la tolérance est une vertu du simple fait de sa difficulté. Mais il devient évident aussi qu'elle l'est pour d'autres raisons encore.

* * *

Avant d'élucider plus complètement ce point auquel nous serons tout naturellement ramenés, demandons-nous s'il y a des positions philosophiques favorables à la tolérance et qui lui fournissent un fondement, une justification théorique, alors que d'autres lui seraient contraires.

On entend dire couramment que la position sceptique est particulièrement favorable à la tolérance. Je crois que c'est une erreur. Si aucune idée n'est plus vraie qu'une autre, pourquoi respecterais-je ceux qui sont assez fous pour avoir des convictions ? Ils pourraient être gênants. Non, le scepticisme n'engendre pas la tolérance ; il peut engendrer l'indifférence, oui, mais une indifférence limitée à certains domaines, la tolérance *au sens où elle est une vertu*, non.

Nous voici, semble-t-il, dans une singulière impasse : la foi en la vérité, disions-nous, ne porte pas à la tolérance, le doute sceptique n'y conduit pas non plus ! Nous pourrions en inférer simplement que la tolérance n'est pas une affaire de logique, mais un comportement moral indépendant de la pensée rationnelle. Et sans doute il y a du vrai dans cette observation. Mais elle ne tranche pas la question posée, car l'être humain n'est pas divisé en compartiments étanches, la pensée n'est pas sans rapport avec les autres activités de l'esprit. Si la tolérance est une attitude morale, elle doit s'harmoniser mieux avec telle attitude intellectuelle qu'avec telle autre.

Pour nous en rendre compte, étudions de plus près *l'idée de vérité* et constatons qu'on peut la concevoir de deux façons opposées. Il y a une conception *statique* (qu'on peut aussi appeler dogmatique) de la vérité et il y a une conception *dynamique* ou *fonctionnelle*.

On peut en effet considérer la vérité comme une chose qui n'a pas besoin de notre concours pour être : nous la découvrons comme le chevalier la belle au bois dormant. Elle est là, toute parfaite et achevée, qui attend que nous ayons franchi l'obstacle qui nous sépare d'elle.

On peut aussi penser que la vérité n'est pas une donnée que nous puissions appréhender une fois pour toutes : nous ne saisissons que *des* vérités mêlées d'erreur, car les choses nous apparaissent sous des perspectives déterminées et limitées par les capacités de notre esprit. La vérité, ce sera encore, si vous le voulez, la belle au bois dormant, mais nous ne pouvons jamais l'apercevoir d'un coup ni la posséder toute, si vous me permettez cette image. Il y a toujours du mystère en elle ; toujours par quelque côté elle se dérobe et nous incite à continuer notre quête.

Quittons les métaphores qui ne sont jamais tout à fait satisfaisantes. Celle-ci est même gravement défectueuse, lorsqu'on essaie de s'en servir pour exprimer la conception fonctionnelle de la vérité. Ce qu'elle n'indique pas, c'est que toute formulation d'une vérité, de quelque ordre qu'elle soit, contient des éléments *subjectifs*, c'est-à-dire une certaine structure logique qu'on ne peut pas, à parler rigoureusement, attribuer à l'objet considéré comme tel — *et qui doit être considérée comme l'œuvre du sujet.* Elle signifie que l'acte de la connaissance comporte *une part de création*, que l'esprit n'est point assimilable à un simple appareil d'enregistrement, qu'il est actif dans la connaissance et qu'on se trompe, lorsqu'on conçoit celle-ci comme purement réceptive, comme une sorte de vision à laquelle l'œil n'aurait pour ainsi dire pas à participer, où il ne serait pour rien, parce que la présence de l'objet y serait tout (1).

Un exemple très simple fera comprendre ce dont il s'agit. Quand je dis que nous sommes une soixantaine de personnes dans cette salle, je me sers de ce nombre (un nombre est une construction abstraite de la pensée) pour exprimer un aspect de cette réalité complexe qu'est un certain ensemble de personnes réunies dans une salle. Mais ces personnes ne sont pas exactement des unités mathématiques, car de pareilles unités sont rigoureusement identiques entre elles. L'unité et le nombre, sommation d'unités mathématiques, ne sont pas des données de la nature. D'ailleurs, si nous sommes plusieurs sous un certain rapport, nous ne le sommes pas sous d'autres. Le nombre avec ses unités discrètes traduira mal ou ne traduira pas du tout le fait que nous pouvons nous accorder dans les mêmes pensées, dans les mêmes sentiments, n'être, comme on dit, qu'un cœur et qu'une âme. Ainsi nous sommes tout à la fois *un* et *plusieurs*, *un* sous certains rapports, mais non absolument, *plusieurs* sous d'autres rapports, mais non absolument. Pour exprimer ce que nous sommes, nous avons recours à des notions abstraites qui nous permettent d'opérer une sorte de grossier repérage de cette réalité qui nous apparaît

(1) Telle est en somme l'idée que se font de la connaissance deux doctrines d'ailleurs opposées : le réalisme conceptuel et l'intuitionisme.

sous des aspects divers, sans que nous puissions jamais l'épuiser, la connaître tout entière. Et il en est ainsi de toutes les réalités : nous ne connaissons jamais qu'« en partie » — le mot est de saint Paul : il n'y a point d'exceptions à faire.

Mais ici encore, ne nous laissons pas prendre à l'illusion spatiale qu'engendre le langage. Il ne faudrait pas s'imaginer qu'en ajoutant les unes aux autres toutes les « vérités partielles », en les juxtaposant pour ainsi dire comme s'ajoutent et se juxtaposent les parties d'une mosaïque, on obtiendrait la vérité absolue ou totale. L'histoire de la pensée humaine nous montre que les choses ne se passent pas d'une façon aussi simple. Les vérités « partielles » auxquelles nous pouvons atteindre ne sont pas simplement des fragments de la « vérité totale ». Car la vérité totale n'existe pas comme une *donnée*. C'est la réalité qui nous est donnée, non point la vérité, celle-ci étant la relation de notre pensée à celle-là. La vérité totale ou absolue — la vérité tout court — n'est qu'une idée directrice de l'esprit, ce qui n'en diminue pas l'importance, bien au contraire. Elle est l'idéal vers lequel tend la pensée et peut être comparée au point à l'infini. Jamais ce point ne pourra être atteint. Mais c'est par là précisément qu'il remplit sa fonction. Il n'est pas fait pour pouvoir être atteint, mais pour déterminer une direction. La vérité n'existe pas, ne saurait exister comme un système achevé de propositions, comme un ensemble d'idées capable d'exprimer la totalité de l'être, mais *l'idée de vérité* permet à la pensée d'entreprendre et de poursuivre indéfiniment son travail d'élaboration et de coordination des jugements ou des idées en tout domaine où la connaissance est possible.

Ajoutons une remarque encore. Nous venons de montrer pourquoi c'est user d'un langage impropre que de parler de vérités « partielles » qui composeraient par juxtaposition la vérité « totale ». Il y a une autre raison encore pour préférer l'expression « vérités relatives » à celle de « vérités partielles ». C'est que ces vérités « fragmentaires » comportent toujours et nécessairement une part d'erreur, de sorte qu'elles doivent être abandonnées (sous la forme que nous leur avions donnée), lorsque nos vues se précisent et se complètent. Du temps de Ptolémée, l'hypothèse géocentrique *était vraie*, si l'on veut, car elle exprimait mieux que toute autre la *relation* qui existait alors entre le système cosmique et l'intelligence humaine, elle traduisait mieux que toute autre les observations faites jusqu'à cette époque. Mais d'autres observations étant venues s'ajouter aux précédentes, il devint nécessaire, pour en rendre compte, d'avoir recours à l'hypothèse héliocentrique, et il devint évident que la théorie géocentrique ne traduisait plus par un système bien lié d'idées l'ensemble des faits connus : vraie par rapport à la situation où se trouvait l'intelligence humaine à l'époque de Ptolémée, elle ne l'était plus par rapport à la situation nouvelle qui s'était dessinée plus tard et qui existait à l'époque de Copernic. *Or l'esprit humain ne peut, le sachant et le voulant, rétrograder vers son passé.* C'est ce qu'il ferait en déclarant que l'une et l'autre hypothèses sont également vraies. Il n'a pas actuellement la possibilité de revenir au point de

vue qui lui permettrait de déclarer vraie la théorie de Ptolémée ; le choix s'impose aujourd'hui et la qualification *vrai* ou *faux* ne signifie pas autre chose que *la nécessité de ce choix* (1).

On voit par cet exemple que le relativisme philosophique, loin de détruire l'opposition du vrai et du faux, *loin d'équivaloir à un scepticisme*, comme on pourrait le croire faussement, permet au contraire de préciser ces notions et de donner à cette opposition son véritable sens en la rapportant au devenir de la pensée humaine perpétuellement fécondée par le contact de l'expérience. Parler de la vérité *absolue* d'une idée, ce serait prétendre supprimer le devenir, arrêter la pensée au point où elle est et supposer gratuitement qu'on possède un moyen de confronter un certain système d'idées qu'elle conçoit avec la réalité telle qu'elle est en elle-même. Il est évident qu'une pareille confrontation est chimérique ; l'idée même en est contradictoire. La vérité d'une idée ne peut donc être déclarée absolue que par un décret arbi-

(1) La nécessité de choisir entre la vérité et la fausseté d'une proposition n'existe que dans la mesure où les termes en sont définis sans équivoque possible, comme on le voit par un exemple très simple. Tant que je n'ai pas choisi de système de référence, je puis affirmer et nier tout à la fois une proposition comme : la terre est grande ou la terre est petite. Mais il n'en sera plus ainsi quand j'aurai précisé le sens des mots *grand* et *petit*. Alors la règle logique de non-contradiction entre en jeu et je suis obligé de choisir entre le *oui* et le *non*. Quand le *oui* n'exclut pas le *non*, l'apparente synthèse des contradictoires ne signifie pas qu'on se soit élevé à une connaissance d'un ordre supérieur, mais ils trahissent un manque de clarté, une insuffisance de la pensée. Il ne faudrait pas à ce propos en appeler à une logique que notre logique ignore, car en concevant l'idée d'une pareille logique, nous la supposerions déjà soumise au principe de contradiction, puisque, pour caractériser sa nature présumée, nous croirions pouvoir déclarer qu'elle est *autre* et qu'en disant cela, nous prétendrions précisément exclure la possibilité que cette logique soit pareille à la nôtre. Il faut nous rendre compte que l'idée même d'une logique autre que la nôtre est contradictoire. Certes le réel ne se ramène pas à un système de jugements ; quelque chose échappe toujours à la formulation conceptuelle ; mais cela ne veut pas dire qu'il existe une logique fondamentalement autre que la nôtre, car la logique ne concerne pas l'être, *elle guide la pensée qui le veut appréhender* et elle est seule capable de la garantir contre l'erreur. Sa fonction est non d'exprimer la nature de l'être, mais d'empêcher la pensée de prendre le non-être pour l'être. *Au delà de la logique il n'y a pas une autre logique, il y a le réel.* Supposer qu'il y a une autre logique, c'est ruiner la pensée et lui interdire d'affirmer l'être sous quelque forme que ce soit. Car c'est admettre qu'en vertu de cette autre logique il pourrait être *légitime* de poser comme non-existant ce qu'en vertu de notre logique nous devons poser comme réel. C'est, en d'autres termes, retirer tout fondement objectif aux affirmations auxquelles nous pouvons être conduits. Le caractère subjectif de la logique — qui résulterait inévitablement de l'existence jugée possible de plusieurs logiques — se répercuterait sur l'être que nous voudrions saisir, et nous ne pourrions plus rien affirmer, pas même l'existence possible d'une autre logique que la nôtre. (Voir à ce sujet : Henri-L. MIÉVILLE, *Note sur l'unité de la Raison* dans le *Recueil de Travaux* publié par la Faculté des Lettres à l'occasion du IVe Centenaire de la fondation de l'Université de Lausanne. Lausanne Rouge, 1937).

traire. Ne décorons pas du nom de *foi* un pareil décret, même s'il devait porter sur des matières religieuses. La vraie foi est courage de marcher, d'aller de l'avant et non pas volonté de s'installer dans des positions d'où l'on est décidé à ne plus bouger.

Vérité statique et vérité fonctionnelle, la différence essentielle réside dans le fait que la première est considérée comme une chose qui est au fond extérieure à la pensée, comme une donnée qui ne lui doit rien, tandis que la vérité conçue comme fonctionnelle est à chaque étape du devenir humain l'expression de la vivante (et changeante) relation de la pensée avec le donné tel qu'elle a pu l'appréhender. C'est ce qu'avait déjà entrevu le pénétrant Vinet, lorsqu'il déclarait que « la vérité sans la recherche de la vérité n'est que la moitié de la vérité ».

On peut dire en gros que cette différence de points de vue correspond à deux modes fondamentaux de penser, le mode antique et le mode moderne. Pour la manière antique de penser, le monde est fini et la vérité est l'image fidèle de ce monde et de ses parties constitutives. Pour le moderne l'être est infini non seulement comme totalité (il n'est jamais « donné » tout entier), mais jusqu'en ses moindres parties, car la partie, étant liée à toute autre partie, participe d'une certaine façon du tout ; enfin l'intelligence humaine n'est pas une plaque sensible qui reproduirait un objet dressé là tout entier devant elle. La connaissance est l'expression du rapport qu'une intelligence en devenir soutient avec une réalité éternellement inachevée et que cette pensée continue et modifie en s'y inscrivant(1).

Entre ces deux façons de concevoir la vérité chacun de nous, qu'il soit philosophe ou non, doit nécessairement faire son choix. Qu'il le sache ou qu'il l'ignore, il se comportera selon le choix qu'il aura fait. Ce choix n'est donc pas sans conséquences. Il peut notamment contribuer à déterminer notre attitude dans le problème de la tolérance. Point n'est besoin, en effet, d'être grand clerc pour comprendre que la notion de vérité fonctionnelle s'harmonise naturellement avec le postulat de la tolérance, tandis que non pas la conception statique de la vérité.

C'est en s'appuyant sur la conception statique de la vérité que les théoriciens de l'intolérance — théologiens et philosophes — ont toujours soutenu leur thèse. Ils pensent que la vérité est donnée sous la forme d'une doctrine que, pour les uns, la divinité a révélée(2), tandis que pour les autres l'intelligence humaine a pu la découvrir et la formuler par un coup du génie, une

(1) Cf. la définition que M. F. Gonseth donne de la connaissance, lorsqu'il la conçoit comme « un accord schématique entre un Réel inachevé et un Esprit en devenir ». *Qu'est-ce que la Logique?* Paris, Hermann, 1937, p. 89. — (2) Rappelons la façon dont l'orthodoxie religieuse conçoit l'inspiration des Ecritures saintes (*cum utriusque Testamenti unus Deus sit auctor*, déclare un canon du Concile de Trente : Dieu seul auteur de l'un et l'autre Testament). On veut ainsi s'assurer que la vérité est bien donnée sous une forme immuable, toute collaboration humaine étant expressément écartée.

fois pour toutes. Les conséquences pratiques de ce point de vue sont nettement défavorables à la tolérance, car elles tendent à constituer une sorte de privilège exclusif en faveur de ceux qui professent la « saine doctrine ». Comme ils possèdent la vérité absolue, toute opinion qui s'écarte peu ou prou de leurs conceptions sera jugée erronée et nocive. Il faut la combattre et si possible fermer la bouche à ceux qui s'en font les défenseurs. On arrive ainsi à la position que saint Augustin déjà avait prise : « Quelle mort plus funeste pour les âmes que *la liberté de l'erreur!* » Ce sera la doctrine de tous les intolérants. Le P. Garrigou-Lagrange la définit excellemment lorsqu'il écrit : « La liberté de l'erreur ne peut être de droit ; elle est, comme disait saint Augustin, la liberté de la perdition ». Point de liberté, décrétera Léon XIII dans l'encyclique *Libertas*, pour les « doctrines mensongères », c'est-à-dire contraires à l'enseignement de l'Eglise catholique à qui Dieu a donné « le privilège de ne point connaître l'erreur » (1).

La formule du P. Garrigou-Lagrange marque bien le point crucial du débat, la ligne de partage des esprits. Elle se retrouve, avec des variantes diverses, chez nombre de théologiens, et l'idée qu'elle exprime guide aussi certains philosophes. On sait qu'Auguste Comte rêvait de soumettre la recherche des savants au contrôle d'un corps constitué, armé des pouvoirs de répression du bras séculier : défense de se livrer à des investigations autres que « positives », par exemple de formuler des théories qui ne peuvent être que vaines sur la constitution chimique des astres ! Qu'est-ce qui inspirait à Comte l'idée de ces mesures intolérantes et — stupides ? Une conception statique de la vérité. Comme le fait remarquer Meyerson, il croyait qu'en ses traits essentiels la science de son temps était définitive.

Tout cela est parfaitement logique. Si la vérité, selon la conception statique, se constitue sans le concours de la pensée — celle-ci n'ayant que le pouvoir de lui donner ou de lui refuser son adhésion —, on peut dès lors concevoir une sorte de contrainte morale s'exerçant sur les esprits. C'est ce qui arrivera nécessairement quand l'idée de révélation, comprise d'une certaine manière, viendra se greffer sur celle de vérité : donner son adhésion à la vérité révélée, ce sera *obéir* à Dieu, la refuser, ce sera lui désobéir, — et voilà définie dans toute sa terrible candeur la position des orthodoxies religieuses. « L'hérésie », dira Thomas d'Aquin, « est un péché par lequel on mérite non seulement d'être

(1) Les orthodoxies protestantes ont une attitude plus flottante, car le protestantisme admet que l'interprétation de l'Ecriture relève de l'individu, et il en est résulté une grande bigarrure de doctrines. Mais, dans la mesure où il se veut orthodoxe, le protestantisme maintient en fait le concept d'*hérésie* qui dérive de la notion statique de vérité. *En ce sens* on peut dire qu'il n'est qu'un « catholicisme atténué » (F. Challaye). Sous sa forme orthodoxe, il sert au fond deux dieux, car il oscille entre deux conceptions de la vérité, la conception statique et la conception dynamique ou fonctionnelle, la seule qui permette de voir dans la diversité des doctrines autre chose qu'une impardonnable et incompréhensible série d'égarements. Ses efforts s'épuisent vainement à essayer de les réunir dans une impossible synthèse.

séparé de l'Eglise par l'excommunication, mais encore d'être exclu du monde par la mort » (1).

Notons à ce sujet que Luther, en dépit des nombreuses survivances en son esprit de la conception statique du vrai, a rompu avec cette façon de penser sur le point essentiel et décisif où il a fait œuvre de créateur : la définition de la foi religieuse : « Es ist ein frei Werk um den Glauben..., ein göttlich Werk im Geist »(2). La foi, pour lui, est œuvre de liberté. Je n'ai pas la naïveté de prêter à Luther une notion claire du caractère fonctionnel de la vérité, mais je prétends que c'est sur ce terrain uniquement qu'on peut justifier le droit et le devoir qu'il attribue au chrétien d'« informer » sa foi selon les lumières qu'individuellement il a reçues. C'est ce qui découle du fameux : « Je ne puis autrement ! » prononcé à la diète de Worms. Et je constate que Luther tirait de cette attitude la conséquence pratique qu'elle comportait, lorsqu'il demandait la liberté de discussion : « Man lasse die Geister auf einander platzen » : qu'on laisse les esprits s'affronter librement. Un instinct très sûr le guidait ici, le même instinct qui faisait dire trois siècles plus tard au protestant français Edmond de Pressensé : « Où l'erreur n'est pas libre, la vérité ne l'est pas ».

Voilà justifiée l'attitude exactement opposée à celle qui résume la formule du P. Garrigou-Lagrange. Si vous ne concédez pas la liberté de l'erreur, vous dépouillez l'acte par lequel la pensée adhère au vrai de son caractère de spontanéité, vous le *dégradez*, car il s'effectuera désormais sous une menace plus ou moins voilée qui risque d'en altérer la pureté ; ce ne sera plus qu'un acte mercenaire. Laissez-nous donc courir le risque de l'erreur, et la vérité, si nous finissons par y atteindre, sera nôtre beaucoup plus complètement et plus réellement ! Elle sera l'objet de notre libre amour, le fruit de notre expérience. Nous saurons pourquoi nous la préférons, *pourquoi elle est vérité*. N'est-ce donc rien ? et n'est-ce pas plutôt l'essentiel ? Il ne faut pas craindre de l'affirmer : l'esprit humain n'entre pas réellement en possession de la vérité, lorsqu'il n'a pas pu en juger en toute liberté, lorsqu'à aucun titre elle n'est son œuvre, chair de sa chair et sang de son sang.

Ainsi, au fond du problème de la tolérance, il y a celui que pose à l'esprit la notion de vérité et il y a le problème de la personne.

Dieu a conféré à l'homme, a dit Pascal, la dignité de la causalité. C'est de cette dignité qu'il s'agit au fond. Peu importe d'ailleurs la formule ; on dit aujourd'hui : activité autonome, activité créatrice, créativité. Cette activité s'exerce dans les divers domaines où se déploie la vie de l'esprit, entre autres dans celui de la connaissance. Or il faut pour cela que la vérité ait un caractère fonctionnel. Si nous la concevons d'une manière statique, nous dépouillons la personne de son attribut essentiel, nous ne lui laissons que le pouvoir d'acquiescer à ce qui ne serait à aucun degré son œuvre, ou

(1) Cité par F. Challaye, *Le christianisme et nous*. Paris, Rieder, 1932, p. 215. — (2) *Von weltlicher Obrigkeit*, (1523), éd. W. XI, 264.

celui de reproduire en elle un modèle, non pas en artiste qui interprète, mais en copiste docile et appliqué. On commande à un copiste ; on le réprimande, s'il commet des erreurs. On ne commande pas à l'artiste, on lui fait confiance. Qu'il travaille en toute liberté, qu'il prenne son temps ! Des esquisses qui paraîtront peut-être autant d'erreurs prépareront l'œuvre... Quelle singulière aberration que celle des philosophes et des théologiens autoritaires qui, pour sauver la personne, lui imposent leur tutelle. Il ne faut pas rogner les ailes à ceux auxquels on prétend apprendre à voler.

D'où il résulte évidemment qu'une philosophie personnaliste ne saurait se dispenser de choisir entre les doctrines qui accordent à la personne la liberté de l'erreur et celles qui la lui refusent, entre la conception statique et la conception fonctionnelle de la vérité. Un « personnalisme » qui refuserait de se prononcer sur ce point sera peut-être très respectable, si l'on regarde à la générosité de ses intentions et pourra rendre de grands services en créant des contacts utiles et en groupant les bonnes volontés pour chercher une solution à certains problèmes économiques et sociaux, mais il ne pourra pas jeter les bases d'une société profondément renouvelée ; il ne lui sera pas possible de constituer une doctrine satisfaisante de la personne.

Mais revenons à la tolérance. Après ce que j'ai dit, on comprendra pourquoi je ne crains pas de déclarer que la tolérance, quand elle se rencontre chez les dogmaticiens du vrai — tant philosophes que théologiens —, chez les partisans convaincus de la conception statique de la vérité, m'apparaît comme une sorte de miracle, disons plutôt : comme une heureuse *inconséquence du cœur*. J'admire en particulier les théologiens qui allient la tolérance à l'orthodoxie de la croyance, mais j'ai le sentiment très net que cette alliance sera toujours précaire ; elle est au fond contre nature.

Plaçons-nous maintenant à l'autre point de vue. Si la vérité est conçue comme l'expression d'une activité jamais achevée de l'esprit traduisant son rapport avec l'être et avec le monde des valeurs, avec le devoir-être, il est alors possible et naturel d'admettre que des aspects divers de cette « vérité », que nous ne tenons jamais tout entière, se révèlent successivement au regard humain et que des doctrines opposées contiennent des éléments de vérité. En fait, ce que j'avance là n'est pas une hypothèse en l'air : l'histoire de la pensée, tant philosophique et scientifique que théologique, en apporte des preuves surabondantes. Enfin il n'est pas difficile de comprendre pourquoi cette conception de la vérité fournit à l'idée de tolérance une base philosophique positive qu'elle est seule à pouvoir lui fournir. Elle fait de la tolérance non plus seulement un pis aller, une concession à la malice des hommes et des temps, elle la rend nécessaire, parce qu'elle rend nécessaire la collaboration des esprits dans la quête, dans la mise à l'épreuve, dans l'appropriation de la vérité.

Du coup notre situation morale vis-à-vis de celui qui ne pense pas comme nous se trouve changée. Certes, il n'en résultera pas que nous devions ou que nous puissions adopter son point de vue. Les lois de la logique ne seront pas

supprimées, elles nous obligeront toujours à choisir ; nous continuerons à juger que telle ou telle façon de voir est erronée et incompatible avec telle autre. Mais nous serons *plus circonspects*. Toute conviction sincère opposée à la nôtre nous obligera à nous interroger sur la pleine suffisance des idées que nous professons. Et dès lors la tolérance que nous pratiquerons ne consistera pas à dire à celui dont nous ne partageons pas les idées : « Cher ami, vous êtes dans l'erreur. Tôt ou tard, si vous êtes sincère, vous penserez comme moi ! Mais je consens à vous supporter tel que vous êtes ». Vous sentez ce qu'une pareille attitude trahit de condescendance et de secret orgueil. Nous rejoignons la définition de Littré : tolérance, « condescendance, indulgence pour ce qu'on ne peut ou ne veut pas changer », et nous sommes tout près de celle de Bossuet qui définit dans un de ses *Avertissements* la « tolérance civile » comme « l'impunité accordée par le magistrat à toutes les sectes ».

Le changement d'attitude dont je parle est même si prononcé que le mot *tolérance* devient intolérable : *ein hässliches, intolerantes Wort*, comme disait Gœthe. Ce mot suppose en effet un sentiment qui maintenant est exclu, à savoir le secret désir que cessent toutes les dissidences, l'idée que tout rentrerait dans l'ordre, si tout le monde pensait comme nous, comme notre parti, comme notre Eglise.

Ainsi l'esprit de tolérance ne consiste pas seulement à ne pas s'irriter contre ceux qui ne pensent pas comme nous, il s'agit — et je ne me fais pas d'illusion sur la difficulté de nous élever si haut —, il s'agit de nous *réjouir* de trouver des hommes différents de nous.

Mais vous m'arrêtez pour me dire : comment puis-je me réjouir de ce qu'il y ait des hommes brutaux et injustes qui professent des principes erronés, peut-être même abominables ? Voulez-vous supprimer

« ces haines vigoureuses
Que doit donner le vice aux âmes vertueuses » ?

Oh que non pas ! Je vous arrête avant que vous ne vous lanciez dans des développements que je prévois fort éloquents. Il ne s'agit pas d'approuver ce que nous ne saurions approuver et de nous composer avec toutes les opinions réunies un grotesque habit d'arlequin. Il s'agit seulement de ne pas nous croire infaillibles. Il s'agit de nous dire qu'il n'y a point de ténèbres absolues non plus que de lumière absolue ; que la lumière ne brille que si tout n'est pas lumière ; que l'erreur peut être (en un sens relatif, s'entend) matrice de vérité.

Je ne pense pas que cette idée — qui contient peut-être le germe d'une théodicée — nous dispense de lutter contre l'erreur et contre le mal, quand nous les discernons clairement. Mais il y a manière et manière de mener cette bataille. Dans son fameux traité de la *Paix perpétuelle* Kant déclare qu'il ne faut faire la guerre qu'en vue de la paix et en s'abstenant de tout procédé qui risquerait de rendre la paix moralement impossible. Ces remarques s'appliquent aussi à la lutte contre l'erreur : celle-ci ne sera efficace et féconde que

si elle se fait — la chose n'est paradoxale qu'en apparence — dans un esprit de tolérance. « Chacun », a dit Louis Lavelle dans une page fort belle, « doit fixer le regard le plus ferme sur la vérité qui lui est donnée, mais il sait que ce n'est jamais qu'un aspect de la vérité totale ; s'il la communique à quelque autre, il faut que ce soit avec prudence pour lui proposer et lui demander une aide et non point pour le contraindre et le scandaliser » (1).

J'irai volontiers jusqu'à dire que vouloir le triomphe de la vérité *pour la vérité* est fanatisme inhumain. La vérité, considérée en elle-même, n'est pas une fin en soi, non plus que la justice ou la beauté. La vérité pourrait être définie la perfection de la pensée. C'est ici que la conception fonctionnelle prend tout son avantage sur la conception statique. Celle-ci peut servir à légitimer le *sacrificium intellectus*, le sacrifice de la pensée vivante à la vérité divinisée dont on fait quelque chose d'étranger à l'esprit, du moment qu'on affirme que la pensée a le devoir de s'incliner devant elle en tout état de cause. On méconnaît alors un fait de primordiale importance. C'est que la vérité ne peut prendre vie, c'est qu'elle ne saurait *exister comme telle* sans le concours spontané des esprits qu'elle promeut. Et c'est pourquoi tout système philosophique ou religieux qui prétendrait fixer une fois pour toutes, sous la forme d'un ensemble de dogmes, la vérité telle qu'elle *doit* être conçue, constitue une sorte d'attentat contre l'esprit en dépit des solennelles invocations dont un pareil système peut vouloir user pour se justifier aux yeux des hommes.

Mais, inversement et pour la même raison, il est imprudent — j'allais dire : il est criminel — de s'attaquer brutalement à des croyances peut-être naïves et absurdes, mais indissolublement liées dans la conscience de celui qui les professe à des convictions d'importance vitale auxquelles elles servent de traduction intellectuelle (2).

C'est oublier que le but auquel il convient de viser, ce n'est pas la correction de la croyance voulue pour elle-même, la substitution des idées vraies aux idées fausses conçue comme une sorte de bien en soi. Cette conception pour ainsi dire toute scolaire est certainement une des racines du fanatisme, et elle peut se rencontrer — il importe de le remarquer — chez l'adepte de la théorie fonctionnelle de la vérité aussi bien que chez le dogmatique. L'essentiel, ce n'est pas qu'une proposition que nous jugeons vraie reçoive l'adhésion de tous les esprits ; l'essentiel, c'est qu'il y ait des esprits qui pensent, ce qui est très différent. Sans doute il m'est agréable de rencontrer des hommes qui partagent mes convictions, et ce n'est pas à tort que je verrai dans les concordances de cet ordre une confirmation de la justesse de mon point de vue. Non pas que je sois en droit d'en faire un critère suffisant et décisif du vrai — car il peut y avoir des erreurs collectives, il y en a eu et il y en a sans doute d'innombrables —, mais nous ne saurions concevoir la vérité

(1) *La Présence totale* (Préface). Paris, Aubier, 1934. — (2) M. Charles BAUDOUIN — aux Entretiens d'Oron de l'an passé — a présenté sur ce point de judicieuses remarques qu'on pourra lire dans le *Portefeuille des Entretiens d'Oron* (s'adresser à M. René Bovard, Boulevard de la Forêt, Lausanne).

autrement que valable en principe pour tout esprit qui pense. Cela s'applique à la conception fonctionnelle aussi bien qu'à l'autre. La seule différence — et elle est très importante — c'est que la vérité exprime, dans la conception fonctionnelle, la relation de la pensée humaine à l'être telle qu'on doit la définir en fonction d'une situation donnée créée par des contingences historiques et psychologiques, tandis que la conception statique croit pouvoir faire abstraction du devenir humain, comme aussi dans un certain sens du devenir cosmique, puisqu'elle part de l'idée que la vérité peut nous être donnée dans un système de concepts *ne varietur*.

On comprend qu'alors la transmission de la formule juste d'un esprit à l'autre revête une extrême importance. Penser correctement, ce ne sera plus penser conformément aux règles de la raison qui demandent avant tout l'accord de la pensée avec elle-même et, lorsqu'il s'agit d'affirmations sur le donné, l'accord de cette même pensée avec l'expérience. Penser correctement, ce sera adhérer à la formule qui contient la vérité immuable. Il y aura un renversement total des choses : une vérité *formulée* deviendra la norme de la pensée qui se trouvera de ce fait même dépossédée de son droit et de son devoir de juger ! (1)

Voilà l'obstacle que la conception statique de la vérité dresse contre la tolérance. Mais, ce que je tiens à souligner maintenant, c'est que même chez celui qui conçoit la vérité fonctionnellement, l'attitude tolérante dépendra d'un comportement moral et pourra être refusée. L'essentiel, disais-je tout à l'heure, c'est qu'il y ait des esprits qui pensent, ce n'est pas que l'unanimité se fasse entre les esprits. Tout revient donc à ceci : vouloir que d'autres esprits soient. Et nous voici sur le plan moral. L'intelligence des conditions de la pensée y ajoutera simplement ceci — et ce sera chose fort importante évidemment : vouloir que d'autres esprits soient, c'est vouloir qu'ils soient à même de penser, c'est s'efforcer de les aider dans leur effort pour penser. Or la condition de tout exercice véritable et efficace de la pensée, c'est la liberté, et c'est d'autre part une information aussi complète que possible. Celui dont le souci dominant est de convertir le prochain à son opinion aura beaucoup de peine à ne pas exercer sur la pensée d'autrui une pression qui tendra en fait à lui ravir sa pleine liberté d'esprit. Aussi les natures énergiques et personnelles se rebiffent-elles contre ces convertisseurs indiscrets dont l'attitude équivaut à une sorte d'intolérance larvée. La vraie tolérance ne décide pas à l'avance ce que *doit* penser un homme pour qu'il ait le droit de se croire dans le vrai.

*
* *

Il nous reste à examiner une objection que l'on peut adresser aux doctrines qui préconisent la tolérance. Cette objection, la voici : rien de grand a-t-il jamais été entrepris sans quelque violence, sans intolérance ?

(1) C'est ce que j'ai appelé ailleurs une véritable perversion de la pensée (*Vers une Philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, Lausanne et Paris, 1937, p. 73).

Je crois que cette thèse est fausse, lorsqu'on la généralise. Y a-t-il jamais eu de plus grands créateurs de « valeurs » — comme dirait Nietzsche —, de plus grands façonneurs d'âmes que des hommes tels que le Bouddha, Socrate ou le Christ ? Et ils n'ont pas été intolérants.

Tous trois, ils furent d'une souveraine indépendance d'esprit ; et s'ils parlèrent « avec autorité », ce fut pour rendre témoignage à une vérité que tous trois ils concevaient comme éminemment *libératrice* (1). Ils savaient que la contrainte et la crainte sont les plus grands obstacles à l'éclosion de la vie spirituelle. Et les psychologues modernes leur donnent aujourd'hui pleinement raison : la plupart des déformations et des misères morales sont dues à des contraintes subies, à des intolérances.

Mais une question surgit encore, que je ne saurais passer sous silence, bien que je ne puisse songer à la traiter avec l'ampleur qui conviendrait : y a-t-il des limites à la tolérance et quelles sont-elles ? A cette question je me bornerai à faire une réponse très sommaire.

Je dirai ceci : du point de vue d'une philosophie de la personne qui conçoit la vérité en un sens dynamique ou fonctionnel nul n'a le droit de décider pour son prochain ce que celui-ci doit penser ou croire. Donc, en principe : liberté totale de l'erreur, tolérance illimitée. Mais à ce principe qui découle de l'une des composantes de l'esprit de tolérance (la composante intellectuelle, l'idée fonctionnelle de vérité) fait face un autre principe qui dérive de l'autre composante, de la composante amour.

Dans la manifestation des convictions distinguons ce qui procède d'une autre source que du désir d'éclairer autrui et de l'aider, et nous toucherons le point — délicat à préciser, cela va sans dire — où elle cesse d'être un droit de la personne. Je pense à certaines formes de l'intolérance, aux excitations à la violence ou à l'immoralité qui portent atteinte au respect dû à la personne d'autrui et auxquelles il est légitime que s'opposent soit l'individu soit la société organisée, et cela, fallût-il même employer la contrainte.

(1) On connaît la parole du Christ : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux Anciens... Mais moi je vous dis... ». Et cette autre déclaration : « Quelqu'un veut-il faire la volonté de Dieu ? Il connaîtra si ma doctrine est de Dieu ». Manifestement le Christ ne demande pas à ses disciples de le croire sur parole sans vérification d'aucune sorte, sans référence à la réflexion critique et à l'expérience. Il n'emploie pas la méthode d'autorité ; il n'invoque pas ses titres et qualités pour réclamer la foi. Quant au Bouddha, il est sur ce point aussi explicite qu'il est possible de l'être : « Ne croyez pas une chose », dira-t-il, « sur la foi des traditions... ni sur le témoignage d'un ancien sage. Ne croyez à rien sur la seule autorité de vos aînés ou de vos instituteurs. Mais ce que vous aurez vous-mêmes éprouvé, expérimenté et reconnu pour vrai..., cela acceptez-le et conformez-y votre conduite ». (Anguttara Nikaya.) On sait enfin que Socrate fut le plus libre des hommes et qu'il passa sa vie à tâcher d'apprendre à ceux qui l'écoutaient l'art difficile et courageux de penser par eux-mêmes.

On trouvera une discussion plus complète du problème de l'autorité (car ce mot a des sens divers, il y a autorité et autorité) dans *Vers une Philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, chap. II à V.

Il est nécessaire à cet égard de faire une autre distinction encore. Elle concerne les doctrines qui tendent au renversement des valeurs morales fondamentales et celles qui ne visent qu'à une réorganisation plus ou moins profonde du régime économique et social actuellement en vigueur. Le racisme ou le fascisme, qui nient certains droits élémentaires de la personne — le droit de tout être humain au respect et à la liberté, lorsqu'il respecte lui-même la liberté d'autrui —, sont des théories que l'on doit juger selon de tout autres critères qu'un collectivisme qui se bornerait à vouloir réaliser des réformes économiques et sociales. Le racisme et le fascisme attentent à la dignité humaine, le collectivisme n'attente qu'à la propriété. Selon certains de ses plus grands théoriciens (surtout français), le collectivisme se propose de sauvegarder la dignité et la liberté de la personne que le régime capitaliste menace gravement chez ceux qu'il asservit économiquement. Il est vrai que ses adversaires ne manquent pas d'objecter que les moyens préconisés, la socialisation de la propriété, tendraient à fin contraire, comme il est arrivé en Russie où le régime communiste fait régner une tyrannie qui porte atteinte aux libertés essentielles de la personne. Mais, tant qu'on peut tenir pour sincère la volonté d'assurer à l'individu des conditions de vie plus favorables à l'épanouissement de la personne, la question de savoir si les réformes prévues seraient efficaces est une question technique et non plus une question morale. Il est important de s'en rendre compte, lorsqu'on cherche à déterminer par le moyen d'un critère objectif, c'est-à-dire en se référant à des principes soustraits aux passions du jour, le droit des citoyens à professer des doctrines jugées « subversives ». Ce serait une erreur grave de leur refuser ce droit pour la seule raison que les doctrines en question sont la négation plus ou moins radicale du régime actuel de la propriété.

Le droit de manifester ses convictions — Vinet l'a montré dans un écrit célèbre — dérive d'un devoir, car on ne possède pas la vérité pour soi seul ; on la possède pour la communiquer. Une restriction au droit de manifester ce que l'on croit vrai — et cela dans n'importe quel domaine — ne pourrait se justifier que si les doctrines prêchées servaient à exciter dangereusement les passions, si, pour arriver à leurs fins, les hommes qui les répandent incitaient leurs concitoyens à des actes de violence, s'ils les y préparaient par des accusations calomnieuses et des insinuations perfides. Car alors ils porteraient atteinte au respect dû à la personne que l'Etat a le devoir de sauvegarder. Il existe certes un droit à la révolution — seules les théories qui divinisent l'Etat peuvent le contester —, mais ce droit, lorsqu'on veut en juger sainement, ne peut s'exercer légitimement que si l'Etat faillit à son devoir d'une façon grave et systématique, lorsqu'il n'y a plus de recours possible contre les injustices qu'il couvre de son autorité.

Dans ces questions délicates il est manifeste que deux écueils contraires sont à éviter contre lesquels il est fort difficile de ne pas donner. On ne doit pas compromettre l'Etat en le mettant à la remorque des intérêts de classe, et il n'est pas moins nécessaire de se garder d'un doctrinarisme qui manque-

rait de souplesse et d'intelligence. Sans doute ne pourra-t-on jamais trouver, en pareille matière, une formule qui résolve le problème des limites de la tolérance pour toutes les circonstances qui peuvent se présenter. En temps de guerre on ne saurait avoir autant de liberté qu'en temps de paix. Mais il n'en reste pas moins que la dose de liberté dont une société est susceptible de s'accommoder est le baromètre de sa santé morale.

Disons, si vous voulez, que la liberté est semblable au plein air. Des poumons en bon état peuvent le respirer sans craindre les microbes qu'il charrie presque toujours. Disons plus : ce plein air et cette lutte contre les microbes, le poumon en a besoin pour se fortifier et devenir plus résistant. Ainsi les hommes privés de liberté s'étiolent intellectuellement et moralement ; ils tendent à ressembler à des produits faits en série qui sont tous désespérément pareils. Quelle pauvreté et quel ennui ! Une législation et un gouvernement sages auront par-dessus tout le souci de maintenir la santé morale de la nation, et c'est ce qui leur inspirera une extrême prudence dans les restrictions apportées au droit de manifester ses convictions.

Nous pouvons enfin conclure ces réflexions sur le problème de la tolérance redevenu actuel à cause de la politique souvent brutale des Etats totalitaires et d'une certaine prédilection de beaucoup d'esprits pour un dogmatisme tranchant.

Nous nous sommes demandé si la tolérance devait être considérée comme une vertu. Cette question, nous l'avons résolue par l'affirmative. Mais il ne s'agit pas d'une tolérance passive, qui n'est que l'expression de l'indifférence ou du dédain ; il ne peut s'agir que de la tolérance active. Celle-ci est une vertu, non pas seulement parce qu'elle est difficile, nous pouvons maintenant ajouter : parce qu'elle est une condition du progrès intellectuel et spirituel et parce qu'elle est une œuvre de l'amour. La raison et le cœur s'accordent pour l'approuver, pour la réclamer.

Henri-L. MIÉVILLE.