

RTP 1008p

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

Secrétaire de la Rédaction : M. XAVIER LÉON

EXTRAIT

La Valeur morale de la Science

Par Gustave BELOT



Librairie Armand Colin

103, Boulevard Saint-Michel, Paris

Publication paraissant tous les deux mois. — Le numéro : 3 francs. —
Un an (6 numéros) : France et Colonies, 12 fr.; Union postale, 15 fr.
(Les abonnements partent du 15 Janvier).

Bibliothèque Maison de l'Orient



129780

Revue
de
Métaphysique et de Morale

== PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS ==

Secrétaire de la Rédaction : **XAVIER LÉON**

ABONNEMENT ANNUEL (de janvier)

FRANCE ET COLONIES. . . . 12 fr. » | UNION POSTALE. 15 fr. »

Le numéro..... 3 fr. »

Chaque année de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (un fort volume in-8° raisin, broché) est mise en vente au prix de 18 fr., sous réserve des exceptions suivantes :

1° En raison des numéros exceptionnels qu'elles renferment : l'année 1900 est vendue 20 fr. ; l'année 1904 est vendue 24 fr. 50 ; l'année 1905 et l'année 1906, chacune 20 fr. ; l'année 1908, 23 fr. ; l'année 1910, 19 fr. ; l'année 1911, 22 fr. 50 ; l'année 1912, 20 fr.

2° L'année 1893 (*Première année*) est incomplète, les N^{os} 2 et 5 étant épuisés.

3° L'année 1896 (prix 20 fr., en raison du numéro exceptionnel (*Descartes*) qu'elle contient), et l'année 1903, dont il ne reste qu'un très petit nombre d'exemplaires, ne peuvent être vendues qu'aux acheteurs de la collection.

Les N^{os} des années parues, non épuisés, peuvent être fournis au prix de 3 fr. chacun.

— Sont épuisés les N^{os} 2 et 5 de 1893 ; 4 et 5 de 1895 ; 4 de 1896 ; 1 de 1900 ; 4 de 1902 ; 1 de 1903.

La *Revue de Métaphysique et de Morale* s'est proposé de restaurer en France l'étude de la philosophie conçue dans son unité comme la discipline supérieure de la connaissance et de l'action.

L'idée même d'une telle discipline avait été obliérée par suite des progrès de l'esprit positiviste qui démembré la philosophie en sciences spéciales, presque les plus spéciales de toutes, et partant les plus étrangères à la pensée spéculative.

Pour rétablir cette idée et pour rendre par là à la philosophie, autant que possible, la place qui lui appartient dans la direction de la vie pratique, la *Revue de Métaphysique et de Morale* a fait appel aux esprits spéculatifs qui pouvaient se rencontrer et mettre en valeur leurs méditations solitaires.

Chacun de ses numéros contient :

des *Articles de fond* consacrés à des problèmes de Psychologie, de Métaphysique, de Morale, de Sociologie, de Philosophie des Sciences, de Logique générale, d'Histoire de la Philosophie ;

des *Etudes critiques* relatives aux ouvrages récemment parus ;

des *Discussions* relatives aux questions de l'Enseignement ;

des *Questions pratiques* et un *Supplément bibliographique* consacré aux ouvrages soumis, aux analyses des revues et périodiques, aux échos et nouvelles, etc.

LA VALEUR MORALE DE LA SCIENCE¹

Poser la question de la valeur morale de la science, c'est confronter, nous ne savons pas encore si c'est pour les coordonner ou les subordonner l'une à l'autre, pour les confondre ou les opposer, les deux valeurs les plus hautes qu'il nous soit donné de connaître.

D'une part il suffit, sans insister, de rappeler que notre temps est celui du triomphe de la science positive, dont l'autorité, longtemps discutée et limitée d'une manière si jalouse, n'est plus guère contestée en principe aujourd'hui dans les domaines qui relèvent de ses méthodes. Le prestige acquis par la science, grâce aux éclatants succès théoriques et pratiques qu'elle a obtenus, est précisément attesté d'une façon toute particulière par l'effort qui s'est développé au cours du dernier siècle pour constituer une science de l'humanité elle-même, une sociologie, et, jusqu'à une morale scientifiques.

Mais d'autre part, dans le domaine des valeurs pratiques, nous ne connaissons rien de plus haut que la société humaine et l'ordre moral qui s'y rapporte. Sans doute la science atteint des réalités extérieures, des grandeurs cosmiques auprès desquelles, comme l'a montré Pascal, l'être humain et toute l'humanité même semblent s'effondrer dans le néant. Mais dans cette immensité de l'univers matériel, nous ne trouvons pas cette finalité, ce caractère sensible et intelligent, qui nous permettraient d'en recevoir une loi morale, d'y trouver le principe et encore moins d'y lire le texte d'une règle de vie, ni l'indication d'une fin à laquelle nous puissions travailler efficacement. La Société ou, si l'on veut, l'Humanité est au contraire la plus haute existence à laquelle nous puissions nous incorporer véritablement, qui puisse être pour nous une fin ultime, avec laquelle nous puissions sympathiser, dont nous puissions en

1. Conférence faite le 17 mars 1914 à l'École des Hautes Études Sociales.

même temps sentir l'autorité et désirer le perfectionnement. Elle nous est donnée à la fois comme une réalité positive et comme une idéalité, comme une existence spirituelle qui tend sans cesse à une plus complète réalisation; cette réalité nous sert de point d'appui, en même temps que nous nous faisons les instruments de cette réalisation. La société est pour nous, ainsi que je l'ai indiqué ailleurs, la fin ultime parce qu'elle est le moyen fondamental et commun de toutes nos fins générales, celui sans lequel les autres moyens ou n'atteindraient pas toute leur puissance, ou seraient tout à fait inefficaces, ou même ne prendraient pas du tout naissance. Elle est surtout le moyen essentiel du développement des facultés humaines elles-mêmes, sans lesquelles il n'y aurait pas de fins du tout.

Ainsi la science et la morale, considérées chacune à part et à son point de vue propre, semblent toutes deux être des valeurs suprêmes, des termes limites, et, au sens humain du mot, comme des absolus.

Mais s'il en est ainsi, il semblerait qu'entre ces deux valeurs il ne puisse y avoir de commune mesure. Tandis que le moraliste prétendrait juger la science au point de vue de sa valeur morale, le pur savant, s'il existait, prétendrait subordonner l'acceptation de la morale à sa justification scientifique, et le débat sera sans issue. Or poser la question de la valeur morale de la science, c'est précisément supposer implicitement que ces deux valeurs sont homogènes ou que de quelque façon l'une puisse se ramener à l'autre. Si au contraire, comme je le pense pour ma part avec H. Poincaré, la science et la morale sont d'essences différentes, si, plus précisément, la science est par ses fondements indépendante de toute fin et de toute autorité sociales, la question de la valeur morale de la science ne pourra plus se poser ni se résoudre d'une manière générale. Il pourra bien se faire que, *par accident* et accessoirement, la science soit utile ou nuisible à la morale, comme n'importe quelle fonction de l'être humain. Mais on ne pourrait plus parler d'une valeur morale inhérente et *essentielle* à la science. On comprendra pourtant que nous tenions à poser la question sous cette dernière forme, et non sous l'autre : une analyse et une énumération de ce que la science, soit dans ses résultats, soit dans ses principes, pourrait avoir tantôt de conforme, tantôt de contraire à la morale ne saurait satisfaire l'esprit ni présenter d'intérêt philosophique. Tout au plus le politique y trouverait-il son compte, et encore bien imparfaitement; car il serait bien embarrassé en présence de ce tout solide

et consistant que forme la pensée scientifique, pour conserver le bon en éliminant le mauvais.

Demandons-nous donc quel est le rapport général et essentiel de ces deux valeurs primordiales qui sont la science et la morale.

I. — Il nous paraît tout d'abord nécessaire d'examiner et d'écarter une solution simpliste qu'on serait peut-être tenté, par un préjugé assez naturel, de proposer ou de sous-entendre d'emblée. C'est celle que j'appellerais volontiers le *Concordisme*. On sait qu'on appelle ainsi, en théologie, la théorie selon laquelle la foi et la science, étant toutes deux divines à leur manière, ne sauraient être en désaccord; on affirme ainsi *a priori* la nécessité et la réalité d'une telle concordance avant de l'avoir établie par l'examen réel des deux systèmes d'affirmations. On pourrait de même ici préjuger avant tout examen, que l'accord ne peut manquer de se produire et d'exister virtuellement entre la Morale et la Science : on professerait ainsi une sorte de concordisme moral où la morale se substituerait à la religion.

J'estime pour ma part qu'il n'y aurait là qu'un pur préjugé et que le Concordisme, qui est entièrement discrédité sur le terrain de la théologie ne serait pas ici mieux justifié au point de vue de la méthode ni plus heureux au point de vue des résultats. Pourtant il vaut la peine d'examiner les raisons qui pourraient nous suggérer un tel préjugé; nous serons alors en état de mieux comprendre pourquoi cet accord de la science et de la morale ne s'impose pas *a priori*, et peut-être ne se vérifie pas en fait.

Nous sommes portés à préjuger cet accord tout d'abord par une raison toute pragmatique, c'est que nous le souhaitons. Un certain optimisme nous rend déplaisante l'idée d'une discordance qui nous obligerait au sacrifice, au moins partiel, d'une des deux fonctions auxquelles nous tenons à peu près également, quoique pour des raisons différentes. C'est aussi le motif fondamental du concordisme religieux, comme peut-être, dans une certaine mesure, de l'attitude de Kant dans le conflit qu'il croit observer entre la raison théorique et la raison pratique : *a priori*, il postule que, malgré cette apparence, elles sont au fond conciliables. On se rassure ainsi, on veut éviter un trouble douloureux de la conscience, en se persuadant que le conflit est tout apparent. On sauve l'unité de la vie psychologique en décrétant un accord qu'on ne perçoit pas. C'est une résolution commode, mais dont sans doute ne peuvent être bien satisfaits

ni l'esprit scientifique puisque la preuve manque, ni la morale même, puisque la loyauté de l'opération est bien suspecte.

Toutefois, à ce motif pratique et sentimental du concordisme pourrait aussi se joindre et collaborer un motif spéculatif de quelque force : c'est que nous croyons à l'unité de la Nature comme nous voulons l'unité du moi. Un certain monisme plus ou moins instinctif nous porte à présupposer que la nature ne peut se trouver en conflit avec elle-même ni engendrer dans son sein unique des réalités hostiles. Soit que métaphysiquement nous répugnions à admettre de tels conflits dans l'Univers et à plus forte raison à l'intérieur même de la seule nature humaine, soit que, plus scientifiquement, nous nous plaisions à tirer argument de l'évolution qui tend à éliminer les incompatibles par la lutte, ou à faire disparaître les incompatibilités par l'adaptation, nous aimons, aujourd'hui du moins, à penser que le monde ne comporte pas de contradictions fondamentales.

Mais toutes ces présomptions sont mal fondées et ne résistent pas à l'examen. Ne considérons parmi elles que celles qui sont le moins naïvement sentimentales et se colorent d'une apparence de positivité. Si le monisme exprime un aspect de la nature, le pluralisme en exprime un autre aussi réel. S'il y a des processus d'élimination et d'adaptation, il y a aussi des processus de spécification et de séparation qui jouent un rôle au moins aussi considérable. Partout où se produit une différenciation de fonctions, sans doute une certaine forme de solidarité apparaît; pourtant une certaine autonomie, une certaine indépendance doit aussi se manifester, car chaque fonction ayant acquis ses organes spéciaux et par conséquent sa réalité distincte, suivra dans une certaine mesure ses voies propres et comme tout être animé défendra sa vie particulière. L'optimiste de Bastiat au sujet des « Harmonies économiques » n'est guère plus défendable aujourd'hui que celui de B. de Saint-Pierre. De même et à plus forte raison, au fur et à mesure que nous voyons se différencier des fonctions autrefois indistinctes, religion, art, morale, droit, science, chacune d'elles ayant ses fins propres, répondant à des besoins désormais conscients de leur objet spécial, nous voyons les divergences et les conflits apparaître et s'accroître. C'est ainsi que l'on a pu récemment soutenir sans trop de paradoxe, la thèse d'une immoralité non pas accidentelle mais essentielle de l'art, et que nous sommes dès longtemps habitués à entendre, malgré tous les efforts d'un

concordisme qui se renouvelle suivant les exigences de chaque âge et de chaque milieu, la thèse de l'opposition entre la religion et la science. Ne pouvons-nous présumer qu'on soutiendrait aussi bien la thèse de l'immoralité de la science, et d'ailleurs cette thèse serait-elle si différente de la précédente? Que dis-je, présumer? Mais on ferait un livre, et qui serait gros, sur les attaques dont la pensée scientifique, sous ses divers aspects, a été l'objet au nom des intérêts bien ou mal compris de la morale et de la société. Le vautour divin n'a jamais cessé de ronger le foie immortel de Prométhée.

Il n'est pas temps d'examiner ce que valent ces attaques contre la science et les cris triomphants de ceux qui en proclament la faillite. Nous n'avons pour le moment qu'à indiquer les raisons qui rendent un tel conflit possible et même naturel, et nous défendons de nous arrêter un instant à l'idée d'un accord immédiat et nécessaire.

Quelque origine que l'on assigne à la science et plus généralement à la fonction intellectuelle, il est un fait difficile à contester : c'est qu'au cours de l'évolution humaine, comme toute autre fonction, elle a progressivement conquis son indépendance et qu'aujourd'hui, du moins chez les peuples et chez les esprits les plus développés, on peut affirmer sa complète autonomie. Ce n'est pas là un simple préjugé intellectualiste ; c'est un fait d'observation qu'il faut reconnaître indépendamment de toute théorie.

Que l'on admette avec M. Bergson que le cerveau n'est pas primitivement un organe de représentation, mais un organe d'action, que sa fonction est tout d'abord pratique et n'est pas de nous fournir une sorte de doublure subjective de l'univers, mais de nous permettre de nous y « insérer », peu importe. Il est probable, en effet, que la connaissance ne peut commencer autrement que sous la forme d'une réaction élémentaire, en connexion étroite avec nos besoins, et que, du monde qui nous entoure, nous ne savons guère tout d'abord que la façon dont il faut nous comporter pour y durer ; et c'est là nous connaître nous-mêmes autant, ou plutôt aussi peu, que connaître les choses. Mais il n'est pas moins vrai que le développement de cette connaissance ne se produit pas autrement que dans le sens d'un désintéressement de plus en plus marqué, jusqu'au moment où il lui semble qu'elle n'a plus pour objet qu'une vérité indépendante de tout usage. Le philosophe que j'ai nommé ne montre-t-il pas lui-même que le progrès de la simple sensation consiste surtout dans une aptitude à saisir une sphère de plus en plus

étendue de la réalité, de façon à nous permettre de nous adapter à des réalités de plus en plus éloignées dans le temps et dans l'espace, dont, par suite, l'action directe sur nous est de plus en plus contingente et se réduit à une simple possibilité? Finalement la connaissance n'atteint sa plus grande utilité que si elle peut être prête à tout usage, sans dépendre par conséquent de la poursuite d'une utilité déterminée et limitée. Cela revient à dire que la seule connaissance parfaitement utile est celle qu'on appelle la connaissance vraie, sans plus. Tout se passe donc comme si la phase pratique de l'évolution de la pensée était purement transitoire et le point de vue pragmatique, s'il peut nous éclairer sur l'histoire de ce développement, ne nous conduit cependant pas à nous faire du terme final une idée sensiblement différente. Un intellectualiste radical pourrait soutenir que tout se passe comme si la possession de la vérité pure était le but dont l'action ne serait que le moyen.

Si maintenant nous considérons de même le rôle qu'une certaine sociologie attribue aujourd'hui à la société dans la formation de la raison humaine, nous arriverons à des conclusions analogues. Admettons un instant que la raison commence par n'être qu'un tissu de préjugés sociaux et de façons de penser imposées par les habitudes collectives. En quoi cela nous éclaire-t-il sur la véritable nature de la raison? Il est fort possible que l'homme n'ait pu trouver que dans certaines formes de pensée collective une première satisfaction à son besoin de vérité impersonnelle, et que la société ait aidé ainsi la raison à se découvrir elle-même, encore que l'on aperçoive tout aussi clairement les obstacles qu'elle y a apportés; car si la vie collective a produit dans l'humanité quelque raison, elle y a déterminé aussi bien de la déraison, et des préjugés d'autant plus tenaces et dangereux qu'ils prenaient précisément l'aspect et le vêtement d'une pensée impersonnelle et commune. Mais en pareille matière, comme dans bien d'autres questions, il s'agit beaucoup moins d'expliquer les origines de la fonction, ce qui revient simplement à en décrire des formes rudimentaires, que d'expliquer *tout le mouvement* qui aboutit à ses formes supérieures. Or l'évolution qui mène l'homme à prendre possession de ces formes de rationalité dont les sciences positives sont la mise en œuvre, se produit toujours dans le sens d'une élimination de plus en plus complète de ces préjugés collectifs sous l'action d'une réflexion individuelle de plus en plus forte et de plus en plus indépendante. Et il ne serait pas étonnant

ni contradictoire que dans ce processus d'affranchissement la société même eût fourni des armes contre sa propre autorité. Ne voyons-nous pas, par exemple, dans le domaine moral, que la collectivité, pour qui une obéissance volontaire est plus avantageuse, plus sûre, plus économique, que l'usage d'une perpétuelle contrainte, est constamment amenée à encourager une autonomie qui pourra se retourner contre elle? Ce ne serait pas la seule application de la loi hégélienne ou marxiste suivant laquelle tout système social tend à développer les forces qui le renverseront.

Ainsi soit que nous examinions la genèse de la connaissance au point de vue biologique, soit que nous l'examinions au point de vue social, et que nous y considérions le développement de l'expérience ou celui de la raison, nous arrivons à des conclusions analogues : c'est que la recherche de la vérité et par conséquent la science tend à devenir une fonction distincte et autonome, ayant ses fins et ses lois propres. Contre une telle conclusion, qui n'implique nullement d'ailleurs que la science ait un caractère absolu ni qu'elle puisse être adéquate à la réalité, aucun pragmatisme ne peut rien ; on peut même ajouter, au point de vue pragmatique, que du moment qu'une telle idée s'est formée, elle tendra à se réaliser de plus en plus complètement. Et l'Humanisme, qui n'est qu'un relativisme vaguement rajeuni, aussi tranchant dans ses formules que n'importe quel des dogmatismes qu'il combat, et aussi confus qu'il est tranchant, ne peut rien non plus contre un tel fait : car la question n'est pas de savoir si notre connaissance est indépendante de notre nature pensante, ce qui ne signifierait rien, mais de savoir si notre nature pensante n'est pas de plus en plus indépendante de toute autre fonction, comme nous l'indiquons et comme nous essaierons de l'expliquer, et en particulier de notre nature affective et de notre vie sociale.

Or si nous admettons qu'il en est ainsi, nous nous trouverons bien en présence de la situation que nous définissions au début : la science et la société seront pour l'homme deux termes limites et pratiquement deux absolus irréductibles ; l'Impératif moral, tel qu'il résulte des exigences de la vie sociale, et l'Impératif intellectuel, qui nous présente la vérité comme ayant elle aussi une valeur incommensurable avec toute autre, se trouveront en présence l'un de l'autre. Tous deux, chacun à son point de vue, auront un caractère également catégorique. Car toute fonction distincte a son

impératif propre qui a pour objet la réalisation de sa fin spécifique, et si ces fins sont irréductibles l'une à l'autre, des cas de conscience naîtront, dont la solution ne sera possible que dans la mesure où ces fins auront été mises en harmonie. Comme des cas de conscience apparaissent entre les divers impératifs sociaux dans la mesure même où l'harmonie sociale reste imparfaite, entre l'impératif social et l'impératif du savoir un conflit d'ordre supérieur pourra se produire. Le savant ou le philosophe, comme tel, ne se croira pas libre de subordonner les droits de sa pensée, ou plutôt ses devoirs, à telle ou telle convenance sociale : comme Socrate ou Galilée et bien d'autres, il opposera à l'ordre qu'il reçoit de la société le *non possumus* qui s'impose à sa raison. Jamais et de moins en moins, il n'admettra que la Société impose, comme le voulait Comte, des limites à sa recherche, et encore moins qu'elle impose le silence à sa découverte. Je n'examine pas en ce moment s'il a en cela tort ou raison : je dis seulement qu'une sorte d'impératif catégorique intellectuel lui rend impossible toute autre attitude. Il ne saurait réaliser en lui la disposition que Loyola exigeait de son disciple, d'être prêt, sur l'ordre d'un supérieur, à déclarer blanc ce qui lui apparaît noir. Mais inversement l'homme social ne saurait décider d'avance que la vérité aura des droits illimités sur la vie des sociétés, ni, *a fortiori*, que la sincérité intellectuelle (car c'est en définitive la seule chose immédiatement saisissable dans la conscience du savant) soit en droit de mettre en péril n'importe quel intérêt social directement donné.

Ainsi à la « volonté de société » qui est le principe de toute obligation morale proprement dite se juxtapose un impératif d'une tout autre sorte, qui dès lors pourra s'opposer au premier, et qui est la « volonté de vérité ».

II. — Mais il nous faut maintenant mettre en meilleure évidence la réalité et la nature d'un semblable impératif en sondant les origines; car jusqu'ici nous nous sommes contentés, pour écarter le préjugé de l'accord naturel et nécessaire de la science et de la morale, de constater en fait l'indépendance acquise par la fonction de connaissance, et de faire état des droits qui, en dépit de théories contraires, semblent acquis à la pensée scientifique dans la conscience moderne. Il nous faut montrer que, si récente que soit en effet la conquête de ces droits, elle était pourtant dans la nature des choses, et qu'enfin les racines de cette volonté de vérité sont bien, comme

nous l'avons fait entrevoir, distinctes de celles des impératifs sociaux.

On voit aujourd'hui surtout et on se plaît à nous montrer l'homme plongé dans le milieu social, auquel il devrait pour ainsi dire tout ce qu'il y a d'humain dans son être. Mais on oublie trop, au profit du milieu social, que l'homme fait aussi partie et d'une manière directe, du milieu cosmique, de la nature. Pour participer à ce milieu, la société lui sert sans doute, sur bien des points, d'intermédiaire et de truchement, mais non pas cependant toujours ni à tous égards. Sans doute les leçons de la société condensent, complètent, fécondent, les leçons données par les choses, mais aussi souvent elles les dénaturent et les adultèrent, et surtout elles ne les suppriment jamais.

L'être humain participe directement à l'univers de deux façons, du dehors par l'expérience, et du dedans par la raison.

D'un côté l'expérience proprement dite n'est pas sociale, mais individuelle. Quand l'enfant ouvre les yeux, ce n'est pas par la vertu de son milieu social qu'il perçoit et distingue le rouge et le vert. La société peut avoir une emprise encore énorme sur l'interprétation et l'expression de nos perceptions, mais non pas sur nos perceptions mêmes. Une convention sociale a pu imposer aux Chinois une perspective singulière, où les objets les plus éloignés sont représentés plus gros que les objets proches, mais il est physiquement nécessaire que comme nous ils les perçoivent plus petits. L'enfant peut avoir beaucoup à faire pour épurer sa perception de toutes sortes de conventions et de concepts d'origine en partie sociale, pour apprendre à voir et à observer; mais cela même est considéré comme un progrès, et il consiste à savoir se mettre naïvement en contact avec les objets. A. Comte, bien qu'il soit l'initiateur de la doctrine qui explique tout l'homme par la société, et fait de la science un simple produit social, avait pourtant reconnu dès l'abord que l'état positif devait en un sens être tout à fait primitif. Qu'est donc cette positivité initiale reconnue par lui, sinon celle de la connaissance objective élémentaire, très différente de la positivité sociale, régie par le « cœur », qu'il proclamait finalement? La pensée scientifique, qu'une certaine sociologie représente comme issue de la religion ou de la magie, nous croyons, comme nous l'avons écrit récemment¹, comme M. L. Weber le professe aussi

1. *Revue Philosophique*, avril 1913, p. 376.

dans son dernier ouvrage, qu'elle est née à l'atelier, à la cuisine, à la chasse, dans l'élevage ou l'agriculture, dans toutes les techniques enfin qui mettaient les hommes en contact direct avec les choses et ne pouvaient se passer d'un minimum d'observations exactes. L'action religieuse ou, comme l'appelle M. Leuba, « anthropopathique », ne pouvait dans ces domaines se substituer entièrement, sous peine d'échec lamentable, à l'action « mécanique », directe, qui constituait comme une rudimentaire expérimentation.

Mais ce n'est pas seulement du dehors que l'homme individuel participe à l'univers. Il y participe aussi du dedans. Car enfin, il en fait partie, il est imprégné de ses lois que nécessairement il doit arriver à refléter, et dans l'expression desquelles il retrouvera sa propre nature. Historiquement l'esprit est dans le monde, il en est le produit, et c'est ce qui permet au métaphysicien d'affirmer que l'univers n'est pas étranger à la nature de l'esprit. « La réalité en tant que connue, écrit le Prof. Woodbridge, n'est qu'un moment de la réalité elle-même. Ce n'est pas un esprit externe qui connaît la réalité au moyen de ses idées propres, c'est la réalité elle-même qui par ses propres processus d'expansion et de réadaptation arrive à l'état de chose connue¹. » Le monde, c'est peut-être l'esprit travaillant à se réaliser. Tant qu'on a séparé l'esprit des choses et l'homme du reste de la nature, il a été impossible de comprendre et la valeur de la raison, et sa jonction avec l'expérience : or leur union indissoluble et leur continuelle collaboration est la caractéristique de toute la science moderne. La raison est innée, mais non pas à l'esprit seulement; elle est innée à l'univers; non pas peut-être comme une chose toute faite, mais comme un ordre qui se cherche suivant des lois.

Mais dès lors, dans notre esprit aussi la raison ne s'apparaît pas d'emblée à elle-même, justement parce qu'elle est le plus intime, le plus primitif, le plus profond de notre nature en communion avec la Nature. Notre esprit a besoin de se dépouiller d'une foule de superfétations, et en particulier de superfétations d'origine sociale pour se reconnaître. La raison est un palimpseste; il faut en retrouver les caractères primitifs sous les hiéroglyphes obscurs ou absurdes dont des sociétés incultes et irréfléchies les ont recouverts. C'est pourquoi nous la déchiffrons péniblement, quoiqu'elle soit

1. In *Philosophical Review*, 1908, II, p. 513.

première, et c'est l'expérience directe qui seule nous permet ce déchiffrement, parce qu'au fond elle n'est pas d'une essence différente, et que nous y retrouvons par le dehors ce que notre raison reconnaîtra conforme à ses propres lois.

Cette insuffisante esquisse d'une théorie de l'expérience et de la raison, dans leurs rapports d'homogénéité essentielle, était nécessaire pour faire comprendre qu'en effet l'impératif de la pensée vraie repose comme nous l'avons dit, sur de tout autres bases que l'impératif social, et pourquoi c'est en s'affranchissant au contraire de toutes les superstructures de la convention et de la tradition, de toutes les scolastiques y compris cette immense et inconsciente scolastique des catégories de la « conscience collective », que se produit, comme nous l'avons montré, tout le progrès de la pensée rationnelle et de la science. On voit maintenant qu'il y a là une force, une autorité supérieure à laquelle se buterait inutilement toute l'autorité sociale, malgré sa puissance et son prestige. Galilée prononçant, — s'il l'a prononcé, peu importe, — son : « E pur si muove », est le symbole de cette autonomie irrésistible de la pensée qui cherche le vrai. Certes ces courageuses révoltes sont rares, parce qu'elles supposent un singulier développement de la conscience rationnelle aux prises avec la conscience sociale et avec l'intérêt personnel. Les Socrate et les Galilée seront toujours l'exception, et une infime exception dans l'humanité. Et pourtant ce sont eux qui finissent toujours par triompher parce qu'ils plaident une cause qui est gagnée d'avance dans la réalité, et que, même malgré elle, l'humanité se reconnaît en eux et les suit. C'est pourquoi malgré la profondeur de la lâcheté commune, malgré l'insondable bêtise des masses, malgré la passivité et l'intolérance des foules, tyranniques dans la mesure même où elles sont asservies, malgré la prodigieuse puissance des intérêts, des traditions, des préjugés collectifs, et même, ce qui est plus grave encore, de scrupules loyaux et respectables, ligüés contre l'avènement de la vérité ou contre la liberté de sa recherche, c'est toujours finalement de ce côté qu'est la victoire, parce que seule la vérité peut dire « Ego sum qui sum », ou « patiens quia aeterna » et que c'est là une force contre laquelle rien ne saurait prévaloir. Le fondement du savoir est absolument transcendant à la société.

Certes pour l'homme il y a un effort à faire vers la vérité : elle ne lui est pas donnée toute faite, et dans cet effort, la société qui lui

oppose souvent de si graves obstacles, lui apporte aussi, sans toujours le vouloir ni le savoir, de puissants secours. Mais là encore, ce qu'elle fournit, ce sont seulement des moyens, mais jamais des résultats ni surtout une règle. Si la fonction de pensée, au point de vue de l'homme vivant, est une partie de son être, qui est lui-même une partie de la société, d'autre part, au point de vue objectif qui est celui où se place la pensée, c'est l'homme vivant et la société qui sont une partie de l'Univers, et par conséquent, dans la mesure même où la pensée prétend le représenter, même d'une manière bien inadéquate, elle les subordonne à ce tout qu'elle embrasse virtuellement. Ce que nous sommes comme citoyens d'un groupe humain particulier ne saurait prévaloir sur ce que nous sommes comme citoyens de l'univers, pour parler le langage des stoïciens. Or, il y a peut-être un point et un seul (car c'est une idée bien téméraire et dont on a singulièrement abusé), où nous nous sentions citoyens de l'univers et sujets à une loi supra-humaine, et c'est précisément dans notre faculté de penser les choses objectivement. Cette fonction, quelle qu'en puisse être l'imperfection en un moment donné, chez un homme donné, est donc intangible en droit et même, comme je viens de le montrer, intangible en fait à la limite, puisque tout effort pour l'altérer est condamné d'avance à l'impuissance. Si, fait comme il est, l'esprit sincère voit les choses comme il les voit, on ne pourrait l'empêcher de les voir ainsi qu'en changeant les choses ou en changeant l'esprit lui-même. Mais ce qu'est l'esprit, nous l'avons vu, il ne l'est qu'en fonction de l'Univers dont il est une partie intégrante. C'est pourquoi les sociétés ont eu beau travailler à changer l'esprit, elles y ont fatalement échoué, parce qu'il leur aurait fallu pour cela changer l'Univers, et que, malgré la puissance que leur attribue la sociologie, leur pouvoir ne va tout de même pas jusque-là.

Ainsi nous espérons avoir établi l'indépendance, en raison de ses fondements, du devoir qui a pour objet la recherche du vrai, à l'égard du devoir social, et montré qu'il y a là une fonction qui, par sa nature même, échappe à l'autorité de la société.

III. — Que dès lors un conflit soit possible entre la science et la morale, et non pas entre tel ou tel résultat de la science et telle ou telle exigence particulière de la morale, mais entre l'esprit et le principe de l'une et l'esprit ou le principe de l'autre, c'est ce que nous comprenons maintenant. Qu'un tel conflit soit réel et sur

quels points essentiels il se manifeste, c'est ce qui nous reste à faire voir avant de parler de la solution.

Je laisserai de côté certaines difficultés qui sont très connues justement peut-être parce que, bien que très réelles, elles sont à la surface. Par exemple on opposera aux exigences de la morale l'esprit d'indifférence pratique inhérent à la pensée scientifique, qui prend tout ce qui est comme un fait naturel, nécessaire, rationnel même, dont il faut s'accommoder et qu'on devrait même accepter avec résignation. Plus précisément le déterminisme moderne qui a remplacé à cet égard le fatalisme antique, tendrait à paralyser l'action. Tant que la science n'a pas dépassé l'étude du monde physique, laissant de côté l'homme, psychologique ou social, la difficulté n'apparaissait pas. Mais avec la biologie, la psychologie et surtout la sociologie, elle prend un caractère aigu, et c'est une singulière illusion que se faisait Aug. Comte en pensant que la création d'une physique sociale allait enfin fonder la morale¹; car la question se posera de savoir comment l'homme pourra se traiter à la fois comme une machine et comme un ingénieur qui l'emploie, et comment il pourra se proposer des fins si la marche de son développement est déterminée d'avance. C'est faire preuve de peu de clairvoyance et de peu d'esprit critique que de penser, parce que la science des choses extérieures avec son déterminisme, a été la condition des progrès récents de toutes nos techniques, que la science de l'homme, supposée faite dans les mêmes conditions et sous les mêmes formes, rendrait d'emblée les mêmes services à la morale et à la politique. On oublierait cette différence énorme, qu'ici la connaissance obtenue modifie son objet même, c'est-à-dire l'homme individuel ou social dont cette connaissance est une partie². Mais je ne veux pas revenir sur ces difficultés rebattues, et qui me paraissent avoir leur solution dans la relativité du déterminisme même; dès que la conscience intervient il n'a plus rien de la rigidité mécanique. Il reste seulement que c'est la possibilité même d'une science sociologique rigoureuse qui doit être limitée, et que ses découvertes à l'égard du passé lointain de l'humanité ne sauraient par elles-mêmes prescrire des fins ni dicter des règles. Il ne faut pas confondre, en ce sens, une morale sociale avec une morale sociologique.

Mais une difficulté qui subsiste et qui résulte directement de la

1. Cf. *Catéchisme Positiviste*, p. 18.

2. Cf. nos *Études de Morale positive*, p. 118.

situation que nous avons décrite, c'est que, par nature, l'esprit scientifique est anarchique et individualiste.

Il est anarchique, puisque comme nous l'avons montré, il est inéluctablement réfractaire à toute contrainte. Aucune autorité extérieure ne saurait lui être supportable ni s'exercer efficacement sur lui. Pour y résister, il prend son point d'appui sur l'Univers même et son droit lui semble sur ce point adéquat au droit que le monde a d'exister. Qu'il puisse se faire illusion dans l'usage qu'il fait d'un tel droit, c'est possible, mais il n'importe, la tendance n'en est pas moins réelle, inévitable, puissante, parce qu'elle se sent fondée sur la nature même des choses. L'autorité sociale est virtuellement bornée là comme par un mur infranchissable. La tradition, comme telle, ne compte plus. Si A. Comte avait été animé d'un véritable esprit scientifique, il n'aurait jamais écrit que les vivants sont toujours et de plus en plus gouvernés par les morts. Car cela n'est pas vrai dans le domaine de la science sur laquelle il prétendait se fonder, et ne pourrait précisément se vérifier que dans une société où il n'y aurait aucune science, mais un simple empirisme traditionnel ou même un dogme social sans fondement. Sans doute les savants sont souvent très conservateurs, mais c'est précisément parce qu'ils limitent eux-mêmes l'usage de leur liberté critique : trop occupés de science pure, ou même d'une seule science, ils abandonnent le reste et en particulier le domaine de l'action à l'autorité extérieure. Mais il est douteux que cette division de la conscience, pour légitime qu'elle soit, réussisse toujours à se maintenir. Elle le peut d'autant moins que de leur côté les sociétés ne pratiquent pas cette même séparation ; car par une erreur initiale, qui s'est prolongée jusqu'à nous, mais qui est comme un hommage involontaire à la valeur absolue de la vérité, elles ont toujours fondé leur organisation pratique sur une *croissance*, sur une orthodoxie, présentée comme l'expression de réalités essentielles, à la fois certaines et cachées. Les sociétés ont presque toujours commis l'imprudence, peut-être inévitable, de solidariser l'intérêt de l'ordre social avec certaines représentations de l'univers, de la nature et de l'origine de l'homme, des sociétés et de leurs lois. Que ces représentations se trouvent ébranlées par quelque nouvelle conception scientifique ou par quelque découverte historique, comme elles l'ont été, par exemple, par le système copernicien, par l'hypothèse évolutionniste ou par la géologie et la préhistoire, et l'ordre moral subira du même coup une crise plus ou moins profonde

Ainsi ni la conscience individuelle ni la conscience collective ne réalise naturellement une séparation parfaite de l'action et de la spéculation, des règles purement pratiques et des conceptions intellectuelles. Le devoir rationnel qui résulte de notre faculté critique de penser interférera donc inévitablement avec le devoir social. D'une part il crée dans l'individu des habitudes de résistance et même de rébellion, dont s'inspire l'Ariane de Mæterlinck lorsqu'elle proclame ce principe qui est en effet celui du risque expérimental : « Il faut d'abord désobéir ». D'autre part les sociétés, se mêlant de ce qui ne les regarde pas, et de ce qu'elles sont impuissantes à atteindre, ont la prétention de superposer ou même de substituer à la vérité qui peut s'obtenir par les seules méthodes de l'expérience rationnelle, c'est-à-dire par un rapport direct de l'esprit et des choses, d'autres « vérités », fabriquées selon les besoins de la conscience collective et selon les lois de l'imagination spontanée. Ceux que notre jargon politique contemporain appelle les intellectuels ce ne sont certainement pas les seuls intellectuels ni surtout les seuls intelligents : ils n'ont pas cette prétention et on ne leur fait pas un tel honneur ; mais ce sont ceux qui, moins prudents que Descartes, se font un devoir de transporter dans le domaine de la vie politique et sociale les règles de critique, les habitudes d'esprit indépendantes qui sont celles de l'esprit scientifique. De telles dispositions sont assurément révolutionnaires, et c'est là, pour le conservatisme et le traditionalisme des sociétés, le crime par excellence.

Un autre aspect de ce même conflit résulte du caractère à la fois individualiste et universaliste de l'esprit proprement social.

D'un côté, l'expérience, avons-nous vu, est essentiellement individuelle, parce que ce qui en fait la valeur, la solidité, le caractère impérieux et certain, c'est qu'elle exprime le rapport direct des choses avec moi ; elle en est l'expression nécessaire en moi. A cela aucun ouï-dire, aucune affirmation venue du dehors ne peut prétendre se substituer ni équivaloir. L'esprit expérimental posera donc l'individualité comme une sorte d'absolu ; et en effet elle l'est objectivement. Car mon individualité est déterminée par le point unique que j'occupe dans le temps et dans l'espace, par le système unique de rapports que je soutiens avec l'ensemble des choses. Or la société tient avant tout à l'assimilation. L'esprit grégaire est sa condition première et, du moins à l'origine, elle tend à comprimer et à effacer toutes les diversités. Elle ne peut jamais y réussir entière-

scientifique par opposition à l'esprit

ment puisque la différence individuelle est par nature irréductible, et qu'elle constitue un ferment indestructible de différenciation. Plus elle devient consciente, et l'esprit scientifique y contribue puissamment, plus cette différence se posera comme un droit primordial et inhérent à l'existence même.

Mais d'autre part la pensée expérimentale, précisément parce qu'elle reflète les choses sans l'intermédiaire des catégories sociales, est essentiellement universelle dans son contenu, et c'est par là qu'elle satisfait et rejoint la raison. L'esprit scientifique est donc essentiellement universaliste en même temps qu'individualiste, et en vertu des mêmes causes : ces deux caractères nominalement antithétiques sont absolument solidaires, comme l'histoire des idées politiques modernes le montre si clairement. Loin que la société soit seule créatrice de la science, c'est au fond parce que l'expérience, individuelle dans ses manifestations, est commune et harmonique, que la communication entre les hommes, que le langage et que la société sont possibles. Mais il y a une grande différence et même une réelle opposition entre cette universalité de la pensée réfléchie et le caractère collectif des opinions sociales. C'est une évidente erreur que l'on commet avec une incroyable insistance que de les ramener l'une à l'autre et de les confondre. Je reconnais une pensée collective à ce fait que précisément celui qui l'adopte ne pense pas en réalité : il a reçu une parole et il la répète. Si je vois dans une mosquée tout un peuple faire les mêmes gestes au même instant ou prononcer des paroles identiques, c'est pour moi un signe irrécusable que dans cette foule personne peut-être n'a rien pensé. Ces paroles identiques ne sont qu'un acte commun. Cette apparente unanimité est peut-être celle des volontés ou des sentiments, mais non celle des intelligences. Tout autre est l'unanimité de la pensée scientifique. Je la reconnais précisément à ce que, sans communication extérieure et surtout sans contrainte ni suggestion, deux hommes travaillant séparément, individuellement, ont, dans des conditions semblables, constaté le même fait, trouvé la même démonstration. Je dis alors qu'il y a chance pour qu'ils soient dans le vrai, tandis que l'unanimité sociale sous l'autre forme est à ce point de vue sans aucune valeur. Des foules immenses, pendant de longs siècles, ont pu accepter, proclamer ardemment les affirmations les plus fausses ou les plus dénuées de sens ; leur unanimité est inopérante devant l'esprit critique. Deux savants se

rencontrent dans une recherche proprement scientifique, et l'homme le plus ignorant est porté à s'incliner; mais on ne lui demande pas de s'incliner, on l'invite seulement à regarder à son tour. L'unanimité qui s'établit sous ce régime n'est-elle pas quelque chose de bien différent d'un consensus social?

Il y a plus. Cette unanimité même, dans les cas privilégiés, apparaît comme un fait accessoire et dérivé. Il fut une heure où, seul dans son milieu social, Pythagore possédait le théorème qui porte son nom. La certitude précédait ici l'assentiment d'autrui, qui ne pouvait rien y ajouter. Une croyance irrationnelle commune ne fait figure de vérité, que parce que nous sentons que la vérité rationnelle est, par excellence, le principe d'une croyance commune.

Au reste la vie même nous montre assez combien l'esprit universaliste diffère de l'assentiment social. Celui-ci ne rapproche les membres d'une même société qu'en divisant les sociétés entre elles. Une cohésion sociale fondée sur une tradition nationale doit sa principale force à son étroitesse même : elle implique une limitation étroite des sympathies et même une certaine incompréhension mutuelle des collectivités, comme il arrive pour les églises qui n'unissent fortement leurs fidèles qu'à condition de les isoler du reste de la société. Et que reproche-t-on d'ordinaire, non sans raison d'ailleurs, dans les écoles traditionnalistes, aux « intellectuels », à tous ceux qui prétendent appliquer à la vie sociale les formes de la rationalité scientifique, sinon de passer trop facilement par-dessus les frontières, d'en méconnaître la réalité et la nécessité, d'oublier les contingences historiques qui ont fait des patries, pour se hausser d'une manière prématurée et téméraire à l'idée de l'Humanité? Cela suffirait, en dehors de toute analyse, à nous montrer quel écart, quelle opposition même il y a entre le point de vue social et le point de vue rationnel, entre une pensée simplement collective et une pensée universelle. Il est fort possible historiquement que l'humanité sociale ait aidé l'homme individuel à sortir de lui-même et à concevoir l'idée d'une vérité impersonnelle. La conscience collective a pu servir de *schème* à la pensée rationnelle, mais elle n'en reste pas moins profondément différente dans sa nature, et leur évolution comme l'analyse de leurs fondements révèle leur irréductible hétérogénéité. Ainsi le conflit que nous avons entrevu dès le début est bien réel, au moins sur quelques points essentiels, et il suffit d'ailleurs de considérer certains des remèdes proposés pour reconnaître

que le danger n'est pas chimérique. C'est maintenant en effet à la solution de la difficulté que nous devons passer.

IV. — Certaines de ces solutions ont le caractère de véritables coups d'état philosophiques, à l'aide desquels on prétend supprimer le problème beaucoup plus tôt qu'on ne le résout. J'en distinguerai de deux sortes principales : les uns, dans la voie ouverte par A. Comte, et écartant les prémisses d'où je suis parti moi-même, absorbent résolument la science dans la société; d'autres, acceptant ces prémisses et reconnaissant les caractères propres et les fondements indépendants de la science, n'hésitent pas à nous en proposer le sacrifice.

A. Comte, après avoir intégré la sociologie à la science, prétend intégrer toute science à la sociologie. Plus explicites encore et plus précis, ses récents héritiers veulent nous prouver que la pensée scientifique et rationnelle ne serait qu'un produit de la vie collective. Mais alors la science n'est plus que le plus récent et le plus à la mode des préjugés issus d'une tradition, et de la plus courte des traditions. Si la science est sociale en ce sens, je ne comprends plus comment la sociologie peut être scientifique. Car la science, au lieu de se fonder sur la critique, n'aurait plus alors d'autre base que l'autorité sociale. Ce ne serait plus qu'une vaste scolastique où le Maître serait remplacé par la collectivité, une théologie d'un nouveau genre. Rien, nous l'avons vu, n'est plus contraire à la nature des choses, aux faits observés, et, puisqu'un argument sociologique est ici plus topique, à l'état présent des consciences. N'y a-t-il pas d'ailleurs une étrange contradiction interne en une doctrine qui dans ses conclusions nous présente l'autorité sociale comme sacrée et quasi divine, après avoir usé à son égard, de par sa méthode, d'une liberté critique qui est la première et la plus caractérisée des profanations? Si la science émanait de la société et relevait de son autorité, il est probable, que la société commencerait par proscrire toute libre sociologie.

D'autres, après avoir reconnu, et même considérablement exagéré, l'opposition entre l'esprit social et l'esprit scientifique, ne se contentent pas, comme Brunetière, de proclamer la faillite de la science et de fonder sur cette faillite la restauration de l'ordre social. Plus hardi et plus paradoxal l'auteur de l'« Antipragmatisme » pense que le pragmatisme psychologique ou social ne saurait fonder une science ni une philosophie, et que celles-ci ont,

comme nous l'avons soutenu, une base et une méthode indépendantes. Mais comme cette indépendance même constituerait un danger social redoutable, il faudrait résolument sacrifier la science et l'esprit scientifique : *primum vivere, itaque non philosophari*.

Il ne vaut vraiment pas la peine d'examiner si un pareil sacrifice est possible, non seulement en droit, mais même en fait. Cet anti-pragmatisme, qui me fait l'effet d'être en réalité le plus radical et le plus audacieux des pragmatismes, se heurterait, nous l'avons fait sentir, à la plus insurmontable résistance. Mais il nous donne l'occasion de montrer que, à supposer ce sacrifice réalisable, la société y perdrait encore plus qu'elle n'y gagnerait. Car enfin le conflit dont nous avons montré la réalité sur certains points, n'exclut pas sur d'autres un accord profond aussi entre la science et la vie sociale. Si la science doit beaucoup à la société, la société doit aussi beaucoup à la science. Et je ne veux pas seulement parler des résultats merveilleux de la recherche scientifique, qui ont transformé la vie des sociétés modernes; cela est une banalité que pourtant son incalculable portée oblige à répéter. Je veux dire que l'esprit scientifique présente avec la conscience morale des affinités profondes que toutes les morales rationalistes ont aperçues.

La pensée scientifique, par le caractère essentiellement impersonnel de son objet, est une puissante école de désintéressement. L'objectivisme qui lui est essentiel et dont la pratique de la recherche scientifique imprègne toute la conscience du savant, le détourne des dispositions égocentriques. Savoir se placer à un point de vue objectif, n'est-ce pas une des conditions de la probité et surtout comme le montraient déjà Littré et Spencer, de la justice? Ce n'est pas fortuitement que se sont trouvées spontanément associées, au cours d'une crise récente, les idées de Justice et de Vérité.

Quelle vertu encore est plus nécessaire à la vie en société que la sincérité, et où se forme-t-elle plus sûrement que dans la recherche et dans l'affirmation de la vérité? « Si la sincérité, écrivais-je récemment, déborde la vie intellectuelle, il n'en est pas moins vrai que, des trois formes que nous en avons distinguées (dans la pensée, dans le sentiment, dans l'action), la sincérité intellectuelle est de beaucoup celle qui suscite le moins de difficultés, qui est le moins sujette à équivoque, la moins exposée à succomber aux sophismes de la passion et de l'intérêt, ou aux pressions venues du dehors. Il y a dans la vérité quelque chose de solide et de réfractaire aux com-

promis, comme une résistance extérieure qui s'oppose à toutes nos tentatives pour l'altérer. Mais il y a aussi en elle quelque chose d'intérieur et d'immédiat qui reste inaccessible aux sollicitations et aux menaces sociales, un foyer de vie spirituelle incorruptible. Ainsi la sincérité intellectuelle n'est pas la seule dont nous devons avoir souci, et ce n'est surtout pas celle par laquelle l'homme débute; mais une fois qu'on y est parvenu, elle doit devenir le type sur lequel toutes les autres doivent se modeler, parce que c'est la plus pure et la plus forte, celle qui s'approche même le plus du caractère absolu auquel tout devoir doit tendre¹. »

On reproche encore souvent à la science, dans les écoles qui s'inspirent du traditionalisme religieux ou même positiviste, de manifester et de développer l'orgueil, d'enfler et de dessécher, comme dit Comte². Mais c'est là suivant nous une bien singulière méprise. On confond avec l'orgueil l'esprit d'autonomie qu'en effet la pensée scientifique exige et développe au plus haut point. Mais c'est là aussi une des caractéristiques de la conscience morale la plus haute, qui reçoit ainsi de la pratique de la science une des plus fortes leçons dont elle ait besoin. Et cette autonomie n'est pas orgueil, parce que, dans l'œuvre scientifique plus encore que dans aucune œuvre sociale, le savant se sent l'ouvrier d'une tâche immense qui le dépasse infiniment et à laquelle il se dévoue, sachant combien il s'en faut que l'intérêt ou même la gloire y trouvent le plus souvent leur compte. Le vrai savant est modeste, au contraire non seulement parce qu'il sait mieux que personne quelle est son ignorance, mais aussi parce qu'il se met docilement et humblement à l'école de l'expérience. Mais cette humilité ne risque pas d'être servilité; ce n'est pas devant une autorité qu'elle s'incline, c'est devant l'ordre de l'univers, que le savant cherche à pénétrer sans prétendre le rompre, sans pouvoir le flatter, et cette humilité là vaut bien celle du croyant devant son Dieu.

Nous voyons donc que toute doctrine qui prétendrait sacrifier la pensée scientifique à la vie sociale ou simplement l'y absorber, à supposer qu'elle soit pratiquement applicable, serait, même moralement et socialement, désastreuse. N'y aurait-il pas d'ailleurs, au point de vue même des sociologues, une sorte d'immoralité première

1. *L'Union Morale*, organe de la Ligue française d'éducation morale, janvier 1914, p. 335.

2. *Catéchisme Positiviste*, p. 18.

dans la prétention, fût-elle impuissante, à détruire ou à adultérer une fonction que l'évolution des sociétés a mise au premier plan, qu'elle a progressivement différenciée et constituée dans l'état d'autonomie où nous la voyons aujourd'hui? La vraie moralité, pour la science comme pour toute autre fonction, consiste à remplir consciencieusement et loyalement sa tâche propre.

V. — Comment se résoudre pendant les conflits dont nous avons constaté la réalité?

Puisque nous avons écarté les solutions de coup d'état, il ne nous reste plus que des solutions par voie d'approximation. Prenons pour accordé que la fonction scientifique est bien en effet irréductible à un principe purement social. Il n'y aura pas d'autre ressource, si elle entre en opposition avec l'ordre social, que de bien distinguer les deux fonctions, ou de transformer la plus plastique des deux. Et en effet ces deux solutions paraissent s'esquisser dans l'évolution contemporaine. Indiquons les brièvement.

La première consistera à séparer autant que faire se pourra le domaine de la pensée pure de celui de l'action et en particulier de l'action sociale, partout du moins où celle-ci ne peut en effet acquérir le caractère d'une technique scientifique. Cette séparation peut avoir lieu dans le domaine de la conscience individuelle ou dans celui de l'organisation collective.

D'un côté, l'individu qui prétend à bon droit réserver la parfaite liberté de sa pensée, et la soustraire à tout empiétement de l'autorité sociale extérieure, doit soigneusement séparer le domaine de l'affirmation de celui de l'action. La liberté de penser doit être entière, la liberté de faire ne saurait l'être sans absurdité. Ce qui rend la première intangible, nous l'avons vu, c'est qu'au fond elle est d'ordre suprasocial et que, rigoureusement, elle échappe même aux prises tout extérieures de la société. Mais la discipline de la vie pratique relève au contraire de l'autorité du groupe social, et elle est nécessaire à son existence. D'ailleurs c'est en se montrant respectueux de cette discipline, qui n'entame pas son for intérieur, que le penseur méritera le mieux et obtiendra le plus facilement la parfaite liberté d'esprit qu'il revendique.

Mais les sociétés, de leur côté, doivent tendre à une séparation analogue, dont la séparation de l'Église et de l'État n'est qu'un cas particulièrement frappant. Que la cohésion des sociétés ait eu pour organe principal, à un certain stade de leur existence, des croyances

et des affirmations communes, c'était peut-être, nous l'avons dit, un fait inévitable. Cette solidarité formelle et idéale devait précéder la constitution de liens sociaux réels, qui ne pouvaient résulter que de la vie sociale elle-même. Mais au fur et à mesure que ces liens réels devenaient plus complexes et plus solides, alors qu'au contraire, pour des raisons indépendantes, l'homogénéité des croyances tendait de plus en plus à s'effacer, l'importance sociale qu'on attachait à celle-ci perd son fondement. Les sociétés primitives qui sentaient leur existence précaire ne pouvaient pas aisément tolérer des dissidences, même dans l'ordre des croyances. D'ailleurs le faible développement de l'intellectualité permettait-il précisément alors de bien distinguer des dissidences spéculatives de dissidences pratiques? Mais les sociétés modernes ne sont plus dans les mêmes conditions. Leur vie, leur durée, leur unité sont assurées, dans la mesure où elles le sont, par un système énorme d'intérêts organisés, par une longue vie historique commune, et par bien d'autres liens réels, mais non plus par l'identité des croyances. Celle-ci a donc perdu infiniment de sa vertu et de son importance sociales; et aujourd'hui, les croyances religieuses divisent plus qu'elles n'unissent; la plus élémentaire prudence conseillerait, même aux moins avancés des peuples européens, de ne plus engager l'intérêt de leur existence, la cause de leur unité, dans une chimérique aspiration à une foi spéculative commune. La seule foi aujourd'hui vraiment commune, malgré la dissidence sans portée de quelques dilettantes pragmatistes, c'est précisément la foi à la valeur de la science; non pas d'un système scientifique quelconque, mais de l'esprit et de la méthode scientifiques.

Voilà sans doute la solution de premier plan, celle qui se présente comme immédiatement applicable à la morale ou à la politique. Toute doctrine qui tend à confondre la pensée et l'action, la faculté d'affirmer et la règle de la conduite, compromet à la fois la valeur de la science et la solidité de l'ordre social.

Mais il est une autre solution, de longue haleine, qui se dessine dans la politique des peuples les plus civilisés, et plus spécialement dans celle de la France depuis un siècle, celle de la Révolution française. Elle me paraît en effet pouvoir se définir par l'effort pour substituer, dans l'organisation sociale, un principe rationnel, expérimental et critique au principe traditionnel, empirique et autoritaire. Une pareille tentative ne prétendrait certes pas, comme

celle de Comte à fonder une politique « scientifique »; Comte, en y visant, n'a guère réussi, nous l'avons vu, qu'à subordonner la science à la politique. Mais elle tendrait à rendre, dans la conscience des individus comme dans celle des peuples, les principes de la morale et de la politique homogènes à ceux de la pensée scientifique. C'était bien là aussi le point de départ et la visée initiale de Comte; mais c'est dans une direction absolument opposée à la sienne que nous tentons d'obtenir cette homogénéité. Car au lieu de faire la société régulatrice de la science et de la raison, nous voudrions que la raison, l'esprit de la science devinssent régulateurs de la société. C'est en réalité l'esprit cartésien, celui du Discours de la Méthode qui nous inspire : Descartes, s'il n'a pas consenti à être le père légitime de la Révolution française, en est cependant le père naturel; car il est bien pour nous le père de cette « plus grande révolution » qui se poursuit dans tous les domaines de la vie contemporaine, et dont la Révolution de 1789 ne marque que la crise initiale et un épisode incomplet.

Le temps me manquerait aujourd'hui pour développer un aussi vaste sujet, que je souhaiterais d'avoir l'occasion d'exposer ici une autre fois. Qu'il me suffise d'en indiquer seulement quelques traits.

Si d'abord à l'ancienne conception d'une révélation privilégiée, se substitue l'idée d'un savoir expérimental qui par nature appartient à tous et requiert un continuél contrôle mutuel, nous passons, dans l'ordre politique, de l'état d'assujettissement et du régime d'autorité, à l'idée démocratique et au principe du gouvernement consenti. En proclamant que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » et que « la raison est tout entière en un chacun », Descartes préparait les voies au Contrat Social. La liberté critique de la raison trouve ainsi sa traduction dans le domaine politique.

En même temps, à une organisation traditionnelle qui assigne d'avance à chacun sa place, et qui n'est qu'un simple produit empirique de causes plus ou moins effacées, au régime des classes fermées, se substitue un ordre qu'on pourrait appeler expérimental : car qu'est-ce que l'égalité civile et juridique si ce n'est un ordre de choses qui appelle chacun à faire ses preuves, et où l'on attend de voir les hommes à l'œuvre au lieu de les traiter suivant des règles extrinsèques et sans aucun rapport avec la valeur sociale de chacun? Sans doute l'égalité des hommes n'est pas un fait expérimental, on nous le répète assez; mais leur inégalité suivant un

système préétabli de castes fermées, l'est encore moins; et l'objection tomberait à faux, car l'égalité telle qu'a voulu l'instituer la Révolution, ce n'est pas un fait, c'est une expérience que l'on fait, et selon les résultats de laquelle devra se déterminer, presque automatiquement, la place faite à chacun.

Enfin, comme, dans la collaboration scientifique, nous ne pouvons entrer utilement en rapport qu'avec des esprits également libres et même également cultivés, dont l'assentiment et le contrôle n'ont de valeur qu'à cette condition, de même dans la vie sociale d'une démocratie chacun doit souhaiter la liberté et le développement moral de tous et y travailler. Dans les régimes d'autorité et de tradition au contraire, il est nécessaire que les uns restent dans l'état d'infériorité qui assure la suprématie des autres. Le contractualisme, si caractéristique des sociétés contemporaines, exige ainsi que nous nous voulions tous réciproquement; et ce contractualisme est bien la synthèse pratique de la rationalité et de la socialité, de l'individualisme et de l'autonomie critique avec la communion sociale résultant de l'universalité de la raison et de l'expérience. La raison, qu'on accuse d'être orgueilleuse et égoïste est donc bien au contraire, si l'on compare le régime social qu'elle inspire à celui de la tradition, le seul principe d'une véritable fraternité.

Ainsi le régime démocratique ne peut certes pas prétendre être une vérité scientifique, ni demander sa justification à des découvertes scientifiques; ceux qui, comme Brunetière et tant d'autres philosophes d'occasion, ont cru le condamner en l'interprétant ainsi et en lui attribuant cette prétention, se sont lourdement mépris et leur réfutation ne porte pas. Le régime démocratique, c'est en réalité une tentative, une *expérience*, encore incertaine, et en travail, pour mettre l'organisation sociale en harmonie avec les formes de la pensée rationnelle, pour traduire dans la vie des collectivités l'autonomie et l'experimentalisme de la science positive. La conversion politique qui ne se dessine nettement que depuis un peu plus d'un siècle, ne serait que la prolongation et l'irradiation de l'immense et profonde conversion intellectuelle qui a remplacé, d'une manière qu'on peut estimer définitive, les révélations, les empirismes et les scolastiques primitives par la méthode expérimentale et critique.

L'affirmation de la valeur morale de la science trouverait alors sa plus haute confirmation.

Mais, comme on le voit, cette valeur ainsi envisagée est moins un fait à constater qu'elle n'est un idéal à réaliser. La science même, à la différence de ces anciennes formes de pensée qu'elle remplace, n'est pas une chose toute faite, une chose donnée; elle est une recherche, elle est une œuvre. A plus forte raison, l'accord entre l'esprit qui l'anime et l'ordre des sociétés humaines, ne peut être que le produit de l'effort moral lui-même; car c'est aussi la caractéristique de la politique nouvelle, que les peuples assument consciemment, à leurs risques et périls, le soin de leur destinée et la tâche de leur propre gouvernement. Ainsi un tel accord est une fin et non un état; et par là il est plutôt lui-même un objet de foi qu'un objet de science. Nous avons essayé pourtant de montrer sur quoi une telle foi reposait à nos yeux, et quelles raisons le présent nous offrait d'espérer. L'avenir seul peut la démentir ou en apporter la justification.

GUSTAVE BELOT.