

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 7 (1874)

Artikel: Le chemin de la vérité ou la méthode de la science et la méthode de la foi
Autor: Brocher, Henri
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379160>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

LE CHEMIN DE LA VÉRITÉ

OU

LA MÉTHODE DE LA SCIENCE ET LA MÉTHODE DE LA FOI

PAR

HENRI BROCHER

I

Pour arriver à la vérité, en particulier à la vérité morale, on suit deux voies, celle de l'induction et celle de la déduction. La déduction part de prémisses données ; elle en tire les conséquences au moyen du syllogisme, mais elle ne peut rien faire ni sans prémisses, ni avec des prémisses fausses. Aussi n'est-elle qu'un moyen dérivé et secondaire de connaître ; elle porte le cachet de la scolastique. Combinant des vérités déjà admises pour en construire de plus complètes, elle suffit aux hommes qui n'usent de leur liberté de penser que dans des limites tracées par une autorité. Mais elle est impuissante à nous procurer les éléments premiers de la connaissance, et ne saurait, par cette raison, satisfaire les esprits indépendants. Ces diverses considérations nous autorisent à laisser de côté pour le moment la déduction, dont la théorie d'ailleurs a été souvent exposée et se trouve assez généralement connue.

Tournons-nous du côté de l'induction, qui seule peut poser les premières assises de l'édifice scientifique. Son procédé consiste à s'appuyer sur les faits ou phénomènes que nous révèlent les sens pour nous élever de là aux principes généraux, connus sous les noms de causes, de forces, de lois, etc. L'esprit ne trouvant pas les lois dans les révélations des sens, est obligé de

les ajouter de son propre fonds, de les imaginer, de les supposer. Le rôle de l'observation consiste à dénoncer les lois fausses, ce qui permet de les élaguer et de les remplacer par d'autres. Nous allons voir que le problème de la vérité ressemble à certains égards à celui de la liberté. Pour tous deux, la solution se trouve dans une sélection résultant de la coopération de deux facteurs, dont l'un produit, tandis que l'autre épure en détruisant. Les lois sont formulées par l'imagination, contrôlées et choisies par l'observation. Nous n'avons aucune raison d'en révoquer en doute la justesse, aussi longtemps qu'elles expliquent tous les faits révélés par l'observation. Quand cette condition n'est pas remplie, quand il y a contradiction entre la réalité et les conséquences des lois supposées, c'est une preuve que les lois sont défectueuses, et qu'il faut les réformer, peut-être même les rejeter et les remplacer par d'autres. Si la présence de la contradiction est une preuve d'erreur, il n'en faut pas conclure que l'absence de contradiction soit une preuve de vérité ; il peut se faire, en effet, qu'il y ait des contradictions qui nous échappent. Seulement, comme d'une part nous avons besoin de lois qui nous expliquent le monde ; que d'autre part rien ne nous dit que les lois supposées doivent être rectifiées ni dans quels sens elles doivent l'être, nous tenons ces lois pour vraies ; mais nous le faisons uniquement à titre provisoire, jusqu'à preuve du contraire, jusqu'à ce que des faits nouveaux, des observations plus complètes nous les fassent rejeter à leur tour. Il résulte donc du fait que nous avons dans la contradiction un critère de l'erreur, tandis que nous n'avons pas de critère de la vérité, que nous ne pouvons que nous rapprocher graduellement de cette dernière, sans pouvoir jamais nous vanter de la posséder tout entière. En d'autres termes, l'erreur se prouve ; la vérité ne peut que se présumer.

Telle est, rapidement ébauchée, la méthode généralement suivie, souvent sans qu'on s'en rende bien compte, pour rechercher la vérité. Cette méthode est-elle bonne ? sommes-nous fondés à l'employer ? ne peut-on pas lui faire certains reproches ? Telles sont les questions auxquelles je vais essayer de répondre.

II

Nous avons distingué dans l'induction deux opérations fondamentales : l'observation des faits et la supposition des lois. Les faits sont révélés par les sens, les lois formulées par l'imagination. Cette dernière s'égarant souvent, nous en rectifions les créations à l'aide des données des sens. Qu'est-ce qui nous autorise à nous adresser à une faculté comme l'imagination, que nous savons nous tromper ? qui nous dit que les sens ne nous induisent pas eux-mêmes en erreur ? Nous allons examiner d'abord cette dernière question ; nous serons conduits chemin faisant à la solution de la première.

L'induction, avons-nous dit, débute par l'observation des faits particuliers pour s'élever aux principes généraux. On a souvent cru pouvoir déduire de là l'opposition que voici : la déduction, a-t-on dit, part du sujet, de prémisses admises par lui et dont elle ne recherche pas l'origine ; l'induction au contraire part de l'objet à connaître. Mais cette distinction n'est pas exacte. Un examen attentif montre que l'induction part aussi du sujet ; on ne peut partir que de là où l'on est. Seulement, l'induction ne se contente pas, comme la déduction, du sujet et de ce qui s'y trouve ; elle cherche un point d'appui, un aliment hors d'elle-même. C'est la présence ou l'absence de ce commerce extérieur qui distingue les deux méthodes.

Dans l'observation, par laquelle le sujet prélude à l'induction et dont l'expérience est une des formes, le sujet est actif d'abord et passif ensuite. Il va au devant de l'objet afin d'en subir l'influence. L'observation renferme une action, par conséquent un mobile. Il en résulte que la donnée des sens, en d'autres termes la révélation du monde extérieur, au moment où le sujet en prend possession, n'est plus à l'état pur ; elle s'est déjà commise avec un mobile, moyen indispensable de cette prise de possession, et qui est comme tout moyen tout à la fois une aide et une entrave : une aide en ce qu'il nous permet de nous emparer de la donnée des sens, laquelle sans lui glisserait sur nous et n'y laisserait pas de trace suffisante, peut-

être même pas de trace du tout; une entrave en ce que, pour s'emparer de cette donnée, il doit s'amalgamer avec elle, et par conséquent la dénaturer en partie. C'est être le jouet d'une illusion que de prétendre faire de l'induction dégagée de tout élément subjectif; cet élément est là, sinon avant la donnée du sens, au moins avant la prise de possession de cette donnée sous la forme de ce mobile dont nous avons montré la nécessité.

Une fois la présence de cet élément subjectif constatée, voyons quelle en est la nature, quels en seront les effets. Cet élément subjectif est un mobile, en d'autres termes un besoin. C'est le besoin que nous avons de connaître qui nous donne la force de surmonter les obstacles que nous allons rencontrer. Le besoin jouant un rôle capital dans les procédés scientifiques, il est bon de nous y arrêter quelque temps. Il se présente sous sa forme la plus accusée, la plus simple, la première qu'on doive étudier, dans les recherches faites dans un but d'application. J'étudie les propriétés de la vapeur et de l'électricité en vue de les utiliser dans l'industrie, les lois d'un pays afin de gagner des procès. Dans ces cas, la vérité n'est pour moi qu'un moyen d'obtenir autre chose; je la recherche en raison de son utilité. Cette utilité n'est pas toujours aussi manifeste, mais je crois pouvoir dire qu'elle existe toujours, sous des formes et à des degrés très divers, il est vrai. Ce qu'on appelle la science désintéressée, par exemple, cherche sans savoir d'avance quel parti on pourra tirer de ses découvertes; mais elle espère que l'application se montrera plus tard, et qu'il est toujours bon de chercher en attendant. Nous pouvons aller plus loin encore, supposer quelqu'un qui, sachant par impossible que ses découvertes ne serviront jamais à rien, n'en continuerait pas moins à chercher, pour le plaisir de chercher et de contempler la vérité. Si nous mentionnons ce mobile de pure curiosité, c'est pour être complet; car il n'a qu'une importance très secondaire, en raison soit de sa rareté, soit surtout de son peu d'énergie. S'il se fût trouvé seul, la science n'eût jamais pris le développement que nous lui voyons. Le mobile de simple curiosité est anormal et secondaire; il ne faudrait pas nous étonner si le caractère utilitaire que nous constatons faci-

lement ailleurs s'y trouvait étioilé. Est-ce à dire pourtant qu'il ne s'y trouve pas du tout? Non, la propriété que possède la vérité de satisfaire notre besoin de contemplation est aussi une utilité, embryonnaire si l'on veut.

Si nous cherchons à connaître, c'est afin d'avoir la force de la vérité pour nous; nous poursuivons la vérité parce qu'elle est utile, ou, si on le préfère, parce qu'elle est bonne. La considération du bien est antérieure à celle du vrai dans la méthode scientifique. Cette circonstance, généralement peu comprise, n'en est pas moins très importante en raison de ses conséquences.

La recherche du vrai est un des épisodes de la poursuite du bien, laquelle constitue le fond de notre existence. La connaissance est le moyen employé pour atteindre un but plus élevé; mais elle peut aussi être considérée comme un but, que l'on poursuit à l'aide d'autres moyens. Ce sont ces moyens dont nous allons nous occuper maintenant.

Un d'eux consiste à recueillir les faits qui nous sont révélés par les données des sens. Mais sommes-nous fondés à prendre ces données pour bonnes? Les sens ne nous font-ils pas illusion?

La raison du crédit accordé aux sens a fait l'objet de nombreuses controverses, que nous devons nous borner à effleurer. On a dit entre autres que les sens ne pouvaient pas nous tromper, que les erreurs dont on les accuse se trouvent dans une adjonction faite à leurs données pour les interpréter, et non dans leurs données mêmes. Cette observation est juste; mais il n'en faut pas abuser. Les données de nos sens, nous l'avons vu, ne nous parviennent jamais pures; elles sont toujours dénaturées par un alliage étranger, sans lequel nous ne pourrions pas en prendre possession. Nous pouvons les rectifier sans doute; mais cette rectification, toujours incomplète du reste, exige un travail qu'on ne peut pas toujours faire, bien s'en faut. S'il est vrai, à un certain point de vue, que les sens ne nous trompent jamais, à un autre point de vue ils nous trompent toujours, et nous devons nous mettre en garde contre leurs erreurs.

Les illusions des sens, a-t-on dit aussi, n'ont pas à nous

occuper, car le monde extérieur ne nous intéresse que dans la mesure de son influence sur nous. Le bonheur que nous devrions à un mirage, s'il n'est pas suivi de désillusionnement, a pour nous autant de valeur que celui qui aurait sa source dans la réalité. Ce point de vue, qui met en évidence l'importance pratique de la science, ne doit pas non plus être invoqué ici. Nous n'avons en effet pas à nous occuper des erreurs que rien absolument ne peut nous faire soupçonner. Mais il en est d'autres qui aboutissent à des contradictions. Le lac illusoire peut réjouir notre vue autant qu'un lac réel, mais il n'éteindra pas notre soif; il y aura dans les indications de nos sens des contradictions auxquelles n'aurait pas donné lieu un lac réel. Ce sont ces contradictions des sens qui nous obligent à nous garder des erreurs dont elles découlent.

Nous savons que nos sens se contredisent et par conséquent nous trompent; et cependant nous leur accordons confiance tant que nous ne constatons pas de contradiction. Comment cela se fait-il? Qu'est-ce qui motive cette confiance? Nous touchons un des points les plus délicats de la méthode scientifique. Je ne pense pas qu'on puisse justifier le crédit accordé aux sens par aucune démonstration rigoureuse. La seule raison que nous en puissions donner me paraît être le besoin que nous en avons. Nous nous trouvons entre deux alternatives: accorder notre confiance, dans une certaine mesure au moins, ou la refuser complètement. En la refusant, nous restons, relativement au monde extérieur, dans une nuit absolue; nous n'avons aucun moyen de reconnaître notre chemin. En l'accordant, au contraire, nous nous procurons un guide qui n'est pas infallible sans doute, mais qui nous donne des directions relativement exactes et toujours utiles, un guide dont les renseignements, du reste, se rectifient les uns par les autres. Bref, il y a tout avantage à opter en faveur de la confiance, et c'est pour cela que nous nous décidons dans ce sens. Nous sommes donc déterminés par des arguments tout pratiques. Nous ne pouvons pas nous assurer de ce qui est vrai; car si nous pouvons contrôler les données des sens les unes par les autres, nous n'avons aucun moyen de les contrôler dans leur ensemble, de

nous assurer qu'elles ne nous trompent pas toutes à la fois. Ne sachant où est le vrai, nous cherchons où est l'utile.

On élèvera bien des objections contre ce point de vue. Il lui faudra du temps pour se faire accepter. Il est de ceux qui froissent l'amour-propre, et auxquels certains esprits au moins ont besoin de s'habituer. Il nous répugne de mêler ainsi dès le premier pas des considérations d'utilité à celles de vérité et de débiter par un expédient. Nous sommes inquiets de voir sur quelle base fragile reposent les vérités auxquelles nous avons donné notre confiance. Nous sommes humiliés de l'insuffisance de nos facultés et des détours que nous devons faire pour atteindre la vérité. Aussi ne faut-il pas s'étonner si bien des gens cherchent à donner le change à eux-mêmes et aux autres sur le véritable état des questions. Mais ces diverses considérations, à l'influence desquelles nous ne pouvons pas nous soustraire absolument, ne doivent pas nous arrêter. Ceux qui ne veulent pas se faire illusion finiront par reconnaître que les choses se passent comme nous les avons exposées, et qu'elles ne peuvent pas se passer autrement. Nous nous convaincrons chaque jour davantage que dans tous les domaines de la science, lorsqu'on cherche à mettre au jour le fond des questions, il arrive un moment où les véritables démonstrations font défaut, et où il faut recourir aux arguments pratiques. Les procédés dans lesquels cela a lieu, dans lesquels on supplée de la sorte à la démonstration par le crédit accordé à une opinion désirable, constituent ce que j'appelle la méthode de la foi, par opposition à la méthode de la science. Ces procédés en effet ne sont pas toujours à leur place ; s'il est des cas dans lesquels on est forcé de les employer, il en est d'autres dans lesquels on ne doit pas se le permettre : ces derniers seulement sont toujours des questions secondaires. On peut considérer le domaine de la foi comme un premier étage, bâti sur un certain plan, avec certains matériaux ; et le domaine de la science comme un second étage, élevé sur le premier, mais avec d'autres matériaux et suivant un plan différent. Des exemples feront comprendre la distinction et son importance.

J'étudie la chimie pour l'utiliser dans l'industrie. Durant l'é-

tude, la tentation me vient naturellement de me représenter les lois de la chimie telles que j'aimerais qu'elles fussent, pour la commodité de mes études ou de mon industrie. Si je cède à cette tentation, si je me représente les lois de la chimie telles qu'elles me conviennent et non pas telles qu'elles sont et que je dirige mes opérations en conséquence, mes opérations échoueront.

Je veux connaître l'histoire de mon pays, pour savoir dans quel sens il faut en diriger la politique. Le patriotisme interviendra, et cherchera à faire voir les choses en beau. Si je cède à ce sentiment, légitime et honorable pourtant, je me ferai des illusions; je ne verrai pas les défauts nationaux, qu'il importerait précisément de connaître pour y remédier, et mes combinaisons ne se réaliseront pas. La considération de ce qui me semblerait bon, introduite ici m'éloigne de mon but, tandis qu'ailleurs elle était nécessaire. Tant qu'il s'agissait de savoir si nos sens méritent confiance, si les monuments du passé peuvent nous renseigner sur l'histoire, entre autres sur le caractère de mon peuple, la considération de l'utile, du désirable devait être invoquée. Nous avons vu que sans elle nous n'arriverions pas à connaître ni par conséquent à nous assurer le secours de la force des choses. D'autre part, si je veux m'assurer ce secours, il faut que je me représente les choses telles qu'elles sont et non telles qu'il me semblerait bon qu'elles fussent. Je me trouve donc entre deux tendances qui s'excluent l'une l'autre. Mais la première, celle qui me pousse à me représenter les choses telles qu'elles sont, étant le but que je me propose dans la recherche de la vérité, l'autre qui n'est qu'un accident doit lui être sacrifiée.

Après avoir laissé libre cours à des considérations d'utilité et d'intérêt qui se présentaient en première ligne, après les avoir même encouragées, nous imposerons silence à celles qui se présentent en seconde ligne. Il n'y a pas de science sans renoncement à ce qu'on voudrait se représenter, en d'autres termes sans désintéressement. Celui-ci est indispensable pour arriver au vrai comme pour arriver au bien; seulement, dans le domaine de la science comme dans celui de la morale, il n'est

que relatif et secondaire. Le fondement ne peut pas être désintéressé ; l'édifice que nous construisons dessus devra l'être dans la mesure indiquée.

Une fois admis que dans la méthode scientifique il y a une partie qui doit, et une partie qui ne peut pas être désintéressée, il nous reste à déterminer les limites des deux systèmes et à développer les diverses conséquences qui en découlent.

III

Nous avons admis, fondés sur des arguments pratiques, que les données des sens méritent notre confiance, aussi longtemps qu'elles ne renferment pas de contradiction. Nous avons obtenu de la sorte une première base, un premier axiome, qui sans doute est un postulat de la pratique, et non pas un résultat de la science. Nous allons maintenant partir de là pour nous élever plus haut ; après avoir établi la valeur des données des sens en général, nous allons recueillir ces diverses données pour en tirer les conséquences. Dans cette sphère secondaire de la connaissance, nous nous rapprochons de la déduction, secondaire également. La foi dans les sens va jouer un peu le rôle d'une prémisses de syllogisme. Mais une seule prémisses ne peut nous suffire. Cherchons les autres.

Nous avons vu que les données des sens nous servent à nous élever à la conception des causes, des lois. Les données des sens cependant ne nous révèlent que des phénomènes, des effets. Leur rôle dans les questions de cause est tout négatif ; il consiste à signaler les causes fausses, et à nous permettre de les élaguer pour les remplacer par d'autres. Si les données des sens ne sont pas la source où nous trouvons nos idées de cause, quelle est cette source ? Ce ne peut être que l'unique élément antérieur et extérieur à ces données que nous ayons réussi à constater : le mobile, le besoin. Nous avons besoin de connaître, et pour connaître nous avons besoin de ramener la variété des phénomènes à un petit nombre de causes, simples et permanentes. De telles causes existent-elles ? Ici comme dans la question du crédit accordé aux sens, je ne pense pas

qu'il soit possible de fournir de véritable preuve ni pour l'affirmative ni pour la négative. Ici encore, nous nous voyons réduits à l'argument pratique ; nous avons besoin de la notion de cause, nous ne pouvons pas la démontrer, nous la supposons. La notion de cause est une seconde prémisse ; elle aussi est non pas un résultat scientifique, mais un postulat pratique, un article de foi.

Après avoir admis qu'il y a des causes, il nous reste à chercher *quelles sont* ces causes. Les données des sens ne peuvent encore nous faire ici aucune proposition ; nous sommes forcés de recourir de nouveau à la supposition de ce qu'on ne peut pas démontrer. Mais sur la question de la nature des causes, nous ne sommes pas aussi dénués de secours que pour la question de leur existence. On peut se représenter les causes de bien des manières ; nous serons naturellement poussés à nous les représenter telles qu'il nous semblerait bon qu'elles fussent, et nous ne pouvons pas ne pas nous laisser guider en partie par ce sentiment. Nous sommes forcés de lui laisser prendre l'initiative ; mais nous ne sommes pas tenus d'accepter tout ce qu'il nous propose. Nous avons besoin de causes qui nous expliquent les phénomènes ; celles qui ne rempliraient pas cette condition ne pourraient nous servir. Or il pourra se faire, et il arrive en effet très souvent, que les causes qui nous semblent bonnes, celles qui se présentent les premières à notre esprit, n'expliquent pas les phénomènes. Nous nous trouvons donc encore une fois entre deux tendances inconciliables ; il faudra sacrifier celle qui est accidentelle à celle qui est l'essence, le but de nos recherches. Nous rejetterons toutes les causes qui n'expliquent pas tous les phénomènes, pour ne nous arrêter que lorsque nous en aurons trouvé une qui les explique, dût-elle même ne pas nous convenir à d'autres égards. Pour mieux satisfaire l'intérêt que nous avons de nous rendre compte du monde extérieur, nous imposons silence aux autres intérêts qui pourraient nous détourner de ce but. Ici encore, par conséquent, il y a désintéressement relatif, mais non pas désintéressement absolu.

La ressemblance entre la méthode qui conduit au vrai et celle

qui conduit au bien s'accroît toujours plus. Dans l'une comme dans l'autre, nous avons une sélection opérée au moyen de deux facteurs, dont l'un propose et l'autre récuse. La foi est positive, comme le mobile naturel; la science est négative comme la volonté. La science ne peut pas plus se passer de la foi que la volonté du mobile naturel; mais la foi doit être perfectionnée par la science, comme les mobiles naturels doivent être épurés par la volonté. La foi va chercher ses données dans le sujet, et dans ce qu'il y a de plus subjectif en lui, dans le besoin; la science emprunte les siennes au monde extérieur. Le besoin, qui est un élément primitif, voire même égoïste et animal de notre nature, s'introduit partout, parce qu'il est la base indispensable de tout. Mais il souille tout de son contact. Il se mêle en particulier à toutes les données des sens, à tous les résultats de la science, pour leur imprimer un cachet personnel et intéressé. En elles-mêmes, et si on pouvait les obtenir à l'état pur, les révélations du monde extérieur seraient infaillibles; mais il faut qu'elles se mélangent avec le besoin pour que nous puissions nous les approprier. Quand on considère cette marche des choses, il est difficile de ne pas se rappeler cette parole de l'Évangile, susceptible assurément de plus d'une interprétation: Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui souille l'homme, mais ce qui sort de lui. Que celui qui a des oreilles pour ouïr, entende!

IV

La méthode de la foi, qui repose sur le besoin, est tout à la fois indispensable et défectueuse; ses assertions doivent être rectifiées par la méthode de la science, supérieure en ce sens, mais inférieure en ce qu'elle ne pourrait rien si elle était livrée à elle seule. La foi seule affirme, mais elle ne le fait jamais qu'à titre provisoire; le contrôle de la science, toujours imparfait de son côté, se borne à signaler les erreurs; mais de ce qu'il n'en a pas signalé jusqu'à ce jour, il n'en résulte pas qu'il n'en signalera pas demain. Or comme la marche des choses amène chaque jour de nouvelles expériences, de nouvelles

découvertes, il est dans l'essence des données de la foi de se transformer incessamment. Cette idée répugne à notre paresse et à notre orgueil; il nous est pénible de devoir remettre en question les principes sur lesquels nous fondons notre vie, et par lesquels nous justifions notre conduite; il faut pourtant s'y faire. Comme notre existence physique, notre existence morale ne se conserve qu'en se renouvelant incessamment. Vouloir arrêter la transformation des croyances, c'est tuer la foi. Comme il ne dépend pas de nous de donner notre confiance à des assertions que l'expérience a stigmatisées, nous empêcherons, non pas les vieilles croyances de s'en aller, mais seulement les nouvelles de venir; et à moins de vouloir se tromper soi-même en fermant les yeux à l'évidence, ce qui est probablement le plus triste état d'esprit qu'on puisse imaginer, on verra sa foi s'en aller par lambeaux, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien. Pour alimenter ses croyances, il faut envisager froidement et accepter la disparition de ce qui doit s'en aller, pour travailler à le remplacer, ce qu'on ne peut pas faire tant qu'on s'obstine à maintenir. Si l'on ne détruit que ce qu'on remplace, on ne remplace que ce qui doit être détruit. Un poète contemporain, M^{me} de Pressensé, a fort bien exprimé cette idée dans une strophe d'un morceau intitulé: *Pour vivre, il faut mourir* :

Livrer les vérités que l'on crut éternelles
 Au temps qui les transforme ou les anéantit
 Et le voir sans se plaindre emporter d'un coup d'ailes
 Les croyances d'hier et celles d'aujourd'hui.

Sans doute, il est des croyances primitives dont le caractère est si bien établi qu'elles n'ont pour ainsi dire rien à craindre du temps; de ce nombre sont le crédit accordé aux sens et l'idée de cause; de ce nombre aussi est la liberté, sur laquelle nous reviendrons bientôt. Toutes ces notions sont nécessaires et impossibles à contrôler; c'est ce qui les rend inébranlables. On peut les révoquer en doute, entasser les arguments destinés à les renverser; mais on ne peut pas ne pas les pratiquer, et c'est l'essentiel.

On n'en peut pas dire autant de toutes les données de la foi,

qui sont en très grand nombre, et dans lesquelles rentrent par un certain côté, nous l'avons vu, toutes les prétendues affirmations de la science. Aussi doit-on laisser toujours le protocole ouvert sur ces données ; on a toujours le droit, pour éviter une conséquence qu'on n'avait pas prévue auparavant, de modifier les principes qu'on avait posés ; d'autant plus que les imperfections de la langue, la nécessité de se faire comprendre d'esprits qui ne peuvent ou ne veulent pas s'élever à une certaine hauteur, nous obligent presque toujours à employer des expressions approximatives et défectueuses. Les formules scientifiques sont destinées à être toujours précisées ; mais elles ne peuvent l'être qu'à la longue. Il est dans la nature même de l'esprit humain de devoir s'habituer petit à petit à la lumière, de ne pouvoir s'élever à des conceptions délicates et exactes qu'en passant par une série d'ébauches plus ou moins grossières ; d'où résulte que les idées ne se communiquent qu'en se dénaturant en partie.

Cette nécessité de tenir toujours le protocole ouvert, de remettre toujours en question bien des principes fondamentaux, de n'user par conséquent qu'avec beaucoup de réserves de la méthode inflexible de la déduction, cette nécessité indispensable aux progrès de la science, à l'alimentation des croyances, au développement de toute la vie morale par conséquent, n'est pourtant pas applicable partout. Elle est la vie de la théorie, elle serait la mort de la pratique. Aussi le monde des affaires a-t-il dû y renoncer. La procédure juridique, les délibérations parlementaires, ont dû se baser sur un principe tout opposé. Elles sont obligées d'en finir, et préfèrent une décision même défectueuse à une perpétuelle hésitation. La procédure primitive était un combat, où bien souvent c'était l'innocent qui était condamné ; mais cette solution valait mieux que rien ; on mettait de la sorte un terme aux conflits. Le temps a atténué ce caractère de combat ; il ne le fera probablement jamais complètement disparaître, ni des tribunaux ni des assemblées parlementaires.

On est forcé d'établir certains points sur lesquels, dans la règle au moins, il ne doit pas être permis de revenir. On se

trouve dès lors en face, non pas de la vérité, mais de certaines conventions dont il s'agit de tirer le meilleur parti. On se meut dans un monde d'accommodements et d'expédients, où l'habileté se substitue forcément à la sincérité, les questions de personnes aux questions de principes. On combat *unguibus et rostro*, parce qu'elle vient d'un ennemi, la proposition qu'on soutiendrait de toutes ses forces si elle était faite par un ami. Il en résulte que l'homme politique et l'avocat sont essentiellement des hommes de parti, auxquels leur position même interdit l'impartialité. Leur manière de discuter diffère forcément du tout au tout de celle de la science, qui a le caractère d'un juge. Au lieu de la critique, qui cherche la vérité où qu'elle soit et qui se fait un point d'honneur de la reconnaître même chez ceux qu'elle condamne à d'autres égards, ils doivent employer la polémique dont le but est de découvrir les fautes des adversaires et de dissimuler les siennes propres. On peut le regretter ; il ne faut pas s'en indigner. Quand on est appelé à lutter tous les jours avec des adversaires dont le premier devoir est de défendre les intérêts qui leur sont confiés, chez qui la générosité serait le plus souvent de la perfidie, qui possèdent des caractères très inégaux, dont plusieurs ne se renfermeront pas dans les limites de leur devoir et emploieront tous les moyens, respectables ou non, pour atteindre leur but, on est bien forcé d'user de son côté de la plus grande circonspection ; il est presque impossible de ne pas employer pour se défendre les armes avec lesquelles on est attaqué ; on se laisse facilement entraîner à dépasser la limite, et bientôt l'habitude devient une seconde nature ; le sens moral prend un développement peu favorable à la recherche de la vérité. Tant qu'on veut des hommes de parti, il ne faut pas s'étonner s'ils sont ce qu'ils sont, ni leur demander l'impartialité. Seulement il ne faut pas les prendre ni leur permettre de se donner pour ce qu'ils ne sont pas. Des plaidoyers ne peuvent être que des plaidoyers, et le plus sûr critère du véritable esprit scientifique est probablement l'horreur de la polémique.

Nous nous sommes arrêtés à ces considérations pour faire comprendre que la pratique a souvent des exigences opposées

à celles de la théorie ; et comme les deux domaines ont souvent été confondus, on a transporté dans l'un ce qui n'aurait pas dû sortir de l'autre. Cette circonstance explique certaines particularités assez étranges, en particulier pourquoi les sciences morales ont eu plus que d'autres à lutter avec l'intolérance et la raideur de la scolastique tandis que par la nature délicate, en quelque sorte insaisissable de leur objet, elles auraient besoin de plus de liberté d'allures que les autres, et devraient pouvoir toujours revenir sur les premiers principes.

V

Lorsque nous entrons sur le terrain des sciences morales, nous nous trouvons en face de plusieurs difficultés considérables, inconnues aux sciences naturelles. L'esprit n'est pas la négation, mais le complément et le couronnement de la nature. Les sciences naturelles cherchent ce qui est, les sciences morales ce qui est bon ; or l'être bon suppose et renferme l'être. Les unes s'occupent de moyens et se demandent : Comment dois-je m'y prendre pour obtenir ce que je veux ? Les autres s'occupent de buts et de moyens, et cherchent en outre ce que nous devons vouloir pour obtenir ce que nous voulons. Elles nous enseignent à ne vouloir que ce qui est possible physiquement et moralement, et cela dépend des moyens à employer.

On peut considérer comme un moyen terme entre les deux domaines les sciences naturelles appliquées. Elles font intervenir la volonté humaine, mais elles s'en servent sans la discuter ; elles combinent les lois naturelles avec des activités humaines, qui modifient l'effet des lois, mais non pas les lois elles-mêmes. Les sciences morales au contraire prétendent modifier dans un certain sens les forces mêmes dont elles s'occupent ; elles sont appelées, non-seulement à tirer parti de ce qui est, mais à décider ce qui doit être. Elles doivent choisir entre plusieurs alternatives toutes possibles ; la considération du vrai ne peut dès lors plus être invoquée ; on est réduit à chercher où est le bien ; d'où résulte que les questions strictement morales sont des questions de foi plutôt que de science.

Il ne faudrait pas croire cependant que la science ne puisse être d'aucun secours pour leur solution ; elle peut bien au contraire rendre d'immenses services, mais ses données sont subordonnées à d'autres considérations. Le point de vue de l'utilité domine, non-seulement au premier degré, mais encore au second.

Pour choisir en connaissance de cause entre deux alternatives, il faudrait en prévoir toutes les conséquences ; pour cela le secours de la science est nécessaire ; mais, une fois établi le tableau très compliqué des conséquences qui résulteront des choix faits, une seconde question surgit, sur laquelle la science ne peut pas nous éclairer : Des deux groupes de conséquences lequel présente le plus d'avantages ? Chacun répondra suivant ses goûts.

Nous sommes libres de teindre en jaune ou en bleu ; mais pour teindre en jaune, il faut du safran, pour teindre en bleu de l'indigo. L'ingrédient à employer pour obtenir une certaine couleur, et inversement la couleur que nous obtiendrons avec un certain ingrédient et un certain procédé, ne dépendent pas de nous.

Faut-il réglementer le taux de l'intérêt ou le laisser suivre son cours naturel ? Quelques personnes pensent, je n'examine pas si c'est à tort ou à raison, que le laisser aller a pour résultat une plus grande production totale, mais une moins bonne répartition de la richesse que la réglementation ; la détermination des résultats des deux systèmes est une question de science, de vrai ou de faux. Une fois ces résultats déterminés ainsi que leurs effets indirects quand il s'agira de choisir entre les deux voies, ce sera une question de bien ou de mal, de goût.

La vérité est une, mais tous les goûts sont dans la nature. Sur la question du meilleur procédé à employer pour obtenir un certain résultat, on finira par s'accorder, car il s'agit de vrai et de faux ; mais sur la question du plus avantageux de deux systèmes, de la plus belle de deux nuances, en un mot du meilleur de deux résultats, les opinions pourront différer à l'infini. Aussi, quand il s'agira d'établir une action commune entre plusieurs individus, aura-t-on beaucoup plus de peine à

s'entendre sur le but à poursuivre, que sur les moyens à employer pour atteindre le but une fois déterminé.

Les questions fondamentales sont des questions de bien et de mal ; celles où il s'agit de vrai sont toujours secondaires, concernent les voies et moyens et non pas les buts. C'est donc sur les points les plus importants qu'il est le plus difficile de s'entendre. Or, il faut s'entendre, sous peine de rendre impossible toute action commune et par conséquent toute société. Cette nécessité d'une entente sur les questions fondamentales, qui, nous l'avons vu, se trouvent être en même temps les questions de foi, cette impossibilité d'y arriver par la voie normale de la persuasion, ont fait naître certaines formes sociales qui, tout à la fois, se succèdent et coexistent ; l'ancienne, en effet, se maintient pendant un certain temps au moins à côté de la nouvelle, après l'avènement de celle-ci. Ces formes sociales peuvent se ramener à trois types principaux que nous désignerons par les mots : le roi, la foi, la loi.

A l'origine des sociétés, un homme s'élève qui impose sa volonté par la force ; il y réussit facilement parce que les individus sont encore isolés, qu'ils n'ont pas appris à se réunir pour résister ; rapprochés par la nécessité d'obéir à un usurpateur, les hommes apprennent à comprendre à la fois l'utilité de l'union et les inconvénients de la contrainte ; ils cherchent à se procurer l'une en évitant l'autre, en d'autres termes, à donner pour base à la société le consentement. Or à cette époque de l'histoire, c'est dans les croyances communes, dans la loi religieuse que se trouve le consentement. Les rois ne disparaissent pas, mais ils se trouvent relégués au second rang, réduits à n'être plus que les instruments subordonnés de la conscience publique.

Un nouveau progrès est accompli ; mais le cours des choses ne permet pas de s'y arrêter. Les croyances communes sont faciles à constater tant que les hommes agissent encore sous l'influence de l'instinct, de l'habitude et de l'exemple. Mais vient un moment où chacun commence à réfléchir et à tout remettre en question. Ce nouvel état de choses, parfaitement légitime et louable au début, est susceptible de s'exagérer et

de se dénaturer comme tout ce qui est humain. Les positions se différencient, les intérêts particuliers se séparent et font perdre de vue les intérêts communs. Les doutes qu'on a naturellement sont augmentés par les théories contradictoires qu'on entend formuler. On se donne l'air de douter même de ce que l'on pratique. Bref, la confusion se met dans les esprits et se fait sentir dans la conduite. Pour sortir d'embarras, on essaiera de plusieurs moyens ; on retombera peut-être dans l'autocratie, mais les inconvénients en sont trop évidents pour qu'on s'en contente. On recourra alors à un autre système, désigné, bien qu'improprement, sous le nom de théocratie, et qui consiste à rétablir l'unité de foi par la contrainte. On réserve alors à certaines personnes le droit exclusif de penser pour elles-mêmes et pour les autres. Malheureusement, tant que deux personnes penseront, ne fût-ce que successivement, il est impossible qu'elles ne pensent pas un peu différemment ; alors l'unité est de nouveau détruite. On se voit donc obligé d'empêcher tout le monde de penser, de soumettre tout le monde à l'autorité de la tradition. Le clergé, qui jusque-là possédait le privilège de penser, est réduit au rôle d'interprète de la tradition. C'est alors le beau temps de la scolastique ; on limite la raison à tirer les conséquences de principes qu'on lui impose, en lui interdisant de les vérifier. Un tel système dont les inconvénients sont connus, n'est heureusement pas complètement applicable. On peut empêcher la pensée de se manifester, en entraver par là le développement, mais on ne peut pas la tuer. Le temps, dans sa marche, révèle une foule de contradictions entre la doctrine officielle et la réalité. Quelques esprits, très rares d'abord, sont conduits par là à s'affranchir de l'autorité. Ils deviennent de plus en plus nombreux, d'autant plus que, la force de la vérité se trouvant en général de leur côté, ils prospèrent, pendant que ceux qui restent sous le joug déclinent.

L'unité d'action est encore une fois rompue ; on sait toutefois qu'on ne peut pas s'en passer. On essaie alors de distinguer la religion et le droit, jusqu'ici confondus. Cette opération présente des difficultés ; elle n'a réussi jusqu'ici qu'imparfaitement et elle ne réussira peut-être jamais d'une manière complète.

Nous nous trouvons en face de dispositions établies sous l'influence de l'instinct, dont l'application peut être l'objet de doutes, parce que le véritable sens en est obscur. La nécessité de mettre fin aux hésitations de la pratique oblige à élucider les questions de principe. Il faut savoir quel est le but de la loi, quels sont les obstacles que le législateur rencontre ou croit rencontrer dans la poursuite de ce but; alors seulement on comprendra sa pensée, on pourra l'interpréter, au besoin même la compléter. Sans doute, il peut arriver que deux explications différentes n'entraînent pas de différence d'application. S'il en était toujours ainsi on ne rechercherait pas l'esprit des lois. Mais quand bien même dans quatre-vingt dix-neuf cas l'effet pratique de deux interprétations restera le même, il pourra s'en présenter un centième pour lequel les choses se passeront autrement, pour lequel par conséquent les discussions théoriques sont indispensables à une saine pratique. Mais plus le droit se développe, se complique et se perfectionne, plus on apprend à distinguer; plus par conséquent prend d'importance la détermination de la raison des lois, de leur but et des obstacles qu'elles rencontrent; cette étude est indispensable, sinon peut-être à l'existence, au moins au développement du droit. Or ces buts que la loi se propose, ces obstacles souvent imaginaires devant lesquels elle s'arrête, ne peuvent être compris que de celui qui connaît les circonstances, en particulier les circonstances psychologiques du législateur. D'autre part, le véritable législateur est toujours le peuple; ce n'est pas le peuple qui formule et propose les lois, mais c'est lui qui leur donne le caractère de droit en les adoptant et les appliquant souvent malgré lui. Autrement, il ne peut être question de droit, mais seulement d'arbitraire. Enfin, les croyances relatives aux problèmes fondamentaux de la vie, et sur lesquelles repose en dernier ressort toute conduite publique et privée, peuvent être produites et perfectionnées par la philosophie; mais jusqu'ici du moins, c'est toujours la religion qui les a répandues dans le peuple, qui les a mises par conséquent à la base de la législation. Le droit ne peut pas être complètement indifférent à la religion; il en subira toujours plus ou moins l'influence.

On peut sans doute se contenter de l'observation des lois sans en demander l'approbation. Mais un fonctionnaire qui ne partage pas les croyances qui ont dicté la loi aura beaucoup de peine à en comprendre l'esprit, et sans parler de la compléter, à l'interpréter et l'appliquer comme il faut; on est en droit de se défier de lui. On le voit: la distinction des deux sphères, le passage de l'ère théocratique à l'ère politique, du règne de la foi à celui de la loi rencontre des difficultés. Il n'en reste pas moins vrai que c'est dans ce sens que nous marchons.

VI

Il est à désirer, disions-nous, que le protocole reste ouvert sur les questions de foi. Nous venons de voir les considérations qui s'opposent à un pareil état de choses. De ce que la conciliation de ces exigences opposées n'a jusqu'ici réussi que très imparfaitement, il ne résulte pas qu'elle ne puisse pas réussir à l'avenir, et que nous soyons dispensés d'en chercher les moyens. Je crois qu'il faudrait en premier lieu réduire au minimum les inconvénients qui découlent de la mise en question des croyances; et pour cela, il faudrait d'abord opérer le départ des articles de foi qu'il n'est pas possible de contester sérieusement et de ceux qui sont discutables. Dans la première catégorie, je mettrai d'abord les dogmes que les sciences naturelles elles-mêmes sont obligées d'admettre, la confiance qu'il faut accorder aux sens, et l'existence de causes. En mettant le pied sur le domaine des sciences morales, nous en voyons surgir un nouveau, la liberté; on peut, il est vrai, la considérer comme une cause particulière à ce domaine et absente de celui de la nature.

On nous demandera sur quoi nous nous fondons pour admettre la liberté, pour la placer même au nombre des articles de foi indiscutables. On comprend qu'ici, comme dans tous les problèmes fondamentaux, il ne peut être question d'arguments scientifiques, et qu'on est réduit aux considérations d'utilité.

Nous croyons à la liberté parce qu'elle est indispensable à

toute vie morale, à la théorie comme à la pratique; nous y croyons, parce qu'autrement nous n'agirions pas, nous nous bornerions à subir les influences extérieures. Nous la mettons au nombre des croyances incontestables, parce qu'il ne peut y avoir aucun doute sur les avantages qu'il y a à se décider en sa faveur plutôt que contre elle. La liberté, en effet, est ou n'est pas. Si elle n'est pas, nous ne pouvons ni poursuivre le bonheur, ni éviter la souffrance. Nos efforts ne nous servent de rien; nos erreurs, et en particulier notre croyance à une liberté qui n'existerait pas ne sauraient nous nuire, d'autant moins qu'elles sont inévitables.

Si, au contraire, nous sommes libres, nous sommes responsables, nous pouvons contribuer à notre félicité et à notre misère. Il est de la plus haute importance de ne pas nous laisser aller à la dérive, en particulier de ne pas agir comme si la liberté n'existait pas.

Quant aux objections faites à cette croyance, elles ne sont pas de nature à nous arrêter. La plus grave se fonde sur l'incompatibilité qui existerait entre l'idée de liberté et celle de science, laquelle, dit-on, suppose la nécessité. Je répondrai que l'idée de cause nécessaire, qui joue un si grand rôle dans la science, n'est qu'un postulat pratique, admis en raison de son utilité pour la construction de la théorie, et qui repose par conséquent sur la même base que l'idée de liberté. Il n'y a pas de raison pour sacrifier celle-ci à celle-là; je dirai plus: il y a des raisons pour subordonner la nécessité à la liberté. Un être libre a sa cause en lui-même, un être soumis à la nécessité hors de lui-même. Nous l'avons dit déjà, la nécessité suppose la liberté, mais la réciproque n'est pas vraie. La nécessité scientifique n'est pas incompatible avec l'existence d'une cause première, en d'autres termes d'un Dieu libre qui serait le générateur des lois nécessaires.

Sans doute, l'intervention de la liberté fait perdre aux sciences morales quelque chose de leur rigueur: elle y introduit un élément qu'il n'est pas possible de calculer exactement. Mais nous avons vu que cet élément, quelque important qu'il soit, se meut dans des limites très étroites. La liberté hu-

maine se borne à arrêter le cours de certains mobiles pour faire place à d'autres. Lors même que les sciences morales ne peuvent pas toujours prévoir l'action de ce facteur, elles peuvent rendre de grands services en nous faisant connaître les mobiles sur lesquels s'exerce cette action. Cette utilité, bien que restreinte, suffit à justifier leur existence.

HENRI BROCHER.