

# LA VOLONTÉ DE CROIRE

---

## CHAPITRE I

### La volonté de croire

---

Dans une biographie de son frère publiée ces temps derniers par Leslie Stephen, l'auteur décrit une école que le jeune Fitz-James fréquentait autrefois. Le maître, du nom de Guest, avait coutume d'aborder avec ses élèves des problèmes tels que ceux de la différence entre la justification et la sanctification, ou de la toute-puissance de Dieu. La liberté de penser et l'impartialité qui règnent à Harvard ne nous ont point fait perdre tout contact avec ces questions vitales, et je me propose aujourd'hui de traiter de la justification par la foi — ou plutôt de la justification *de* la foi, j'entends de la légitimité de l'attitude croyante dans les matières religieuses, légitimité à laquelle la résistance de l'entendement purement logique ne saurait faire obstacle. « La volonté de croire » sera donc le titre de cet essai.

Pendant longtemps, j'ai soutenu devant mes élèves la validité des croyances que l'on adopte par un acte de volonté; mais dès qu'ils ont été imprégnés de l'esprit logique, ils se sont fait une règle de refuser à ma conception toute valeur philosophique, et cela alors même que chacun d'eux était pénétré en fait de telle

ou telle croyance particulière. Je suis cependant si profondément convaincu de la justesse de mon point de vue, que je saisis l'occasion de préciser ma pensée.

Je serai aussi peu technique que possible, bien que je sois obligé pour commencer de poser quelques distinctions techniques qui nous seront ultérieurement nécessaires.

## I

Nous appellerons *hypothèse* tout ce qui est proposé à notre croyance ; et nous distinguerons parmi les hypothèses celles qui sont en quelque sorte *vivantes* de celles qui sont *mortes*. Une hypothèse vivante est celle qui se pose comme une véritable possibilité devant l'entendement auquel elle est soumise : si je vous demande de croire au Mahdi, une telle idée ne possède aucune affinité avec votre nature ; elle ne s'éclaire point de la lumière des choses croyables ; en tant qu'hypothèse, elle est absolument morte. Pour un Arabe cependant, alors qu'il ne serait pas sectateur du Mahdi, l'hypothèse fait partie des possibilités de sa pensée, elle est vivante. Ceci prouve que la vitalité ou le défaut de vie d'une hypothèse n'expriment point des propriétés intrinsèques, mais un rapport entre l'hypothèse et chaque penseur individuel, elles se mesurent à la volonté d'agir qu'elles provoquent. Dire d'une hypothèse qu'elle possède le maximum de vie, c'est dire qu'elle dispose à agir irrévocablement. Pratiquement, cela s'appelle une croyance ; mais il y a déjà quelque tendance à croire partout où il y a quelque tendance à agir.

Appelons maintenant *option* le choix qui s'exerce entre deux hypothèses. Les options peuvent être de plusieurs sortes : *vivantes* ou *mortes*, *obligées* ou *évitables*, *importantes* ou *insignifiantes* ; et, à l'égard de nos desseins particuliers, nous pouvons qualifier

de *parfaite* une option qui se présente à la fois comme obligée, vivante et importante.

a) Une option est vivante lorsque les deux hypothèses proposées sont vivantes. Si je vous dis : « soyez théosophe ou mahométan », je vous propose vraisemblablement une option morte, puisque aucun des deux termes ne semble pouvoir être vivant pour vous. Mais si je vous dis : « soyez agnostique ou chrétien », il en est tout différemment. Avec l'éducation que vous avez reçue, chacune des deux hypothèses fait appel, dans une certaine mesure, à votre croyance.

b) D'autre part, si je vous dis : « je vous laisse le choix de sortir avec ou sans votre parapluie », je ne vous offre pas une option parfaite, puisque vous restez libre et que vous pouvez éviter d'exercer votre choix en ne sortant pas du tout. Même conclusion si je vous demande de m'aimer ou de me haïr, de considérer ma théorie comme vraie ou comme fausse, car vous pouvez fort bien demeurer indifférent à mon encontre, et refuser de porter un jugement sur mes théories. Mais si je vous dis : « acceptez cette vérité ou écartez-la, je vous mets en présence d'une option forcée, puisqu'il n'y a point place en dehors de cette alternative. Tout dilemme qui repose sur une disjonction logique complète, qui ne comporte aucune possibilité de se soustraire à un choix, est une option obligée.

c) Enfin, si j'étais le Dr Nansen et si je vous proposais de prendre part à mon expédition au Pôle, votre option serait importante, car l'occasion qui se présenterait à vous serait peut-être sans lendemain, et votre choix aurait pour effet, ou bien de vous exclure complètement de cette sorte d'immortalité que confère le Pôle, ou, au contraire, de remettre entre vos mains une chance d'y atteindre. Celui qui refuse de saisir une occasion unique perd sa récompense aussi sûrement que s'il avait échoué dans sa

tentative. Par contre, une option est insignifiante lorsque l'occasion qui se présente est susceptible de se renouveler, lorsque l'enjeu est sans valeur, ou lorsque la décision prise est révocable. Dans la vie scientifique, les options insignifiantes abondent : un chimiste trouve une hypothèse suffisamment vivante pour passer une année à la vérifier ; il croit à son hypothèse pendant toute cette période ; si ses expériences ne se montrent pas concluantes, il n'aura éprouvé d'autre préjudice que la perte de son temps.

Gardons bien ces distinctions dans l'esprit pour faciliter notre discussion.

## II

Le second point qui doit nous occuper est la psychologie de nos jugements. Prenons certains phénomènes mentaux : il semble que notre nature passionnelle et volitive soit ici à la racine de toutes nos convictions. Tels autres phénomènes, au contraire, paraissent devoir demeurer immuables dès que l'entendement s'est prononcé sur eux. C'est de cette seconde catégorie que nous traiterons tout d'abord.

Ne semble-t-il pas déraisonnable de dire de nos opinions qu'elles sont modifiables à volonté ? Notre volonté peut-elle favoriser notre entendement ou, au contraire, lui faire obstacle dans la perception de la vérité ? Pouvons-nous, par un simple acte de volonté, croire que l'existence de Lincoln n'est qu'un mythe et que les portraits que l'on a publiés de lui représentent quelqu'un d'autre ? Pouvons-nous, par un effort de notre vouloir, ou par la force de notre désir, nous persuader que nous nous portons bien lorsqu'un rhumatisme nous cloue dans notre lit, ou croire encore que les deux billets d'un dollar qui sont dans notre poche forment un total de cent dollars ?

Nous pouvons affirmer tout cela, mais nous sommes impuissants à y ajouter foi. Et il en est ainsi de tout l'édifice des vérités sur lesquelles portent nos croyances, qu'il s'agisse de données de fait immédiates ou médiates, suivant l'expression de Hume, ou de rapports entre des idées; la présence comme l'absence de ces données et de ces rapports nous est attestée par l'entendement, et leur absence ne saurait être changée en présence par la seule force de notre action.

Il y a, dans les *Pensées* de Pascal, un passage célèbre connu, en littérature, sous le nom de « pari de Pascal ». Pour mieux nous entraîner vers la religion chrétienne, l'auteur raisonne comme si notre attitude vis-à-vis de la vérité ressemblait à l'attitude du joueur dans un jeu de hasard. Traduite librement, l'idée de l'auteur se ramène à ceci : vous êtes obligé de croire ou de ne pas croire à l'existence de Dieu : de quel côté pencherez-vous? La raison humaine ne peut rien déterminer : une partie se joue entre vous et la nature des choses, et, au jour du jugement, elle amènera « croix ou pile » : « pesez le gain et la perte en prenant croix que Dieu est » : si vous gagnez, vous gagnez la béatitude éternelle; si vous perdez, vous ne perdez rien. Quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul en faveur de l'existence de Dieu, encore devriez-vous risquer tout votre bien, car, alors que par ce moyen vous « hasardez certainement le fini », la certitude de ce que vous exposez est encore raisonnable pour peu qu'elle laisse une simple possibilité de gain infini. Allez donc, et prenez de l'eau bénite et faites dire des messes, la foi viendra et engourdira vos scrupules, « cela vous fera croire et vous abêtira ». Et pourquoi pas? Au fond, qu'avez-vous à perdre?

Peut-être pensez-vous que la foi religieuse, pour s'exprimer en un langage de table de jeu, doit être

réduite à ses dernières ressources. Celle de Pascal, assurément, avait d'autres racines encore, et la page célèbre de l'auteur n'exprime qu'un de ses arguments, un effort ultime et désespéré dirigé contre la dureté des cœurs impies. Une croyance qui procéderait volontairement d'un calcul mécanique de cette sorte, serait, vous le sentez, dépourvue de cette essence intérieure qui fait la réalité de la foi; et si nous étions à la place de la divinité, peut-être prendrions-nous un plaisir particulier à refuser la récompense éternelle aux fidèles de cette catégorie. A moins qu'il n'existe une tendance préexistante à croire aux messes et à l'eau bénite, il est évident que l'option offerte par Pascal à notre volonté n'est pas une « option vivante ». Aucun Turc, assurément, ne tient compte de ces moyens de salut, et à nous autres protestants, ils apparaissent comme de si lointaines impossibilités, que la logique de Pascal, invoquée spécialement pour ces cas particuliers, nous laisse indifférents. Le Mahdi pourrait aussi bien nous dire : « Je suis Celui que Dieu a créé dans son rayonnement, vous serez infiniment heureux si vous me reconnaissez, sinon vous serez bannis de la lumière du soleil; pesez donc votre gain infini si je suis le Messie authentique, et, votre sacrifice fini, si je ne le suis point ». Sa logique serait celle de Pascal, mais il l'emploierait en vain à notre rencontre parce que l'alternative qu'il nous offrirait serait une « option morte », un appel à l'action qui ne saurait trouver aucun écho dans notre conscience.

Faire reposer la foi sur la volonté, constitue, à ce point de vue, une sottise entreprise; à un autre point de vue, c'est, en outre, une entreprise mesquine. Que l'on envisage le magnifique édifice des sciences physiques et la manière dont il a été construit; les milliers de vies morales désintéressées qui gisent sous ses fondations; la patience, l'esprit de sacrifice

et de soumission aux lois inflexibles de la nature dont les pierres et le mortier conservent l'empreinte; cette impersonnalité absolue que révèle sa vaste majesté; et alors apparaîtront toute la sottise et toute la vanité du pauvre être sentimental qui prétend opposer à toute cette puissance le faible souffle de sa volonté, et fixer le cours des choses d'après son rêve intérieur. Comment s'étonner que ceux qui ont été élevés à la rude et mâle école de la science rejettent un tel subjectivisme? Tout le système des vérités qui croissent dans les écoles de la science se dresse contre une telle tolérance.

Aussi est-il naturel à ceux qui sont possédés de la fièvre scientifique de passer parfois à l'extrême et de s'exprimer comme si l'intelligence, inaccessible à autre chose qu'à la vérité, avait positivement le devoir de combattre le cœur et de s'abreuver à la coupe de l'amertume. « Ce qui fortifie mon âme, chante Clough, c'est de savoir que la vérité, même si je meurs, reste entière »; et Huxley, de son côté, proclame : « je me console en pensant que notre postérité, quelque mauvaise qu'elle devienne, n'aura point atteint le tréfonds de l'immoralité tant qu'elle adoptera pour règle de ne point prétendre ajouter foi à ce qu'elle n'a aucune raison de croire, alors même qu'une telle prétention présenterait des avantages ». Et Clifford, ce délicieux « enfant terrible », écrit par ailleurs : « C'est profaner la foi que de l'accorder sans preuve et sans discussion à des affirmations pour le soulagement et le plaisir personnel du croyant...; quiconque veut, en cette matière, bien mériter de ses condisciples, gardera la pureté de sa croyance avec un fanatisme et un soin jaloux, de peur qu'à un moment quelconque elle ne s'arrête sur un objet indigne qui lui communique une tache ineffaçable...; si une croyance était accueillie en dépit d'une évidence insuffisante — et alors même qu'elle se trouverait être vraie — il y

aurait là un plaisir volé... un plaisir coupable parce qu'il serait volé au mépris de notre devoir envers l'humanité. Ce devoir consiste à nous garder de telles croyances comme d'une maladie contagieuse qui peut rapidement envahir notre corps et se propager à travers toute la ville... C'est un tort pour tous, partout et toujours que de croire quoi que ce soit sur une évidence insuffisante ».

### III

Toutes ces pensées respirent le bon sens, alors même qu'elles sont exprimées à la manière de Clifford d'une voix un peu trop pathétique. En matière de croyances, la volonté libre et le simple désir apparaissent comme la cinquième roue d'un carrosse. Que si cependant l'on prétend affirmer que la connaissance intellectuelle se ramène à ce qui subsiste lorsque le désir, le vouloir et l'inclination ont pris leur essor, ou que la raison pure est ce qui, à ce moment même, détermine nos opinions, on pénètre alors dans le vif de la question.

Celles de nos hypothèses qui sont déjà mortes sont les seules que notre activité volontaire ne puisse ramener à la vie. Mais ce qui les a tuées pour nous, c'est en grande partie une certaine sorte d'action antagoniste préalable de notre nature volitive. Par « nature volitive », je n'entends pas seulement ces actes volontaires réfléchis nés de certaines croyances habituelles auxquelles nous ne pouvons échapper actuellement, mais j'entends encore tous les facteurs de la foi, tels que la crainte et l'espoir, les préjugés et les passions, l'imitation et l'esprit de parti, l'influence de la caste et du milieu. En fait nous pouvons observer que nous croyons, et c'est à peine si nous savons comment et pourquoi. M. Balfour appelle « autorité »



l'ensemble de ces influences qui, issues du « climat » intellectuel, rendent nos hypothèses possibles ou impossibles pour nous, vivantes ou mortes. Dans nos universités, nous croyons tous aux molécules et à la conservation de l'énergie, à la démocratie et au progrès nécessaire, au christianisme protestant et au devoir de combattre pour la doctrine de l'immortel Monroe, et toutes ces croyances ne reposent sur aucune raison digne de ce nom. Nous envisageons ces matières avec aussi peu de clarté intérieure, et peut-être même avec moins encore, que celui qui les révoque en doute. Par cela même qu'il abdique tout préjugé, il peut posséder en réserve des arguments en faveur de ses conclusions; pour nous, au contraire, ce n'est point la connaissance intérieure, mais le « prestige » d'une opinion qui détermine l'étincelle de la foi. Dans quatre-vingt-dix-neuf cas sur cent, notre raison sera satisfaite pourvu qu'elle puisse trouver quelques arguments à réciter machinalement en réponse à une critique éventuelle. Même dans les questions les plus importantes, notre foi n'est le plus souvent que la foi en la foi d'autrui. Lorsque nous croyons par exemple que la vérité existe et que notre entendement est fait pour elle comme elle pour notre entendement, est-ce là autre chose que l'affirmation passionnée d'un désir né de notre système social?

Nous avons besoin d'une vérité, nous avons besoin de croire que nos expériences, nos études et nos discussions doivent continuellement améliorer notre position à son égard; et c'est sur cette idée que nous concentrons toutes les forces de notre combat intellectuel. Mais vienne un sceptique qui nous demande « comment nous savons tout cela », et alors notre logique sera prise en défaut et restera muette. Il ne subsistera rien qu'une volition qui se heurtera à une volition contraire : des deux adversaires, l'un pro-

tendra fonder sa vie sur une croyance donnée dont l'autre ne se souciera guère<sup>1</sup>.

Nous prenons pour règle de rejeter tous les faits et toutes les théories dont nous n'avons pas l'emploi : les émotions cosmiques de Clifford ne laissent à leur auteur nulle place pour des sentiments chrétiens ; l'anticléricisme de Huxley est la conséquence de sa conception de la vie ; Newman au contraire tend la main au catholicisme et découvre toutes sortes de raisons pour s'y maintenir, parce qu'un système sacerdotal constitue pour lui un besoin organique et une jouissance. Pourquoi, en matière de télépathie, l'évidence elle-même est-elle acceptée par un si petit nombre d'esprits scientifiques ? Parce qu'ils estiment, ainsi que me le disait un grand biologiste aujourd'hui disparu, que, même si la télépathie était vraie, les savants devraient s'unir pour la faire disparaître ou la dissimuler ; en effet, elle détruirait l'uniformité de la nature et toutes sortes d'autres lois faute desquelles la science ne peut continuer ses investigations. Supposez au contraire que le même homme ait découvert le moyen d'utiliser scientifiquement la télépathie, non seulement il aurait consenti à en examiner les fondements, mais encore les aurait-il trouvés excellents. Et cette loi même que les logiciens voudraient nous imposer — si l'on peut donner le nom de logiciens à ceux qui prétendent ici gouverner notre nature volontaire — se fonde seulement sur leur désir naturel d'éliminer tous les éléments pour lesquels, en leur qualité professionnelle de logiciens, ils ne trouvent aucun emploi.

Ainsi donc la partie non intellectuelle de notre nature influence évidemment nos convictions. Certaines tendances et certaines volitions personnelles précèdent la croyance tandis que d'autres la suivent ;

1. Cf. l'admirable page de S. H. Hodgson dans *Time and Space*, p. 310 (Londres, 1865).

si l'on peut dire de ces dernières qu'elles arrivent après la bataille, encore est-il certain qu'elles ne viennent point véritablement en retard du moment qu'elles ont été préparées par un travail passionnel latent. En ce sens le raisonnement de Pascal, loin d'être impuissant, paraît au contraire sans réplique ; c'est l'argument suprême qui complète notre croyance en l'efficacité des messes et de l'eau bénite. L'ordre des choses est sans contredit loin d'être simple ; la connaissance et la logique pure, quelle que soit leur puissance idéale, ne constituent pas les seules forces qui, en fait, engendrent nos croyances.

#### IV

Et maintenant que nous avons mis en valeur cette complexité, il y a lieu de nous demander s'il faut la considérer comme répréhensible et pathologique ou la traiter au contraire comme un élément normal de l'entendement. La thèse que je soutiens peut se résumer ainsi : *notre nature passionnelle possède non seulement la faculté légitime mais encore le devoir d'exercer un choix entre les propositions qui lui sont soumises, toutes les fois qu'il s'agit d'une véritable alternative dont la solution ne dépend pas uniquement de l'entendement ; en pareille circonstance, celui qui prétendrait éviter de choisir et laisser la question ouverte, prendrait inconsciemment une décision passionnelle tout aussi importante qu'une affirmation ou une négation et à laquelle s'attacherait le même risque de perdre la vérité.*

J'espère bientôt vous rendre claire la thèse que j'exprime ici en termes abstraits ; mais vous ne me refuserez pas tout d'abord un surcroît d'explications préliminaires.

## V

Dans toute la discussion qui va suivre, j'entends me maintenir sur le terrain dogmatique et ne laisser aucune place au scepticisme philosophique systématique. En dépit de l'opinion du sceptique, je prétends résolument poser en principe que la vérité existe et que la destinée de notre entendement est de la connaître; sur ce point, je me sépare de lui absolument.

Mais il y a deux manières de concevoir la croyance à l'existence du vrai et à la possibilité pour l'esprit de le découvrir. La croyance au vrai peut affecter la forme *empirique* et la forme *absolutiste* : pour l'absolutiste, non seulement il nous est donné d'atteindre à la vérité, mais encore pouvons-nous avoir conscience du moment où nous y atteignons; pour l'empiriste au contraire, alors même que nous posséderions la vérité, rien ne saurait infailliblement nous avertir du moment où cette possession est certaine. Connaître est une chose; savoir que l'on connaît en est une autre; la première de ces deux possibilités n'implique pas forcément la seconde. C'est pourquoi l'empiriste comme l'absolutiste, bien qu'aucun des deux ne puisse être appelé sceptique au sens philosophique usuel du mot, affichent chacun dans leur vie privée un degré de dogmatisme très différent.

Si nous jetons un regard sur l'histoire des opinions, nous pouvons constater que la tendance empirique a largement prévalu dans la science, tandis qu'en philosophie la tendance absolutiste a dominé tous les problèmes. Le principal caractère de la béatitude que nous promettent les différentes philosophies réside dans la conviction que possèdent toutes les écoles de conduire au fondement de la certitude. « D'autres philosophies sont des collections d'opinions fausses pour la plupart; *ma* philosophie fournit

une base définitive » : qui ne reconnaît ici la formule type de tout système digne de ce nom ? Un système véritable doit se présenter comme un système clos, discutable peut-être dans certains de ses détails, mais jamais dans ses traits essentiels !

L'orthodoxie scolastique, à laquelle il faut toujours se reporter si l'on aime les théories clairement exposées, a parfaitement rendu cette conviction absolutiste dans ce qu'elle intitule la doctrine de « l'évidence objective ». Si par exemple je ne puis révoquer en doute ces propositions : « j'existe », « deux sont moins que trois », « tous les hommes sont mortels, donc je suis mortel », c'est que leur objet illumine irrésistiblement mon entendement. Le fondement définitif de l'évidence objective qui s'attache à certaines propositions réside dans l'*adæquatio intellectus nostri cum re*. La certitude qu'elle apporte implique, par rapport à la vérité que l'on envisage, une *aptitudinem ad extorquendum certum assensum*, et par rapport au sujet, une *quietem in cognitione* qui accompagne la réception de l'objet dans l'entendement et qui ne laisse derrière elle aucune possibilité de doute ; et dans toute cette opération, rien n'agit que l'*entitas ipsa* de l'objet et l'*entitas ipsa* de l'esprit. Nous autres, gauches penseurs modernes, nous n'aimons guère discuter en latin, peut-être même nous déplaît-il de discuter le moins du monde en termes choisis ; mais au fond, lorsque nous nous abandonnons à nous-mêmes, et que nous laissons de côté tout argument critique, notre état d'esprit se ramène sensiblement à ceci : vous croyez à l'évidence objective et j'y crois. Il se produit en nous comme un avertissement, comme un timbre qui sonne midi, lorsque les aiguilles de notre horloge mentale ont parcouru le cadran et rencontrent la douzième heure. Les plus grands empiristes d'entre nous ne sont empiristes qu'à la réflexion ; abandonnés à leurs instincts, ils dogma-

tisent comme s'ils étaient infailibles. Lorsqu'un Clifford vient nous dire combien nous sommes coupables d'adopter le christianisme sur une « évidence aussi insuffisante », cette insuffisance prétendue est en réalité la dernière chose à laquelle il pense. L'évidence lui suffit comme à nous, mais il se trouve qu'elle l'a conduit à d'autres conclusions. Il croit si fermement à un ordre naturel opposé à la conception chrétienne de l'univers, qu'il n'existe pour lui en cette matière aucune option vivante : le christianisme est pour lui dès le début une hypothèse morte.

## VI

Mais si nous sommes ainsi tous absolutistes par instinct, quelle attitude devons-nous, en qualité d'étudiants de philosophie, observer en présence des faits ? Devons-nous les épouser et les endosser ? ou devons-nous au contraire les traiter comme une faiblesse de notre nature dont il y aurait lieu, dans la mesure du possible, de nous libérer ?

J'estime très sincèrement que cette dernière attitude est la seule qui soit digne d'un esprit réfléchi. L'évidence et la certitude objective constituent certainement un très bel idéal, mais où pourrait-on les rencontrer sur cette planète qu'éclaire la lune et que visite le rêve ? C'est pourquoi je suis moi-même un empiriste complet dans toute l'étendue de ma théorie de la connaissance humaine. Certes je vis de cette croyance pratique que nous devons faire des expériences et réfléchir sur ces expériences, car c'est par là seulement que nos opinions croîtront en vérité. Mais considérer l'une d'elles — quelle qu'elle soit — comme définitive et à l'abri de toute correction, est une attitude tout à fait erronée : toute l'histoire de la philosophie le prouve.

Il n'est qu'une vérité qui soit absolument certaine et que le scepticisme pyrrhonien lui-même laisse debout : c'est que le phénomène de conscience actuel existe. Mais cela n'est que le point de départ de la connaissance, l'acceptation d'une donnée sur laquelle on philosophera. Les divers systèmes philosophiques constituent autant de tentatives destinées à exprimer ce qu'est réellement cette donnée. Et si nous nous tournons vers notre bibliothèque, à quels déboires ne courrons-nous pas ? Où trouver une solution qui soit indiscutablement vraie ? Si l'on met à part les propositions abstraites qui expriment une comparaison — telles que 2 et 2 font 4 — et qui par elles-mêmes ne nous apprennent rien sur la réalité concrète, on ne saurait citer une seule proposition qu'un philosophe ait considérée comme évidente sans qu'un autre l'ait traitée de fausse ou en ait du moins sincèrement discuté la légitimité. Le fait par certains de nos contemporains — tels que Zoellner et Charles H. Hinton — d'avoir sérieusement prétendu s'élever au-dessus des axiomes de géométrie, et le rejet par les hégéliens de toute la logique aristotélicienne, viennent, comme des exemples frappants, à l'appui de ma thèse.

On n'a jamais pu s'accorder sur le critérium concret du vrai. Les uns le placent en dehors du moment de la perception, soit dans la révélation, soit dans le *consensus gentium*, l'instinct du cœur ou l'expérience systématisée de la race. D'autres le cherchent dans la perception même : tels sont Descartes avec ses idées claires et distinctes garanties par la véracité de Dieu, Reid avec son « sens commun », et Kant avec ses formes de jugements synthétiques *a priori*. Le fait que l'objet de la pensée se prête à une vérification sensible, le fait qu'il possède une unité organique complète, l'impossibilité de concevoir le contraire de la proposition que l'on examine, ce sont là encore des critères variés que l'on a invoqués tour à tour. Mais aucun ne renferme posi-

tivement cette évidence objective tant vantée; elle n'est jamais qu'une aspiration, un *concept-limite* qui marque l'idéal infiniment lointain de notre vie pensante. Prétendre que certaines vérités la possèdent dès maintenant, c'est simplement affirmer que lorsque vous les croyez vraies et qu'elles *sont* vraies, alors seulement leur évidence est objective. Mais pratiquement, la conviction que chacun possède de ne se rendre qu'à l'évidence objective, n'est jamais qu'une opinion subjective de plus qui s'ajoute aux autres.

Car de quel cortège d'opinions contradictoires n'a-t-on point proclamé l'évidence objective et l'absolue certitude! L'univers est pénétré de raison — l'univers n'est au contraire que le résultat de phénomènes mécaniques; il y a un Dieu personnel — un Dieu personnel est inconcevable; il existe en dehors de la pensée un univers directement connaissable — l'esprit ne peut connaître que ses propres idées; il y a un impératif moral — l'obligation n'est que la résultante des désirs; un principe spirituel permanent se trouve en chaque être — il n'existe qu'une succession d'états d'âme changeants; la chaîne des causes est infinie — il y a une cause première absolue; une nécessité éternelle — une liberté; une cause finale — aucune cause finale; une unité primitive — une pluralité primitive; une continuité universelle — une discontinuité essentielle; un infini — pas d'infini. Il y a ceci — il y a cela; il n'est rien en effet qui n'ait été considéré par celui-ci comme absolument vrai tandis que son voisin l'estimait absolument faux; et cependant aucun absolutiste n'a jamais compris que cette incertitude est inévitable, et que l'intelligence, même lorsque la vérité est directement à sa portée, ne peut la reconnaître à aucun signe infaillible. Si l'on se rappelle en effet que la plus frappante application à la vie pratique de la doctrine de la certitude objective apparaît dans l'œuvre du Saint-Office de l'Inquisition, on est moins



tenté que jamais de prêter à cette doctrine une oreille attentive.

Notez cependant que si, en tant qu'empiristes, nous abandonnons la doctrine de la certitude objective, nous ne prétendons point par là renoncer à la recherche ou à l'espoir de la vérité : nous attachons toujours notre foi à son existence, et nous croyons toujours améliorer notre position à son égard en dirigeant systématiquement vers elle nos expériences et notre réflexion. Ce qui nous sépare surtout des scolastiques est une question d'attitude. La force de leur système réside dans le principe, l'origine, le *terminus a quo* de leur pensée ; la nôtre est dans le résultat, la fin, le *terminus ad quem*. Nous n'avons pas à rechercher d'où provient l'idée mais où elle conduit. L'empiriste ne se demande pas dans quelle région une hypothèse a pris naissance, si elle s'est insinuée de gré ou de force, si la passion l'a dictée ou si le hasard l'a suggérée : mais lorsque cette hypothèse se trouve confirmée par le cours général de la pensée, c'est alors qu'il la déclare vraie.

## VII

Encore une petite observation, qui n'est pas sans importance, pour terminer ces préliminaires. Il y a deux manières d'envisager l'attitude qui doit accompagner nos jugements — deux manières très différentes, bien que cette différence ait paru jusqu'ici sensiblement négligée par les théoriciens de la connaissance. *Nous devons connaître la vérité* ; et *nous devons éviter l'erreur*, — tels sont les premiers commandements qui s'imposent à celui qui désire connaître ; mais loin que ces deux formules désignent un même commandement, elles constituent au contraire, deux lois distinctes. Il se peut que parfois, en croyant la vérité A, nous évitions, par voie de conséquence,

l'erreur B ; mais il arrive bien rarement qu'en rejetant B, nous acceptions nécessairement A ; nous pouvons en effet, en évitant B, tomber dans les erreurs C ou D tout aussi pernicieuses, ou tout simplement ne croire à rien, pas même à la vérité A.

Croire la vérité, fuir l'erreur, sont deux lois matériellement différentes ; et le choix que nous exerçons entre elles deux peut colorer d'un ton tout différent toute notre vie intellectuelle. Nous pouvons considérer la poursuite de la vérité comme primordiale et le désir d'éviter l'erreur comme secondaire, ou tout au contraire donner à ce désir un caractère impératif et laisser au hasard le soin de veiller à la manifestation de la vérité. C'est à cette dernière solution que nous convie Clifford, dans le passage instructif que j'ai cité. Ne croyez rien, dit-il, suspendez toujours votre jugement, plutôt que d'encourir le terrible risque de croire ce qui est faux, et cela pour avoir accordé votre assentiment à une évidence insuffisante. Et vous, de votre côté, peut-être estimez-vous que le risque d'erreur est d'un faible poids si on le compare aux bienfaits de la connaissance réelle, et peut-être vous résignez-vous à être souvent trompés plutôt que d'ajourner indéfiniment toute chance d'émettre une hypothèse vraie. En ce qui me concerne, je ne puis me résoudre à approuver Clifford : le sentiment de notre devoir vis-à-vis de la vérité et de l'erreur n'est jamais — sachons nous en souvenir — qu'une expression de notre vie passionnelle. Considéré du point de vue biologique, l'entendement humain est aussi bien façonné pour la vérité que pour l'erreur, et celui qui s'écrie : « Mieux vaut se priver à jamais de toute croyance que de croire le faux », ne fait que montrer l'horreur personnelle qu'il éprouve à être dupe. Peut-être par ailleurs critique-t-il un grand nombre de ses propres désirs et de ses propres craintes, et voici cependant une crainte à laquelle il obéit servilement. Il n'imagine pas que l'on

puisse en révoquer en doute la force coercitive. Pour ma part, je professe également l'horreur d'être dupe; mais je crois volontiers que des malheurs plus considérables peuvent atteindre les mortels; aussi l'exhortation de Clifford apporte-t-elle à mon oreille comme un son fantastique; il me semble entendre un général proclamer à ses soldats qu'il vaut mieux ne pas se battre que de risquer jamais la moindre blessure. Ce n'est pas ainsi que l'on gagne des batailles sur l'ennemi ou sur la nature. Nos erreurs ne sont certes pas des choses aussi solennelles. Dans un monde où nous sommes aussi sûrs d'y être exposés en dépit de toutes nos précautions, une certaine légèreté de cœur paraît plus saine que cette nervosité excessive à leur rencontre. En tout cas, c'est encore là le meilleur parti qui convienne au philosophe empiriste.

## VIII

Et maintenant, après cette longue introduction, entrons dans le vif de la question. J'ai dit et je répète que non seulement en fait notre nature passionnelle exerce une influence sur nos opinions, mais que, dans certaines options que nous exerçons parmi nos opinions, cette influence doit être considérée comme inévitable et comme une cause déterminante et légitime de notre choix.

Je crains ici que certains de mes lecteurs ne commencent à flairer un danger et ne me prêtent une oreille inhospitalière. Il vous a fallu admettre en effet comme nécessaires deux premiers degrés de passion, qui consistent: 1° à diriger la pensée de manière à éviter l'erreur; 2° à la diriger de façon à atteindre à la vérité; mais peut-être considérez-vous que pour atteindre à cette fin idéale il faut maintenant faire abandon de toute attitude passionnelle.

Je vous l'accorde dans la mesure où les faits le permettent. Partout où le choix entre le gain et la perte de la vérité est sans importance, nous pouvons abandonner la chance de « gagner la vérité », et en tout cas nous mettre à l'abri d'une chance d'erreur, en suspendant notre jugement jusqu'à ce que l'évidence objective se soit fait jour. En matière scientifique, c'est là généralement le cas ; et même dans les affaires humaines, il est rare que notre besoin d'action soit si urgent qu'il demeure préférable d'agir d'après une croyance fautive, plutôt que de n'adopter aucune croyance. Les tribunaux, à vrai dire, doivent juger d'après le maximum d'évidence qui leur est fourni sur le moment, parce que le devoir du juge est à la fois de créer la jurisprudence et de la fixer, et que d'ailleurs, ainsi que me le disait un jour un magistrat averti, il est peu d'espèces qui valent qu'on leur consacre un temps prolongé ; ce qui importe, c'est de juger d'après quelque principe acceptable et de ne point laisser les affaires en suspens. Mais lorsque nous nous trouvons devant la nature objective, il devient évident que nous n'avons plus à créer la vérité, mais à l'enregistrer ; et décider pour le simple plaisir de décider vite et de vaquer à nos occupations serait tout à fait déplacé. Dans toute l'étendue de la nature physique, les faits sont ce qu'ils sont, indépendamment de nous, et il est rare qu'ils réclament un jugement immédiat, et que par là ils nous exposent à l'erreur. En cette matière les problèmes constituent toujours des options sans importance, les hypothèses sont à peine vivantes, — tout au moins pour nous autres spectateurs — et l'alternative entre une croyance vraie et une croyance fautive se présente rarement comme un choix auquel nous ne puissions nous soustraire. Aussi une attitude d'indifférence sceptique est-elle la plus sage si l'on veut éviter l'erreur. Et en effet, pour la plupart d'entre nous, qu'importe pratiquement que nous ayons

ou non notre théorie sur les rayons Roentgen, sur la substance de l'esprit, sur la causalité des états de conscience ? Nous ne sommes pas obligés de posséder une opinion sur ces problèmes ; à tous égards, il est même préférable de ne pas exercer notre choix et de peser toujours avec impartialité le pour et le contre de la question.

Je ne parle bien entendu que du jugement désintéressé. Lorsqu'il s'agit d'entreprendre une recherche scientifique, cette indifférence est moins recommandable, et la science serait bien moins avancée qu'elle ne l'est si les désirs individuels de tous ceux qui cherchaient avec passion la confirmation de leurs croyances, n'étaient entrés en jeu. Regardez par exemple les découvertes de Spencer et de Weismann. Voulez-vous au contraire qu'une enquête scientifique n'aboutisse pas : confiez-la à l'homme qui ne saurait s'intéresser d'aucune manière aux résultats éventuels des recherches entreprises ; il se montrera véritablement incapable, parfaitement sot. Le chercheur le plus utile, parce que l'observateur le plus sensible, sera toujours celui dont l'ardent intérêt se verra balancé par l'inquiétude aiguë d'une déception possible<sup>1</sup>.

La science a organisé cette inquiétude en une *technique* régulière qu'elle appelle sa méthode de vérification ; et elle s'est à ce point éprise de sa méthode qu'on peut l'accuser de ne plus se soucier de la vérité pour elle-même : elle ne s'intéresse à la vérité qu'en tant que celle-ci est vérifiée méthodiquement. Que la vérité d'une proposition revête la forme d'une simple affirmation, la science refuserait de la prendre en considération : une telle vérité, pourrait-elle dire avec Clifford, serait volée au mépris

1. Cf. l'essai de Wilfrid Ward sur le *Désir de croire*, dans *Witnesses to the unseen* (Macmillan et C<sup>o</sup>. 1893).

du devoir de la science envers l'humanité. Les passions humaines cependant sont plus fortes que les lois techniques. Suivant le mot de Pascal, le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ; et, si indifférent que soit l'arbitre, je veux dire l'entendement, à toute autre chose que les règles du jeu, les joueurs concrets qui lui fournissent les matériaux de son jugement chérissent chacun, en leur for intérieur, leur « hypothèse vivante » favorite. Convenons cependant que, là où n'existe aucune « option obligée », nous devrions prendre pour idéal l'intelligence qui juge sans passion et qui du moins nous sauve en tout cas de l'erreur.

Mais une autre question se pose : ne se présente-t-il point parfois des options obligées au cours de nos problèmes spéculatifs, et pouvons-nous (en tant que créatures susceptibles de trouver un intérêt au moins aussi considérable à acquérir la vérité positive qu'à éviter simplement l'erreur), attendre toujours impunément que l'évidence coercitive se produise ? Il semble *a priori* impossible que la vérité soit si bien ajustée à nos besoins et à nos forces ; s'il en était ainsi, nous aurions quelque raison de l'examiner avec le doute scientifique.

## IX

*Les questions morales* se présentent immédiatement comme des problèmes dont la solution ne saurait dépendre de la preuve sensible. Un problème moral consiste à décider non point de ce qui existe dans le monde sensible, mais de ce qui est bien, ou des choses qui seraient bien, si elles existaient. La science peut nous dire ce qui existe : mais pour comparer la *valeur* aussi bien de ce qui existe que de ce qui n'existe pas, nous devons consulter non point la science mais ce que Pascal appelle notre cœur. La

science elle-même consulte son cœur lorsqu'elle considère comme biens suprêmes la certitude définitive et l'élimination des fausses croyances. Demandez-lui de prouver son affirmation et elle ne pourra que la répéter comme un oracle, ou montrer que cette certitude et cette élimination apportent à l'homme toutes sortes d'autres biens, que le cœur humain proclame déjà.

La question de savoir si l'on embrassera ou non des croyances morales est tranchée par la volonté. Nos préférences morales sont-elles vraies ou fausses, ou constituent-elles de simples phénomènes biologiques d'une nature particulière par lesquels les choses « nous apparaissent » comme bonnes ou mauvaises, tout en demeurant en elles-mêmes indifférentes ? Comment notre entendement pur déciderait-il de cette question ? Si votre cœur n'éprouve pas le *besoin* d'un monde de réalité morale, ce n'est certes pas votre cerveau qui vous y fera croire. Le scepticisme méphistophélique en effet satisfera votre activité intellectuelle mieux que ne pourrait le faire un idéalisme rigoureux. Certains hommes, même dans leur adolescence, ont le cœur si froid, que l'hypothèse morale demeure pour eux à jamais inanimée ; et devant leur attitude dédaigneuse, le jeune moraliste encore ardent se sent mal à l'aise. L'apparence du savoir est de leur côté, celle de la naïveté et de la crédulité est du sien. Et cependant, en son for intérieur, il a conscience de ne point être dupe, et il croit en un royaume où, suivant le mot d'Emerson, tout leur esprit et toute leur supériorité intellectuelle ne vaudront pas mieux que la ruse du renard. Le scepticisme moral, comme le scepticisme intellectuel, ne sauraient être réfutés ni prouvés par la logique. Lorsque nous soutenons l'existence d'une vérité morale quelconque, toute notre nature entre en jeu et nous faisons dépendre notre victoire ou notre défaite des résultats de notre affir-

mation. Le sceptique, de son côté, adopte également, avec toute sa nature, l'attitude du doute : lequel de nous deux est le plus sage ? L'Omniscience seule peut le dire.

Passons maintenant de cette étude très générale de la question du bien à un certain ordre de questions de fait, telles que celles qui ont trait aux relations personnelles, aux liens spirituels qui unissent deux êtres humains. Soit par exemple la question de savoir si vous m'aimez ou non ; la réponse dépendra, dans d'innombrables cas, des avances que je vous aurai faites, de la volonté que j'aurai manifestée d'obtenir votre amitié, de la confiance et de l'attente que j'aurai laissé voir. La croyance anticipée que j'éprouve de faire partie du cercle de vos affections est en pareil cas la cause même qui provoque vos sentiments. Que si, au contraire, je reste à l'écart, refusant de remuer un doigt jusqu'à ce que j'aie obtenu l'évidence objective, jusqu'à ce que vous ayez fait le geste destiné, comme dirait un absolutiste, *ad extorquendum assensum meum*, dix contre un que votre amitié ne viendra jamais. Combien de cœurs féminins sont domptés simplement par l'ardente insistance de l'homme qui veut en être aimé et qui se refuse à croire que cet amour soit impossible ! Ici le désir d'une certaine sorte de vérité détermine l'existence de cette vérité particulière, et il en est de même dans d'autres cas sans nombre. Qui donc parvient aux avancements, aux faveurs, aux emplois lucratifs, si ce n'est l'homme qui leur fait jouer dans sa vie le rôle d'hypothèses vivantes, qui les escompte, qui leur sacrifie par anticipation d'autres biens et encourt même à l'avance toutes sortes de risques pour les obtenir ? Vis-à-vis des autorités dont il dépend, sa foi agit comme une revendication qui crée elle-même sa propre réalisation.

Un organisme social quelconque, petit ou grand,



est ce qu'il est, parce que chaque membre accomplit son devoir avec la conviction que les autres en font autant. Partout où un résultat cherché est obtenu par la coopération de plusieurs personnes indépendantes, l'existence positive de ce résultat est la simple conséquence de la confiance mutuelle préalable des parties intéressées. Un gouvernement, une armée, une organisation commerciale, un collège, une société athlétique n'existent qu'à cette condition, faute de laquelle non seulement on ne saurait rien accomplir, mais encore rien tenter. Un train entier de voyageurs, d'une bravoure individuelle moyenne, se laissera piller par un petit nombre de bandits, simplement parce que ces derniers peuvent compter les uns sur les autres, tandis que chaque voyageur considère la moindre résistance comme le signal d'une mort certaine qu'aucun secours ne saurait prévenir ; si chaque voyageur pouvait seulement croire que tout le wagon réagirait en même temps que lui, il résisterait individuellement, et le pillage serait impossible. Il y a donc des cas où un phénomène ne peut se produire s'il n'est précédé d'une foi antérieure en son avènement. Et là où *la foi en un fait peut aider à créer le fait*, il serait illogique de prétendre que la foi qui devance l'évidence scientifique constitue « la plus basse espèce d'immoralité » dans laquelle puisse tomber un être pensant. Et cependant, telle est la logique sur laquelle nos absolutistes scientifiques entendent régler notre vie !

## X

Ainsi donc, à l'égard des vérités qui dépendent de notre action personnelle, la foi qui se fonde sur le désir est certainement légitime et peut-être indispensable.

Mais, dira-t-on, vous parlez d'espèces humaines

sans importance, qui n'ont rien à faire avec les grands problèmes cosmiques, tels que la question de la foi religieuse. Nous allons précisément y arriver. Les religions diffèrent tellement dans leurs détails, que la discussion du problème religieux doit partir d'un point de vue très général et très large.

Qu'entendons-nous par l'hypothèse religieuse ? La science dit que les choses « sont » ; la morale dit que telles choses sont meilleures que telles autres ; et la religion dit essentiellement :

1° Tout d'abord, que les meilleures choses sont les plus éternelles, celles qui enveloppent les autres, celles qui, à l'édifice de l'univers, apportent la dernière pierre, et pour ainsi dire, ont le dernier mot. « La perfection est éternelle » : cette phrase de Charles Secrétan est une excellente formule pour exprimer la première affirmation de la religion, cette affirmation qui échappe évidemment à la vérification scientifique ;

2° Et ensuite, que nous avons un intérêt même actuel à ajouter foi à sa première affirmation.

Considérons maintenant quels sont les éléments logiques que comporte cette situation *au cas où l'hypothèse religieuse serait réellement vraie dans ses deux postulats*. (Certes nous devons admettre cette possibilité dès le principe ; pour que la question soit discutable, elle doit impliquer une option vivante ; si pour quelques-uns d'entre vous la religion est une hypothèse qui ne renferme aucune possibilité « vivante » d'être vraie, il est inutile d'aller plus loin ; je ne m'adresse qu'à ceux qui entendent sauvegarder leur bien). En procédant de la sorte, nous constatons tout d'abord que la religion se présente comme une option *importante*. Dès maintenant, nous sommes supposés gagner ou perdre, suivant que nous possédons ou non la foi, un certain bien vital. Secondement, la religion est une option *obligée*, dans toute l'étendue de son

objet ; nous ne pouvons échapper à cette option en restant sceptiques ou en attendant que la lumière vienne nous éclairer, car, bien que par ce moyen nous évitions l'erreur *au cas où la religion serait fausse*, nous perdons le bénéfice que celle-ci nous promet *au cas où elle serait vraie*, et cela tout aussi certainement que si nous prenions parti de ne pas croire.

Le scepticisme n'équivaut donc point à l'abstention ; c'est le choix d'un risque d'une nature particulière. *Mieux vaut risquer la perte de la vérité qu'une chance d'erreur*, telle est la position exacte de celui qui vous interdit la foi. Il joue activement son jeu tout comme le croyant ; il parie le champ contre l'hypothèse religieuse, exactement comme le croyant parie pour l'hypothèse religieuse contre le champ. Prôner comme un devoir l'attitude sceptique tant que l'idée religieuse ne brille pas d'une « évidence suffisante », équivaut à considérer comme plus sage et comme meilleur de céder à la crainte que l'hypothèse religieuse ne soit entachée d'erreur, plutôt que de s'abandonner à l'espoir que cette hypothèse soit vraie. Ce n'est plus le conflit de l'entendement et de toutes les passions ; c'est l'entendement qui s'appuie sur une passion déterminée pour dicter la loi. Or, qui nous garantit en vérité que cette passion enferme précisément la sagesse suprême ? Duperie pour duperie, qui nous prouve que la duperie par l'espoir soit plus pernicieuse que la duperie par la crainte ? Pour ma part, cette preuve m'échappe, et je refuse simplement obéissance au scientifique qui m'ordonne de me conformer à son choix dans un cas où l'enjeu est assez important pour que j'aie le droit de choisir la forme de mes risques. Si la religion est vraie, alors même qu'elle ne serait pas absolument évidente, je ne tiens aucunement à laisser étouffer ma nature — qui en somme joue quelque rôle en cette matière — et à perdre ainsi la seule chance que je possède en.

cette vie de me trouver du bon côté, — cette chance étant bien entendu subordonnée à l'acceptation d'un risque, qui consiste à agir comme si notre impérieux besoin d'un univers religieux se trouvait prophétique et juste.

Tout ce que je viens d'exposer suppose que cette conception de l'univers est réellement prophétique et juste, et que pour tous mes lecteurs la religion est une hypothèse vivante et vraisemblable. Or, pour la plupart d'entre nous, l'idée religieuse emprunte également une autre voie qui rend plus illogique encore le *veto* que l'on prétendrait opposer à notre foi active. L'aspect le plus parfait et le plus éternel de l'univers est représenté dans nos religions comme ayant une forme personnelle. Si nous sommes religieux, l'univers cesse d'être un simple *objet* pour devenir un *sujet*, et les relations de toute sorte que l'on peut imaginer de personne à personne apparaissent ici comme possibles. C'est ainsi, par exemple, que tout en étant, en un sens, des parties passives de l'univers, nous faisons preuve, d'un autre côté, d'une curieuse autonomie, comme si nous étions pour notre propre compte de petits centres d'action. Nous éprouvons aussi l'impression que la religion fait appel à notre bonne volonté active, comme si l'évidence devait à jamais nous être cachée tant que nous n'aurions pas été de nous-mêmes à la rencontre de l'hypothèse religieuse. Prenons une comparaison dans la vie courante : supposez qu'un homme en société ne fasse jamais aucune avance, qu'il exige des garanties en échange de chaque concession, qu'il ne croie rien sans preuve : il se privera, par ces manières rudes, de toutes les récompenses sociales qu'un esprit plus confiant eût méritées ; de même, celui qui prétend ici se renfermer dans une logique défiante, et refuser de reconnaître les dieux tant que ceux-ci n'auront pas, bon gré mal gré, extorqué son assenti-

ment, risque fort de perdre à jamais la seule occasion qu'il ait de faire leur connaissance. Ce sentiment imposé on ne sait d'où, que notre croyance obstinée à l'existence des dieux (alors qu'il serait si facile pour la logique comme pour la vie de ne pas croire) rend les plus grands services à l'univers, semble faire partie de l'essence vive de l'hypothèse religieuse. Si cette hypothèse était vraie dans toutes ses parties, y compris celle-ci, alors l'intellectualisme pur, en interdisant à notre vouloir de faire les premiers pas, serait une absurdité, et il y aurait lieu logiquement de faire appel dans une certaine mesure à notre nature sympathique. C'est pourquoi, en ce qui me concerne, je ne puis accepter la manière agnostique de chercher la vérité, ni me décider de bon gré à faire abstraction de ma nature volontaire. Je ne le puis pour cette simple raison qu'une règle de pensée qui m'empêcherait radicalement de reconnaître certains ordres de vérités si ces vérités se trouvaient réellement présentes, serait une règle irrationnelle. Ceci résume pour moi la logique de la situation, quelle que puisse être en réalité la nature des vérités qui font l'objet du débat.

J'avoue ne pas apercevoir comment on pourrait échapper à ces arguments. Mais l'expérience me fait craindre que certains d'entre vous se refusent à affirmer avec moi radicalement et *in abstracto*, notre droit d'adopter à nos propres risques toute hypothèse assez vivante pour tenter notre volonté. Je soupçonne cependant que, s'il en est ainsi, c'est que vous avez abandonné tout à fait le point de vue logique abstrait, et que votre pensée se porte sur telle hypothèse religieuse particulière qui est morte pour vous. Vous appliquez à un cas de superstition notoire notre liberté de « croire ce qu'il nous plaît », et la foi à laquelle vous songez est celle qui, suivant la définition de l'écolier, « consiste à croire ce que l'on sait être faux ».

Je répète à nouveau qu'il y a là une méprise. *In concreto* la liberté de croire ne peut recouvrir que des options vivantes, insolubles pour l'intelligence individuelle livrée à elle-même ; et une option vivante ne paraît jamais absurde à celui devant qui elle se pose. Quand je considère la question religieuse telle qu'elle se présente réellement à des esprits concrets, et quand je pense à toutes les possibilités pratiques et théoriques qu'elle implique, alors cet ordre d'avoir à mettre un frein à notre cœur, à nos instincts, à notre courage, et — tout en agissant plus ou moins d'ici là comme si l'idée religieuse était fausse<sup>1</sup> — d'avoir à *attendre* le jugement dernier ou du moins le moment où la collaboration de l'intelligence et des sens aura rassemblé des preuves suffisantes, — cet ordre, dis-je, m'apparaît comme l'idole la plus singulière qui ait jamais été fabriquée dans l'ancre de la philosophie. Si nous étions des absolutistes scolastiques, peut-être serions-nous plus excusables. Si nous possédions un entendement infaillible doué de la certitude objective, nous pourrions nous estimer déloyaux à l'égard d'un organe de connaissance aussi parfait en ne lui accordant pas une confiance exclusive, en n'attendant point de lui le mot de délivrance. Mais si, en tant qu'empiristes, nous pensons qu'aucune cloche intérieure ne vient nous signaler la présence de la vérité, c'est une étrange sottise que de nous prêcher solennellement comme un devoir d'attendre le son de la cloche.

1. Si l'action se mesure à la croyance, celui qui nous interdit de croire à la vérité de la religion nous interdit nécessairement d'agir comme si nous y croyions. Toute la défense de la foi religieuse est suspendue à l'action. Si l'action requise où inspirée par l'hypothèse religieuse ne diffère en rien de celle qui est dictée par l'hypothèse naturaliste, alors la foi religieuse n'est qu'une superfluité qu'il vaut mieux élaguer, et toute controverse sur sa légitimité n'est qu'un vain badinage indigne d'un esprit sérieux. Pour moi, j'estime que l'hypothèse religieuse donne à l'univers une expression qui détermine en nous des réactions spécifiques, réactions bien différentes de celles qui seraient provoquées par une croyance de forme purement naturaliste.

Je n'ai jamais nié que nous *puissions* attendre si cela nous plaît, mais nous le faisons alors à nos risques, exactement comme si nous croyions. Dans les deux cas, nous *agissons*, nous prenons notre vie entre nos mains. Aucun de nous ne devrait imposer son *veto* à l'autre, et nous n'avons pas à échanger des invectives. Bien au contraire, notre véritable devoir serait de respecter délicatement et profondément notre liberté mentale mutuelle ; c'est par là seulement que nous pourrions édifier une république intellectuelle, c'est par là que nous pourrions posséder cet esprit de tolérance intérieure qui donne la vie à notre tolérance extérieure, et qui fait la gloire de l'empirisme ; c'est par là que nous pourrions vivre et laisser vivre aussi bien dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique.

J'ai commencé cet essai en citant Fitz James Stephen ; je terminerai par un passage emprunté au même auteur. « Que pensez-vous de vous-même ? que pensez-vous de l'univers ?... Ce sont là des questions que chacun doit traiter suivant ses préférences, ce sont les énigmes du sphinx avec lesquelles nous sommes aux prises... Dans toutes les circonstances importantes de la vie, il nous faut faire un saut dans l'inconnu... Refuser de résoudre l'énigme, c'est déjà prendre parti ; hésiter à répondre, c'est encore prendre parti ; mais quel que soit le parti auquel on s'arrête, on ne choisit jamais qu'à ses risques... Si un homme s'avise de tourner le dos à Dieu et à l'avenir, personne ne peut l'en empêcher ! personne ne peut lui démontrer irréfutablement son erreur. Si un autre homme pense et agit à l'opposé du précédent, je n'aperçois pas non plus comment on lui prouverait que c'est lui qui a tort. Chacun doit agir conformément à ce qu'il croit être le meilleur ; s'il se trompe, tant pis pour lui. Nous sommes semblables à des voyageurs égarés dans la montagne : à travers la neige qui tour-

billonne et le brouillard qui aveugle, nous apercevons par moments la trace peut-être décevante d'un sentier ; si nous n'avancions pas, nous sommes destinés à périr de froid ; si nous nous engageons dans la mauvaise route, nous courons à la tombe ; nous ne savons même pas avec certitude s'il existe seulement une bonne route. Que faire ? Etre forts et montrer du courage ; agir pour le mieux, espérer pour le mieux et accepter ce qui arrive... Si la mort est au bout de nos peines, nous ne saurions aller d'une plus noble manière à sa rencontre »<sup>1</sup>.

1. *Liberté, Egalité, Fraternité*, 2<sup>e</sup> édition, p. 353 (Londres, 1874).