

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

GLANSDORFF Maxime, « Le libre examen : principes et applications », in *Revue de l'Université de Bruxelles*, vol. 10, n° 3, 1958, pp. 189-230.

http://digistore.bib.ulb.ac.be/2009/a573609_f.pdf

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par l'**Université Libre de Bruxelles** et numérisée par les Archives & Bibliothèques de l'ULB.

Tout titulaire de droits sur l'œuvre ou sur une partie de l'œuvre ici reproduite qui s'opposerait à sa mise en ligne est invité à prendre contact avec la Digithèque de façon à régulariser la situation (email : [bibdir\(at\)ulb.ac.be](mailto:bibdir(at)ulb.ac.be)) .

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site <http://digitheque.ulb.ac.be/>

LE LIBRE EXAMEN

Principes et applications

PAR

Maxime GLANSDORFF,

Professeur à l'Université Libre de Bruxelles

★

REVUE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES
AVRIL-JUIN 1958

3

★

: 56, AVENUE FRANKLIN ROOSEVELT, BRUXELLES
ATION : 31, AVENUE DES COCCINELLES, BOITSFORT

Le libre examen

Principes et applications

par **Maxime GLANSDORFF**,
Professeur à l'Université Libre de Bruxelles

I. LE PRINCIPE DU LIBRE EXAMEN

La liberté d'examen est un idéal exclusif de toute doctrine.

Qu'une doctrine soit d'ordre social, politique ou économique, ou qu'elle relève de la métaphysique, elle est toujours un système d'idées; idées qui peuvent être développées ou interprétées, mais qui dépendent de *postulats tenus pour des vérités immuables*.

Le libre examen ne se réclame pas de vérités définitives; il se préoccupe du renouvellement méthodique des idées et répugne à leur conservation obligatoire.

On a dit que cette attitude d'esprit est trop sceptique et critique, qu'elle sème l'inquiétude et le désordre et mène à détruire sans reconstruire; qu'elle laisse, les jeunes surtout, sans idéal positif, voire sans refuge spirituel.

Ce reproche est injuste, car au-delà de toute idée particulière, révélant telle ou telle prétendue loi du monde, le libre examen propose une méthode efficace, un style de la pensée, qui écarte la solution facile de l'engagement doctrinal, en lui substituant une discipline intellectuelle et morale, où la maîtrise de soi et l'objectivité jouent un rôle majeur.

Nombreux sont ceux qui, à l'Université de Bruxelles, depuis le discours de Théodore Verhaegen à la séance de rentrée de 1856, ont précisé la conception de la liberté d'enseignement et du libre examen. Sans remonter au-delà du Centenaire de l'Institution, nous citerons le regretté recteur E. Bogaert, le recteur honoraire Van den Dungen et, parmi les

Collègues qui, pendant ces toutes dernières années, ont apporté leur contribution à la philosophie du libre examen, MM. Perelman et Stengers, aux travaux desquels le présent exposé fait plus particulièrement suite.

Dans une conférence d'accueil aux étudiants, M. Perelman précise « les deux attitudes qui constituent la dialectique permanente du principe du libre examen : une attitude de révolte, d'une part, de rejet d'une certaine autorité, et, d'autre part, une attitude positive, cherchant à fournir un critère permettant de remplacer l'argument d'autorité que l'on rejette et fournissant, à la conscience de celui qui pense, le moyen de se former une opinion » (1).

Au cours de l'histoire, ajoute-t-il, c'est le critère positif qui a été constamment attaqué. Dans le libre examen, assez relatif, du protestantisme, ce critère positif est dans l'interprétation directe des textes sacrés par la conscience du fidèle. Avec l'avènement de l'idéalisme, il devient plus rationnel et réside dans l'évidence cartésienne. Critère rationnel sans doute, mais non moins suspect de subjectivité, la seule raison pouvant conduire sur le chemin de la logique, sans permettre d'atteindre, à défaut de vérification expérimentale, la vérité scientifique.

Le critère positif du libre examen, donnant le moyen de se faire, non pas seulement une opinion, mais d'atteindre à une certification objective, est né de la rencontre harmonieuse de la raison et de l'expérience, dans la méthode expérimentale. Avec celle-ci est apparue une notion nouvelle de la vérité, qui a fait ses preuves dans la science et qui a libéré l'intelligence du poids de l'argument d'autorité, aussi bien que de l'arbitraire de l'évidence.

C'est d'un passé relativement récent que date, non point l'origine de cette méthode, mais sa maturation et l'avènement de la science expérimentale. Certes, il y a eu de la science avant les temps modernes. Pour ne parler que de l'Occident, il y en a eu en Grèce dès les présocratiques, puis au moyen âge où un Roger Bacon ajoute à l'exigence de la mathématique déjà avancée par Robert Grosseteste, celle de la connaissance expéri-

(1) PERELMAN, *Le libre examen, hier et aujourd'hui* (Revue Univ., 1949, p. 2).

mentale. Mais tout cela au moyen âge, dit M. Etienne Gilson^(*), « sans que la fin dernière du savoir cesse d'être la confirmation et l'expansion universelle de la foi », car pour Bacon « il y a une seule sagesse parfaite et une science unique qui domine toutes les autres, c'est la théologie... ».

Le point important, pour le libre examen, est que les temps modernes ont connu, outre la formulation plus explicite des règles de la méthode expérimentale, l'affirmation de la validité d'une science naturelle *séparée* de la métaphysique, indépendante et non pas seulement, comme l'enseigne saint Thomas, distinguée au sein d'une hiérarchie du savoir où la métaphysique garderait la prépondérance. Ce n'est pas avant l'époque de Galilée et de Newton — bien que l'on ne puisse négliger l'apport des présocratiques — que cette indépendance de la science a été proclamée et qu'a été clarifiée une notion de la vérité, non plus ontologique et absolue, non plus formelle et évidente, mais naturelle et relative.

Sans doute, par la relativité qu'elle évoque, la notion de vérité scientifique, laisse-t-elle chez d'aucuns la nostalgie de la stabilité intellectuelle et morale atteinte par la vérité ontologique ou la vérité formelle. Pourtant, au-delà de la précarité des idées scientifiques, la méthode expérimentale fournit à l'esprit humain une puissance constructive continue, jamais atteinte auparavant. Les philosophies se sont contredites et ont passé l'une après l'autre. Seule la science, grâce à sa méthode, marque un progrès continu « de sorte que, disait Pascal, toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un seul homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ».

Le secret de l'efficacité de la méthode expérimentale est dans l'esprit de modération qui lui fait mesurer, à leur juste pouvoir, les capacités mentales de l'homme, dérivées des efforts de l'imagination et de l'usage des sens. D'une part, l'imagination est la source de toutes les créations humaines; sans elle, il n'y aurait ni religion, ni philosophie, ni art, ni science. Il n'en est pas moins certain que l'imagination peut mener et mène souvent à l'absurde. D'autre part, les sens sont les seuls organes de contact avec la réalité concrète et leur

(*) *La Philosophie au moyen âge*, Payot, 1944, p. 476.

déficience coupe du milieu. Il n'en est pas moins certain que les sens trompent souvent et que la connaissance empirique ne suffit pas à la science.

A ne suivre que l'imagination ou que les sens, la pensée risque de s'égarer. Au contraire, en contrôlant l'imagination par les sens et en animant les faits par les idées, la pensée suit une voie moyenne et sûre, celle de la méthode expérimentale. Dans son sens le plus authentique, cette méthode est avant tout une technique féconde du savoir, mais aussi l'attitude la plus raisonnable de l'esprit, parce que la mieux équilibrée. Si l'imagination et les sens pris séparément peuvent tromper souvent, le mieux n'est-il pas de les faire se contrôler l'un l'autre? Les deux pouvoirs de connaissance sont alors conjugués et le rendement optimum est tiré des capacités du système nerveux. La philosophie de cette méthode est de laisser l'homme dans son univers réel, celui du relatif; non sans lui fournir le secret d'un progrès continu de la pensée, ni sans lui enseigner que ce progrès implique objectivité et humilité.

Quelle que soit la façon de la comprendre, la vérité est toujours contraignante. Dans la vérité formelle, la contrainte vient de l'identification d'un raisonnement aux règles de la logique, c'est-à-dire à un mode idéal d'enchaînement des idées plutôt qu'à l'objet d'une idée. Dans la vérité où l'on cherche, au-delà du formel, le réel métaphysique ou physique, la contrainte dérive de l'identification d'un objet découvert à une idée préalable de la nature des choses, croyance ou hypothèse. En toute occurrence, la vérité implique la contrainte, par identification entre deux termes de pensée. Mais les conditions de la contrainte sont loin d'être toujours les mêmes. Lorsque nous intégrons dans l'ordre de nos idées une croyance, l'opération est sans contrôle objectif et la vérité de cette croyance, c'est-à-dire la contrainte, s'installe en nous à demeure. Au contraire, lorsque nous incorporons à nos idées quelque hypothèse née de l'observation de la réalité sensible, l'opération ne garde de validité que si l'ordre des phénomènes n'infirmes pas, mais confirme l'hypothèse que nous avons faite. D'un côté, il y a confirmation subjective d'une thèse; de l'autre, il y a vérification objective d'une hypothèse. D'un côté, il y a place pour l'argument d'autorité; de l'autre, point. C'est le propre de la vérité scientifique d'apporter une telle garantie d'objectivité.

Et c'est la raison pour laquelle le libre examen n'accepte de reconnaître pour authentique vérité que cette vérité-là, caractérisée par une contrainte qui ne dépend d'aucun arbitraire.

Les conséquences de ce choix, sur l'ordonnement de la vie spirituelle, doivent être mesurées avec circonspection.

On a dit que, la science ne reconnaissant le caractère de vérité qu'aux idées vérifiées par l'expérience sensible, seules les vérités scientifiques sont dignes d'être retenues, ce qui n'est pas scientifique étant appelé à le devenir ou à sombrer dans l'oubli. C'est là une façon de voir excessive et incompatible avec le libre examen. Toutes les idées ont le droit de vivre; celles qui expriment une vérité scientifique ne l'ont pas plus que les autres. Il y va de la fécondité de l'esprit, y compris l'esprit scientifique.

L'essentiel du génie humain est le pouvoir créateur, le don d'invention. Ce pouvoir est certes exercé, dans la science, selon une discipline d'objectivité très rigoureuse. Mais il n'en résulte aucune diminution des droits de l'imagination, en quelque domaine que ce soit, ni aucune moindre estime de l'exercice de ces droits, en dehors des recherches scientifiques. Il n'y a qu'un statut des idées, de toutes les idées, scientifiques ou non, c'est la liberté d'invention et de discussion; pour la science la tâche supplémentaire est de découvrir, dans l'exercice de cette liberté, les idées vérifiées par l'expérience.

La distinction à faire entre les idées, au niveau de la vérité, n'implique aucune discrimination entre les idées, au niveau de la liberté. Une idée vérifiée par l'expérience sensible est imposée par elle, non sans pouvoir être remise en doute. Toute idée non vérifiée peut, de son côté, être proposée librement, mais non point imposée et soustraite au doute. Il serait aussi appauvrissant de refuser droit de cité aux idées non scientifiques, qu'il est abusif de leur attribuer quelque vérité objective.

Dans l'esthétique, la morale, la métaphysique, l'imagination ne doit souffrir aucune limite. Si aucune autorité ne la supprime arbitrairement, la liberté y est plus grande encore que dans la science, parce qu'elles ne sont pas conditionnées par l'expérimentation. Il ne manque d'ailleurs pas de cas où la science a été servie par les rêves de la métaphysique. Ce que Kepler cherchait, animé par une foi religieuse et par des idées

platoniciennes et pythagoriciennes, c'était l'explication du mystère cosmographique de l'ordonnement du monde, par une âme universelle et selon les lois divines de la géométrie. Ce que Kepler a trouvé, ce sont les lois naturelles du mouvement elliptique des astres, qui l'ont mené du Mystère cosmographique à la Physique céleste.

Il faut laisser l'imagination se déployer et ne point la dédaigner, même quand elle n'apporte rien à la science. Car il est légitime que l'homme, être de sentiment autant que de raison, ait des aspirations qui ne peuvent toutes être ramenées à la vérité. Il y aura toujours des religions et des métaphysiques, des spéculations sur le beau, des discussions sur les mobiles de la conduite humaine, qui ne seront pas réductibles à la science, parce qu'il y aura toujours des valeurs contemplatives ou pratiques, dont le vrai ne rend pas compte. Ce que l'on peut toutefois exiger, c'est que ces valeurs elles-mêmes n'abusent pas de leur entière liberté et ne se présentent pas comme des puissances spirituelles prédominantes, dont la science ne serait que l'humble servante. Là est la justification de la séparation entre la science et la métaphysique.

Le libre examen ne s'incline que devant la contrainte de la vérification expérimentale, tout d'abord, parce qu'elle est objective et dénuée de tout appui de l'argument d'autorité; ensuite, parce qu'elle n'engage pas définitivement la pensée, le sort le plus heureux de la science, sa raison d'être, étant que les idées se renouvellent promptement et progressivement, en sorte qu'à une vérité succède une vérité plus générale.

Au total, le libre examen veut, en toute matière, la perpétuation du dialogue, accompagnée du souci de discerner l'élément expérimental là où il peut y avoir objet de science. Sur ce dernier point d'ailleurs, il faut s'entendre et être clair. Nous avons bien dit qu'il est des idées ou des ordres d'idées dont l'objet échappera encore longtemps, sinon toujours, à la science, parce qu'il est des choses qui, sans être vraies, ont de la valeur pour l'esprit humain, soit pour leur beauté, pour leur moralité ou pour leur utilité. Mais du fait que l'objet d'une idée n'est pas toujours expérimental, il ne suit évidemment pas que l'expression de l'idée ne soit pas toujours un fait social répandu en de nombreux esprits et, parfois, perpétué par de nombreuses générations. C'est-à-dire qu'une idée humaine,

quel que soit son objet, scientifique ou non, est une réalité expérimentale dans toute la mesure où elle conditionne la vie sociale. En d'autres termes, si l'objet de certaines idées échappe à la science expérimentale, la vie des idées ne lui échappe jamais. Pour le libre examen, il n'est pas d'idées tabou, toutes restent discutables.



Nous avons tenté de montrer que le libre examen est fait non seulement de critique et de doute méthodique, mais aussi d'un ordonnancement de la vie spirituelle, respectueux de la vérité scientifique et de la liberté de toutes les idées. Ce principe n'est donc pas négatif, mais positif, en tant que le progrès de la pensée dépend de l'avancement des vérités et du renouvellement des idées.

Il s'agit à présent de montrer le libre examen sous un autre aspect, l'aspect moral. Là aussi, on doit apercevoir, au-delà de l'attitude critique, une force constructive.

Dans un travail publié, il y a deux ans, par la *Revue de l'Université de Bruxelles*, M. Stengers a très judicieusement insisté sur les continuelles et notables limitations qui s'opposent à la pratique du libre examen dans la vie courante. « Elles dureront, dit-il, aussi longtemps qu'il y aura une science et une société, et que la première vivra au sein de la seconde. » « Dans mille et une circonstances, ajoute-t-il, c'est de nous-mêmes, spontanément, que, pour des raisons sociales, nous acceptons de contraindre, dans une certaine mesure, notre affirmation de la vérité. »

Cependant, notre Collègue n'omet point les paroles admirables prononcées par Henri Poincaré, lors du 75^e anniversaire de l'Université de Bruxelles : « La pensée ne doit jamais se soumettre, ni à un dogme, ni à un parti, ni à une passion, ni à un intérêt, ni à une idée préconçue, ni à quoi que ce soit, si ce n'est aux faits eux-mêmes, parce que pour elle, se soumettre, ce serait cesser d'être. » Sans doute, sont-ce là, ajoute M. Stengers, « des paroles dont le caractère idéal éclate, dès que l'on veut en faire l'application aux manifestations extérieures de la pensée ». Pourtant, ces paroles sont justes; elles font ressortir un caractère essentiel du libre examen, celui d'être un idéal moral et non point un don de nature. Examiner

librement est un modèle de méthode et un objet d'effort. On y aspire et on y atteint parfois, mais c'est toujours par la domination de soi-même et la compréhension d'autrui. Un tel modèle, objet de telles aspirations et d'une approche aussi ardue, est bien ce que l'on peut nommer un idéal moral.

Le libre examinateur le plus sincère et le plus scrupuleux n'atteint sans aucun doute pas tous les jours son idéal. Comme tout homme, il a ses valeurs acquises et il subit leur tyrannie, autant qu'il apprécie leur richesse. Souvent, sans qu'il s'en rende compte, elles le poussent à l'intolérance. Souvent, « l'individu croit réagir librement, de son propre choix : la réalité, ses opinions sont préexistantes; mais il en est inconscient. Subjectivement, il croit choisir en homme libre; objectivement, il agit selon les normes sociales qu'il a assimilées sous la pression des milieux sociaux auxquels il a appartenu. Son moi contient une bonne partie de « social intériorisé » (*). C'est le sort des esprits expérimentés eux-mêmes; que dire de ceux qui abordent seulement le monde des idées. Il ne faut point les laisser croire aux solutions de facilité. Le libre examen étant un idéal peu commode à atteindre, il ne suffit point d'y adhérer; il faut le servir avec persévérance. L'Université de Bruxelles a pour raison d'être de cultiver cet idéal; les jeunes gens qu'elle forme ne deviennent libre examinateurs que par un long apprentissage, stimulé par l'exemple des aînés.

Il en va ainsi de tout idéal. Nul chrétien sincère n'oserait se présenter comme étant chaque jour un chrétien parfait, n'ayant eu qu'à adhérer à sa religion pour être en règle avec elle. Le premier scrupule du libre examinateur doit être de se savoir toujours en danger de desservir son idéal. Au surplus, un libre examen facile serait un libre examen sans valeur, parce que sans mérite.

Reste une question importante : celle de l'efficacité du libre examen comme idéal moral.

On a fait valoir, avec raison, que la science est inspiratrice de morale, parce qu'elle requiert de qui la cultive une discipline rigoureuse, la maîtrise de soi et le respect d'autrui, dont dépend l'objectivité scientifique. Cela n'est pas douteux,

(*) Henri JANNE, *Liberté et objectivité scientifique (Revue de l'Université de Bruxelles, avril-juin 1954, p. 4)*.

mais ne suffit pas à fonder une morale universelle, parce que l'immense majorité des hommes ignore ces exigences supérieures de la science. Il ne manque pas d'exemple, dans l'histoire des civilisations, de courants philosophiques puissants animés d'un idéal moral élevé, mais qui est demeuré l'apanage d'une élite et l'objet de spéculations accessibles seulement à une petite minorité cultivée. Le bouddhisme du « petit véhicule » en est un exemple. Il est probable que l'enseignement de Bouddha n'aurait pas eu en Asie la fortune qui a été la sienne, s'il ne lui avait pas été adjoint la notion du Boddhisatva, qui, dans le « grand véhicule », rend le contact possible avec la multitude. Mais le bouddhisme est une doctrine et, bien que l'on y trouve des pensées que le libre examen peut faire siennes, sa qualité de doctrine nous empêche de le prendre comme modèle exclusif, car elle nous conduirait à accepter, outre des idées largement humaines, des préceptes qui ne répondent qu'à un certain état de croyances religieuses, incompatibles à maints égards, avec l'esprit d'autres civilisations.

La question est de savoir comment on peut atteindre, à partir d'une conception non doctrinale telle que le libre examen, et au-delà de la morale abstraite, liée à la vie intellectuelle du savant, à une morale élevée et cependant compréhensible par tous les hommes. Le libre examen n'ayant pas à sauvegarder l'unité d'un système doctrinal, mais pouvant orienter les regards vers toutes les expériences accomplies, quels qu'en soient le lieu ou l'auteur, dispose, à cet égard, d'un pouvoir d'universalité intégral. Il ne doit pas déduire une morale de quelque *a priori* relevant le plus souvent de la métaphysique; il peut, au contraire, induire des principes généraux de morale, à partir de l'observation d'une réalité véritablement expérimentale : celle de l'expérience humaine, telle que nous la livre l'histoire des civilisations. Il peut abstraire, de tous les systèmes, ce qui moralement y apparaît comme universel; il n'est tenu à s'enfermer dans aucun système particulier.

C'est le moment de rappeler, par analogie, l'ambition de Leibniz dans son dessein de reconstruire la philosophie. « La vérité est plus répandue qu'on ne pense, mais elle est très souvent fardée, et très souvent aussi enveloppée, et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les

anciens, on tirerait l'or de la boue, le diamant de sa mine et la lumière des ténèbres; et ce serait, en effet, *perennis quaedam philosophia* (*). » A défaut d'une philosophie éternelle, est-il impossible de concevoir une morale universelle, fondée sur l'expérience et la pensée des hommes de bonne volonté dans toutes les civilisations? Ce que la morale a d'universel est en quelque sorte démocratique, puisque proclamé par l'unanimité du genre humain; et ce que la morale a d'universel ne dépend pas de l'argument d'autorité, puisque enseigné partout, sans que ce soit le monopole d'aucune doctrine, mais le bien de toute l'expérience humaine.

Dans toutes les civilisations, il y a du sublime et de l'horrible. Le libre examen doit faire la part de l'un et de l'autre, au-delà des doctrines. Il le peut, car son rôle n'est pas d'affirmer *a priori* la supériorité d'une civilisation sur les autres, moins encore de préconiser le triomphe d'une doctrine intransigeante, mais de rapprocher les hommes par la compréhension, quelle que soit leur race ou leur classe, en leur montrant que chaque civilisation a contribué à l'enrichissement du patrimoine moral de l'humanité et que le temps est venu, pour les générations présentes, sur toute la surface du globe, d'en prendre conscience. Aucune civilisation n'a le droit de se réclamer d'une vérité morale absolue, au nom de laquelle elle prétendrait convertir, voire conquérir les autres.

Le libre examen préfère à la conquête spirituelle, menée par la propagande et la conversion, la concorde spirituelle, née de la compréhension et du respect mutuels. Une telle compréhension entre les tenants de la pensée dans les grandes civilisations, doit mener à mieux qu'à une uniformité de croyance, laquelle ne pourrait prédominer qu'au prix de l'appauvrissement des patrimoines moraux dans leur diversité.

Elle doit illustrer, sans équivoque et de la façon la plus universelle, le principe de la liberté des idées. Par là, elle témoignerait de la plus belle vertu : celle de la tolérance et de la bienveillance.

Ce qui peut naître de pareil effort de rapprochement, c'est, une peut-être lente, mais sûre universalisation de la morale,

(*) *Lettre à Rémond*, 1714 (*Vocabulaire philosophique* de Lalande, éd. 1947, p. 737).

induite de l'expérience humaine la plus étendue et non plus déduite de quelque système doctrinal exclusif.

De l'Europe à la Chine, on peut certes extraire, de la multiplicité des systèmes, procédant chacun de conceptions particulières de la vie et du monde, certains thèmes moraux de valeur universelle.

C'est assurément une valeur morale universelle, affirmée par la pensée chinoise, à travers des systèmes philosophiques très différents, que la conception d'une sagesse, ne se réclamant ni d'un dogme, ni d'un Dieu, mais d'un idéal de libération humaine, due à l'intelligence de l'harmonie cosmique, laquelle implique la connaissance de soi, celle d'autrui et celle du monde, en sorte que de la compréhension naisse la conciliation entre les hommes et la bonne entente entre l'homme et la nature ⁽⁵⁾.

Dans le système de Zoroastre, le choix obligatoire et intégral du fidèle pour la cause du bien, n'empêche point une grandeur morale illustrée par des principes qui, dégagés de leur cadre doctrinal originel, sont dignes d'être proposés à tout le genre humain. N'en est-il pas ainsi des vertus de sincérité et de droiture que comporte le respect du principe fondamental de la triade : bonne pensée, bonne parole, bonne action; et aussi, du haut degré d'estime dans laquelle le mazdéisme tient l'attachement au travail productif; et encore de l'idée que la vertu est à elle-même sa propre récompense et le mal sa propre punition, idée de désintéressement intégral ⁽⁶⁾.

La pensée indienne, si divergente de celle des autres civilisations, dans son inspiration profonde, n'est cependant pas non plus sans présenter des thèmes moraux accessibles à tous les hommes. Un précepte bouddhique enseigne que « tous les moyens employés dans cette vie pour obtenir un mérite religieux n'ont pas la valeur d'un seizième de bienveillance, délivrance du cœur » ⁽⁷⁾. Et dans le bouddhisme encore, tendance

⁽⁵⁾ M. GRANET, *La pensée chinoise* (conclusion). Evolution de l'Humanité.

⁽⁶⁾ R. P. MASANI, *Le Zoroastrisme, religion de la vie bonne*, pp. 116 et suiv., Payot, 1939; — KREGLINGER, *Etudes sur l'origine et le développement de la vie religieuse*, p. 356, Editions Lamartin, 1919.

⁽⁷⁾ F. CHALLAYE, *Les philosophes de l'Inde*, p. 55, Presses Univ. de France.

la plus universaliste de l'esprit indien, on trouve même cette recommandation de libre examen : « Ne croyez pas une chose simplement sur des ouï-dire; ne croyez pas sur la foi des traditions, parce qu'elles sont en honneur depuis de nombreuses générations... Ne croyez rien sur la seule autorité de vos maîtres ou des prêtres. Ce que vous aurez vous-même éprouvé, expérimenté et reconnu pour vrai, qui sera conforme à votre bien et à celui des autres, cela, croyez-le et conformez-y votre conduite (*). »

Au regard de ces exemples, la civilisation européenne n'est assurément pas en reste.

« Le connais-toi toi-même est un des lieux communs moraux les plus appréciés de tous les peuples et de tous les temps (*). » Sans doute, mais la formule est loin d'avoir eu toujours le même sens et, au surplus, d'avoir reçu tous les sens possibles, en particulier celui que peut lui donner l'esprit expérimental. Nous venons de la rencontrer chez Confucius où elle s'insère dans une conception cosmique et où se connaître soi-même est un premier pas dans la voie d'une harmonie personnelle qui doit être prolongée par la connaissance et l'amour d'autrui et par la compréhension de l'ordre du Ciel. L'individu est là un microcosme qui s'intègre dans le macrocosme de l'Univers; la liberté est le pouvoir d'accomplir cette intégration.

Avec Socrate, l'expression se dépouille de son sens cosmique, la préoccupation du grand Tout étant absente, ce qui n'exclut pas toute préoccupation métaphysique de l'Autre-dé-là (10); le dessein est de fonder une morale rationnelle, d'élever l'éthique à la dignité d'une science efficace et pour cela de fortifier la raison, la maturité de la personne morale dépendant de la maturité préalable de l'intelligence. Assurément, l'idéal socratique est trop rationnel et l'on doit faire observer, à ce propos, que « Confucius ne considérait pas l'étude de soi-même comme une fonction uniquement de l'entendement, mais qu'il savait aussi de quelle importance étaient les influences obscures, mais profondes, que la vie affective et instinctive exerce sur notre connaissance (11). »

(*) KREGLINGER, *op. cit.*, p. 308.

(*) ZENKER, *La Philosophie chinoise*, p. 130, Payot.

(10) PIAT, *Socrate*, pp. 96-97.

(11) ZENKER, *op. cit.*, p. 134.

Toutefois, ce qui reste le mérite de Socrate est d'avoir promu l'idée d'une science de l'homme et de l'importance d'une telle science dans l'ordre de l'éthique. De nos jours, c'est encore à cet objet, universel s'il en est, que se trouvent attachées toutes les préoccupations relatives au problème de la valeur.

A ces quelques exemples de thèmes moraux universels, que l'esprit de libre examen peut dégager de civilisations très différentes et rapprocher les uns des autres, on pourrait en ajouter maints autres. Il en est un à ne point perdre de vue, celui du respect de la personne et, en particulier, de l'amour d'autrui. On le rencontre chez nombre de penseurs. Le *yen* résume chez Confucius toute moralité et procède du caractère homme et du caractère deux, et l'on enseigne que « la doctrine du Maître consiste à se perfectionner soi-même et à aimer les autres comme soi-même » ⁽¹²⁾.

Rappelons d'autre part ce que nous avons dit de l'importance revêtue dans la morale bouddhique par la vertu de bienveillance; indifférent aux distinctions de classes et de castes, de race et de nation, le bouddhisme se présente comme une grande religion universelle et pose la question : « Si la haine répond à la haine, comment la haine finira-t-elle? ⁽¹³⁾ »

A son tour Zarathoustra enseigne qu'une bonne action vaut mieux que dix mille récitations ou prières et il adresse à ses fidèles cette exhortation : « Sois superlativement bienveillant, comme le Seigneur Ahura Mazda envers ses créations ⁽¹⁴⁾. »

Chez Socrate, la vertu de bienfaisance joue un rôle notable, l'homme devant non seulement ne faire du mal à personne, mais du bien à tous; c'est-à-dire, être philanthrope. Mais là où la « sagesse réflexive » de la Grèce hisse le thème moral de l'amour au sommet le plus haut, c'est en l'appliquant, au-delà de l'individualité particulière, à la personne humaine en général; l'amour n'est pas un devoir occasionnel, mais permanent, n'est pas individuel, mais universel, il participe à la pérennité de l'esprit et non à la précarité de la matière. « Socrate est venu dire que la valeur n'est pas hors de l'homme, mais dans l'homme. La Valeur n'est pas une chose qu'il faudrait chercher

⁽¹²⁾ ZENKER, *op. cit.*, p. 129.

⁽¹³⁾ F. CHALLAYE, *Les philosophies de l'Inde*, 1956, Paris, p. 55.

⁽¹⁴⁾ MASANI, *Le Zoroastrisme*, *op. cit.*, p. 132.

à s'approprier, elle est au contraire ce que l'on donne. C'est pourquoi elle est esprit, réflexion et amour... (15). »

Placé dans une autre perspective que celle de la philosophie socratique, le thème moral de l'amour a été repris et inséré dans le Christianisme, non sans avoir été présent dans le Judaïsme, en particulier dans la doctrine du Rabin Hillel, contemporain de Jésus. « L'homme, a écrit saint François de Sales (16), est la perfection de l'univers; l'amour, celle de l'esprit; et la charité, celle de l'amour. C'est pourquoi, l'amour de Dieu est la fin, la perfection et l'excellence de l'univers. » « Or, la personne est, par nature, ouverte sur trois objets : ouverte sur elle-même, et cette unité fonde l'amour de soi; ouverte sur les personnes humaines, parce qu'elles participent à une même nature, et qu'elle ne peuvent s'achever qu'ensemble, dans le corps de l'humanité tout entière, et cette union de ressemblance et d'intimité fonde l'amour naturel des autres; ouverte enfin sur Dieu, et cette union de totale dépendance fonde l'amour naturel de Dieu (17). »

Avec saint Paul et saint Augustin s'était épanouie la grandiose conception cosmique et morale, déjà présente dans la philosophie de Platon et qui fait de l'amour, la force spirituelle de l'Univers.

*
**

Une époque de quatre cents ans, commencée au VII^e siècle av. J.-C., a marqué sur le continent eurasiatique l'éclosion spirituelle peut-être la plus impressionnante de l'histoire. Cette époque est celle de Confucius et de Lao Tseu; celle de Bouddha s'insurgeant contre le brahmanisme; celle de Zoroastre proclamant la prédominance du culte mazdéen; celle enfin des philosophes présocratiques, fondateurs de la science occidentale, celle enfin de Socrate, Platon et Aristote.

Depuis ce temps, les plus grandes civilisations se sont développées, accusant parfois des similitudes comme celles que nous venons d'évoquer à propos des idéaux moraux les plus

(15) G. BASTIDE, *Le moment historique de Socrate*, p. 312.

(16) SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, XI.

(17) J. MOURoux, *Sens chrétien de l'homme*, p. 179.

universels; offrant, à certains égards, des caractères originaux irréductibles et témoignant de l'inévitable diversité des cultures humaines; enfin, portant la trace d'influences unilatérales ou réciproques, nées de contacts dus aux voyages, au commerce ou à l'activité militaire.

A présent, il faut choisir l'éthique que doit recevoir la Société mondiale du xx^e siècle. Sera-ce l'affirmation, toujours vaine et précaire, de la suprématie d'une puissance ou d'une civilisation; sera-ce la négation de ce que représentent comme richesse spirituelle, non seulement les sommets moraux dont nous avons parlé et qui rapprochent les peuples, mais aussi la diversité des œuvres par lesquelles les civilisations affirment chacune leur originalité créatrice? Sera-ce la conquête nivellatrice et l'hostilité perpétuelle ou la compréhension et ce respect d'autrui honoré par tant de penseurs en tous temps et lieux. Sera-ce l'argument d'autorité qui soumet la pensée et prêche la conversion, ou sera-ce le libre examen qui élargit les vues et prône la conciliation?

II. APPLICATIONS DU PRINCIPE DU LIBRE EXAMEN DANS LE MONDE MODERNE

L'exposé qui vient d'être fait, des conceptions les plus générales du libre examen, relève de la théorie de la connaissance et des principes de l'éthique. Nous ne sommes qu'à mi-chemin de notre route. Certes, le libre examen est digne de respect, pour les qualités de sa méthode et l'humanité de son inspiration; mais aussi, parce qu'il suggère un mode de conduite efficace et bienfaisant à une époque qui en a le plus urgent besoin. Il ne laisse pas l'esprit désarmé par le doute ou figé par le dogme en présence des problèmes du monde nouveau, mais il oriente vers des solutions conformes aux pouvoirs d'une raison soutenue par l'expérience plutôt que dominée par des croyances.

Voyons d'abord ce que suggère le libre examen dans l'ordre des problèmes politiques et économiques.

Les réalités que l'on rencontre dans la vie sociale sont de deux sortes: d'une part, les réalités d'ordre matériel, telles que les ressources du milieu naturel et les moyens techniques; d'autre part, les réalités organiques des relations sociales, réa-

lités de croyances, telles que les règles et les institutions. Toutes ces réalités forment des structures plus ou moins rigides, qui conditionnent les activités humaines, mais qui, en revanche, subissent des transformations dues aux progrès techniques et aux réformes sociales.

Les moyens matériels imposent des conditions d'usage objectives qu'il faut connaître et respecter, sous peine d'entraver le progrès technique.

Une constante de l'économie humaine est la division du travail et la spécialisation des moyens et instruments. Les économistes l'ont toujours observée, l'analyse faite par Adam Smith est, à ce propos, restée célèbre, de même que les vues de Jean-Baptiste Say sur le rôle de l'entrepreneur comme pivot de l'activité économique. De cette constante, découle une vérité économique, à savoir que toutes les activités économiques sont complémentaires. La complémentarité est une loi. Déjà on en voit l'application à l'intérieur de chaque entreprise, dans les relations d'interdépendance qui unissent le travail, le capital et les ressources naturelles. Cette application s'étend aux relations extérieures de chaque entreprise et résulte de l'interdépendance de celle-ci avec celles qui lui servent de fournisseurs, comme avec celles qui lui assurent un débouché. Ainsi des liens de complémentarité se ramifient et s'étendent au sein de la masse des entreprises, rendant de plus en plus interdépendantes les firmes vouées aux fonctions économiques que sont l'industrie, l'agriculture, le commerce, la finance. Entre toutes ces fonctions complémentaires les unes des autres, une importance particulière revient à la fonction monétaire, la monnaie, moyen circulatoire, étant le complément commun de toutes les autres fonctions de production ou de distribution.

La complémentarité est un fait d'ordre technique : sont complémentaires deux moyens qui doivent être mis en œuvre conjointement pour atteindre une même fin, par exemple, le capital et le travail, comme catégories de moyens, le verre et le bois de châssis, comme moyens spécifiques. Autrement dit, il s'agit d'une condition expérimentale, procédant de la multiplication des inventions humaines et qui façonne de plus en plus le milieu physique, parfois jusqu'à submerger les conditions originaires de la géographie. En outre la complémentarité

est une condition de rapprochement des hommes, beaucoup plus puissante que n'importe quelle convention.

Si le libre examen des faits, soustrait à toute préoccupation de doctrine ou d'intérêt, mène à constater que la loi fondamentale de l'évolution économique est une loi de complémentarité et qu'en conséquence les fonctions économiques sont liées entre elles en un tout organique, il faut cependant constater que la complémentarité ne se développe pas sans entraves, ni sans déviations.

L'Économie politique étant encore une discipline peu avancée et de peu de secours pour l'homme d'action, il advient souvent que les agents de la vie économique, privés ou publics, commettent des erreurs ou des excès, sous l'inspiration de croyances doctrinales ou d'intérêts privés ou politiques mal compris. Pour ne citer que quelques exemples, est une méconnaissance des exigences expérimentales de la complémentarité, une politique d'investissements trop massifs et préjudiciables à la consommation; une politique commerciale tendant à exporter sans cesse davantage, tout en important le moins possible; une politique financière qui n'ordonne pas la circulation monétaire en fonction de la circulation commerciale. De telles erreurs peuvent être commises, tantôt dans l'économie privée, tantôt dans l'économie publique. Le plus souvent, elles dérivent de ce que l'organisation de l'économie est faussée, dans l'esprit des hommes d'État ou d'affaires, par des mobiles soit d'ambition politique, soit d'intérêt privé, qui leur tiennent lieu d'arguments d'autorité et les mènent à heurter tout autant les exigences de la technique, comme la complémentarité, que les exigences de la morale, qui veulent que l'économie serve la subsistance des populations, plutôt que l'enrichissement ou la puissance.

On rencontre aussi, dans l'économie humaine, outre les réalités sensibles, telles que les structures techniques, d'autres réalités invisibles et intouchables, qui peuvent être dites de croyance, parce que leur support consiste en idées, par exemple, en mobiles répandus dans la société et y créant des prédispositions de penser et d'agir de façon déterminée.

Or, ces réalités de croyance sont aussi impérieuses et souvent plus difficiles à transformer que les réalités sensibles. Elles doivent être traitées, avec beaucoup d'attention et de précau-

tions, car il est tout aussi vain et contraire au libre examen de négliger, voire de mépriser une croyance, comme réalité sociale, qu'il ne l'est d'affirmer la vérité de son objet à défaut de vérification expérimentale. Une idée est toujours un fait d'expérience sociologique; l'objet d'une idée n'est pas toujours un fait expérimental. Tel est le principe qui doit éclairer l'examen des réalités de croyance.

Les réalités de croyance rencontrées dans la vie sociale et dans l'activité économique se nomment doctrines ou institutions. Une doctrine est un système d'idées, plus ou moins répandu dans le corps social. Une institution est principalement et au-dessus de tous ses attributs et moyens matériels, une personne, c'est-à-dire une fiction ordonnatrice d'une fonction sociale. Qu'il s'agisse de doctrines ou d'institutions, il est avant tout question d'idées. On peut donc en traiter, au nom du libre examen, en toute liberté, n'importe qui ayant le droit d'exprimer en ces matières sa façon de voir. La difficulté, à propos de pareilles réalités, n'est donc pas celle d'une prétendue limitation des idées admissibles — limitation qui est l'ambition commune des doctrinaires réactionnaires ou révolutionnaires; une telle limitation serait incompatible avec la liberté de pensée.

Le problème soulevé de nos jours par les institutions et les doctrines, loin d'être celui d'une limitation de leur changement, est plutôt celui de la nécessité de promouvoir ce changement, pour adapter les idées aux conditions nouvelles de la vie des sociétés. Le libre examen se doit de proclamer la bienfaisance de cette adaptation et la nocivité du maintien de doctrines ou d'institutions, qui heurtent des réalités techniques comme la complémentarité économique.

L'évolution rapide du monde moderne est peu compatible avec des institutions réputées sacrées et des doctrines dites intangibles.

Le rythme impressionnant de la transformation du monde matériel, met en cause le rôle des doctrines et des institutions, en particulier dans l'ordre des activités économiques. Car, de ce côté, les lenteurs d'adaptation des vues idéologiques aux faits techniques, sont peut-être la cause principale des désordres du monde moderne.

Les doctrines marquent la persistance d'une attitude men-

tale qui est le contraire même de celle dont se réclament la science et le libre examen. On parle encore beaucoup trop de doctrines, à propos de l'activité économique; on ne parle que trop peu de théorie et le terme y est loin d'avoir le prestige qu'il revêt en physique. Or, ce ne sont point des doctrines, mais exclusivement la théorie qui a fait avancer le savoir et augmenter l'efficacité du pouvoir d'action de l'homme. En physique, les doctrines, celle d'Aristote et de Ptolémée par exemple, sont des dieux morts; en économie, les doctrines, libérales, socialistes ou autres sont des dieux qui ne veulent pas mourir. L'expérience économique des deux derniers siècles a été marquée par une telle expansion et de telles transformations qu'il est peu probable que les vues d'Adam Smith et de ses disciples ou de Karl Marx et de ses adeptes puissent encore satisfaire à l'intelligence de l'économie même interprétées par des néo-doctrines. Dans la constitution du savoir explicatif, sinon dans la détermination des buts de l'action, les poussées de l'esprit doctrinal sont stériles. Le temps est venu de leur substituer un véritable effort de recherche scientifique, car, en économie tout autant qu'en physique, ou en biologie, c'est le perfectionnement de la théorie et non pas la propagation d'une doctrine qui ouvre la voie au progrès. Ajoutons que la recherche scientifique, dans l'ordre des sciences physiques, peut certes mener à un accroissement continu de la puissance des hommes, mais qu'elle ne saurait aboutir à créer une plus grande prospérité des peuples, si on ne se souciait pas de la prolonger par l'instauration d'une recherche scientifique dans l'ordre des sciences humaines.

Du côté des institutions, la méthode du libre examen mène aussi à des vues novatrices, éloignées aussi bien de l'esprit conservateur que de l'esprit révolutionnaire. Une institution est un moyen et non une fin en soi; elle n'est pas sacrée, ni immuable, mais doit être utile et morale. Quoi qu'il en coûte aux préjugés, le libre examen mène à la conclusion que les institutions non efficaces et non satisfaisantes du point de vue moral, sont à réformer, voire à remplacer.

Sans doute, l'attachement des peuples à leurs institutions est une source de vigueur et un indice de santé politique; sans doute aussi les institutions ne suscitent-elles un réel attachement que si elles sont auréolées de prestige et objet d'une cer-

taine contemplation. Mais cela n'empêche nullement le changement d'optique qui nous paraît nécessaire. Il n'y a rien à perdre, tout au contraire, à ne point pousser l'attachement sentimental aux institutions, jusqu'à obnubiler l'appréciation de leur utilité et de la moralité des fins qu'elles servent.

Les institutions, étant des pouvoirs d'organisation des activités sociales, doivent satisfaire aux conditions suivantes : être et demeurer adaptées aux exigences techniques de l'activité en cause; appliquer des principes d'organisation qui tiennent compte de l'expérience plutôt que de vues doctrinales; servir la cause d'une valeur morale universelle. La troisième de ces conditions sera traitée dans la dernière partie du présent travail, les deux premières demeurant seules en cause à présent.

Une institution, cadre organique formé à une époque de l'histoire, n'est plus qu'une survivance, voire une nuisance si, les conditions de l'histoire ayant changé, elle n'a pas évolué à son tour.

Tel est le cas de l'Etat moderne. La révolution économique de l'époque contemporaine a bouleversé les conditions de vie des peuples civilisés et a modifié en conséquence le problème de leur gouvernement. De tout temps, la base du pouvoir de l'Etat a été le territoire. C'est lui qui marque le champ d'exercice de la souveraineté; or, du moins jusqu'à peu de temps, c'est lui aussi qui constituait la source de loin la plus importante de richesse, qu'il s'agisse de culture sédentaire ou d'exploitation nomadique. En d'autres termes, les conditions d'usage de la terre ont déterminé les modes d'exercice du pouvoir, parce que la base économique de la collectivité coïncidait avec son assiette politique. L'ébranlement de cet état de choses est dû au fait que, dès les temps modernes, le développement des explorations et des inventions a multiplié les activités économiques. A côté de la culture de la terre et de l'extraction minière, le commerce, la finance et l'industrie ont pris une place de plus en plus grande. L'Angleterre mercantiliste a créé une base économique de la société qui, de façon très nette, n'est plus restreinte aux limites du territoire et dont l'image est fournie par la balance des comptes.

Dans les perturbations qui ont accompagné la révolution économique de l'Occident, plusieurs tendances se sont affir-

mées. Tout d'abord, l'individualisme a fourni les agents d'activité économique, capables de parcourir le domaine international. Ensuite, l'Etat nationaliste a réagi, contre le cosmopolitisme, par une politique protectionniste plus ou moins ouverte. Enfin, de nouveaux empires se sont formés, sur la base de la puissance économique nouvelle, qui se partagent le monde en grandes zones d'influence. La tendance est cependant de plus en plus accusée, de mettre l'Etat en harmonie avec la base économique décidément internationale de la vie collective.

Au risque de heurter des préjugés tenaces, le libre examen doit rejeter l'anachronisme de l'idée d'une absolue indépendance et souveraineté des Etats. Il y a longtemps que cet anachronisme a été dénoncé; Turgot écrivait déjà : « Quiconque n'oublie pas qu'il y a des Etats politiques séparés les uns des autres et constitués diversement ne traitera jamais bien une question d'économie politique ⁽¹⁸⁾. »

L'idée de l'Etat indépendant et souverain est un mythe politique en contradiction avec la réalité économique. La contradiction vient de ce que les termes d'indépendance et de souveraineté ont été pris dans un sens beaucoup trop radical et incompatible, autant avec les exigences de la morale qu'avec celles de l'économie. Dans la vie, il ne s'agit point d'indépendance, ce qui implique le détachement du milieu, mais d'autonomie, laquelle suppose un pouvoir propre, conditionné dans son exercice par le milieu. Tel est déjà le cas de l'autonomie biologique de l'être vivant; tel est encore celui de l'autonomie des collectivités politiques. Or le milieu conditionnant l'exercice de l'autonomie peut changer et nous avons vu qu'il a beaucoup évolué depuis le dépassement de la puissance territoriale par la puissance commerciale, financière et industrielle. Sous l'effet expérimental de la complémentarité, ce conditionnement est devenu de plus en plus international, voire mondial. Dès lors, le libre examen impose de repenser l'institution de l'Etat sur le plan international, où la nécessité de l'organisation des complémentarités économiques doit l'emporter sur les préjugés devenus funestes de l'indépendance et de la souveraineté politique des pouvoirs nationaux parti-

(18) *Lettre à M^{lle} Lespinasse* (1770).

culiers. Ceci doit valoir pour tous les Etats, en sorte que, sous l'influence du progrès technique, les peuples aillent vers une organisation mondiale d'interdépendance, et non vers une subordination aux économies dominantes.

Ce n'est pas seulement dans les relations extérieures, mais aussi à l'intérieur que le rôle de l'Etat doit être soustrait aux impératifs des doctrines et des mythes, pour être éclairé par la raison expérimentale.

Un homme politique, qui devient homme de gouvernement, doit s'apercevoir assez vite que s'imposent à son attention, beaucoup moins la doctrine de son parti, que de changeantes réalités quotidiennes d'ordre technique ou psychologique. Les problèmes de gouvernement sont souvent trop divers et complexes pour entrer dans le cadre d'une doctrine et pour être résolus en fonction de ses principes. Sans doute, pour l'homme politique la doctrine reste un moyen de contact avec la masse et influe sur elle par la pensée confuse et le sentiment. Mais pour l'homme d'Etat, cela n'est que l'aspect primaire de l'art de gouverner, lequel nécessite surtout la connaissance de l'homme et l'intelligence des problèmes techniques.

C'est un débat assez vain qui oppose le collectivisme au libéralisme ou le dirigisme à l'individualisme. Toute économie humaine est toujours individualiste, parce que ce sont toujours des individus qui agissent et inventent. En revanche, toute économie est toujours collective, parce que la complémentarité lie les activités entre elles et que l'ensemble ainsi formé doit être gouverné. L'opposition des deux doctrines revient à ériger l'un devant l'autre deux principes, chacun d'eux étant représenté comme excluant l'autre, alors que l'organisation économique implique leur composition.

En vérité, il est des conditions d'organisation enseignées par l'expérience et qui dépassent en généralité les vues individualistes et collectivistes. Les institutions doivent toutes accomplir la double tâche d'ordonner les activités humaines selon les exigences d'une déconcentration favorables aux initiatives individuelles et d'une coordination favorable au rendement maximum du labour fourni par la collectivité. Ce principe général est d'ailleurs valable sur le plan international, autant que sur le plan national.

Il n'en découle pas toutefois que l'économiste puisse borner ses vues aux problèmes de l'organisation technique et se dispenser de préoccupations d'ordre moral. On ne construit pas une économie saine, c'est-à-dire des conditions de subsistance favorables à la population d'un pays, rien qu'en vertu de la puissance de la technique et de l'efficacité administrative des institutions. Le plus important est la fin d'ordre moral vers laquelle les institutions orientent l'usage des techniques.

Nombre de nations pourraient avoir un niveau de vie plus élevé, si leur politique économique était orientée vers une autre fin que celle qui prévaut trop souvent. Si la fin de la politique économique était partout raisonnable et comparable, sur le plan collectif, à la gestion du bon père de famille, l'humanité serait délivrée de grandes inquiétudes et la puissance technique autant que la capacité d'administration engendreraient plus de prospérité. Par malheur, la fin la plus courante de la vie économique, soit dans le chef des entrepreneurs, soit dans celui des gouvernements, celle que maintes doctrines ne font que voiler, est une fin de puissance, de puissance par le profit ou de puissance par la domination. Par malheur aussi, le seul régime politique capable de prévenir les abus de pouvoir que la poursuite de telles fins suscite, celui des contrepoids de pouvoir, représenté par le régime démocratique, pour avoir reçu sa parfaite philosophie de Locke et de Montesquieu, n'a encore connu que des applications de caractère trop national et doit, pour produire ses plus grands bienfaits, être transposé sur le plan international.

*
**

Au-delà de l'économique et du social, un autre ordre de problèmes, celui de la nature de l'homme, peut être traité par le libre examen; il est plus fondamental encore que celui dont il vient d'être question.

On parlerait en vain de moyens techniques ou institutionnels et de fins d'ordre moral, sans égard aux dispositions des hommes qui s'en occupent et en usent, les dirigent ou les choisissent. Le problème, ainsi évoqué, ne date pas de nos jours; il est vieux comme le monde et plusieurs civilisations en ont pris conscience, dès les premiers épanouissements de la

pensée philosophique. En Europe, Socrate en a le premier indiqué le sens, par le « Connais-toi toi-même ». Critiquant les Physiciens et les Sophistes, il a dénoncé l'insuffisance de philosophies uniquement préoccupées du monde sensible ou d'une connaissance superficielle de l'être pensant. La raison étant, dans l'homme, le reflet de l'unité divine, l'usage correct de la raison est le moyen sûr et exclusif de parvenir tout à la fois au vrai et au bien. Cultivée par la réflexion, elle met en œuvre une technique contradictoire de la pensée, qui mène à l'intelligence universelle du bien et devient, du fait même, le guide de l'action. Socrate ne méconnaît pas l'empire du cœur, mais ce n'est pas en s'attaquant directement à lui qu'il veut atteindre son but. Ce but, d'ordre éthique et de caractère général, consiste en la découverte de la science morale, laquelle doit permettre de régler les mouvements de la raison et d'accéder ainsi à la sagesse suprême.

Dans la première partie de la présente étude, nous avons déjà rappelé que le « Connais-toi toi-même » se trouve, en dehors de la pensée grecque, notamment dans la pensée chinoise. Cependant, Confucius n'a pas eu de la connaissance de soi une compréhension identique à celle de Socrate. Certes, il ne méconnaît pas la raison, mais il ne pense pas qu'elle suffise à atteindre le but voulu. L'important, à ses yeux, est, pour se connaître soi-même, de régler les mouvements du cœur.

Malheureusement, observe M. Zenker, « il n'est pas facile de se connaître soi-même et, comme l'a montré la psychologie analytique moderne, la connaissance de soi rencontre de bien grandes difficultés. Confucius ne semble avoir guère vu plus clairement que les philosophes grecs les grandes difficultés de cet examen... (19). »

Le problème reste ce qu'il était au temps de Confucius et de Socrate. Pour être différents, leurs points de vue sont plutôt complémentaires qu'opposés l'un à l'autre. Car il est vrai, à la fois, que la connaissance de l'homme doit être de caractère général, pour avoir droit de cité dans la science et que, cependant, elle ne peut être limitée à la seule raison, le rôle des mouvements du cœur, c'est-à-dire, de l'affectivité, ayant une importance capitale.

(19) ZENKER, *Histoire de la philosophie chinoise*, op. cit., p. 130.

Dans les temps modernes, Leibniz a saisi la complémentarité du rationnel et de l'affectif. Placé entre Descartes et Kant, fidèles au point de vue socratique, par leurs conceptions respectives de la semence de vérité gisant dans les idées innées et de la raison pure orientée par des formes *a priori* universelles, Leibniz conçoit, non seulement des perceptions claires et distinctes, mais aussi des perceptions sourdes, au niveau desquelles se continue un travail obscur du psychisme humain. Il allie ainsi les deux aspects complémentaires de celui-ci.

Pourtant, Leibniz est adepte de l'idéalisme et, par là, d'une doctrine philosophique. Pour que le problème de la connaissance de l'homme pût être soustrait à l'esprit doctrinal, une assez longue maturation des méthodes et du contenu de la science était encore nécessaire. La méthode expérimentale, achevée au xvii^e siècle par son application aux sciences physiques, allait être étendue à des objets de plus en plus complexes. Elle allait de la sorte passer des sciences inorganiques aux sciences organiques, à celles de la vie, du psychisme humain et, enfin, des phénomènes sociaux. Cette extension désormais acquise a permis l'instauration d'une psychologie expérimentale de l'homme, de même que le progrès de l'histoire des civilisations.

De nos jours, l'approfondissement du connais-toi toi-même a atteint des possibilités auxquelles on ne pouvait songer auparavant. On n'y pouvait songer, parce que l'idée expérimentale n'avait pas pénétré la connaissance de l'homme et que celle-ci dépendait ou de la seule imagination ou de l'empirisme. Assurément, il ne saurait être requis d'abandonner toute spéculation purement rationnelle, ni toute proposition purement empirique sur la nature humaine. De telles spéculations et propositions revivront toujours, parce qu'elles touchent à l'objet qui intéresse le plus les hommes. Il faut, au nom même du libre examen, laisser ces spéculations et propositions s'exprimer sans entrave, à condition qu'elles ne se présentent pas sans preuve expérimentale comme des vérités, et qu'elles demeurent des idées libres.

Expérimentalement, l'être humain est un phénomène comme un autre, mais parmi les plus complexes qui soient. Il procède d'un ensemble de conditions très différenciées qui

recèlent sans aucun doute des lois, mais celles-ci n'étant encore que peu connues, le « Connais-toi toi-même » reste le plus délicat des problèmes. Nous ne tenterons que d'esquisser ce qui, dans la personnalité, peut être l'objet de ce « Connais-toi ».

Toute espèce de phénomène a deux sortes de conditions : celles de sa structure et celles de son évolution. L'ensemble de ces conditions procède chez l'homme, soit de l'hérédité spécifique ou personnelle, soit des influences éducatrices du milieu physique, historique ou social ⁽²⁰⁾. Ainsi conditionné, l'esprit humain apparaît comme une structure en mouvement. En tant que structure, il a été façonné par le passé. L'hérédité et l'éducation l'ont orienté, lui inculquant des dispositions mentales plus ou moins variées, nuancées ou accusées.

Ces dispositions mentales sont des caractères acquis, des tendances à penser ou à agir d'une certaine façon, ce qui fait de l'être humain un complexe, essentiellement non indifférent. En conséquence, les mentalités diffèrent ou se rapprochent plus ou moins, selon le déterminisme de chacun et non point selon quelque arbitraire des volontés. Il y a là, dans la réalité humaine, un fait d'expérience fondamental. Or, ce fait lui-même se compose encore avec un autre, d'où complexité accrue du problème humain.

Car les tendances ne sont pas les seules forces psychologiques de l'homme. Les dispositions qu'elles constituent forment bien, chez l'individu, une structure mentale, mais cette structure se meut dans un milieu plus ou moins changeant. Sans cesse, elle est exposée à être heurtée ou favorisée dans telle ou telle de ses tendances par les nombreux événements de la vie. De la sorte, ceux-ci forment, par rapport aux tendances mentales acquises, ce que nous proposons d'appeler des incidentes (c'est-à-dire des conditions de vie inattendues), incidente positive si l'événement favorise une tendance, négative s'il la contrarie.

L'être humain présente ainsi l'image d'un lieu de rencontre de représentations, les unes étant relatives aux objets des tendances acquises et les autres aux objets des circonstances incidentes qui excitent ces tendances. J'ai tendance à bien

(20) Cf. notre *Théorie générale de la valeur*.

manger et je reçois tel jour un repas meilleur que tel autre, jour. J'ai tendance à voyager et je fais tantôt un beau, tantôt un moins beau voyage. J'ai tendance à lire et j'achète un ouvrage intéressant, puis un autre qui me déçoit.

Il y a là un jeu de perceptions ou d'idées, jeu plus ou moins harmonieux ou accidenté, mais qui ne nous donne encore du psychisme de l'homme qu'une vue rationaliste et dialectique. Or, on ne saurait nier que la vie psychique contient plus et autre chose que la représentation mentale. Elle comporte l'effet du choc des tendances et des incidentes, lequel n'est pas rationnel, mais affectif.

Le mot désigne assurément ce que l'on appelait autrefois les mouvements du cœur, mais son sens est moins littéraire et plus riche de contenu expérimental. L'affectivité apparaît de plus en plus comme une fonction nerveuse comportant une réaction émotive généralisée dont le foyer d'impulsion se situe dans certains centres supérieurs du système nerveux. Cette réaction procéderait d'une inadéquation des prédispositions de nos organes aux circonstances qui les atteignent et, en particulier, d'une inadéquation de nos tendances mentales aux incidentes qui les touchent, soit que ces incidentes se révèlent plus favorables ou moins favorables qu'il n'était attendu.

Voir les choses, idées ou faits, avec affection, c'est les ériger en valeurs. Et telle est bien l'attitude courante de l'esprit humain. Le connaître en général, revient à l'étudier comme source de valeurs. Nous aboutissons par là à inclure le « connais-toi toi-même », en ce qu'il implique une science de l'homme, dans le problème le plus actuel de la philosophie qui est précisément celui de la valeur. Connaître l'homme n'est pas seulement analyser sa raison, ni décrire les mouvements de son cœur, mais pénétrer ce qui, en lui, résulte de la combinaison des pouvoirs de la raison et de ceux du cœur, c'est-à-dire les valeurs. Tel est l'objet du grand précepte.

La valeur est une force, mais aussi une arme à double tranchant. L'homme ne crée rien, si ce n'est involontairement, sans attribuer de la valeur à une idée et à l'action qui la sert. La valeur est alors source de richesse spirituelle et matérielle. En revanche, une fois attaché à une valeur, l'être humain tend souvent à la cristalliser; il en devient vite esclave, n'admet point que son objet change et, trop souvent, exige qu'autrui

adhère à la valeur ainsi figée. La valeur est alors source de pauvreté spirituelle et matérielle, parce qu'elle entraîne l'incapacité de changer. Dès lors, qui ne voit que les hommes désirant une société progressiste doivent lutter, dans l'éducation comme dans la politique, contre l'aspect sclérosé de la valeur. Les hommes doivent apprendre à s'émanciper réellement, c'est-à-dire à être spirituellement affranchis. Il est bon de leur montrer qu'il n'y a pas qu'une seule valeur absolue et qui devrait dominer les autres; que le monde des valeurs peut, au contraire, rester relatif, riche de diversité et que c'est l'appauvrir que d'y introduire un excès d'unité.

Bien que dans toute société, même la plus civilisée, la psychologie monolithique du primitif garde toujours une grande force, le rôle essentiel de la civilisation est de réduire cette force par une différenciation croissante du monde des idées. Or, il n'est pas exagéré de dire que jamais, ni en intensité intellectuelle, ni en diffusion sociale, pareille différenciation n'a atteint le degré qu'elle accuse aujourd'hui. Non qu'il ne reste rien de la mentalité primitive, tant s'en faut, mais, dans l'ensemble des nations, des cultures plus ou moins originales se sont affirmées. Sur le fond des vieilles civilisations eurasiatiques, les moyens mis, depuis l'invention de l'imprimerie, au service de la diffusion des connaissances et les progrès accomplis dans l'enseignement ont rendu permanentes et de plus en plus abondantes des couches sociales instruites.

Cette évolution historique de la pensée, amorcée en Europe occidentale à l'époque de la Renaissance, y a ensuite progressé, pour s'accélérer et se répandre sur la planète au xx^e siècle. Dès le début, elle a montré son caractère principal : la substitution graduelle du sens du relatif au sens de l'absolu. Les découvertes terrestres, célestes et historiques, y ont amplement concouru et la science y a apporté la décisive contribution que représente la notion de vérité scientifique, qualité attribuée non une fois pour toutes à certaines idées, *a priori*, mais provisoirement aux idées vérifiées par l'expérience.

Oserait-on soutenir que, dans ces conditions, l'avenir des civilisations les oriente vers une unification du monde des idées, vers le triomphe d'un système sur tous les autres, soit par la conversion, soit par la violence?

Peut-être est-ce un moyen pour une religion de tendre à

l'universalité, que de confier à un Ordre quasi militaire la mission de convertir le monde. Mais c'est un moyen qui est intolérant et méconnaît la vertu de bienveillance, en ce qu'elle implique le respect d'autrui, tel qu'il est et non tel que l'on entend qu'il soit. La véritable universalité peut être atteinte en ne violant pas la diversité des individualités et des civilisations — et en extrayant de tous les courants spirituels ce qui s'y trouve de plus élevé et reconnu comme tel par tous les peuples.

Si on ajoute aux causes de différenciation ci-dessus rappelées l'extraordinaire raccourcissement des distances, dû en ordre principal aux progrès des moyens de communication de toute nature; si on pense que tout ce qui arrive peut être connu du monde entier et que tout événement peut très vite avoir une répercussion universelle, on aura conscience de l'évolution morale qui, de nos jours, a accompagné la révolution technique.



Qu'il s'agisse du facteur temporel, évoqué dans notre premier exemple d'application du libre examen aux problèmes du monde moderne, ou qu'il s'agisse du facteur spirituel, traité dans notre deuxième exemple, l'univers s'est radicalement transformé. La question est de savoir comment on peut le mieux tenter de le comprendre, de concevoir l'instauration d'un ordre entre les économies de plus en plus complémentaires et entre les civilisations de plus en plus vivement confrontées.

Le problème de la balance des échanges de biens et de services, et le problème de l'osmose des idées, portent tous deux la marque de l'événement majeur du siècle: l'internationalisation croissante. Mais le mouvement international ne cesse d'impliquer le facteur national, et ne représente pas tous les facteurs d'un processus d'intégration mondiale. Autant sinon peut-être davantage que le facteur national, les nécessités de la coordination et de la déconcentration mettront en cause des facteurs régionaux non nationaux et des facteurs techniques dont la base d'organisation n'est pas de caractère territorial.

Quoi qu'il en soit, l'ordonnancement, voire l'organisa-

tion de l'humanité, à l'échelle mondiale, est le problème de notre époque. Il n'est que deux façons de concevoir la solution de ce problème, comme il n'est que deux façons de concevoir le mode de gouvernement des peuples. La première est inspirée par une vue moniste de l'ordre social; la deuxième, par une vue pluraliste.

La conception politique moniste consiste à étendre l'empire d'un pouvoir unificateur ou la diffusion d'une doctrine officielle, pour supprimer ce que l'on appelle le désordre ou l'erreur. Le pluralisme consiste à favoriser la division du pouvoir, la diversité des individualités et la différenciation des idées, pour stimuler les initiatives et promouvoir les créations. Sur le plan temporel, le monisme mène à la dictature et à l'impérialisme; sur le plan spirituel, il consacre l'orthodoxie et la condamnation, tout au moins morale, de la liberté de pensée. Sur le plan temporel, le pluralisme prône la théorie démocratique des contrepoids de pouvoir et la prévention des abus de puissance économique; sur le plan spirituel, il traite la liberté de penser comme une source de richesse autant que de rajeunissement; il enseigne l'amour non point par unification, mais par compréhension.

Le monisme a été de beaucoup la modalité prédominante du gouvernement temporel et spirituel des peuples. La vraie démocratie n'a existé qu'à de rares moments et en peu de pays, sans atteindre le plan international. La liberté de pensée n'a été conquise qu'avec peine et de façon souvent précaire. Cela tient à ce que le monisme est unificateur et, par là, flatte le désir insatiable de puissance, de profit ou de domination spirituelle ou temporelle.

On peut néanmoins estimer que l'évolution du monde va à l'encontre des entreprises de conquête totale, d'ordre spirituel ou d'ordre temporel. L'univers devient trop complexe pour être soumis à une omnipotente concentration des pouvoirs, tant du côté de la vie des idées que de l'activité économique. L'image de l'humanité est certes, dans l'ensemble, celle d'un formidable accroissement de puissance matérielle, mais non pas celle d'une graduelle uniformisation spirituelle. A l'échelle mondiale, les courants d'idées sont différenciés et se diffusent en tous sens; plutôt que de nourrir l'ambition de voir l'un d'eux triompher des autres, on peut estimer qu'au-

cun ne peut plus acquérir l'omnipotence et qu'il faut assurer leur voisinage. D'autre part, le lien expérimental véritable qui unit les économies est celui de la complémentarité technique, qui les rend de plus en plus interdépendantes et postule, non point la satisfaction d'ambitions dominatrices sans mesure, mais une organisation efficace fondée sur le principe de la déconcentration dans la coordination.

La leçon à tirer de ce qui précède est avant tout de caractère expérimental. Avant de dire ce qu'un ordre de phénomènes — et la société humaine en est un — devrait devenir, il faut objectivement le connaître tel qu'il est. Avant de vouloir que l'humanité évolue dans un certain sens et selon certaines normes, il faut observer son état présent. Cet état est, de toute évidence, un pluralisme fait d'une variété d'idées philosophiques et religieuses, de régimes politiques et de structures économiques. Il est peu vraisemblable que ce pluralisme cesse d'être un fait expérimental universel, qui ne saurait être négligé dans l'organisation du monde. Au point de départ de cette organisation, il faut accepter la diversité.

Quel est l'état d'esprit le plus efficace, d'abord pour embrasser la diversité des réalités techniques et des réalités de croyance du monde, ensuite pour y apporter les changements rendus réalisables par les inventions et les idées nouvelles ? N'est-ce pas le libre examen, qui proclame la prédominance des faits et la liberté des idées ? Cette proclamation a été faite, au siècle dernier, pour affranchir l'enseignement et la recherche scientifique de l'empire des doctrines. Elle peut être renouvelée avec beaucoup plus de résonance, sur le plan mondial. A présent, les doctrines agitent le monde plutôt qu'elles ne l'organisent. Le libre examen est au contraire de nature à favoriser, du côté spirituel comme du côté matériel, les autonomies impliquées par la diversité des conditions de vie et les rapprochements utiles à la prospérité et à la concorde des peuples.

Certes, l'universalisation du libre examen ne pourra s'accomplir sans l'appui d'institutions internationales, telles que l'Unesco au point de vue spirituel, telles que les rouages économiques supranationaux, qui ne fonctionnent pas sans encombre, mais n'en sont pas moins les seuls contrepois opposables à la doctrine néfaste du nationalisme économique.

Néanmoins, les institutions ne sont jamais que des formes d'organisation; elles ont l'efficacité que leur donnent les hommes. Lorsqu'il s'agit de servir la cause du libre examen, cette efficacité a une double condition : être maître de soi; être compréhensif d'autrui. Cela nous ramène à l'antique : « Connais-toi toi-même. »

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'Université libre de Bruxelles et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par l'Université Libre de Bruxelles, ci-après ULB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, ci-après A&B, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique mise en ligne par les A&B. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les A&B déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les A&B ne pourront être mises en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB' et de l'ULB, ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les A&B encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les A&B mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'ULB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux Archives & Bibliothèques de l'ULB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser au Directeur de la Bibliothèque électronique et Collections Spéciales, Archives & Bibliothèques CP 180, Université Libre de Bruxelles, Avenue Franklin Roosevelt 50, B-1050 Bruxelles.
Courriel : bibdir@ulb.ac.be.

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références à l'ULB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.