

Sur quelques relations de la pensée théorique avec les intérêts pratiques

par
Georg Simmel

Article publié dans la *Revue de métaphysique et de Morale*
1896

Alain.Blachair@ac-nancy-metz.fr

Cliquez sur le lien ci-dessus pour signaler des erreurs.

[160] J'ai récemment essayé de déduire la connaissance théorique de l'action pratique, et le concept de « vérité » du concept d'utilité évolutionniste¹. Je discutais la conception très répandue selon laquelle la vérité nous est en quelque sorte imposée, parce que l'erreur aurait engendré en nous un mode d'action funeste et destructif pour le sujet agissant ; et j'arrivais à la conclusion que cette conception, quoique partiellement fondée, demeurerait néanmoins tout à fait impuissante à rendre compte du concept de vérité. Il paraissait plus vraisemblable d'admettre qu'il n'existe absolument pas de vérité objective, qu'il nous serait, dans l'hypothèse, avantageux de nous approprier : seulement, parmi les représentations innombrables dont l'origine est purement psychologique, quelques-unes, par les mouvements qu'elles mettent en branle et par la réaction du monde extérieur sur elles, deviennent causes de relations pratiques favorables au progrès de la vie. Nous appelons ces représentations « vraies ». La vérité, n'est donc pas une qualité objective des représentations, mais un simple nom pour désigner celles qui, dans le mécanisme psycho-physiologique, se sont manifestées comme occasions d'actions utiles et se sont par là fixées dans l'espèce. Je me propose ici de compléter et de développer ces remarques par quelques éclaircissements nouveaux, et de rechercher, conformément à la même méthode, en quel point et de quelle manière notre connaissance prend racine dans notre pouvoir de vouloir et d'agir.

[161] On a objecté à cette théorie qu'elle rabaisse au niveau des besoins pratiques, et, par suite, avilit et décline l'autonomie de notre vie spirituelle, c'est-à-dire notre idéal le plus sublime. C'est le même sentiment qui répugnait aussi à la théorie de la descendance, sous prétexte que cette théorie ignorait le caractère relevé de l'existence spirituelle de l'homme, lorsqu'elle faisait de celui-ci le rejeton d'une espèce animale inférieure. Mais c'est, il me semble, une des conquêtes importantes du sens historique, un des plus grands progrès de l'esprit humain, d'avoir compris que l'on peut rattacher les biens les plus hauts de notre nature, par un développement historique, aux débuts les plus humbles, sans compromettre par là le moins du monde leur valeur intrinsèque et effective. En réalité le principe de l'évolution, avec le nombre infini de périodes de développement qu'il implique, avec la profusion de circonstances que chaque période suppose, avec la lente venue au jour des forces latentes, place les derniers degrés atteints à une hauteur qui ne peut être bien appréciée que si précisément on les range sur la même échelle que les plus humbles phénomènes de la vie. Je prétends d'ailleurs que toute valeur, comme aussi bien toute créature humaine, ne doit sa signification effective qu'à son essence propre et à ses œuvres une descendance plus relevée n'est pas un titre à la possession d'un tel droit, une origine trop humble n'est pas un motif pour la révocation de ce droit.

Un autre malentendu doit être évité, au sujet de la théorie en question. Quand le phénomène de sélection dont nous parlions plus haut a définitivement fixé les représentations pratiquement utiles et postérieurement désignées comme « vraies », lorsque, le temps des indécisions et des erreurs sans nombre étant enfin passé, il a transmis, de génération en génération, comme un trésor assuré, les plus universelles et

¹ *Ueber eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie. Archiv für systematische Philosophie, Heft 4.*

les plus importantes de ces représentations, alors il devient possible pour l'individu de se placer au point de vue inverse. Il lui paraît dès lors non plus que le vrai c'est l'utile, mais au contraire que l'utile c'est le vrai. Mais ce phénomène doit d'autant moins, quant à l'origine du concept de vérité, nous induire en erreur, que l'on reconnaît, dans de pareils retournements de concepts, une forme très caractéristique des relations qui règnent entre l'individu et l'ensemble. Si par exemple l'adaptation a fait en sorte que les aliments nutritifs et utiles à la vie deviennent causes aussi de sensations agréables et soient recherchés comme tels, c'est [162] une conception qui peut se produire, et, se produisant, être, en général, vérifiée par les faits que celle-ci : cela convient à chacun, qui est agréable au goût de chacun. De même, l'utilité matérielle de telle répartition définie de possessions et de telles garanties définies a commencé par fixer certaines formes juridiques instituées en vue de ces fins ; mais plus tard, inversement, c'est la conservation de ces formes juridiques elles-mêmes qui devient désormais la condition de toute acquisition et de toute possession. Lorsque le mariage monogame eut été introduit, ce fut évidemment par lui d'abord que se développa dans notre espèce cette forme de l'amour qui individualise son objet et n'est plus purement sensuelle ; inversement c'est cet amour qui maintenant est pour l'individu une raison de conclure un mariage. Bref, après que l'espèce a constitué des liaisons définies entre des états, des représentations, des actions, l'individu n'est plus astreint à suivre l'ordre dans lequel se sont succédé les relations à l'origine ; ce qui était cause pour l'espèce peut assez souvent se présenter à l'individu comme effet, et réciproquement. Et peut-être ce phénomène se rattache-t-il, en dernière analyse, à une relation très générale entre l'individu et l'ensemble. Les phénomènes qui servent de contenu à la vie de l'espèce n'ont évidemment de fondement et d'origine que dans les individus : cristallisation des phénomènes qui sont le contenu de chaque vie individuelle, ils sont néanmoins cristallisés de telle sorte que l'on ne peut plus distinguer l'apport de l'individu, et qu'ils se posent maintenant, en face de l'individu, comme une masse de formations objectives, sources pour lui des déterminations de son existence. A mesure que ces apports des individus s'écoulent dans le grand vase de la vie de l'espèce, et se fixent sous forme durable, ils perdent aussi l'ordre dans lequel ils se succédaient à l'origine. La direction du développement qui les liait au début devient indifférente, parce que le cas particulier, dans lequel le développement s'est réalisé, est oublié, absorbé dans l'universalité. La liaison prend aussi une valeur indépendante de la forme de son origine, la valeur pure et simple d'un fait : d'où la possibilité pour cette liaison, lorsqu'elle se transmet à d'autres individus, de leur parvenir dans un ordre de succession temporelle ou causale tout à fait altéré.

Même après que le concept de vérité a déjà acquis des conditions d'application pleinement solides et une valeur indépendante, les complications infinies de la pratique ne laissent pas d'imposer [163] encore à la fin pratique de la vérité des exigences trop diverses pour que la prétendue unité de signification de ce concept n'en devienne pas très douteuse. J'emprunte un exemple à la vie familière. Les certificats que délivrent les maîtresses à leurs domestiques en leur donnant congé sont, au moins dans l'Allemagne du Nord, presque universellement contraires à la vérité. Est-ce un effet de cet optimisme, qui nous fait perdre le souvenir des fautes commises, dès l'instant où nous avons cessé d'en souffrir ? ou, comme on dit, pour ne pas compromettre l'avenir des

femmes de chambre ? ou encore pour éviter des scènes, et faute d'un sentiment assez prononcé de notre responsabilité vis-à-vis de successeurs inconnus ? Le fait est que presque toutes les femmes écrivent pour leurs domestiques des certificats mensongèrement flatteurs, soit qu'elles présentent des affirmations fausses, soit tout au moins qu'elles dissimulent des faits vrais. Or si une femme voulait constater par écrit, dans le certificat, avec une scrupuleuse vérité, toutes les imperfections d'une femme de chambre d'ailleurs satisfaisante, elle n'atteindrait pas son but, au cas où elle croirait par là donner au nouveau maître un portrait ressemblant du domestique. Car on est habitué à ce que des domestiques tout à fait ordinaires aient de bons certificats et à ce que les plus mauvais seuls reçoivent des blâmes sur le certificat : en conséquence, le certificat en question donnerait à coup sûr l'impression d'une incapacité de beaucoup supérieure à la réalité. On pourrait, étant donnée la façon dont les usages sont établis, ne pas hésiter à dire qu'un tel certificat est directement contraire à la vérité : car évidemment cette expression-là seule est vraie qui produit chez l'auditeur une représentation en accord avec la vérité. Il y a donc en ce cas deux vérités : l'une qui est en harmonie avec les représentations universelles, celles du cercle le plus étendu, et à laquelle ce serait se conformer que d'attribuer au domestique les qualités *a, b, c* ; l'autre qui n'a de valeur que pour un cercle limité, et selon laquelle on doit lui attribuer les qualités *d, e, f*, qualités qu'il ne possède pas du tout, mais dont l'énonciation produit sur ce cercle restreint le même effet que si, en d'autres circonstances générales, les qualités *a, b, c*, étaient affirmées de lui. Ainsi l'obtention d'effets pratiques désirés est ce qui donne ici au mensonge la valeur de la vérité : preuve nouvelle que c'est là qu'il faut chercher le critérium proprement dit de la vérité. Si cependant nous persistons à appeler erronée la seconde façon de s'exprimer, c'est que nous érigeons une différence [164] de degré en différence absolue : en réalité la différence est seulement entre les besoins pratiques du cercle le plus étroit et ceux du cercle le plus vaste. C'est celui-ci qui donne à ses conceptions théoriques, issues de ses besoins pratiques, le sceau de l'« objectivité ». Mais un examen plus minutieux révèle des sphères particulières d'intérêt qui n'en sont pas encore venues à s'accorder avec la sphère la plus vaste et frappent, par suite, chacune pour soi, sa « vérité » particulière. Phénomène analogue à celui qui se produirait si un cercle fermé d'hommes intéressés dans une affaire commune convenait de frapper, pour servir au commerce réciproque des membres de l'association, une monnaie qui, à l'intérieur du cercle, serait unité de mesure et instrument d'échange à valeur pleine, mais qui, dès qu'elle se répandrait dans le cercle officiel environnant, serait fausse monnaie : et cependant la « vraie » monnaie de ce dernier cercle ne devrait pas sa légitimité et sa valeur à une cause autre que d'avoir été frappée et reconnue de plein cours dans les limites d'un cercle social. Toute la différence entre la « vraie » et la fausse monnaie consiste non dans une différence interne des monnaies elles-mêmes - car la monnaie n'est dans les deux cas qu'un *signe* de valeur, sur lequel un groupe social s'est mis d'accord, - mais exclusivement en ceci que le consentement s'est produit dans le groupe le plus large ou dans un groupe plus étroit. Si telle est l'origine sociale de la vérité, on comprend pourquoi la vérité, lorsqu'elle se réalise dans le caractère des individus comme *véracité*, est le lien qui fait l'unité du cercle social ; à l'intérieur du cercle, et surtout en ce qui concerne les objets d'intérêt public, c'est une obligation stricte, tandis que par rapport aux individus situés

en dehors du cercle, c'est une obligation sur laquelle nul n'insiste, et très indifférente. Saint Paul fonde sa recommandation aux Éphésiens de dire seulement la vérité sur ce motif, expressément énoncé : « parce qu'ils sont membres d'une communauté ».

Si l'hypothèse selon laquelle l'origine de la vérité c'est son utilité pour l'espèce est une hypothèse légitime, alors on tient l'explication de toute une série de phénomènes d'ordre théorique ou pratique. Entre les règles que l'expérience a démontré être appropriées à l'espèce, la logique formelle énonce celles qui sont les plus simples, celles aussi d'après lesquelles la pensée se dirige, en fait, dans le nombre de cas de beaucoup le plus considérable ; en d'autres termes, les principes logiques donnent une expression abstraite, fixée en formules, aux [165] forces réelles, inconscientes en soi, qui sont le fond de notre pensée. Ils sont les principes intellectuels les mieux faits pour l'espèce, et possèdent ainsi la marque de ce qui est purement social par opposition à ce qui est individuel. En effet ce qui convient au tout comme tel, ce au sujet de quoi l'ensemble du cercle social est d'accord, ne peut jamais être qu'un élément intellectuel relativement inférieur, incolore, schématique : ce qui appartient à tous doit être accessible à celui de tous qui est le plus bas placé. De même que l'on a défini comme un « minimum moral » ces règles dont le tout social commande aux individus le respect, à savoir les règles de droit, de même on peut caractériser les lois théoriques, que la totalité de l'espèce dicte à la pensée de l'individu - si encore le tout reconnaît la pensée individuelle comme possédant une vérité, - comme constituant un « minimum théorique » : analogie dans laquelle, pour le dire en passant, la relation du droit avec la logique trouve son explication profonde. C'est pourquoi la pure logique ne saurait nous acquérir un contenu déterminé de la connaissance, une satisfaction réelle du savoir : la logique achète son infaillibilité et son universalité par le vide et la pauvreté de son contenu. Par là elle tient de la nature de ces instincts pratiques qui, fixés par l'expérience de l'espèce, sont donnés à chaque individu qui vient au monde, comme le cadeau du parrain au nouveau-né : de tels instincts, ceux qui se rattachent, par exemple, à la faim et au penchant sexuel, possèdent, par le fait de leur origine sociale, beaucoup de sûreté et de fixité ; ils ne constituent cependant que les assises les plus profondes de notre nature, sur lequel s'élève ensuite l'édifice plus délicat du caractère individuel. De même que, dans ces formes inférieures de la perception et de l'action, est le point de départ commun de toutes les tendances qui d'ailleurs, dans le développement des vies individuelles, divergent largement les unes des autres, de même la logique représente la possession commune sur laquelle tous se sont mis d'accord, quand bien même, sur les autres domaines de la connaissance, ils s'écartent autant qu'il est possible les uns des autres. Elle est ainsi le critérium absolument objectif, puisque « objectif » signifie seulement « valable pour tous » ; quant aux données particulières du savoir, elles appartiennent, au contraire, à l'espèce des connaissances subjectives et discutables, dont on appelle assez souvent au tribunal de la logique, tout comme les intérêts particuliers trouvent la règle qui les `contrôle dans l'intérêt de tous, c'est-à-dire dans le droit. Servant, [166] dans le même instant, aux usages les plus divers, la logique mérite à la fois le jugement désapprobatif porté sur elle par Kant d'une part, et, d'autre part, l'adoration mystique de Hegel. - Enfin si la connaissance est, dans la totalité de son essence et de ses formes, le produit des exigences de la pratique et de l'utilité, la logique n'est alors que

la plus condensée, la plus universelle, la plus fondamentale de ces formes ; et ainsi apparaît la possibilité d'atténuer la différence qui sépare les deux principes de la morale, le principe rationaliste et le principe utilitaire. Nous pouvons, dans la direction de notre vie pratique, nous abandonner à la pensée logique et rationnelle, car celle-ci n'est que le résultat et le produit des moyens intellectuels employés en vue de fins pratiques : par où l'on voit pourquoi la morale empirique et la morale rationnelle finissent généralement par tomber sur les mêmes prescriptions particulières.

L'observation qui précède n'est vraie cependant que de ces règles de vie tout à fait générales dont l'établissement suffit à la morale vulgaire. On comprend d'autre part, puisque la logique est issue de l'action de l'espèce, qu'elle soit impuissante, aux points les plus élevés et dans les détails les plus complexes des phénomènes de la volonté et de la sensibilité, et que certains penchants pratiques et affectifs soient trop forts pour s'incliner devant une conviction logique quelconque. Ici se manifeste l'opposition de l'individu au tout social, opposition qui, s'expliquant par la force de l'individu aussi bien que par la complexité de sa nature, nous fournit encore l'exemple d'un développement social très caractéristique. Les forces, les tendances, les propriétés que le tout a formées et communiquées à l'individu, sont fréquemment transformées par celui-ci en produits dont la direction est exactement opposée à la direction des éléments primitifs : l'individu résiste au groupe avec les armes mêmes que le groupe lui avait confiées. Ici, comme dans le cas cité plus haut, les faits sociaux perdent, d'une part, par là même qu'ils sont devenus propriété sociale, certaines formes et certaines directions de leurs parties constitutives, et, par ce fait même, l'individu, d'autre part, gagne la faculté de les employer à ses fins dans des circonstances nouvelles et opposées. C'est sous deux formes que l'opposition de l'individu au groupe se refléchit dans le divorce qui a lieu, à l'intérieur même de l'individu, entre ses tendances logiques et ses tendances hostiles à la logique. Le cas le plus immédiat et le plus simple est celui où domine en nous une façon de sentir ou d'agir logiquement [167] inconciliable avec la multiplicité de nos autres fins et de nos autres convictions. Si par exemple une passion s'est emparée de nous - passion amoureuse ou religieuse, vocation irrésistible ou folie du jeu, - nous avons assez souvent la conscience claire que, si nous dirigeons nos forces en ce sens, nous contredisons les autres dispositions, morales et égoïstes, de notre tempérament et de notre intelligence. Et en vérité nous ne voulons en aucune façon ni renoncer à ces dernières, ni les condamner comme erronées, pour ériger la nouvelle tendance en critérium suprême du vrai et du faux, du bien et du mal ; mais, tout en les tenant pour parfaitement bonnes, tout en reconnaissant pleinement qu'elles sont justes, et que les raisonnements en forme sont justes aussi, qui, partis de ces données, devraient conclure à la condamnation de la passion maîtresse, nous ne rompons cependant pas avec celle-ci, tout au contraire nous l'émancipons, elle et son droit, de l'autorité de la vérité qui reste d'ailleurs inébranlée. Mais, en second lieu, de pareilles passions, à peine apparues, ne restent pas toujours sur le domaine de la sensation et de l'action, où elles sont nées. Il arrive bien plutôt qu'elles se changent en théories, prennent la forme de représentations intellectuelles et deviennent une nouvelle vérité théorique qui, prétendant à la possession du même domaine que les vérités établies, entre avec celles-ci en conflit immédiat. Il s'agit, en pareils cas, sans ambages, d'une extirpation de l'ancienne vérité, vérité logiquement et

socialement fixée, née d'ailleurs elle-même d'un besoin pratique, comme le prouve le fait que maintenant ce sont des besoins pratiques nouveaux qui vont développer et bientôt achever sa transformation. Si c'est une réforme profonde ou même une révolution de la conception courante des choses qui est en question, alors le problème sociologique à résoudre est évidemment celui-ci : afin de ne pas dépenser sans profit les forces sociales, employer autant que possible, pour fonder l'édifice des connaissances nouvelles, les connaissances antérieurement acquises. Il faudra donc, de l'édifice de la vérité établie, abattre seulement ce qu'il est absolument nécessaire d'abattre. Et puisque maintenant le fondement le mieux assis et le plus profond de cette vérité consiste dans les propositions formelles de la logique, puisque les connaissances sont d'autant plus sujettes à évoluer, la négation des connaissances d'autant moins dangereuse pour l'équilibre de l'édifice qu'elles concernent des hypothèses plus expérimentales, s'appliquant [168] plus directement aux objets, au lieu d'hypothèses abstraites et logiques : pour toutes ces raisons les réformes apportées à la connaissance humaine suivront la méthode, en quelque sorte, la plus économique quand elles supposeront seulement le changement des connaissances positives et empiriques plutôt qu'elles n'exigeront une altération ou une négation des règles de la pure logique.

A cette théorie s'oppose un fait historique de la plus haute gravité. Il semble que le christianisme, à son apparition, ait voulu se mettre, tout à l'inverse, pour manifester son essence, en contradiction logique, absolue avec toutes les connaissances antérieurement acquises et c'est ce dont saint Paul, dans la première épître aux Corinthiens, a la conscience la plus claire. « Aimez vos ennemis » - mais le concept de l'ennemi c'est le concept d'un homme que l'on hait. - « Cherchez la douleur » - mais la douleur est cependant, par définition, ce que l'on évite. - « Seigneur, que ta volonté soit faite, non la mienne ! » - pourtant ma volonté est cela même dont je veux qu'elle soit faite, et c'est une contradiction logique de vouloir que cela soit fait que je ne veux pas qui soit fait. - « Heureux les pauvres d'esprit ! » - mais l'affirmation d'une liaison du savoir avec la constitution d'une humanité idéale était une proposition absolument analytique pour Socrate et, pour les penseurs qui vinrent ensuite, relativement analytique encore. « Heureux les malheureux » - mais c'est la définition même du malheur qu'il exclut la félicité. - Qu'il y ait un ordre idéal des choses qui soit exactement le monde renversé, où les premiers soient les derniers et les derniers les premiers, que celui à qui a été donnée la puissance sur le ciel et sur la terre ait dû errer dans la misère et dans l'humilité - tout cela devait paraître un contresens direct, une *contradictio in adjecto*, et explique les risées et les huées que l'apparition du christianisme excita chez les esprits cultivés. En ce cas; assurément, la nécessité pratique et morale qui commandait que la conception antique de l'univers fût renversée paraissait attaquer les couches les plus profondes de la pensée, les postulats logiques eux-mêmes. Mais il est, d'autre part, manifeste que les conditions faisaient ici défaut pour l'application du principe, plus haut énoncé, d'économie des forces intellectuelles et sociales. En premier lieu, il fallait précisément ébranler d'une façon aussi radicale que possible toutes les pensées dont l'importance avait été antérieurement vitale : et l'on ne pouvait accomplir une pareille révolution [169] d'une manière plus absolue qu'en niant les fondements logiques de ces pensées - sans se soucier de calculer combien de forces sociales capables et dignes de durer devaient s'en

trouver gaspillées, et c'est un fait qu'un nombre considérable de ces forces se trouva perdu par l'avènement du christianisme. En second lieu, ce furent des cercles étroits qui consommèrent au début le mouvement, et dans lesquels, en raison de leur étroitesse même, il ne pouvait s'élever d'opposition sociale très prononcée contre la violence faite, par les idées nouvelles, aux possessions acquises de l'intelligence sociale. La chose se modifia lorsque s'imposa la nécessité d'adapter le christianisme à des conditions de vie, internes et externes, moins prochaines; et, lorsque le christianisme se fut étendu à un cercle social plus large, et finalement au cercle le plus large, la conservation sociale exigea que, tout en détruisant l'ancienne conception de l'univers, on réintégrât néanmoins ces notions qui étaient à la fois le produit et la condition du travail social, à savoir les postulats logiques, dans la jouissance au moins partielle de leurs droits, et que, pour amener à leur perfection les conceptions réclamées maintenant par une nécessité morale, on inventât des hypothèses nouvelles plutôt que de nier, purement et simplement, les formes antérieurement existantes de la pensée. C'est peut-être de cette nécessité sociologique que sont nées la philosophie gnostique et la philosophie scolastique. Chez toutes deux on discerne clairement l'effort pour sauver des formes logiques de la pensée tout ce qu'il est possible de sauver. La première, en particulier, ne recule pas devant la métaphysique la plus abstruse quant à son contenu, afin de parvenir à une conception religieuse de l'univers par voie de déduction logique : et ces déductions prennent, chez les philosophes du moyen âge, une conscience encore plus exagérée de leur rigueur qu'elles n'avaient chez les gnostiques. Ainsi le pédantisme dialectique des scolastiques, leur manie de couper les cheveux en quatre, peuvent bien avoir reposé sur une base sociologique très solide : avec la logique il s'agissait de sauver, parmi toutes les acquisitions sociales en matière intellectuelle, la plus profonde et la plus vaste qui, après s'être consolidée à travers des milliers d'années, était maintenant menacée par la transformation que le christianisme opérait dans la conception passée de l'univers, et dans plusieurs parties de la conception encore subsistante. Que d'ailleurs la scolastique ait conclu par le *credo quia absurdum*, cela prouve précisément [170] qu'il y avait divorce entre les exigences nouvelles que la religion dictait à l'intelligence et les autres critères de la connaissance logique : l'adaptation des deux critères l'un à l'autre, tentée par la scolastique, ne réussissait pas dans tous les cas ; et, lorsqu'il y avait scission, il ne demeurait plus à la pitié d'autre ressource que de croire à ce qu'elle ne pouvait connaître. Un homme aussi versé que Stubbs dans la connaissance du moyen âge affirme que le droit, placé sous la dépendance directe de la logique, fut l'idée dirigeante de la vie publique au moyen âge. « Ce qu'était la logique pour le philosophe, la jurisprudence l'était pour l'homme d'État et le moraliste - un effort pour justifier toutes les conclusions en les rapportant directement à de premiers principes. » Il émet l'opinion qu'à cette époque les guerres elles-mêmes et les actes de violence cherchaient toujours un fondement juridique intelligible, tandis que l'histoire des temps modernes jusqu'à la Révolution française est une simple histoire de la violence, et, depuis la Révolution, une histoire d'idées régnautes. Si cette observation est juste, on y trouve une preuve de la peine prise, au milieu des agitations confuses du moyen âge, pour conserver, en soumettant les actes à des règles logiques, un fondement dernier et inébranlable de l'organisation de la vie.

De la conception que nous nous faisons de la relation qui règne entre la vérité théorique et la pratique de la vie, découle encore une autre maxime dont le sens est analogue. Si vraiment toute pensée est originairement issue de l'action, cette relation d'effet à cause est néanmoins renversée dans la mesure où, à présent, c'est la pensée qui, de cent façons, détermine l'action : mais la relation première manifeste encore sa réalité en ceci que les fondements de la connaissance, les axiomes de notre représentation de l'univers, les points de départ derniers de nos convictions ne sont pas susceptibles de démonstration théorique, et, à cause de cela, ne sont pas discutables. Là où règne l'accord sur les derniers principes, là se concilient les divergences d'opinion qui pourraient se produire, parce que ce sont ces principes eux-mêmes qui servent à démontrer d'une façon convaincante, avec le secours de la logique formelle et des faits d'expérience, la vérité ou la fausseté de toute affirmation particulière. Mais en ce qui concerne les dispositions qui tiennent au caractère pratique des individus, s'il éclate une dissension se manifestant dans la contradiction des principes derniers de ces individus, aucune discussion ne [171] sert plus de rien parce qu'il manque à une telle discussion une base commune et que chacun nie justement la force démonstrative des axiomes qui prouvent tout pour l'autre. Il semble, par exemple, impossible que les défenseurs de la philosophie individualiste puissent convaincre ceux de la philosophie socialiste ou réciproquement : il semble qu'on atteigne ici le point où les convictions adverses doivent ou bien employer, pour se combattre, soit la violence extérieure, soit les moyens purement psychologiques de la persuasion et de l'appel aux sentiments, ou bien se respecter l'une l'autre, faute d'un accès à des principes théoriques et logiques admis de part et d'autre. Et cependant où trouver en pareil cas la preuve que l'on a réellement atteint le sommet où la discussion expire ? Qui sait si, au delà du point dont chacun fait dépendre ses convictions, et qui est en apparence le plus élevé de tous, il n'en est pas un autre encore plus haut placé, dont chacun part, en fait, inconsciemment, ou du moins jusqu'auquel on peut contraindre chacun à remonter ? Alors les partis pourraient toujours espérer trouver le terrain commun sur lequel il serait possible de ramener leurs opinions divergentes à l'unité par voie logique : si jusque là ils étaient restés absolument séparés les uns des autres, c'est qu'ils avaient érigé en principes absolus les conclusions diverses tirées d'un même principe. Je crois que la connaissance joue sous ce rapport un rôle pratique particulièrement important. Si, en effet, tout système complexe de tendances pratiques suppose un acte primitif de volonté comme sa base - acte primitif dont la pensée ne peut que déduire les conséquences, - c'est aussi une règle de méthode à suivre de ne jamais tenir une volonté particulière donnée pour absolument dernière tant qu'une autre volonté particulière s'oppose à elle. Pour atteindre ce que l'on nomme en général les fins morales de l'humanité, il faudrait persister à concevoir toujours comme une chose possible que les oppositions qui se produisent entre des formes collectives d'action soient seulement de nature théorique ; en d'autres termes, que les maximes fondamentales suprêmes, points de départ des divergences en question, et sur lesquelles nul accord n'apparaît jusqu'à présent comme logiquement possible, puissent encore se déduire théoriquement de principes plus reculés, et que ceux-ci seuls expriment la volonté absolue à partir de laquelle la divergence des tendances n'apparaît plus dès lors que comme une divergence d'opinions théoriques dérivées. [172] Car, sitôt

que le plus haut point pratique est commun, il devient possible, sur tous les autres points, de « s'entendre », de se livrer à des argumentations et à des réfutations réciproques. Le mot d'Aristote : « lorsque nous veillons, nous avons un univers commun ; lorsque nous rêvons, chacun de nous a le sien propre », s'applique tout aussi bien à la représentation et à la volonté considérées dans leurs relations réciproques. Que la volonté de plusieurs hommes puisse être une, c'est en quelque sorte l'effet d'un hasard heureux : car chacun doit créer en soi et manifester hors de soi l'impulsion décisive que donne le caractère sans que nul autre soit capable de l'y contraindre. Au contraire, sur le domaine de la connaissance, une telle contrainte peut être exercée. L'univers de la connaissance pure, au sens fort qui exclut tout élément volontaire, nous est commun à tous. Aussi l'organisation de la vie pratique requiert-elle seulement que l'unité existe au point le plus élevé et suprathéorique ; c'est assez pour mettre fin à toutes les scissions secondaires ou particulières. La relation entre connaissance et volonté prises comme éléments de la tendance générale de notre vie est donc définie par ces deux principes. S'il se produit, en fait, un antagonisme entre des individus ou des partis, il faut comprendre que cet antagonisme a pour point de départ des oppositions de caractère, des appréciations primitives de valeurs qui, développées logiquement, appliquées à la connaissance théorique et au monde comme représentation, doivent produire des systèmes téléologiques et des intuitions pratiques mutuellement hostiles. En chercher la réconciliation par voie de démonstration théorique et logique, c'est méconnaître ce fait que les connaissances, même générales, ne sont que des moyens et des matériaux pour l'organisation de ces tendances originelles : la similitude des formes logiques et des connaissances particulières dissimule aisément les différences radicales entre les jugements de valeur qui servent de principes supérieurs. Dans ces différences, qui sont réelles, se manifeste la primauté des valeurs pratiques sur les valeurs théoriques et l'impossibilité, quel que soit l'accord sur celles-ci, de passer outre au *veto* de celles-là.

Aussi l'approfondissement des bases de la vie sociale, la substitution, à celles qui sont d'ordre volontaire, d'autres sur lesquelles un accord théorique est possible, est un progrès que l'on conçoit pouvoir être continué à l'infini. Or, si nous restons fidèles à cette conception, nous sommes en possession d'un principe pour comprendre [173] la relation pratique que soutiennent l'un avec l'autre des partis opposés. Le principe logique et relatif à la connaissance, étant né d'un accord entre un nombre infini de besoins individuels, doit à son origine sociale un caractère plus conciliant que n'ont les maximes dernières dans l'organisation de la vie qui s'offrent constamment au choix individuel de chacun. Sans doute ces maximes n'ont pas encore été réduites à l'unité, sans doute les partis suivent encore chacun sa route sur les points où la décision théorique n'atteint pas, - néanmoins la voie qui mène à la réconciliation, c'est l'effort continu pour reconnaître dans les différences pratiques des différences théoriques, c'est-à-dire dans des différences irréductibles entre des opinions tenues pour contradictoires des différences relatives et discutables. Cet effort consiste, ou trouve sa forme la plus achevée, dans la découverte constante de maximes supérieures à celles qui, à chaque instant, paraissent concluantes : par où la possibilité reste ouverte, et la vraisemblance accrue, de découvrir plus tard ce qui unit par delà ce qui divise aujourd'hui. Ici se développe, en outre de notre théorie primitive, selon laquelle la connaissance a une

origine pratique, une antithèse particulière qui semble presque factice : tout ce que la connaissance théorique peut constater, c'est que nos tendances vitales aboutissent à des différences d'opinion uniquement pratiques et sur lesquelles le raisonnement est sans action, tandis qu'inversement l'effort pratique et moral doit viser à tenir de plus en plus pour théoriques ces différences pratiques qui séparent les maximes dernières.

Dans la mesure où la connaissance se dégage des fins pratiques dont elle est issue, dans la mesure où elle devient un domaine autonome, un système fermé de relations internes, elle acquiert par là le caractère psychologique d'une valeur absolue, c'est-à-dire d'une fin dernière qui est désirée en et pour soi, et non comme moyen en vue de fins extérieures, qui, bien au contraire, implique que l'on fait acte de renoncement formel à tous les autres biens. De tous nos intérêts réunis, intérêts que nous devons assurément concevoir, sans exception, comme produits par des nécessités vitales, égoïstes et sociales, l'intérêt pris à la vérité est celui qui s'est le plus complètement affranchi de cette origine pratique. La valeur immédiate et objective que nous assignons à la vérité, nous la plaçons tout à fait au delà des alternatives qui se posent, soit entre nos motifs individuels et nos motifs sociaux, soit encore entre nos motifs égoïstes et [174] nos motifs moraux. Sans doute nous avons l'habitude de définir un effort qui, dans la vérité, ne poursuit d'autre fin que la vérité seule comme un effort moral. Mais, après un examen plus attentif, je crois découvrir que cet intérêt est d'une espèce tout à fait spéciale et ne saurait rentrer, comme les autres intérêts dont l'objet n'est relatif à aucune fin égoïste, sous la catégorie morale. Car, s'il en était ainsi, il devrait pouvoir être mis en balance avec ces autres intérêts, et, en cas de conflit, être parfois vaincu par ceux-ci. Mais ce n'est pas là ce qui arrive, au moins dans des cas fréquents. L'intérêt pris à la vérité est, chez celui qui l'éprouve en général, et pour qui il s'est dégagé de l'intérêt pris aux objets particuliers qui sont le contenu de la connaissance, tout à fait incomparable avec la série des autres valeurs : la considération du résultat matériel ne saurait influencer sur l'intérêt que la connaissance inspire ; si nous éprouvons cet intérêt, nous sommes pleinement indifférents à la question de savoir si la connaissance acquise est en soi belle ou laide, utile ou nuisible, source de joie ou de tristesse - au sens égoïste comme au sens moral. Ainsi est démontré le caractère tout spécial de cet intérêt et l'absence d'une mesure qui lui soit commune avec les autres intérêts, permettant de déterminer qu'il possède plus ou moins de valeur relative que ceux-là. Il manque à la vérité, considérée comme idéal, ce ton chaud qui agit sur les sentiments et qui caractérise les autres idées morales : la soif de la vérité a beau être brûlante, le travail pour l'atteindre a beau être passionné, l'affirmation de la vérité atteinte, énergique - la vérité elle-même, comme idéal immobile et comme donnée fixe, demeure froidement inaccessible à ces passions, et nous prescrit, au delà de tous les mouvements subjectifs qui peuvent accompagner sa réalisation chez les individus, l'observation de cette règle spinosiste : *res humanas nec ridere nec lugere sed intelligere*. Quelque complets que soient le sacrifice et l'abandon de tous les intérêts inférieurs, superficiellement désignés comme égoïstes, au sens particulier du mot, qu'exige de nous l'effort vers la connaissance, à ce renoncement aux intérêts du moi manque cependant le caractère altruiste qui fait la relation proprement morale. Dans tout l'ensemble de nos fins idéales, il n'en est pas une autre qui, une fois atteinte, absorbe et anéantisse à ce point tous les mouvements et toutes les agitations de l'âme

qui accompagnent l'effort fait pour l'atteindre. La loyauté, l'amour, l'abnégation sociale, le perfectionnement intérieur, l'adoration religieuse - ce sont [175] autant d'exigences morales qui conservent, même à leur plus haut point de réalisation, un caractère encore relativement subjectif, en elles se manifeste la personnalité morale, tandis que la vérité, dans la paix et l'isolement de son être, fait appel, en quelque sorte, aux éléments impersonnels de la personnalité ; son objectivité et son immutabilité suscitent d'autres énergies et une autre espèce de devoir que ne font ces fins idéales, intimement fondues en soi avec le développement psychologique dans lequel elles se réalisent. Comme la chose en et pour soi, comme l'être est au delà du bien et du mal - « *nothing is good or bad, but thinking makes it so* », - de même aussi le reflet de l'être dans l'esprit, que nous appelons vérité. Dans la mesure où celle-ci est pleinement, réellement pure image de l'être, elle emprunte à l'être la pure existence de fait, par rapport à laquelle toutes les impulsions, tous les jugements de valeur sont un élément proprement étranger. La théorie de la connaissance peut bien nous convaincre que ce mode objectif, en quelque sorte substantiel, d'existence de la vérité n'empêche pas qu'elle consiste, en dernière analyse, en simples fonctions psychiques, et que l'image de l'être n'existe pas au même sens que l'être ; il est cependant permis de laisser ces considérations de côté, parce qu'il n'est question ici que du caractère psychologique de l'idéal de la vérité. Pour mettre cet idéal à part de tout ce que l'on appelle proprement idéal moral, on peut alléguer cette différence que l'idéal en question contient en soi son propre critérium ; et voici ce que j'entends par là. Soit que l'existence objective des choses soit posée comme réelle et extérieure à la représentation, de sorte que la connaissance consiste dans le reflet de cette existence objective ; soit que nous concevions la vérité comme une simple relation réciproque définie des éléments représentatifs - dans les deux cas, c'est toujours par des qualités de la représentation, c'est par la relation de la représentation à soi-même que se déterminent sa valeur et son prix, en tant que vérité. La valeur de la représentation comme telle ne se mesure pas aux effets qui peuvent en résulter, ni aux fins auxquelles elle peut conduire ; comme vérité, elle n'a de rapport qu'à soi, elle a atteint son but, aussitôt qu'elle a réalisé la structure interne de la vérité, et sa valeur est alors tout à fait indépendante de la question de savoir si, dans la suite, la connaissance en général, dans sa perfection purement immanente, se manifeste comme ayant ou n'ayant pas une valeur extrinsèque. Les valeurs proprement [176] morales, au contraire, doivent, dans chaque cas particulier, être mesurées par leur fin : les actes de loyauté et d'abnégation, de religiosité et de patriotisme n'ont en général de valeur, pris en soi, que comme déterminations particulières d'une fin morale suprême ; en tant que valeurs morales, ils ne constituent pas des valeurs que l'on doive poursuivre pour elles-mêmes, et dont on n'ait à se demander qu'ensuite si elles s'accordent avec la fin dernière de la volonté bonne : c'est au contraire cet accord lui-même qui est la condition de leur valeur. Mais, sans qu'il soit question d'un pareil accord, la vérité se propose à nous comme ayant une valeur, alors même qu'elle ne satisfait qu'à son critérium interne propre.

Parmi les fins morales, une seule me semble participer du même caractère psychologique, une seule me semble être un but absolument désirable, la source d'une satisfaction absolue, sans que le résultat de sa réalisation, non plus que toute autre espèce de relations extérieures et de conséquences, puissent nous faire douter de ce qui

en constitue la valeur vraie : c'est la justice. Ici encore, comme en ce qui concerne la vérité, ce sont effectivement les mêmes propriétés de l'idéal lui-même qui produisent les mêmes conséquences psychologiques. Car la justice contient, elle aussi, en soi-même, d'une façon immédiate, la règle dont l'exécution fait sa valeur. Étant donnée une rencontre de prétentions définies, la justice exige qu'un équilibre se produise entre ces prétentions adverses, équilibre dont la nécessité se déduit exclusivement des données du cas en litige, nécessité absolument indépendante de toutes les circonstances ou conséquences extérieures. Tout ce qu'il y a d'impersonnel et de dur dans la vérité provient de ce qu'un rapport objectif de deux facteurs, l'être et la pensée, est nécessaire pour que cet idéal soit atteint, et de ce que cet idéal nous paraît avoir une valeur indépendante de tout rapport avec les circonstances du cas individuel où il se réalise. Or la même observation s'applique exactement à la justice : une fois que l'âme s'est livrée à elle, la justice ne tolère plus de compromis, son caractère absolu et son indifférence vis-à-vis de toutes les considérations de personnes exige qu'elle soit accomplie, dût l'univers tomber en ruines. Il y a par conséquent la même relation entre l'idéal de la connaissance et l'idéal de la justice, en général, qu'entre ces parties spéciales de l'une et de l'autre, plus haut mentionnées : la logique et le droit public. D'ailleurs la psychologie individuelle rend cette affinité manifeste : car la domination absolue de l'amour [177] de la vérité coïncide souvent, dans la même âme avec un sens également intense de la justice, de même qu'avec une certaine insensibilité vis-à-vis de tous les besoins et de tous les rapports moraux dont la nuance individuelle est plus accusée, parfois aussi avec un dédain exclusif des points de vue les plus hauts, à la valeur irréductible desquels vérité et justice doivent seulement la signification de leurs prescriptions plus formelles. Je désignerais volontiers ces natures-là sous le nom de natures analytiques, par opposition aux natures synthétiques, qui participent d'une façon plus active à créer le procès, à soulever la prétention, à poser le problème lui-même. Celui qui place dans la vérité l'idéal absolu et celui qui le place dans la justice ne se proposent, ni l'un ni l'autre, la production d'une réalité substantielle nouvelle : l'un trouve toute faite la réalité qu'il veut représenter, l'autre toutes données les réclamations qu'il veut satisfaire. Vérité et justice ont seulement une exigence donnée de la pensée formelle à satisfaire - ni plus ni moins, - et, dans une certaine mesure, n'ont qu'à *expliquer* ce qui est impliqué dans l'objet.

A la rigueur, la loyauté pourrait encore apparaître comme constituant un idéal de la même forme. Car elle aussi n'a que des engagements donnés à respecter, des relations déjà formées à continuer, des résolutions antérieurement prises à tenir ; à l'instant où elle entre en action, elle trouve déjà en face de soi l'objet idéal proposé, auquel elle n'a rien de nouveau à ajouter, mais dont elle doit seulement faire passer à l'acte les prétentions à l'être et les potentialités. Mais il subsiste ici cette différence, que la position de la donnée ou de la circonstance, par rapport à laquelle la loyauté est dans une relation purement analytique, suppose déjà elle-même un acte moral antérieur, et cela dans chaque cas particulier - ce qui n'est plus vrai en matière de justice, tout au moins lorsqu'il s'agit de justice égalitaire. La loyauté est d'ailleurs bien une attitude formelle de la pensée, mais cette attitude n'est telle que par rapport à un contenu dont la nature est créatrice et morale ; elle est la prolongation d'un acte synthétique, ou encore la forme durable de cet acte. Dans l'idéal de la vérité nous trouvons une exigence qui n'invoque, pour être

satisfaite, que sa valeur propre et peut être mise en pendant avec les exigences morales, ou du moins être rapprochée de celles-ci. Il faut avoir pesé toutes les valeurs entre elles pour que se produise le devoir pratique, le devoir légitime ; jusque-là chaque devoir particulier n'est pas vraiment obligatoire : ou bien ce n'est qu'un devoir [178] provisoire, qui ne fonde pas sa légitimité sur des raisons, ou bien il a déguisé sa légitimité de circonstances en légitimité absolue². L'idéal de la vérité est affranchi de ce caractère conditionnel ; s'il est seulement admis d'une façon générale, sa valeur ne saurait plus ni croître ni décroître, quelles que soient les circonstances, extérieures ou intérieures, qui d'ailleurs l'accompagnent.

G. SIMMEL.
Université de Berlin.

² Cf. mon *Einleitung in die Moralwissenschaft*, chap. I.