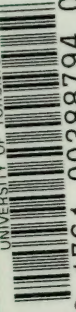


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00388794 0



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa



84
5350
BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

DAVID HUME

MORALISTE ET SOCIOLOGUE

PAR

G. LECHARTIER

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^o
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

DAVID HUME

MORALISTE ET SOCIOLOGUE

DAVID HUME

MORALISTE ET SOCIOLOGUE

PAR

G. LECHARTIER

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE & C^e

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1900

Tous droits réservés.



B
1497
L4

A

MONSIEUR ÉMILE BOUTROUX

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

Hommage de reconnaissance et de respect.

NOTICE SUR LA VIE DE HUME

David Hume était d'une ancienne famille écossaise, de petite noblesse et sans fortune. Il naquit à Edimburgh le 26 août 1711 et mourut en cette même ville à l'âge de soixante-cinq ans, le 17 août 1776.

Sa vie, extrêmement remplie, et surtout consacrée à la philosophie et aux lettres, peut être divisée en trois périodes : 1° la période des études et des premiers essais qui s'étend jusqu'en 1740 ; 2° la période active des voyages et des résultats, de 1740 à 1769 ; 3° la période de la retraite de 1769 à 1776.

Sur les premières études de Hume, sur ses aspirations de jeunesse, des renseignements nous sont fournis dans une remarquable lettre qu'il écrivit à un médecin de Londres, en 1734, alors qu'il se proposait d'aller à Bristol, apprendre le commerce.

« Vous devez savoir que, depuis ma plus tendre enfance, j'ai toujours senti la plus vive inclination pour tout ce qui est livre et littérature. Comme notre éducation dans les collèges d'Écosse ne s'étend guère au delà de l'étude des langues et se termine vers l'âge de 13 ou 14 ans, je fus ensuite laissé à ma

propre inspiration pour le choix de mes lectures. Je me trouvais surtout attiré alors par les livres de critique et de philosophie aussi bien que par les poètes et les classiques. Quiconque a quelque connaissance de la philosophie ou de la critique sait qu'il n'est encore rien de définitif dans l'une ou l'autre de ces sciences et qu'elles ne contiennent guère autre chose, même en leurs articles fondamentaux, que des disputes sans fin. En me livrant à cette étude, je sentis naître en moi une certaine audace de caractère, qui n'avait aucun goût de se soumettre à n'importe quelle autorité sur ces matières, mais qui me conduisit à chercher quelque méthode nouvelle de connaître la vérité. Après beaucoup d'études et de réflexions sur ce sujet, il me parut enfin comme je parvenais à ma dix-huitième année, qu'une nouvelle scène de pensée s'ouvrait devant moi, qui me transporta au delà de toute contrainte et me fit, avec l'ardeur naturelle aux jeunes gens, mettre de côté tous autres plaisirs et affaires pour m'adonner uniquement à un nouveau genre de vie. Le Droit, qui était la carrière que je devais choisir m'apparut alors « nauséux » et je ne pus dès lors songer à suivre aucune autre voie dans la vie que celle des lettres et de la philosophie. Je fus d'abord parfaitement heureux ainsi : ce bonheur dura quelques mois : puis, vers le commencement de septembre 1729, toute mon ardeur sembla tomber d'un coup et il me devint

impossible d'élever encore mon esprit jusqu'à ce sommet d'aspirations où j'avais auparavant goûté tant de joie ». — « Je m'occupais à me fortifier moralement en réfléchissant sans cesse sur la mort, la pauvreté, la honte, la souffrance et toutes les autres calamités de la vie. Ces réflexions sont assurément très utiles lorsqu'elles se joignent à une vie active, parce que l'occasion présentée avec les réflexions les fait travailler dans l'esprit et l'impressionne profondément; mais dans la solitude, elles ne servent qu'à fatiguer l'esprit, la force de l'intelligence ne rencontrant aucune résistance mais s'épuisant dans le vide comme il arrive à nos bras lorsqu'ils perdent leur point d'appui. Je n'appris pourtant tout cela que par expérience. » — « Je m'occupai à considérer sérieusement comment j'allais procéder dans mes études philosophiques. Je trouvai que la philosophie morale transmise par l'antiquité présentait la même faiblesse que la philosophie naturelle, je veux dire qu'elle est absolument hypothétique et dépend plus de l'invention que de l'expérience : chacun n'y consulte que sa propre imagination pour construire des schèmes de vertu et de bonheur en dehors de toute considération de la nature humaine — dont pourtant toute conclusion morale doit dépendre. De ceci donc je résolus de faire ma principale étude et je considérai que c'était la véritable source d'où je ferais ensuite couler toute vérité, aussi bien en cri-

tique qu'en morale. Je crois que la plupart des philosophes qui nous ont précédés ont été écrasés par la grandeur de leur propre génie et qu'il ne faut guère plus à un homme pour réussir dans ses études que de se débarrasser d'abord de tout préjugé — aussi bien de ses propres opinions que de celles des autres. A tout le moins c'est tout ce dont je puis dépendre pour la vérité de mes raisonnements, lesquels j'ai multipliés à tel point que, dans l'espace de trois ans, je me trouvais avoir noirci d'innombrables cahiers de papiers qui ne contiennent rien autre chose que mes propres inventions¹. »

Venu de bonne heure en France, Hume décida de s'adonner exclusivement à la littérature. Durant trois années, il composa « le Traité de la Nature humaine », qu'il publia à Londres en 1739. Ce premier ouvrage n'eut aucun succès : l'auteur écrit lui-même dans l'histoire de sa vie qu'« il sortit mort-né de l'imprimerie ». Sans se laisser abattre par ce premier échec, il se remit au travail et publia à Edimburgh, en 1741, la première partie de ses « Essais », qui rencontrèrent un meilleur accueil.

En 1740, Hume fait la connaissance d'Ad. Smith, alors âgé de 17 ans et étudiant à l'Université de Glasgow.

Nommé précepteur du duc d'Annondale, puis aide

1. Burton, *Life et Corr. of D. Hume*, p. 30 et suiv.

de camp du général Saint-Clair, Hume entre, peu après, dans une période active.

A son retour en Angleterre il publie successivement, et avec un égal insuccès, les « Essais moraux et politiques », la deuxième partie des « Essais » et les « Recherches sur les principes de la morale ». Puis il entreprend de publier une « Histoire d'Angleterre », qui soulève bientôt toutes les opinions contre lui.

Après ce dernier insuccès, qui lui fut plus sensible, il décida de changer de nom et de quitter son pays. La guerre de France l'en empêcha. En deux ans il donna, au public, une « Histoire naturelle des Religions », et le deuxième volume de l'« Histoire d'Angleterre ». Le troisième volume, qu'il fit paraître en 1759, souleva de toutes parts les mêmes protestations qu'avait déjà fait naître le premier. Deux autres volumes, parus à peu d'intervalle, furent mieux accueillis.

Après ces alternatives d'insuccès et de demi-succès, d'indifférence publique et de haines de partis, Hume, alors à l'abri du besoin projette de se retirer définitivement en Écosse. Cependant, sur de séduisantes propositions, il se décide à suivre le comte d'Hertford à Paris, en qualité de secrétaire d'ambassade. Il trouve généralement en France un accueil enthousiaste. Il y passe deux années pendant lesquelles il fait la connaissance de Rousseau.

Rentré en Angleterre, il est nommé sous-secrétaire d'État. Deux ans après, en 1769, fatigué de la vie publique, il se retire définitivement à Édimbourg, qui est alors le foyer intellectuel de la Grande Bretagne. Riche et jouissant enfin de la faveur publique, il passe les dernières années de sa vie retiré du monde et philosopant avec ses amis dans le calme de la retraite.

Analysant son propre caractère dans l'« Histoire de sa vie par lui-même », Hume déclare qu'il était « de tempérament doux, possédant un grand empire sur lui-même, d'humeur ouverte, sociable et cordiale, capable d'amitié mais non de haine ». Sa compagnie était également recherchée des jeunes gens et des vieillards : « Il trouva toujours un grand plaisir en la société des femmes modestes et reçut toujours d'elles le meilleur accueil. »

« Le véritable caractère de Hume, écrit Burton, tel qu'il est dépeint par ceux qui le connurent et vécurent dans le même cercle social, est entièrement différent de l'idée que s'en pourrait faire le lecteur de ses œuvres. Il paraîtrait que l'écrivain dût être ami de la solitude, replié sur lui-même et impassible jusqu'à la dureté : l'homme est bon, facile, simple, social, délicat et impressionnable à l'excès. Ces deux manières d'être ne sont pas cependant sans harmonie dans le principe. En toutes les matières sérieuses, en philosophie, en tous les aperçus d'ambition litté-

raire il fut un éducateur de peuples : en tout ce qui devait le mettre en contact avec la postérité et la destinée intellectuelle du genre humain, il était inflexible, se refusait à toute concession. Mais il ne faisait parade de sa force que dans l'arène de ses triomphes : dans le commerce de la vie ordinaire et de la vie sociale il laissait de côté son heaume aux superbes plumes : sachant bien que les exhibitions intellectuelles dans cette sphère devaient sortir de tout ce que la nature avait placé en lui d'exquis, de pacifique, d'aimable et de propre à rendre la vie plus belle¹. »

Cet aspect doux et sociable du caractère de Hume est plus vivement encore mis en lumière dans ce passage des mémoires du Lord Chief Commissioner Adam :

« Durant tout le cours de sa vie et tant qu'il ne se laissa point absorber par son inutile scepticisme métaphysique (si justement qualifié, par un de mes amis, de « corde raide intellectuelle ») tout ce qu'il put dire, écrire et faire ne cessa d'être innocent, joyeux et moral ; sa conversation était toujours du ton le plus naturel, également plaisante et instructive aux jeunes et aux gens âgés de l'un et l'autre sexe...

Tout ceci est manifeste dans ses lettres, qui sont parfaites dans leur genre. Il pouvait sans aucun effort

1. Burton, *Life and Corr. of D. Hume*, II, p. 437.

se mettre au niveau des jeux les plus familiers des jeunes gens et se plaisait surtout à la conversation des jeunes filles.

Certain jour, comme il était venu nous rendre visite à l'heure du thé et qu'il devisait avec trois jeunes filles, la chaise sur laquelle il était assis céda puis se brisa sous lui. Les demoiselles présentes étaient à la fois alarmées et amusées, lorsque Hume, s'étant remis sur pieds, leur dit avec sa large prononciation écossaise, mais en anglais (car il ne parlait jamais écossais) : « Jeunes filles, il faut dire à M. Adam de se munir de chaises plus robustes lorsqu'il attend d'aussi lourds philosophes ». Cet épisode montre assez le caractère de l'homme : il fut sans cesse au-dessus de toute affectation ».

La peinture la plus vive et la plus plus complète du caractère de Hume nous est donnée par Ad. Smith dans ce fragment de la lettre qui accompagnait son autobiographie :

« Son tempérament paraît avoir été plus heureusement équilibré, si j'ose ainsi parler, que celui peut-être d'aucun autre homme que j'aie pu connaître. Même dans le plus misérable état de fortune, sa grande et nécessaire frugalité lui permit toujours d'exercer à l'occasion, et de la manière la plus efficace, sa charité et sa générosité. Cette frugalité n'était nullement fondée sur l'avarice mais sur l'amour de l'indépendance. L'exquise délicatesse de sa nature

n'affaiblit jamais la fermeté de son esprit ni la sûreté de ses résolutions. Les plaisanteries auxquelles il avait l'habitude de se livrer n'étaient que l'effusion spontanée de sa bonne nature et de sa bonne humeur : elles étaient adoucies par sa délicatesse et sa modestie naturelles et ne recélaient jamais le moindre grain de malice — qui pourtant est si fréquemment la désagréable source de tout ce qu'on est convenu d'appeler l'esprit chez les autres hommes — sa raillerie était toujours exempte d'amertume : et c'est pourquoi, loin d'offenser, elle manquait rarement de plaire à ceux mêmes qui en étaient l'objet. Pour ses amis, qui lui servaient souvent de cible, il n'y avait peut-être aucune de toutes ses grandes et aimables qualités qui contribuât davantage à rendre sa conversation si précieuse. Et cette gaité de caractère qui est si souvent accompagnée de qualités frivoles et superficielles était inséparable, chez lui, de la plus sévère application, de la science la plus étendue, de la plus grande profondeur de pensée et de la capacité la plus généralement compréhensive. Dans l'ensemble, je l'ai toujours considéré, aussi bien durant sa vie qu'après sa mort, comme ayant approché aussi près de l'idée qu'on peut se former d'un homme parfaitement sage et vertueux, que, peut-être, la fragilité de la nature humaine pourra jamais le permettre. »

Si naturel et facile parmi ses amis, Hume était tout différent dans la société des étrangers. Toujours

d'une correction parfaite, il se montrait alors « pensif, absorbé, presque toujours muet et gardait le front appuyé sur la main, comme plongé dans un abîme de réflexions et de sombres pensées. ¹ »

Il semble que Hume n'ait jamais été à l'aise que parmi ses amis et qu'il ne cessa d'éprouver une timidité naturelle, presque maladive, en toutes les occasions où il se trouva dans la société des « gens du monde ».

Une lettre de M^{me} d'Épinay le montre peu brillant dans cette société légère qui lui fit fête durant son séjour à Paris : « Le célèbre David Hume, grand et gros historiographe d'Angleterre, connu et estimé par ses écrits, n'a pas autant de talents pour ce genre d'amusements auquel toutes nos jolies femmes l'avaient décidé propre. Il fit son début chez M^{me} de T... : on lui avait destiné le rôle d'un sultan assis entre deux esclaves, employant toute son éloquence pour s'en faire aimer : les trouvant inexorables, il devait chercher le sujet de leurs peines et de leur résistance : on le place sur un sofa entre les deux plus jolies femmes de Paris : il les regarde attentivement, il se frappe le ventre et les genoux à plusieurs reprises et ne trouve jamais autre chose à leur dire que : « *Eh bien ! mes demoiselles... Eh bien ! vous voilà donc... Eh bien ! vous voilà... vous voilà ici ?* » Cette

1. Diary of a lover of Litterature, *Gutleman's Magazine*, N. S. t. 142.

phrase dura un quart d'heure sans qu'il pût en sortir. Une d'elles se leva d'impatience : Ah, dit-elle, je m'en étais biend outée, cet homme n'est bon qu'à manger du veau ! Depuis ce temps il est relégué au rôle de spectateur et n'en est pas moins fêté et cajolé¹. »

Le trait principal du caractère de Hume fut, en somme, la bonté, le dévouement à ses amis. Il ne cessa, en toutes occasions, de déployer la plus grande énergie pour rendre tous les services qui pouvaient dépendre de lui. De nombreux exemples de sa charité envers le poète aveugle Blacklock sont connus. Lord Charlemont conte cette anecdote en ses mémoires :

« Il était sympathique, charitable à l'extrême et doué du cœur le plus tendre qui fût, ainsi que le montre le fait suivant que je tiens de bonne source. Alors qu'il était membre de l'Université d'Édimburgh et qu'il se trouvait en grand besoin d'argent, n'ayant que peu ou point de fortune personnelle, les bons offices d'un ami lui avaient procuré une fonction auxiliaire à l'Université, laquelle devait lui rapporter 40 livres par an. Le jour même qu'il reçut cette bonne nouvelle en même temps que le contrat ou lettre officielle qui le nommait à cet office, son ami le poète Blacklock, mieux connu par sa pauvreté et sa misère que par son génie, vint le visiter. Le pauvre homme commença une longue description

1. Mémoires et corr. de M^{me} d'Épinay, III, p. 284.

de sa triste situation, se plaignant que son infirmité le rendit incapable de subvenir aux besoins de toute sa famille et de ses nombreux enfants. A ce récit, Hume, dénué de ressources et ne pouvant lui fournir une assistance immédiate, courut à son pupitre, y prit le contrat qu'il avait reçu le matin et l'offrit à son misérable ami, de qui, bientôt après, il fit mettre le nom à la place du sien¹. »

Smolett, dans la gratitude que lui inspire les bons procédés de Hume à son égard, l'appelle « l'un des hommes le meilleur et indubitablement le meilleur écrivain de l'époque. » Une qualité plus rare encore chez un homme de lettres fut son absence complète de toute jalousie littéraire. Il était capable de la plus sincère admiration pour les œuvres de ses amis et s'employait sans cesse à la faire partager de tous.

Hume professait le plus vif amour de la culture intellectuelle, que représentait pour lui le parti royaliste, en même temps qu'il ne cherchait point à dissimuler son aversion pour la bigoterie superstitieuse, que les puritains, pensait-il, avaient largement développée parmi le peuple écossais. Pourtant, personne ne fut moins enclin au prosélytisme actif que Hume. Il demeura sans cesse en termes amicaux avec presque tous les écrivains éminents d'Édimburgh aussi bien qu'avec le clergé. Il avait un large cercle

1. Hardy's Memoirs of Charlemont, p. 9.

d'amis parmi lesquels Blair, sir Gilbert Elliot, Ad. Ferguson, Robertson, Kames, John Home, Ad. Smith.

Sa mort fut celle d'un sage. « Bien des semaines avant sa mort, écrit le D^r Cullen, il se rendait compte de son déclin graduel : et lorsqu'on l'interrogeait sur l'état de sa santé, il répondait en plaisantant qu'elle s'en allait aussi vite que ses ennemis pouvaient le souhaiter, aussi aisément que ses amis pouvaient le désirer. Il passait les jours dans son salon, recevant les visites de ses amis et les entretenant, avec sa gaité et son esprit habituels, de sujets littéraires, politiques, ou de tout autre qui pût être abordé dans la conversation. Il semblait toujours parfaitement à son aise, ne tarissant pas en plaisanteries ou contant ces anecdotes si curieuses et si plaisantes et qu'il savait si bien conter... » — « Il demeura jusqu'à la fin, écrit ailleurs le D^r Black, parfaitement sensible et libre de souffrance et d'angoisse. Il ne fit jamais entendre le moindre mot d'impatience : avait-il occasion de parler à ceux qui l'entouraient il le faisait toujours avec affection et tendresse. Il mourut en si haute sérénité d'esprit que rien ne peut l'exprimer. ».

Les ouvrages philosophiques de Hume sont les suivants :

1. A treatise on Human nature; « tentative pour introduire la méthode expérimentale de raisonner

dans les sujets moraux » paru vol. I et vol. II en 1739, vol. III en 1740 ; publié à nouveau en 1817 et édité à Oxford, avec un index, par Selby Bridge en 1888. — II. « *Essays, Moral and Political* », publié vol. I en 1741, 2^e éd. en 1742, vol. II en 1742 « 3^e édit. par D. Hume Esq., corrigée et augmentée », Edimburgh, 1748 ; trois essais complémentaires du premier furent aussi publiés cette même année. — III. « *Philosophical Essays concerning Human Understanding, by the author of Essays, Moral and Political* » (livre devenu aujourd'hui très rare), Londres, 1748, 2^e édit. corrigée et augmentée, Londres, 1751. — IV. « *An Inquiry concerning the Principles of Morals by D. Hume, Esq.* » Londres, 1751. — V. « *Political Discourses* », Edimburgh, 2^e édit., 1752. — VI. « *Four Dissertations* », Londres, 1757. — VII. « *Two Essays* », Londres, 1777, qui furent imprimés à nouveau dans « *Essays on suicide and Immortality of the soul, ascribed to D. Hume, Esq. Never before published. With Remarks intended as an Antidote to the Poison contained in these Performances by the Editor* », Londres, 1783. — VIII. « *Dialogues concerning Natural Religion* », 1779.

LE PROBLÈME MORAL AVANT HUME

LES PRÉDÉCESSEURS. — LA MÉTHODE

Avant de procéder à l'examen de la doctrine morale du philosophe écossais, il nous a paru que ce ne serait pas tâche inutile que de rechercher ce que Hume lui-même, dans la genèse de sa philosophie, a pu devoir à ses devanciers, à quel point se trouvait le problème moral lorsqu'il a voulu y appliquer son esprit, et quels progrès il lui a fait accomplir.

La méthode est solidaire de l'objet. Nous nous attacherons donc, en premier lieu, à reconnaître la méthode qu'a suivie Hume dans sa Morale pour nous efforcer ensuite de discerner, parmi les philosophes antérieurs, ceux qui, ayant adopté une même méthode, ont poursuivi un même objet et ont pu, logiquement, fournir à notre philosophe les premiers matériaux pour édifier son système.

Hume expose lui-même sa méthode dans le premier chapitre de ses « Recherches sur les principes de la morale. » Reconnaisant ce fait psychologique que tous les phénomènes de la vie active font naître

une approbation ou une désapprobation dans l'esprit des spectateurs aussi bien que dans celui de l'agent, il prend un certain nombre de ces phénomènes et les soumet à l'analyse, il cherche dans tous ces phénomènes le caractère commun qui sera le principe même de cette approbation ou cette désapprobation. Sa méthode qui paraît et qui est d'abord purement scientifique, est en définitive plus intuitive encore qu'empirique. Et ceci est plus manifeste encore dans le passage suivant, alors qu'ayant reconnu que la vertu est une fin en soi. Hume nous montre que la connaissance de cette vertu et le discernement du bien et du mal nous est donné par un goût moral, une intuition.

« Puisque la vertu est une fin et est désirable pour elle-même, sans désir de récompense ni de punition, simplement pour la satisfaction immédiate qu'elle procure, il est nécessaire qu'il y ait dans l'homme quelque sentiment qu'elle puisse émouvoir, un goût ou sentiment interne qui, de quelque nom qu'il vous plaise de l'appeler, distingue le bien moral du mal et qui embrasse l'un et rejette l'autre.

Ainsi les limites propres de la *raison* et du *goût* peuvent aisément être tracées. La première nous donne connaissance de la vérité et de l'erreur : le second nous donne le sentiment de la beauté et de la difformité, du vice et de la vertu. L'un découvre les objets tels qu'ils sont réellement dans la nature, sans

adjonction ni diminution : l'autre a une faculté génératrice : et, embellissant ou enlaidissant les objets naturels avec les couleurs qu'elle emprunte au sentiment interne, elle fait surgir, en quelque sorte une création nouvelle.

La raison froide et impartiale ne fournit aucun motif d'action et se borne à diriger les impulsions des appétits ou des inclinations en nous montrant les moyens de parvenir au bonheur et de nous sauver de la misère. Le goût qui nous donne plaisir ou souffrance et, par là, constitue le bonheur ou la misère, devient motif d'action et est le premier ressort, la première impulsion du désir et de la volition. D'après certaines circonstances et relations, connues ou supposées, la première nous conduit à la découverte du caché et de l'inconnu. Et lorsque toutes les circonstances et relations ont été placées devant nous, le deuxième dégage de cet ensemble un nouveau sentiment de blâme ou d'approbation. Le standard de l'un, étant fondé sur la nature des choses est éternel et inflexible, même par la volonté de l'Être suprême : le standard de l'autre, ayant pour principe l'organisme interne et la constitution des animaux est dérivé en fin de compte de cette Suprême Volonté qui a donné à chaque être sa nature propre et arrangé les diverses classes et ordres de la vie »¹.

1. Vol. IV, p. 376. Ed. Black and Tait Edimburgh 1826.

La Morale doit donc procéder par intuitions médiates et par appel au sentiment. Sans remonter jusqu'aux éthiques de Hobbes et de Cumberland, nous sommes déjà en mesure de reconnaître que les philosophies qui ont pu avoir l'influence la plus directe sur l'esprit de Hume sont celles de Locke, de Shaftesbury, l'initiateur de la méthode, et de ses continuateurs Butler et Hutcheson.

De Hobbes à Shaftesbury les morales du prolix Cumberland, de Locke et de Clarke s'étaient accordées pour admettre l'appétit du plaisir et la fuite de la douleur comme les principes égoïstes de toute action humaine. De cette morale naturelle et individuelle, encore insuffisante puisque, maintenant les hommes en anarchie, elle ne pouvait garantir la sécurité de chacun, il fallait s'élever à une morale rationnelle contraignant les individus à se constituer en société et à élire un chef autocratique qui, recevant en confiance les pouvoirs naturels de tous, dut les exercer au mieux des intérêts de chacun.

Cependant ni Hobbes, ni Locke, ni aucun de leurs successeurs n'avaient expliqué comment chaque individu pouvait se reconnaître impliqué sans cesse dans le bonheur commun et déterminer sa volition en conséquence.

En effet, si l'on admet avec Locke : d'une part, qu'il n'y ait pas d'autre objet de conscience que le sentiment et que, d'autre part, le motif le plus fort,

cause dernière d'action, soit impliqué dans le moi prenant conscience de lui-même — comme « quelque chose que l'agent considère comme faisant nécessairement partie de son bonheur et dont il est responsable vis-à-vis de lui-même » —, il faudra admettre, comme conséquence logique, que « tout bien désiré est adéquat à ce qu'il paraît être. » Et cette admission est le talon d'Achille de toute doctrine utilitaire, la pierre d'achoppement où tous les systèmes hédonistes, en tant qu'évolutionnismes optimistes, sont venus sans cesse se heurter et qu'aucun n'a pu surmonter. Sa conséquence immédiate est de faire disparaître toute distinction entre les qualités des plaisirs et toute responsabilité morale. En effet si tout bien désiré est, pour celui qui le désire, adéquat à ce qu'il paraît être, le désir de produire un tel bien deviendra le seul motif d'action possible : et, comme « en ce qui concerne le plaisir et la souffrance actuelle, l'entendement ne se trompe jamais sur ce qui est véritablement bon ou mauvais », le pouvoir devra se confondre avec le devoir de choisir et le choix sera nécessairement bon, par la raison qu'il sera, et parce qu'il ne pourrait être autre que ce qu'il est. Il ne pourra être question de distinguer des vrais biens de faux biens puisque le seul bien est le plaisir — lequel ne pourra désigner que le plaisir actuel ou une série de plaisirs dont chacun sera actuel au moment précis où il sera. La résultante de tous ces plaisirs, choisis chacun en

son temps comme le plus grand, c'est-à-dire le plus vrai possible, devra nécessairement aussi être la plus vraie puisqu'elle est l'unique résultante possible.

Ainsi tout hédonisme conséquent devra admettre que chacun, étant donnés son caractère, son éducation, son milieu, etc., atteint toujours, inéluctablement, le maximum de plaisir, pour lui possible, et que pour qu'une altération pût être seulement conçue dans ce choix, il faudrait concevoir en même temps la réalisation d'une altération dans ce caractère, cette éducation, ce milieu, etc., en un mot pour que le monde fût meilleur, c'est-à-dire que chacun pût y réaliser une somme plus intense et plus durable de plaisirs que celle qu'il y réalise actuellement, il faudrait avant tout qu'il pût être *autre* qu'il n'est. Dans le monde, tel qu'il est actuellement donné, il faudra nécessairement admettre que tout plaisir choisi par chaque individu est toujours le plus intense et le plus durable possible par le fait seul qu'il est choisi : car le choix de ce plaisir dépend du caractère de chaque individu et ce caractère, qui dépend lui-même de préférences antérieures, et les meilleures possibles, est par là même inaltérable chez chacun. Dire que ce caractère peut être changé par l'éducation de la volonté, par l'action des volontés étrangères, ce n'est faire que reculer la difficulté sans la résoudre — car il restera toujours à expliquer comment le caractère des éducateurs aura pu lui-même être altéré : et l'on

pourra remonter ainsi, sans trouver de point d'arrêt, jusqu'à l'inconnaissable origine de l'humanité pensante.

Si l'on suppose que les éducateurs ou les savants aient trouvé qu'un plus grand bonheur peut être obtenu en changeant la manière générale de vivre et aient voulu faire profiter le monde de leur découverte, cette hypothèse sera également inacceptable, car elle implique la possibilité pour chaque individu de se concevoir comme autre chose que le sujet d'une succession de plaisirs, desquels chacun a été le plus intense et le plus durable à l'instant où il s'est présenté. c'est à dire pour chaque individu, de se concevoir comme autre chose que lui-même¹.

La conséquence logique du système de Locke ne pourra être qu'un optimisme fataliste. Chaque individu, réalisant nécessairement la plus grande somme de bonheur dont il est capable, et ne pouvant agir qu'en vue de réaliser cette somme, n'aura donc — vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis de la société dont il fait partie et qui est la résultante nécessaire, et la meilleure possible, de tous les choix de bonheur individuels — ni responsabilité, ni devoir. En effet le devoir implique contingence et dès qu'il y a né-

1. Il n'est pas inutile de remarquer d'ailleurs que cette conception, qui ne peut être la résultante, ni d'une impression ni d'une idée, bien qu'elle soit par là même contradictoire à la thèse empirique, se retrouve pourtant sous quelque déguisement, dans toute théorie sensualiste d'évolution progressive de l'espèce humaine.

cessité absolue, le « devoir être » se confond rigoureusement avec « l'être. »

Ainsi, tant que l'égoïsme psychologique de Locke ne sera pas renversé, le lien qu'on prétendra employer à concilier les deux points de vue de la raison abstraite et de l'amour de soi ne présentera aucun caractère de nécessité. Et quand bien même il y aurait autant d'absurdité intellectuelle à agir contre la justice qu'à nier la proposition mathématique $2 + 2 = 4$, il est permis d'affirmer que, dans tous les cas où il sera donné à l'homme de choisir entre l'absurdité et la souffrance, il n'hésitera pas à opter pour la première.

Shaftesbury a donc adopté un autre mode de raisonnement¹. Le premier, il entreprend de déterminer le « sens moral ». En dehors et au-dessus des affections égoïstes et des affections sociales, propres à tout individu en tant que créature sensible, il reconnaît comme caractère propre de l'homme une « affection rationnelle » qui consiste dans la bonté en tant que règle ou harmonie entre les deux genres d'affections sensibles. Cette affection rationnelle n'est pas seulement un motif en puissance d'agir, c'est aussi le motif unique qui puisse conférer à l'acte sa qualité morale d'excellence et le distinguer de l'acte mauvais. Ainsi, bien que le degré d'excellence des affections

1. Inquiry concerning virtue.

égoïstes et des affections sociales soit déterminé par une comparaison et une balance de celles-ci avec celles-là, la bonté propre de l'homme n'existera qu'autant qu'il sera poussé à agir par sa tendance vers cette excellence. Shaftesbury admet que « quand bien même les affections *sensibles* seraient mauvaises en soi, si pourtant elles ne sont déterminées chez l'agent par aucune de ces affections rationnelles dont il est question, celui-ci devra encore être considéré comme vertueux »¹.

Sur le fait empirique d'affections naturelles unissant chaque individu à ses cohumains, Shaftesbury établit tout son système.

Il montre d'abord que le principe égoïste posé par Hobbes à la base de la Morale pourrait être admis dans le cas seulement où chaque individu vivrait isolé du reste de l'humanité — comme le naufragé dans l'île déserte. Alors seulement, tous ses appétits tendant à la fin unique de son bonheur propre, il pourrait être appelé bon s'il ne s'occupait que de les satisfaire avec le plus de conséquence et le plus d'extension possible. Mais l'individu se reconnaît, est donné à lui-même simultanément comme individu et comme en relation avec d'autres individus. Nous lui accordons le qualificatif bon seulement lorsque ses appétits concordent avec le bien général. Et il est

1. « Inquiry concerning virtue », livre I, 2^e partie, sect. 4.

important de remarquer que nous ne lui reconnaissons pas la qualité d'être bon seulement à cause que ses actes extérieurs ont effectivement cette concordance ; car des individus que nous reconnaissons comme mauvais peuvent être détournés du mal agir et rendus utiles par la seule crainte des châtimens. Lorsque nous disons que tel homme est moralement bon, nous voulons entendre que ses affections tendent naturellement, spontanément au plus grand bien de la société dont il fait partie. Ainsi la bonté morale implique l'existence d'un sentiment désintéressé et ayant pour objet immédiat le bonheur d'autrui.

Ce sentiment désintéressé, pas plus que le sentiment égoïste, ne pourrait être considéré comme moralement bon s'il existait seul, dans l'esprit de quelques individus car il tendrait alors à rétablir l'état naturel (nihilisme, anarchie), état qui ne pourrait être rationnel, c'est-à-dire durable, que dans un état de sainteté universelle que Shaftesbury s'accorde à reconnaître comme très éloigné de l'état actuel de la nature humaine.

Les deux sentimens, égoïsme et désintéressement, doivent aussi être équilibrés et se compenser mutuellement pour tendre à une fin commune de bonheur universel.

Shaftesbury est le premier moraliste qui ait employé méthodiquement l'expérience psychologique dans ses recherches morales. Nous pouvons donc

déjà le considérer en quelque sorte comme le trait d'union entre le hobbisme et l'utilitarisme moderne, comme le précurseur le plus direct de Hume.

Butler admet, après Shaftesbury, que les affections sociales ne sont pas moins naturelles que les affections égoïstes. Mais, se séparant de ce philosophe, il reprend la vieille théorie stoïcienne dans laquelle le plaisir, bien loin d'être le premier objet des appétits naturels, n'est que l'accident qui vient s'ajouter à la possession de leur fin réelle. Ainsi la faim a pour objet naturel la nourriture : le plaisir de manger n'est que l'accident de la faim satisfaite. De même la bienveillance a le bonheur d'autrui pour fin naturelle et n'est pas plus « intéressée » que la faim. D'ailleurs, si l'on pousse l'analyse on sera forcé de remarquer que bien loin que les appétits du corps se présentent comme les moyens de l'égoïsme, il n'en existe aucun qui, dans telle circonstance particulière, ne se trouve en opposition directe avec cet égoïsme. Il arrive sans cesse que les hommes sacrifient à leur passion du moment ce qu'ils savent être leur intérêt véritable : or cette conduite ne peut être le résultat d'un raisonnement ; il faut donc admettre qu'elle soit naturelle. Cependant il est également naturel à l'homme de gouverner ses passions au moyen de sa raison.

Butler, comme Shaftesbury, aboutit donc à un dualisme de notre nature. Dans le système de ce

dernier cependant, nous avons vu que le sens moral n'est pas rigoureusement nécessaire comme gouverneur suprême des impulsions humaines si l'harmonie entre le respect de soi et les affections sociales est complète, le simple amour de soi suffira à contraindre un esprit dûment éclairé à maintenir cette balance bien réglée d'où résulte le bonheur : c'est ce qu'il a nettement exprimé dans sa formule : « le sommet de la sagesse est l'amour de soi bien entendu. »

Mais pour Butler la conscience a une autorité prépondérante ; ses conseils sont clairs et distincts : tandis que les calculs de l'intérêt égoïste conduisent à des conclusions simplement probables : l'homme en tant qu'être raisonnable, ne doit donc pas hésiter à obéir aux premiers.

Cette distinction entre le pouvoir et l'autorité de la conscience prépare la théorie de l'impératif catégorique de Kant.

Hutcheson reprend le problème de Shaftesbury ¹. Il admet avec Butler le caractère impératif du sens moral, qu'il considère comme dirigeant sûrement vers la perfection, unique objet de l'approbation morale, et qui se confond, en dernière analyse, avec la bienveillance universelle. Ce n'est qu'à un point

1. Les œuvres d'Hutcheson, publiées avant le « Treatise on human Nature » de Hume, et qui eurent une grande influence sur les principes de sa morale, étaient « Inquiry into the Original of our Ideas of our Beauty and virtue » (1725) et « Essay on the nature and conduct of Passions and affections » (1728).

de vue en quelque sorte inférieur qu'on peut accorder une approbation à certaines « habiletés et dispositions en connexion immédiate avec des affections vertueuses », telles que la candeur, la franchise, le courage, le sens de l'honneur et, à un degré plus bas encore, aux sciences, aux arts et aux dons naturels : toutes ces qualités dépendent d'un sens de dignité ou décence qui doit être soigneusement distingué du sens moral. Bien qu'une analyse attentive démontre qu'un vrai respect des intérêts privés ne soit pas inconciliable avec un amour de soi bien entendu et que, par conséquent, un calme égoïsme puisse avoir les mêmes effets immédiats que le sens moral et la bienveillance, Hutcheson s'applique à établir que le strict désintéressement des actions bienveillantes constitue la valeur morale de ces actions.

Shaftesbury, tout en affirmant l'existence d'actions désintéressées, avait donné une importance capitale au plaisir que ces actions conféraient à l'agent. On peut donc dire qu'il avait préparé la place à une subtile théorie égoïste suivant laquelle cette « récompense intrinsèque » des actions bienveillantes constituerait le mobile réel de l'agent. Voulant donc répondre à cette objection, Hutcheson s'efforce de démontrer que ce « délice exquis » de l'émotion d'aimer ne peut être obtenu immédiatement, par le simple fait de le désirer, mais qu'il vient s'ajouter à l'acte d'aimer — qui en apparaît ainsi nettement différent.

Pour reconnaître la valeur des actions bienveillantes au point de vue moral, Hutcheson, dans une distinction scolastique entre la bonté matérielle et la bonté formelle, établit clairement la valeur de l'intention.

« Une action est matériellement bonne, dit-il, lorsque en fait, elle tend à l'intérêt général, — autant qu'il nous est donné de juger sa tendance — ou au bien de quelque partie coexistant avec le bien général, et quelles qu'aient été les affections de l'agent. Une action est formellement bonne lorsqu'elle naît de la bonne affection de l'agent, dans une juste proportion. »

De ce point de vue Hutcheson s'élève à des aperçus sociaux qui ne se distinguent pas dans le fond de ceux de l'utilitarisme moderne de Paley et de Bentham.

Reprenant maintenant le problème moral avec Hume, nous allons le suivre dans le développement de son système et rechercher ce qu'il a ajouté à l'œuvre de ses devanciers.

PREMIÈRE PARTIE

LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE

La Morale théorique de Hume est exposée dans « A Treatise on Human Nature » (vol. II, of *Morals*) et dans les « *Essays, Moral and Political* ».

PREMIÈRE PARTIE

LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE

CHAPITRE PREMIER

Les Passions.

La doctrine psychologique de Hume repose tout entière sur ces deux principes empruntés à celle de Locke : 1° Il n'existe pas dans l'entendement d'autres idées que celles qui nous viennent des sens ou des diverses opérations de l'esprit. 2° L'esprit n'est pas capable de connaître les objets en eux-mêmes : il ne peut les atteindre que médiatement, par des impressions sensibles ou par leurs représentations. C'est sur cette base empirique que Hume a construit toute sa psychologie et qu'il a voulu édifier sa doctrine morale.

Puisque toute idée nous vient des sens, une idée qui ne serait pas l'image adéquate d'une impression sensible devrait donc être tenue, a priori, comme fautive et chimérique. Possédant ce critère, Hume met

à l'épreuve les diverses opérations de notre esprit. Il reconnaît en premier lieu que, de tous les jugements et de tous nos raisonnements, le plus grand nombre repose sur la relation de cause à effet. Il entreprend donc la critique du principe de causalité. Ayant reconnu que nous confondons une question de fait avec une relation d'idées Hume s'applique à rechercher les divers moments psychiques et les conditions de notre erreur.

Les principes de l'entendement se rapportent soit aux relations d'idées — principes de ressemblance et de contrariété, — soit aux questions de fait — principes de contiguïté dans l'espace ou dans le temps. — Mais la causalité ne peut entrer dans la première classe, puisqu'elle a pour objet l'assemblage de choses essentiellement différentes : et elle ne peut davantage faire partie de la seconde, puisqu'elle dépasse l'expérience et qu'elle escompte l'avenir.

Hume admettrait que la causalité pût être fondée sur l'expérience, s'il était possible de reconnaître empiriquement la nécessité causale mais rien dans la nature n'établit qu'un même antécédent se reproduise exactement : « nulle expérience ne nous a jamais donné l'idée ou la connaissance du pouvoir secret par lequel un objet produit l'autre et il n'existe pas de raisonnement qui puisse justifier cette inférence. » Le passé ne vaut donc pas pour l'avenir.

Pour expliquer le caractère de nécessité géné-

ralement attribué au lieu causal, Hume étudie la genèse psychologique du rapport. Par ce fait que les mêmes antécédents précèdent ordinairement les mêmes conséquents, notre esprit prend l'habitude d'attendre les seconds dès que se manifestent les premiers : et c'est notre imagination, faculté secondaire, médiatrice entre les sens et l'entendement, qui crée la nécessité d'un lien, nécessité qui ne peut en aucun cas nous être confirmée par l'expérience.

Ainsi l'idée de cause est sans valeur objective. Nous nous laissons guider par la coutume ou l'habitude, laquelle, par ce fait même qu'elle trouve son principe dans un sentiment naturel (*a feeling*), possède assurément une valeur pratique, mais qui, dépourvue aussi de toute autorité spéculative, ne saurait en aucun cas prétendre à une certitude mathématique à la science pure. En nous, ni cause ni substance : l'esprit est une succession de représentations non liées : les impressions qu'il reçoit sont simplement contiguës dans l'espace et dans le temps : et il y aurait évidente contradiction à les concevoir existant ensemble et dans le même temps. D'où il devrait suivre logiquement que toute conscience du moi, résultante d'une impression, ne saurait être conçue autrement qu'à l'état d'isolement : ce serait donc par une illusion subjective que nous prendrions nos habitudes d'associations contingentes pour ces séries causales nécessaires. Le moi ne serait enfin qu'un rapport arbitraire

d'impressions à une personnalité chimérique. Nous verrons plus loin comment Hume a tenté d'échapper à cette conséquence de son système qui devait, a priori, ruiner toute morale.

Tel est le très court résumé de la psychologie et de la métaphysique de Hume. Nous devons chercher maintenant comment s'est transformée cette doctrine lorsqu'il a voulu fonder sa morale et nous efforcer de reconnaître s'il est parvenu à concilier cette contiguïté contingente des phénomènes avec les idées invariables et nécessaires de loi morale, de justice et d'amour. Le «*Traité des Passions*» : où il analyse le mécanisme des divers motifs d'action, peut être considéré comme la transition nécessaire entre sa psychologie pure et sa morale proprement dite.

Hume a suivi, dans sa morale comme dans sa psychologie et sa métaphysique la voie tracée par Locke. Chez lui, comme chez son prédécesseur, la faculté morale apparaît comme une faculté sensible, comme une capacité, d'un genre particulier, de plaisir et de souffrance. Mais tandis que Locke admettait comme postulat que la volonté fût déterminée par des motifs ou des idées autres que le plaisir et la souffrance, Hume s'est efforcé de préciser ces motifs et d'en rendre compte. De l'antinomie qui semble résulter de la reconnaissance de ces motifs étrangers à la sensibilité et qui oppose le monde sensible et le monde intelligible, Hume trouve la solution dans les «*rela-*

tions naturelles » de ces idées entre elles, c'est-à-dire dans l'ordre de succession nécessaire et uniforme de certaines impressions et de certaines idées et dans leur influence réciproque. Cette solution est-elle probante ?

Hume a reconnu la nécessité logique de réduire le dualisme de Locke, et de considérer ses deux propositions fondamentales — 1° que la pensée n'engendre rien mais reçoit son objet de l'impression des sens, 2° que le bien, en tant qu'objet de désir n'est qu'une impression agréable — comme les deux faces d'un même principe. Il a été conduit par là à rejeter toute notion d'affection rationnelle ou désintéressée et de vertu. En effet, il faudrait entendre, par affection rationnelle, l'existence de quelque chose autre que le désir de plaisir, ce qui est contraire à l'hypothèse : et, par vertu il faudrait entendre quelque chose existant en soi, extérieurement et antérieurement au plaisir — et ceci également s'oppose au principe admis.

Cependant, dans la suite de l'analyse qu'il donne des différentes sources du plaisir, il distingue le plaisir proprement dit de l'objet du désir, dont il fait le fondement de la morale — ce qui s'oppose nettement au principe établi qu'il ne peut exister aucun objet de désir en dehors du plaisir. Par là son système cesse d'être conséquent et logiquement admissible.

Cherchant les motifs des actions humaines, Hume est amené à analyser les perceptions de l'entendement qui peuvent déterminer l'action.

« De même que toutes les perceptions de l'entendement peuvent être divisées en *impressions* et en *idées* : les impressions à leur tour peuvent être subdivisées en *originelles* et en *secondaires*. Cette dernière division est la même que j'ai antérieurement¹ établie lorsque je les ai classées en impressions *sensitives* et en impressions *réflexives*. Les impressions originelles ou impressions sensibles sont de telle nature qu'elles apparaissent dans l'esprit sans aucune perception antécédente, par la seule constitution du corps, par les esprits animaux ou par l'application de certains objets aux organes externes. Les impressions secondaires ou réflexives procèdent de quelques-unes de ces impressions originelles, soit immédiatement, soit par interposition de leur idée. A la première classe appartiennent toutes les impressions des sens et tous les plaisirs ou toutes les souffrances du corps. A la seconde appartiennent les passions et les autres émotions qui leur ressemblent² ».

L'action, suivant la doctrine que nous étudions, n'est jamais déterminée directement par une émotion, mais seulement autant que cette émotion excite le désir, ce qui, traduit dans le langage psychologique de Hume, revient à dire que l'image de l'émotion plaisante excite le désir de son rappel ou de son

1. Vol. I, part. I, sect. II.

2. Vol. II, p. 3.

renouvellement et, par là, tend à l'acte. Analysant donc les impressions secondaires, Hume s'applique à déterminer le processus suivant lequel elles peuvent, excitant le désir, devenir motifs d'actions.

Hume distingue les passions *directes* — le désir et l'aversion, la souffrance et la joie, l'espérance et la crainte, concomitantes avec la volition ou volonté et qui naissent « le plus naturellement et sans la moindre préparation » du bien et du mal (lesquels ne diffèrent pas du plaisir et de la peine) — et les passions *indirectes* — fierté ou humilité (si l'objet qui excite médiatement ces sentiments se rapporte à l'agent) amour et haine (si cet objet se rapporte à autrui). Ces passions indirectes viennent s'ajouter à l'impression première et immédiate des passions directes et la renforcent. « Ainsi, des vêtements de drap fin produisent le plaisir par l'impression de leur beauté : et ce plaisir engendre les passions directes, c'est-à-dire les impressions de volition et de désir. Et ainsi encore, si ces habits sont considérés comme appartenant à soi-même, ce double rapport nous confère un sentiment de fierté, lequel est une passion indirecte et le plaisir qui est impliqué dans cette passion comme relatif aux affections directes, donne une force nouvelle de joie ou d'espérance à notre désir ou volition ¹ ».

1. Vol. II, sect. IX. Of the direct passions, p. 197.

Cependant, en même temps que ce principe que « les passions directes et indirectes sont fondées sur le plaisir ou la souffrance », Hume admet ailleurs que « en outre du plaisir et de la peine, les passions directes naissent fréquemment d'une impulsion naturelle ou d'un instinct dont rien ne peut rendre compte. A cette classe appartiennent le désir de malheur à nos ennemis et de bonheur à nos amis, et aussi la faim, la luxure et quelques autres appétits corporels. Ces passions, à proprement parler, produisent le bien et le mal et n'en procèdent pas comme les autres affections ¹ ». Ainsi apparaît la distinction méconnue de Hume entre le désir pour le plaisir imaginé et l'appétit spontané d'une part et, d'autre part, le désir dirigé par la raison.

Il est strictement contradictoire de concevoir, dans la théorie de Hume, un désir comme s'appliquant à n'importe quel objet. En effet, dès lors qu'il a été établi que la représentation d'un objet est adéquate à l'impression de cet objet sur l'esprit, cette proposition doit valoir aussi bien pour les impressions réflexives que pour les impressions venant des sens. L'objet du désir, suivant Hume, est « une idée d'une impression passée », une réminiscence. Pourtant nous devons admettre, suivant sa doctrine, que cette réminiscence est un sentiment autrefois plaisant

1. Vol. IV. Dissertations on the passions.

mais qui s'est affaibli peu à peu et qui, par comparaison avec son premier état, s'est transformé en souffrance actuelle —, la souffrance du manque ou de la différence, — qui est en même temps un désir, une aspiration vers le retour au plaisir originel. Par « désir pour un objet », il faudra entendre autre chose que cet objet lui-même : et, de cette distinction, Hume ne peut rendre compte en se bornant aux principes établis. Pour lui en effet, l'objet du désir doit être cause de plaisir, et l'objet actuel ne peut être cette cause que dans le cas où le plaisir originel aurait été un sentiment déterminé par l'imagination d'une chose en relation du sujet sentant : le désir pour un objet se ramènerait, en ce cas, au désir pour un plaisir qui, n'étant pas en lui-même un plaisir, devrait être inconnu, plus justement contradictoire. Le désir pour un objet devra donc être le désir pour un plaisir comme objet, c'est-à-dire non plus seulement un désir pour le renouvellement de quelque sentiment qui, ayant été plaisant comme impression ne saurait survivre dans la conscience que comme idée de manque, comme idée *déplaisante*, mais un désir spécifique déterminé par le moi, prenant conscience de lui-même en tant que sujet permanent, par le moi qui a été rendu heureux et qui demeure capable de bonheur. Mais une telle impression réflexive dépasse la théorie de Hume sur les impressions et l'origine des idées. En effet ou bien l'impression

originelle devra être autre chose que la satisfaction d'un appétit, autre chose que des visa, des tacta, etc., ou bien il faudra admettre que l'idée est autre chose que la copie de l'impression. Hume s'appuie donc, en dernière analyse sur ce qui était à démontrer : sa théorie repose sur une pétition de principes.

Dans l'exposé des « passions indirectes », le terme *objet* ne signifie plus le plaisir ou de la douleur mais le moi ou l'agent, à qui les « causes efficientes » (exciting causes) de fierté et d'amour doivent être particulièrement rapportées. « La fierté et l'humilité, bien que strictement opposées, ont pourtant le même objet, c'est-à-dire le moi ». Mais par cela même qu'elles sont opposées « il est impossible que cet objet puisse être leur cause ou que, seul, il suffise à les faire naître. Nous devons donc faire une distinction entre cette idée qui les fait naître et celle vers laquelle elles tendent dès qu'elles sont présentes. La première idée qui s'offre à l'esprit est celle de cause, c'est-à-dire d'un principe producteur. Celle-ci fait naître la passion qui lui est connexe ; et cette passion, dès qu'elle est produite, nous conduit à une autre idée qui est celle du moi. La première idée représente la cause, la seconde l'objet de la passion¹ ». Une autre distinction doit être faite en ce qui concerne les causes de la passion « entre cette

1. Vol. II, sect. II, p. 6.

qualité qui agit et le *sujet* sur lequel elle agit. Supposons un homme fier de posséder un magnifique édifice qu'il a lui-même bâti ou dont il a fourni les plans. En ce cas particulier, l'objet de la passion est lui-même et la cause est le magnifique édifice. Cette cause elle-même se subdivise en deux parties qui sont la qualité qui agit sur la passion et le sujet dans lequel cette qualité prend naissance. La qualité est la beauté et le sujet est l'édifice, considéré comme propriété de l'agent ¹ ». Hume admet d'autre part que les qualités actives qui produisent la fierté, engendrent un plaisir particulier indépendant de la fierté qui est leur résultante directe : et « les sujets auxquels ces qualités s'appliquent sont ou bien parties de nous-mêmes ou bien quelque chose qui nous approche de très près ». Il conclut que « la cause qui excite la passion est relative à l'objet que la nature a attribué à la passion : la sensation que la cause produit séparément est relative à la sensation de la passion. La passion est dérivée de cette double relation d'idées et d'impressions ² ». Les idées sont donc celles du « sujet » excitant la passion et de « l'objet » agent de la passion : c'est-à-dire le moi : les impressions sont le plaisir immédiatement causé par le sujet et le plaisir de fierté. Les relations qui existent entre les idées sont les mêmes « idées natu-

1. Vol. II, sect. II, p. 8.

2. Vol. II, sect. V, p. 17.

relles » qui régissent les associations d'idées. Dans l'exemple du magnifique édifice excitant la fierté du propriétaire ou de l'architecte, c'est la relation de cause à effet. Les relations, les seules possibles, entre les impressions sont des rapports de ressemblance.

Toute cette analyse de la passion indirecte de fierté revient donc à la rattacher à l'idée du moi se réalisant comme objet de « quelque qualité dans un sujet donné ». Pourtant, si nous reprenons les arguments de Hume, nous n'y trouvons aucun critère qui nous permette de dégager cette idée du moi comme se réalisant avec un caractère propre, en dehors d'une simple différence de durée ou d'intensité de plaisir et comme capable de se distinguer objet de fierté plutôt que de toute autre émotion plaisante. L'impression primordiale suivant Hume, est un plaisir, l'idée, résultante de cette impression affaiblie, devra donc être logiquement un plaisir affaibli : et l'association que nous y ajoutons de la spécification de tel plaisir n'y est pas intrinsèquement contenue. L'impression originelle étant simplement une impression plaisante est inconditionnée et il est manifeste que l'idée, qui n'est que le reliquat de cette impression, ne pourra être conditionnée par cet inconditionné.

La même difficulté se présente lorsque Hume cherche à rendre compte de l'idée du moi considérée en elle-même. Toute l'expérience humaine se résu-

mant dans des impressions ou dans des impressions affaiblies, le moi n'est-il donc aussi qu'une impression plus ou moins intense ? Le moi, nous dit-on, est « objet du plaisir de fierté auquel il donne son caractère ». Mais si ce moi n'est lui-même qu'une impression plaisante il sera insignifiant, sinon contradictoire, de dire qu'une impression aura pour objet une autre impression et que ces deux impressions, étant nécessairement de même nature, n'admettront entre elles qu'une simple différence de degré. Si pourtant l'on prétend que ces impressions ne sont pas de même nature — que le moi n'est pas simplement un visum, un tactum ou une impression réflexive — la question se posera à nouveau : Tout objet d'expérience étant impression ou impression affaiblie, comment le moi, objet d'expérience, pourra-t-il être autre chose qu'une impression ou une impression affaiblie ?

Désireux de résoudre cette antinomie, Hume fait deux réponses qui sont, à proprement parler, des subterfuges de langage, des *idola fori*, bien plutôt qu'une solution philosophique. En premier lieu, il présente le moi comme « une succession d'idées et d'impressions en relation et de laquelle nous avons un souvenir et une conscience intimes — ce qui semblerait impliquer que le moi, bien qu'étant de la nature d'une impression n'est pourtant pas exactement une impression puisqu'il donne son caractère à l'impres-

sion dont il est l'objet. Toute la question revient donc à s'entendre sur la signification de ces termes « succession d'idées et d'impressions » et « conscience intime ». Une succession d'impressions, en tant que succession et en dehors de toute conscience où elle se manifesterait, serait en quelque sorte intelligible. Hume admet autre part que cette succession constituerait précisément le temps : mais le temps n'est qu'une simple forme des phénomènes en tant qu'ils se manifestent dans l'entendement : la difficulté n'en subsiste donc pas moins. Hume dit alors que les successions d'impressions se produisent en relations *naturelles* : pourtant, si nous nous référons à sa théorie psychique de la causalité, nous trouvons qu'il est impossible de découvrir, dans cette relation naturelle, autre chose que la *contiguïté* des phénomènes généralement observés en succession : et, de cette contiguïté, il sera toujours logiquement inadmissible de tirer une continuité c'est-à-dire une série consciente devant avoir le caractère d'une *synthèse unifiée*. L'unification des contigus est implicitement reconnue dans le terme conscience intime (*intimate consciousness*) mais dès qu'on en cherche une explication conséquente avec la théorie psychique de Hume, on est conduit d'un côté à une pétition de principes, de l'autre à une contradiction. En effet : 1^o ou bien bien la conscience intime sera le dernier terme d'une succession d'impression — nous devons

distinguer ici deux cas : ou bien ce dernier terme sera purement une dernière impression et comme tel ne pourra rendre compte de la relation de cette dernière impression, qui est elle-même, aux précédentes qu'elle ne contient pas : ou bien cette dernière impression est à la fois elle-même et la synthèse des impressions précédentes, c'est-à-dire est à la fois elle-même et autre chose — ce qui est contradictoire : 2° ou bien la conscience intime ne sera pas une impression mais sera dérivée des impressions successives — et cette hypothèse, qui impliquerait que ces impressions contiennent déjà la relation qui est à expliquer, se ramène à une pétition de principes.

Hume ne pouvant trouver une solution psychique satisfaisante se tourne alors vers la physiologie. C'est ainsi qu'il admet que le sentiment de fierté, qui a pour objet le moi, est donné coexistant avec telle émotion heureuse, que c'est une impression nerveuse concomitante et corrélatrice de cette impression. « Nous devons supposer que la nature a donné aux organes de l'entendement humain une certaine disposition à produire une impression ou une émotion particulière que nous appelons *fierté* : et à cette émotion, elle a assigné une certaine idée, l'idée du moi qu'elle ne manque jamais de produire. Cette combinaison naturelle est facile à saisir. Nous possédons de nombreux exemples d'un tel état de choses. Les nerfs du nez et du palais sont disposés de manière à

transmettre, en certaines circonstances, des sensations analogues à l'entendement : les sensations de luxure et de faim produisent toujours en nous l'idée des objets particuliers qui conviennent à chacun de ces appétits. Ces deux circonstances se trouvent réunies dans le sentiment de fierté. Les organes sont disposés de manière à produire la passion, et la passion après sa production, produit naturellement une certaine idée¹ ».

Si maintenant nous soumettons cette théorie à la critique, nous devons admettre : ou bien que la fierté est le produit d'une sensation nerveuse parce qu'elle a une aptitude à être produite par une sensation nerveuse — et c'est une tautologie — ou bien que les nerfs produisent réellement cette sensation en concomitance avec certaines impressions agréables — et c'est là une explication toute hypothétique et qu'aucune expérience n'est jamais venue vérifier. D'ailleurs, l'hypothèse fût-elle pratiquement vérifiée, le problème de savoir ce qu'est l'émotion de fierté par rapport au sujet conscient n'en resterait pas moins irrésolu. L'odeur de rose ne fait pas la conscience de l'odeur de rose : la statue de Condillac ne parviendra jamais à dire « Je ».

Passant à l'examen de l'humilité, qui s'oppose à la fierté, Hume remplace seulement, dans son ex-

1. Vol. II, sect. V, p. 17.

posé, le mot plaisir par le mot peine. Ainsi les mêmes critiques, que la première théorie a pu soulever, vaudront également pour la seconde. Et Hume admettant plus loin que l'explication de l'amour et de la haine ne diffère pas en substance de celle qu'il a donnée de l'humilité et de la fierté — si ce n'est que ces passions « ont autrui au lieu du moi pour objet » la critique que nous avons faites des dernières s'étendra donc généralement à toutes passions qui rentreront dans l'une ou l'autre catégorie, suivant qu'elles seront plaisantes ou pénibles.

« Ce que nous avons déjà observé concernant la fierté et l'humilité, nous pouvons le répéter au sujet de l'amour et de la haine: et il y a à vrai dire une telle ressemblance entre ces deux séries de passions que nous serons obligé de commencer par donner un abrégé des raisonnements que nous ont suscité les premières afin d'expliquer les secondes¹. »

Pourtant nous ne pouvons reconnaître aucune raison concluante de ce plaisir déterminé par l'idée d'un autre individu: et si nous voulons pousser l'analyse davantage, nous trouvons que nous nous heurtons au même obstacle, que nous avons déjà rencontré dans la recherche du plaisir qui a le moi pour objet, et où il nous faudrait admettre que la sensation est autre chose qu'elle-même.

1. Vol. II, sect. I, p. 71.

Chris Sluchen

Dans son étude « de l'Amour et de la Haine », Hume s'attache à mettre en relief le « double rapport des impressions et des idées » : il montre le processus du plaisir particulier qui excite le plaisir d'amour ou de sympathie en relation de l'idée de la personne aimée. La sympathie se révèle tout d'abord par ses effets, par « ces signes extérieurs, dans le maintien et dans la conversation, qui en suscitent l'idée ». Par induction de l'effet à la cause « nous sommes convaincus de la réalité de la passion » et nous la concevons « comme appartenant à la personne, de même que nous concevons n'importe quel fait d'expérience ». Puis, cette idée qui s'éveille en nous « est peu à peu transformée en impression et acquiert un tel degré de force et d'intensité qu'elle devient la passion même et produit une émotion égale à celle que pourrait produire n'importe quelle affection originelle ». Cette transformation s'opère en vertu de ce fait reconnu que « toutes les idées viennent des impressions et que ces deux espèces de perceptions ne diffèrent que par le degré de force et de vivacité avec lequel elles agissent sur l'esprit ».

En résumé, Hume admet que, étant donnés deux « moi » — l'un agent et l'autre patient — placés l'un en face de l'autre en certaines circonstances et certaines conditions de milieu, un équilibre de passions tendra à s'établir entre eux de la même manière que si l'on approche d'un corps à une température élevée

un autre corps d'une température moindre, la température de ce second corps tendra à s'élever et à s'équilibrer avec celle du premier. Les circonstances et les conditions de milieu sont ici la présence, la parole et l'attitude du « moi » agent, élevée à une certaine puissance de passion, en face du « moi » patient. Pour expliquer la transmission de cette puissance de passion de l'un à l'autre, deux théories sont en présence : la théorie de l'émanence ou du rayonnement et celle de l'immanence. Nous devons tout de suite écarter la seconde comme nécessitant l'admission d'une harmonie préétablie entre les deux « moi », en telle sorte que n'agissant pas effectivement l'un sur l'autre, ils se trouveraient pourtant l'un vis-à-vis de l'autre dans un rapport identique à celui qui s'établirait entre eux s'ils avaient cette action : cette harmonie préétablie, impliquant une volonté extérieure, et dont aucune expérience ne peut rendre compte, ne saurait trouver place dans la doctrine strictement empirique de Hume. Dans la théorie du rayonnement ou de l'émanence, le « moi » passionné agit directement sur le moi patient et lui cause une immédiate impression des sens, un visum, un tactum, etc., auquel se joint une émotion plaisante. Deux cas encore sont à distinguer. Si la passion du « moi » agent éveille une impression chez le moi patient, cette impression sera purement une perception de plaisir ou de douleur en dehors de

toute relation du plaisir ou de la douleur du moi agent. Chacun demeurera, en quelque sorte, le propriétaire exclusif de son plaisir ou de sa douleur : et, s'il y a identité ou analogie entre les deux plaisirs ou ces deux douleurs, ce sera pur accident — si l'on considère strictement l'état actuel de chacun des « moi ». Il n'y aura en ce cas aucune place pour la sympathie telle qu'elle a été définie. Et il en sera de même encore si nous admettons d'autre part que le plaisir ou la douleur de l'impression, reçue directement de l'agent, suggère d'une façon réflexive au patient le souvenir de semblables manifestations expérimentées autrefois par lui et lui inspire une émotion. Cette émotion du moi présent se rapportera uniquement au moi passé, en dehors de toute relation de l'agent d'émotion. Ainsi, sous quelque face qu'on envisage la question il ne demeure, dans la transfusion du plaisir ou de la douleur d'un « moi » à un autre « moi », aucun point qui permette de livrer passage à la sympathie. Le moi fait le plaisir ou la douleur purement sienne dès qu'il l'emprunte à un autre « moi » : en d'autres termes, suivant la théorie de Hume, la sympathie n'est que l'occasion offerte au moi pour se réjouir ou se plaindre lui-même en présence du plaisir ou de la douleur d'un autre moi. Tant que l'idée ne sera autre chose qu'une « impression affaiblie » l'équilibre d'amour ou de sympathie entre deux « moi » contigus demeurera

strictement inexplicable. L'impression du patient ne peut être, à la fois et sans contradiction, son impression et l'impression de l'agent. Toute l'explication de Hume repose en fin de compte sur une équivoque dans l'expression « l'idée d'une affection d'un autre ». Il ne peut y avoir, dans son système, aucun lien psychologique nécessaire entre l'idée d'une affection et l'idée de cette affection chez un autre. Malgré tout son effort dialectique, ce passage de l'égoïsme à l'altruisme demeure, en dernière analyse, inexpliqué.

Par la sympathie, Hume s'efforce ensuite de rendre compte de la bienveillance. Dans le « *Traité des Passions* », il distingue la bienveillance de l'amour. « La bienveillance peut s'exprimer de mille manières et subsister un temps considérable sans que nous fassions entrer en compte le bonheur de son objet », et « s'il avait plu à la nature, l'amour aurait pu n'être jamais accompagné du désir de ce bonheur. » D'où nous tirons la conclusion que l'amour, bien que désir, n'a pas le plaisir comme objet. « C'est une impulsion naturelle qui demeure entièrement en dehors de l'analyse » et qui « bien que passion directe, ne procède pas du plaisir ». Nous retrouvons ici la même inconséquence déjà reconnue dans notre analyse du désir du plaisir et qui, tendant à faire admettre, à titre de postulat, une proposition dont aucune expérience ne saurait rendre compte, ne

peut trouver place, sans contradiction, dans une théorie qui prétend demeurer purement empirique. Cependant, dans une autre partie de son exposé, Hume donne une tout autre définition de la bienveillance, et qui la fait rentrer dans la conception générale du désir. « La bienveillance est un plaisir *originel* engendré par le plaisir de la personne aimée ou une souffrance procédant de sa souffrance : et, de cette correspondance d'impressions, naît subséquemment un désir de son plaisir et une aversion de sa souffrance. » Ainsi la bienveillance rentre dans la définition, plus conséquente avec le système de Hume, et que nous avons donnée de la sympathie, occasion pour le moi de se réjouir ou de se plaindre *soi-même* en face du plaisir ou de la douleur d'autrui. Plus tard, dans la « Recherche des principes de la Morale », Hume accepte définitivement la conséquence de son système psychologique et renonce à toute distinction entre la sympathie et la bienveillance générale, qu'il identifie avec le sentiment d'humanité. La sympathie ou *humanité* se ramènera donc, comme modalité de l'amour, à une passion intéressée. En effet, pour rendre compte de l'altruisme qu'il trouve impliqué dans la sympathie, Hume équivoque sur le mot « passion » qu'il prend dans le sens de « désir », sens qui s'oppose à sa première définition où la passion était entendue comme une émotion. Il est manifeste que, dans ce

sens, toute passion devra être également désintéressée, puisqu'elle sera antérieure à l'émotion plaisante qui réside dans sa satisfaction : pourtant, considérée en relation du moi — et ce point de vue est le seul auquel on doive se placer suivant la théorie de Hume — elle n'en restera pas moins intéressée, étant strictement une anticipation plaisante de cette satisfaction. Ainsi, l'explication de Hume — en laquelle, d'ailleurs, il évite de s'étendre, accordant seulement que la bienveillance et l'amour se concilient par une *disposition naturelle* — est encore insuffisante.

Ayant terminé l'analyse des différents motifs d'actions suivant la théorie de Hume, nous sommes maintenant en mesure de constater le progrès qu'il a fait accomplir à la doctrine de Locke. De la définition de ce philosophe : « La raison est l'ordonnatrice des idées intermédiaires ». Hume a montré qu'il suivait naturellement que la raison ne saurait être prise en considération dans la recherche des principes d'actions, « qu'elle n'est que l'esclave des passions et ne peut jamais prétendre à un autre usage qu'à les servir et à leur obéir¹ ». Mais sa plus grande originalité a été de mettre en relief que, de même que la raison ne peut être motif d'action, elle ne peut davantage être motif d'inaction, c'est-à-dire

1. Vol. II, III, sect. III, p. 169.

qu'elle ne peut, en aucune mesure, réfréner ni s'opposer à aucune passion. D'où suit cette conséquence, méconnue de Locke, que toutes les actions sont exactement ce qu'elles peuvent être, que l'« être » est en toute chose rigoureusement adéquat au « devoir être ». Prétendre que c'est en vertu d'un faux raisonnement que je puis « préférer un moindre bien à un plus grand », c'est donner à la raison une influence originelle strictement contradictoire à sa définition même. Une passion ne peut être déraisonnable qu'autant qu'on la considère comme étant accompagnée de faux jugements, c'est-à-dire de « fausses liaisons entre les idées, considérées comme des copies, et les objets qu'elles représentent : mais ici encore, ce n'est pas à proprement parler la passion, mais plus justement le jugement au sujet de cette passion qui est déraisonnable¹ ». La raison ne peut jamais s'opposer à la passion par le fait seul que leurs actions sont totalement hétérogènes, qu'elles ont deux domaines rigoureusement distincts. Il y a confusion entre les « passions calmes qui produisent peu d'émotion dans l'entendement et la raison qui n'en produit pas ». Les passions seules peuvent entrer en conflit les unes avec les autres et les passions calmes — qu'il ne faut pas confondre avec les passions faibles — peuvent alors l'emporter sur les

1. *Ibid.*

passions violentes. Le principe de Locke que « l'action est toujours déterminée par le malaise le plus pressant » se trouve donc faux — puisque la passion calme, c'est-à-dire la passion dont l'objet est éloigné ou habituel — et dans ce dernier cas surtout où l'habitude, « en même temps qu'elle diminue l'émotion sensible, offre une facilité pour l'accomplissement de l'acte » — la passion calme l'emportera presque toujours sur la passion violente.

Selon Hume, on peut dire d'un désir qu'il est raisonnable, non en considération de son objet qui est toujours bon, c'est-à-dire plaisant, mais en considération de notre situation propre par rapport à lui. Le désir sera d'autant plus fort pour nous que le plaisir anticipé sera plus grand. La seule distinction qui pourra être établie au sujet de ces plaisirs devra donc être faite entre les plaisirs qui sont des impressions immédiates des sens et ceux de fierté ou de sympathie. La première de ces deux classes de plaisir doit être considérée comme la *cause dernière* des seconds. Nous avons vu que nous ne pouvions admettre la distinction de Hume entre le plaisir égoïste et le désir du plaisir d'autrui. Pourrons-nous davantage accorder que le plaisir sympathique motif d'action se confonde avec le désir du « plaisir en général »? Lorsque Hume prétend distinguer les passions généreuses, les émotions sympathiques, c'est-à-dire les plaisirs occasionnés par les plaisirs

des autres, de l'amour de soi proprement dit, il équivoque à son tour sur les mots. Ce sont les termes « sympathetic », « generous », qui, répétés à maintes reprises en opposition au mot « self-love », agissent peu à peu sur l'esprit du lecteur et l'induisent enfin à reconnaître une distinction qui demeure cependant logiquement inexplicable dans le système de Hume. Étant donné le principe fondamental de ce système, que tout désir a pour objet le plaisir, il est inconcevable et contradictoire d'admettre qu'il existe des émotions sympathiques dont nous ayons conscience en tant qu'émotions plaisantes et qui pourtant n'aient pas pour unique objet le plaisir.

Si nous analysons ce « plaisir en général » que Hume propose comme motif général d'action, et qu'il définit « un appétit général pour le bien purement considéré comme tel » nous trouvons que cette définition, d'après sa doctrine, doit être ramenée à une interprétation particulière du plaisir égoïste, qu'elle ne peut être comprise que dans le sens du moi considéré comme sujet à plaire. En effet, il ne peut être question ici du plaisir que doit trouver chacun dans le bien-être général de l'espèce humaine. Hume n'hésite pas à écarter cette hypothèse : « Il n'existe pas dans l'entendement humain de telle passion que l'amour de l'humanité, purement considéré comme tel, en dehors de toute qualité personnelle, de tout service et de tout rapport à nous-

mêmes¹. » Il l'identifie tantôt avec n'importe quel désir de plaisir dont la satisfaction est considérée dans la durée, tantôt avec un désir de *pouvoir* sur tous les plaisirs en général, c'est-à-dire un désir d'avoir la libre disposition de tous les plaisirs. Dès lors la différence entre le plaisir en général et les plaisirs particuliers des sens, ou les plaisirs de fierté et de sympathie, ne peut plus subsister, nous l'avons vu, dans l'objet même, mais seulement dans le rapport de cet objet au moi. Et si, pour être intelligible, la théorie de Hume, ainsi que nous l'avons montré, doit admettre implicitement que cet objet est déterminé par la raison, c'est-à-dire par le moi se réalisant, il devra en être de même dans tous les cas semblables et alors même que le désir sera assez calme, son objet étant considéré dans la durée, pour être appelé amour de soi, à plus forte raison en sera-t-il de même dans la seconde hypothèse où le plaisir en général n'est plus considéré que comme un désir de *pouvoir* de plaisir. Le plaisir en général se ramène donc à l'intérêt, et implique en définitive, comme les autres motifs d'actions que nous avons déjà soumis à la critique, la détermination par la raison.

Ayant ainsi terminé l'étude du mécanisme des divers motifs d'action, il restait encore à Hume à examiner, en quelque sorte, la mise en jeu de ces

1. Vol. II. Of justice, sect. I, p. 249.

motifs, c'est à dire l'ensemble de conditions qui constitue ces actions comme faits proprement moraux. Si ces motifs sont inéluctables, si chacun, étant déterminé fatalement, détermine à son tour l'action qui doit être son conséquent, la moralité n'aura plus qu'un rôle tout historique : elle devra se borner à l'étude, dans le passé, des motifs et de leurs lois : le devoir et la responsabilité n'auront plus aucun sens.

La théorie de la liberté de Hume est une conséquence logique de sa théorie de la causalité. Dès lors qu'il n'y a partout que succession de phénomènes, il ne peut y avoir dans les actions humaines, ni liberté, ni nécessité. La distinction vient d'un défaut de précision dans l'expression des termes, un manque de clarté qui provoque un malentendu sur leur exact contenu. Si l'on vient à en faire la critique et qu'on s'attache à dégager une définition rigoureuse, on devra reconnaître qu'ils tendent à s'expliquer l'un par l'autre et que, en dernière analyse, « les hommes se sont toujours accordés, suivant la raison, à admettre à la fois et implicitement les doctrines libertaires et les systèmes déterministes ».

En effet, si nous cherchons attentivement ce que contient l'idée de nécessité ou de causation, nous trouvons qu'« elle dérive uniquement de la connexion constante que nous observons dans les phénomènes de la nature : les événements y sont liés de

façon uniforme et l'habitude de cette uniformité décide l'esprit à inférer les uns de la présence des autres ».

Tous les hommes s'accordent donc pour admettre la doctrine de la nécessité : Car, de même qu'il est admis, par le consentement de tous, que la matière est dirigée par des lois fixes, il est aussi universellement reconnu que les actions des hommes sont uniformes en tous pays, que les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions, les mêmes effets procèdent toujours des mêmes causes.

L'ambition, l'avarice, l'amour propre, la vanité, la générosité, l'amitié, la philanthropie, en un mot toutes les modalités de l'amour, tels sont les principes qui, mélangés à divers degrés et distribués dans la société, ont été sans cesse et sont encore la source de toutes les actions humaines. Le genre humain est toujours adéquat à lui-même. Nous avons une telle habitude de cette permanence de la nature intrinsèque de l'homme que tout récit, toute histoire qui tendrait à le présenter sous une autre puissance morale que celle que nous connaissons actuellement serait immédiatement tenu pour fantaisiste et chimérique.

Toute la psychologie, toute la science de la vie repose sur les inférences que nous formons de la nécessité des actions d'autrui.

Ainsi tous les hommes accordent en fait cette nécessité : s'ils ne la reconnaissent point en droit

c'est qu'ils ne la « sentent » pas immédiatement pour eux mêmes. La tendance intime et a-prioriste de l'individu le porte à se croire libre : l'expérience le contraint à se reconnaître soumis à des lois nécessaires. Mais si nous analysons cette intuition de la liberté que l'on veut nous donner comme preuve de son existence, nous trouvons qu'elle n'est qu'une idole trompeuse née du désir même que nous avons de nous affirmer libres. Nous concluons sans preuves du « velle » à « l'esse ».

Qu'entend-on maintenant par liberté ?

Si nous entendons par liberté un pouvoir d'agir ou de ne pas agir suivant les décisions de la volonté, c'est-à-dire que si nous décidons de nous mouvoir nous le pouvons, de rester en repos nous le pouvons encore, assurément tout le monde tombera d'accord que, en ce sens, nous sommes libres : il n'y a pas ici de discussion possible. Mais la liberté ainsi entendue n'est plus autre chose que le hasard : et ce hasard équivaut au néant. D'ailleurs on objectera qu'on ne fait que reculer la difficulté sans la résoudre : car si nos actes paraissent ou sont libres, nos décisions ne le sont pas. Nous ne pouvons associer des émotions quelconques à des idées quelconques, faire que la douleur nous plaise, que le mal nous paraisse bien : les décisions qui précèdent les actes seraient donc déterminées et nous ne pourrions jamais échapper à la loi du motif le plus

fort. Mais ce sont là des mystères que la raison ne peut approfondir. Quelque système qu'elle embrasse, elle se trouvera sans cesse arrêtée par des difficultés insurmontables et même par des contradictions formelles. Concilier l'indifférence ou la contingence des actions humaines avec la prescience divine est une matière qui, de tout temps, a amplement fourni aux discussions des philosophes, sans qu'aucune entente, aucune certitude paraisse jamais devoir se faire dans le présent ni dans l'avenir.

Sans doute les conséquences d'une semblable affirmation peuvent être dangereuses en Morale, mais de ce qu'une proposition est dangereuse aux opinions établies il ne s'ensuit pas qu'elle soit nécessairement fautive. Hume affirme au contraire que sa doctrine est non seulement consistante avec la Morale mais essentielle à son principe même. L'idée de responsabilité morale implique la nécessité de l'enchaînement de cause à effet : Un voleur surpris chez un joaillier est condamné pour intention de vol. L'intention semble donc le fondement de la responsabilité morale : or, comme cette intention n'est pas une impression sensible, il faut donc que nous l'inférons suivant le principe que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Mais la nécessité de cette causation ne détruit pas la responsabilité. On la déplace lorsqu'on la met dans l'acte ou dans l'intention de faire l'acte. Elle réside en dernière analyse,

dans une certaine disposition d'esprit (an internal character) qui accompagne les actions et qui en fait le mérite ou le démérite.

Ainsi, bien que la liberté, au sens usuel du mot, soit une illusion obstinée et, en quelque sorte, volontaire de notre part, la responsabilité morale n'en subsisterait pas moins comme un assistant intéressé, un spectateur nécessaire à la pièce que lui jouent ses propres actes, et dont les manifestations de sympathie ou d'antipathie décident en dernier ressort de la valeur morale de ces actes.

CHAPITRE II

Les Principes de la Morale.

Ayant ainsi établi le mécanisme interne des passions et des sentiments humains, ayant déterminé le processus psychique du phénomène moral, Hume considère ensuite le jeu de ces sentiments et de ces passions replacés dans le milieu naturel, c'est-à-dire moral et social de l'homme, dans l'humanité, et il s'efforce de reconnaître scientifiquement l'ensemble des conditions qui donne à toute action humaine son caractère d'universelle moralité. Hume remarque tout d'abord que, si le désaccord existe généralement sur la forme de la Morale, il y a au contraire accord universel sur sa matière, c'est-à-dire sur l'existence et la distinction du bien et du mal. Ayant donc recours à la méthode scientifique, il décide de choisir un certain nombre d'états de conscience, parmi ceux qui suscitent le consentement le plus unanime d'approbation et de désapprobation, et de rechercher, en les soumettant à la critique, s'ils ne possèdent pas quelques caractères communs capables de faire naître cette approbation ou cette désapprobation

nécessairement et en toute instance où ils se présenteront.

Il faudra, en premier lieu, s'attacher à découvrir par l'analyse les diverses qualités que tout le monde s'accorde à reconnaître dans le mérite personnel : puis on considérera chacun des attributs de l'esprit humain qui fait de celui qui le possède un objet d'estime et d'affection ou de mépris et d'aversion parmi les autres hommes. Pour arriver à une exacte détermination de ces qualités, le philosophe n'aura qu'à s'interroger lui-même et à se demander s'il serait heureux ou affligé de posséder telle ou telle qualité. La nature même du langage lui servira de guide dans cette recherche : car toute langue possède deux séries de mots dont l'une est toujours prise en bonne part et l'autre en mauvaise — et cela avant tout raisonnement. Le seul objet du raisonnement sera ici de reconnaître de l'une et l'autre part les caractères communs aux qualités provoquant le blâme et aux qualités entraînant l'estime. De cette première base on s'élèvera aux principes mêmes de la Morale, au critère unique de toute approbation et de tout blâme.

De la Charité.

Parmi toutes les qualités auxquelles peut prétendre le mérite personnel, il n'en est pas de plus générale-

ment recherchée que la bienfaisance et la justice. « On estimera peut-être tâche superflue de prouver que les sentiments bons et aimables sont estimables et que, partout où ils se montrent, ils entraînent l'approbation immédiate et la bonne disposition du genre humain¹. » Les épithètes « sociable, bon, humain, pitoyable, reconnaissant, généreux, bienfaisant », expriment dans toutes les langues le plus haut mérite où la nature humaine puisse prétendre. Partout où elles se montrent ces qualités semblent pénétrer tous ceux qui en sont témoins et éveiller chez eux les mêmes sentiments de faveur et d'affection qu'elles émanent, en quelque sorte, de toutes parts.

Si maintenant nous recherchons la raison des éloges que l'on accorde si spontanément à la bienfaisance, nous remarquons qu'il est une circonstance que l'on ne manque jamais de relever et qui est comme l'explication de l'approbation donnée à cette qualité, à savoir la satisfaction et le bien-être qu'elle fait naître nécessairement dans toute société où elle se manifeste. Comme cette circonstance apparaît toujours comme un argument concluant et, en quelque sorte, un criterium des louanges que nous voulons décerner à quelqu'un, nous en pouvons déjà déduire que l'*Utilité*, résultant de l'exercice des vertus sociales,

1. The philosophical Works of D. Hume. Éd. Black and Tait. Edinburgh, 1826, vol. IV, p. 245.

entre au moins pour une part dans le mérite qu'on leur reconnaît et est une des sources, sinon la condition même, de l'approbation et du respect qu'elles inspirent universellement.

« En général, quelle louange dans la simple épithète *utile*, quel reproche dans son contraire ! »

Dès l'antiquité les héros étaient déifiés en raison de leurs services, de leur utilité sociale. Et, pour la même raison, planter un arbre, cultiver un champ, élever des enfants étaient actes méritoires d'après Zoroastre. C'est un fait d'expérience que, dans tout système de Morale, cette circonstance de l'Utilité sociale apparaît toujours un facteur principal et comme la pierre de touche du mérite de l'acte. C'est ainsi que la charité devient vertu ou faiblesse suivant qu'elle est socialement utile en s'appliquant au soulagement de l'indigence ou socialement nuisible en favorisant la paresse et la débauche. Le tyrannicide a été vertu lorsqu'il était considéré comme moyen de débarrasser le peuple d'un fardeau ; il a été reconnu crime lorsque l'expérience a fait connaître qu'il ne faisait qu'accroître la cruauté des princes. De même encore le luxe, autrefois prohibé et réprimé comme source de toute corruption, est devenu légal depuis qu'on a remarqué qu'il était un débouché en même temps qu'une excitation à l'industrie et aux arts, qui font la prospérité des peuples.

Sans multiplier davantage les exemples, il paraît

dès maintenant suffisamment prouvé que, si toute manifestation de la bonté ou bienfaisance entraîne une approbation morale universelle, une part au moins de cette approbation a son principe et sa condition dans le bien-être qu'elle confère au genre humain, en un mot dans son utilité par rapport à la société où elle se manifeste.

De la Justice.

On pourrait employer les mêmes arguments en ce qui concerne la justice et prouver de la même manière que la considération qu'elle fait naître est, elle aussi, proportionnelle à son utilité sociale.

En effet, supposons que tout désir soit supprimé chez l'homme par suite d'un défaut absolu de besoins résultant d'une surabondance de toute convenance externe. Il paraît certain que, dans cet heureux état, toute autre vertu sociale pourrait s'épanouir en pleine florescence tandis que la justice serait entièrement ignorée par cela même qu'elle serait totalement *inutile*.

Pour la même raison cette vertu demeurerait également inconnue s'il était possible que l'esprit de l'humanité fût infiniment élargi par la philanthropie et la fraternité universelle des peuples. On a pu observer que dans certains états d'enthousiasme,

dans les accès de philanthropie ardente qui ont suivi des révolutions, la communauté des biens a été plusieurs fois décrétée et mise en pratique : et ce n'est que la considération de ses désastreuses conséquences qui a pu ramener les fanatiques imprudents à une idée meilleure de la Justice.

Si, d'autre part, la société était sur le point de succomber, si partout régnaient la violence et le mépris de la justice, tout homme ne serait-il pas alors amené à avoir soin de lui-même par tous les moyens que lui dicteraient la simple prudence et l'humanité? — Supposons encore un honnête homme égaré par sa mauvaise fortune dans une société de voleurs : la justice n'étant plus, dès lors, d'une utilité actuelle pour lui ni pour le plus grand nombre, il est certain qu'il devra dès cet instant consulter son seul intérêt, sans égard pour ceux qui ne méritent ni ses soins ni sa considération. — Enfin, dans toute guerre, les lois martiales qui succèdent à celles de la justice sont mises en pratique pour l'utilité et le plus grand avantage de l'état particulier où se trouve alors la société.

Ainsi, si l'on renverse à l'extrême les conditions où les hommes sont généralement placés, que l'on produise extrême abondance ou extrême indigence, parfaite humanité ou universelle inhumanité, par là même, la justice est rendue inutile, son essence est donc détruite et elle n'a plus aucun caractère d'obligation pour le genre humain.

D'où nous pouvons conclure que les lois générales de la justice dépendent entièrement de l'état spécial et de la condition dans lesquels les hommes sont placés, et qu'elles trouvent leur principe comme leur raison d'être dans cette utilité bienfaisante qui résulte pour la société de leur stricte observance.

Si nous considérons maintenant les règles particulières qui établissent et déterminent véritablement la justice nous sommes amenés encore aux mêmes conclusions. Non seulement l'harmonie et l'intérêt général de la société exigent la séparation des biens et le maintien du droit de propriété, mais les lois qui les régissent concourent également pour le mieux des intérêts individuels et de ceux de la société.

La justice étant vertu fondamentale de la Morale sociale doit, avant toutes choses, compter avec la nature de l'homme. Hume examine donc le rôle de la justice dans les divers systèmes sociaux.

Le théocratisme qui veut attribuer la plus large propriété au plus vertueux en telle sorte que « les saints seuls hériteraient des biens de la terre », doit être regardé comme chimère dangereuse par le fait de l'impossibilité qu'il y aurait à discerner le plus ou moins de vertus de chacun et à le doter en conséquence. De cette forme de gouvernement résulterait un état de guerre civile perpétuelle, l'absence de perfection entraînant l'absence de discipline.

Le communisme qui a été possible autrefois,

puisqu'il a été mis en pratique à Sparte, ne l'est plus aujourd'hui. Car en admettant même qu'on pût établir un partage des biens rigoureusement exact, l'art et le travail, qui font la richesse des nations modernes, se trouveront par là même détruits : et au lieu que quelques-uns soient enrichis, la communauté entière s'appauvrira de plus en plus. En outre l'autorité sans cesse nécessaire pour entretenir la parfaite égalité première ne tardera pas à dégénérer en tyrannie. Le communisme contient donc en lui-même son principe de destruction.

Nous pouvons conclure de ces exemples que, avant d'établir des lois pour régir les propriétés des hommes il faut connaître et tenir compte de la nature même de l'homme, chercher avant tout les lois qui peuvent être les plus *bienfaisantes*, les plus *utiles*.

Tous les écrivains sociologues considèrent comme le postulat de la répartition des biens l'intérêt supérieur de l'espèce humaine. En effet la nature n'assigne pas de propriétés : le *mien* et le *lien* sont en quelque sorte résultats d'un jugement à posteriori et l'*intérêt* est le seul lien qui puisse établir la nécessité du rapport entre les deux termes de ce jugement.

Qu'est-ce que la propriété? Tout ce dont un homme peut — et peut seul — faire usage. Mais quelles règles possédons-nous qui nous permettent de distinguer ces objets? Nous devons nous reporter à des statuts, des coutumes, des précédents, cent

autres circonstances dont quelques-unes sont permanentes et la plupart variables. Mais le principe dernier où nous conduise toujours, dans ce dénombrement, une analyse attentive est l'*Utilité* et le bien-être de la société. Cet intérêt est aussi le criterium qui permet de faire une différence entre les pratiques arbitraires et les lois. « Si les intérêts de la société n'étaient nullement en jeu, il deviendrait incompréhensible que des mots articulés par autrui eussent assez de puissance pour changer la nature de mes actions en ce qui concerne un objet particulier aussi bien qu'un prêtre, par quelques formules récitées, peut changer la nature d'un amas de pierre et de bois et en faire une chose consacrée¹. »

En résumé le principe de la justice n'existe, comme pour la bienfaisance, que dans l'utilité sociale de cette vertu. En effet l'existence de l'une et de l'autre est étroitement dépendante de celle de la société : elles sont inconcevables en dehors de cette utilité, et la mesure de leur utilité est exactement le criterium de leur mérite et de leur valeur morale.

De la Société Politique.

Si chacun des individus qui composent l'humanité avait assez de sagacité en lui-même pour per-

1. Vol. IV, p. 272.

cevoir, en tous temps, les puissants intérêts qui le contraignent à observer les règles de la justice et du droit et assez de force de caractère pour persévérer dans une marche lente et progressive vers un intérêt général médiat et lointain, — et le plus souvent en opposition directe à toutes les attractions d'un plaisir prochain et d'un avantage actuel, -- une telle chose qu'un gouvernement ou qu'une société politique n'eût jamais été créée, ni même jamais pu être conçue. Chacun eût vécu sans cesse en paix avec tous, en dehors des lois. A quoi bon en effet réglementer et légiférer notre liberté naturelle si, en toute instance, son usage ne pouvait être qu'innocent et bienfaisant ? Il est de toute évidence que la nécessité de la création d'un gouvernement a trouvé son principe dans son utilité et que le seul fondement du devoir d'obéissance est l'avantage qu'il procure à la société en conservant l'ordre et la paix parmi les hommes.

De même, si l'on vient à considérer les rapports des sociétés entre elles, on doit reconnaître que, dès que plusieurs sociétés politiques sont fondées, une nouvelle série de lois est immédiatement reconnue *utile* pour assurer leur libre coexistence, et qu'elles sont immédiatement promulguées, sous le titre de Lois des Nations.

Les règles de justice, telles qu'elles sont mises en vigueur chez les individus, ne sont pas entièrement différentes de celles qui régissent les sociétés poli-

tiques. Des traités et des alliances sont passés entre les états indépendants comme entre les individus. Cependant une différence subsiste : car, si les individus ne peuvent exister sans associations et sans lois pour les régir, les sociétés au contraire continueraient parfaitement d'exister en dehors de tout commerce les unes avec les autres et, jusqu'à un certain point, dans un état de guerre générale.

L'observance de la justice est donc moins rigoureuse parmi les sociétés, par le fait que son utilité est proportionnellement moindre que parmi les individus.

Au point de vue social, le mérite et le démérite des qualités morales sont considérés proportionnellement à leur utilité en vue de la conservation et du progrès de la société.

La chasteté, étant plus socialement utile chez les femmes que chez les hommes, l'infidélité de la femme est considérée comme plus grave que celle du mari. L'opinion ici s'érige en véritable loi¹.

Il est utile ici que l'opinion publique seconde l'action de la justice, car si les femmes pouvaient prévoir que, après un certain temps écoulé, l'indul-

1. C'est la même pensée qu'a exprimée Renan en lui donnant un champ plus vaste. « La nature a intérêt à ce que la femme soit chaste et à ce que l'homme ne le soit pas trop. De là un ensemble d'opinions qui couvre d'infamie la femme non chaste et frappe presque de ridicule l'homme chaste. Et l'opinion, quand elle est profonde, obstinée, c'est la nature même. » (*Dial. phil.*, p. 29)

gence leur serait acquise, il est évident que si leur plaisir les y poussait, elles tenteraient naturellement d'avancer ce moment et considéreraient dès lors comme moins grave l'infraction au devoir que leur impose la société.

Dans un même ordre d'idées, l'inceste, étant plus aisé en même temps que plus pernicieux, est considéré par l'opinion comme d'autant plus blâmable.

De tous temps l'opinion a eu ses lois qui ont complété l'action de la justice pour le plus grand bienfait des sociétés.

L'indiscrétion, le viol de la correspondance, qui peuvent nuire aux bons rapports des individus sont regardés comme criminels, et entraînent la déconsidération pour tout homme qui s'en rend coupable.

Le fait qu'aucune société ne saurait subsister si elle n'était soumise à quelque sorte de justice est rendu plus manifeste si l'on considère les associations de malfaiteurs. C'est un fait maintes fois constaté que tous individus unis contre la justice établie, commencent par se soumettre avec la plus rigoureuse exactitude à une justice particulière et souvent plus implacable que l'autre.

Les jeux mêmes, qui sont des associations momentanées, ont leurs règles et leurs lois qu'on ne saurait enfreindre sans détruire leur essence même puisqu'elles leur sont intrinsèquement utiles. Le meurtre organisé doit avoir aussi ses statuts,

ses maximes et, jusqu'à un certain point, l'idée de la justice et de l'honneur. La guerre a ses lois aussi bien que la paix : et même parmi les duellistes, les boxeurs, il existe un code de principes fixes. L'intérêt commun, l'utilité, tel est le « standard » du Juste, qui unit les adversaires et qui domine les luttes des partis.

On peut dire, en résumé, que toute société, toute association d'hommes commence par une alliance, des lois, un contrat quelconque suivant l'idée de la justice, qui, intrinsèquement utiles à son existence et à sa permanence sont considérés et observés en raison directe de cette utilité.

Pourquoi l'Utilité plait.

Il semble si naturel de louer les vertus sociales en raison de leur utilité que l'on s'attendrait à trouver ce principe chez tous les moralistes comme le fondement solide de leur dialectique et de leurs recherches¹.

Toutes choses de la vie pratique sont adoptées et louées pour cette seule raison d'utilité. Un édifice dont les portes seraient de forme carrée au lieu de rectangulaire, choquerait le goût : et cela, non pas en raison de l'habitude que nous avons de voir des

1. Vol. IV, p. 285.

portés carrées, mais parce qu'elles ne sembleraient pas s'adapter ainsi à la forme du corps humain à l'usage duquel elles sont destinées. Il n'y a pas lieu de s'étonner davantage de retrouver une causalité semblable dans la vie morale : Qu'un individu, dont le caractère et la conduite sont en opposition avec le bon fonctionnement de la société ou dangereux et nuisible à ceux qui ont commerce avec lui, devienne par ce seul fait un objet de désapprobation et de dégoût, il n'y a rien là qui doive surprendre un critique attentif. Il semble donc peu douteux que ce soit la difficulté de conserver aux effets de l'utilité, c'est-à-dire aux actions humaines, leur valeur objective, qui ait retenu jusqu'ici le moraliste et l'ait empêché de faire à ce principe la part qui lui est due.

De l'utilité considérée comme condition des vertus sociales, quelques sceptiques ont inféré que toute distinction morale devait trouver son principe dans l'éducation, inventée, puis soutenue par l'art des politiques afin de rendre l'homme vraiment sociable, c'est-à-dire d'enchaîner sa férocité naturelle, ennemie de toute société. Sans doute l'éducation peut avoir une puissante influence sur les sentiments d'attraction et de répulsion qui décident des actes et peut même engendrer un sentiment nouveau, par analogie, en une occasion nouvelle. Mais, pour créer le premier de ces sentiments, avant toute analogie et en quelque sorte avant tout jugement, il fallait qu'il existât

déjà à l'état de virtualité, puisque l'« esse » est une suite du « posse ». le principe est antérieur historiquement à l'application.

Les sceptiques s'appuient donc ici encore sur un argument qui leur est cher, sur un diallèle.

« On doit donc reconnaître que les vertus sociales possèdent une beauté et une séduction naturelles, qui, étant antérieures à toute éducation, les recommandent immédiatement à l'estime des hommes simples et s'attirent leur affection. Et, comme l'utilité publique de ces vertus est la principale circonstance d'où elles dérivent leur mérite, il suit de là que la fin qu'elles poursuivent doit nous être agréable en quelque manière et prendre possession de quelque affection naturelle : elle doit plaire, soit par des considérations égoïstes, soit par des motifs plus généreux¹. »

Hume fait donc le procès des morales égoïstes : il s'efforce de montrer que ce n'est que le défaut d'analyse qui a empêché si longtemps les moralistes les plus sévères de l'antiquité de percer la trame décevante jetée par les sceptiques sur les principes et les motifs premiers de nos actions. En effet, la louange ou le blâme que nous accordons sans cesse à des choses qui nous sont parfaitement étrangères, telles que les actes des anciens, les héroïsmes éloignés, la

1. Vol. IV, p. 288.

grandeur d'âme de nos ennemis mêmes, dont les récits ou les actes nous émeuvent généreusement et de la façon la plus évidemment désintéressée puisque, en certains cas, ces actes peuvent nous être défavorables ou nuisibles, prouvent suffisamment qu'il existe, à l'origine des actions humaines, autre chose que la fonction d'un instinct égoïste, qu'un inéluctable calcul d'intérêt.

L'utilité est donc agréable en soi et elle entraîne notre approbation nécessairement et a priori. Il nous reste maintenant à voir en quoi et à qui une chose peut être utile d'après cette définition. Mais nous venons de démontrer qu'elle ne pouvait l'être seulement à l'individu, il faudra donc qu'elle le soit à autrui dans le même temps, c'est-à-dire à ceux dont le caractère ou l'action approuvés servira les intérêts sous une même condition : d'où il suit que ce caractère ou cette action, bien qu'extérieurs à nous, ne nous sont jamais totalement indifférents.

A l'aide de ce principe nous allons maintenant pouvoir découvrir un nouveau critère de valeur morale pour toutes les actions humaines.

« L'utilité est un moyen, une tendance à une fin déterminée : et c'est se contredire dans les termes que d'affirmer que quelque chose nous séduit comme moyen, lorsque la fin attendue ne nous touche en aucune manière. Si l'utilité est une source de sentiments moraux et s'il est prouvé qu'elle peut exister

en dehors de l'intérêt particulier, il faudra bien accorder que toute chose qui contribuera au bien-être de la société, se recommandera directement à notre approbation et à notre bonne volonté. C'est là un principe qui doit entrer largement en ligne de compte dans la recherche de l'origine de la Morale. Et qu'avons-nous besoin de nous attacher à des systèmes abstraits quand celui-ci nous apparaît si proche et si naturel ? »¹.

L'individu est donc heureux par une sorte de réflexion et en participation du bonheur du plus grand nombre. Nous pouvons surtout reconnaître ce fait dans la communion d'idées qui s'établit entre des individus réunis, dans ce que l'on a appelé « l'esprit des foules ». Chaque fois que nous entrons en contact avec une agglomération quelconque d'individus, nous jouissons de ses joies, nous souffrons de ses peines : il se forme aussitôt un esprit de synthèse qui domine la masse et qui est la manifestation imposante d'une morale forte, dont participe, à son insu, chacune des unités qui la compose.

C'est ainsi que, au théâtre, nous nous subjectivons la vie des personnages en scène, nous nous attribuons les caractères fictifs qui nous sont présentés, nous espérons et nous craignons avec le héros du poète ; et si quelque événement contrarie

1. Vol. IV, p. 293.

ses désirs, nous sommes remplis d'anxiété et nous souffrons avec lui.

Nous prenons un égal intérêt dans les événements qui affectent les peuples voisins et même dans ceux qui ont affecté les peuples anciens lorsque ces événements nous sont dépeints avec une suffisante apparence de vérité. En toutes circonstances nous rapportons à nous-mêmes les impressions d'autrui ; à tel point qu'il nous arrive même de souffrir des défauts des étrangers, des passants que nous rencontrons par hasard, de craindre pour eux et de les excuser en nous-mêmes.

« Si l'on peut supposer un individu assez insensible et d'un égoïsme assez étroit pour n'être en rien affecté par le récit ou l'image de la félicité et de la misère humaine, on admettra donc aussi qu'il demeurera également indifférent aux images du vice et de la vertu : car il est de fait qu'un vif sentiment des intérêts de notre espèce est toujours accompagné d'un sentiment délicat de toute distinction morale¹. »

Dans cette indifférence supposée et, en quelque sorte, idéale des intérêts d'autrui, l'égoïste, même alors, cherchera plutôt à nuire le moins possible à autrui. Et si cet humanitarisme latent, et pour ainsi dire instructif, est capable, en beaucoup de cas

1. Vol. IV, p. 299.

d'influencer nos actions, il devra donc *toujours* avoir quelque autorité sur nos sentiments et nous imposera sans cesse et à notre insu une approbation générale de tout ce qui peut être utile à la société et une égale répulsion pour ce qui lui sera nuisible ou simplement dangereux.

Une créature qui serait parfaitement méchante ne serait pas seulement indifférente au vice et à la vertu : mais tous ses sentiments seraient faussés en telle sorte qu'ils devraient aller sans cesse à l'encontre de ceux qui prévalent dans toute l'espèce humaine. Une telle créature semblerait monstrueuse par cela seul qu'elle serait ou prétendrait être nuisible aux intérêts de la société.

Ainsi, sous quelque aspect qu'on envisage le sujet, la valeur accordée aux vertus sociales apparaît sans cesse uniforme et découle principalement de ce respect que le sentiment naturel de bienveillance nous engage à entretenir pour les intérêts de l'espèce humaine en général et de la société particulière à laquelle nous appartenons. Si nous étudions les caractères intrinsèques de la nature humaine, telle qu'elle se manifeste dans l'expérience de chaque jour, nous devons considérer comme impossible a priori, pour une créature telle que l'homme, de demeurer totalement indifférente à la misère ou au bien-être de ses semblables et de ne pas prononcer spontanément, et quand aucun motif particulier ne

l'attire d'un côté de préférence à un autre, que ce qui tend au bien-être général est bon, que ce qui tend au malheur général est mauvais — et ceci sans autre considération. Nous tenons ici les premiers éléments d'un criterium moral. Et il nous est permis de formuler que, à mesure que ce sentiment bienveillant de l'individu sera développé, sa conception plus ou moins vive de leur misère ou de leur bien-être et, en conséquence, sa censure ou son approbation croîtra proportionnellement.

Considérons maintenant le sujet a posteriori et, envisageant les conséquences, demandons-nous si le mérite attaché à toute vertu sociale ne découlerait pas, dans une large mesure, du sentiment d'*humanité* qu'il éveille chez tous ceux qui en sont témoins. Il semble que c'est un fait d'expérience que la circonstance d'*utilité* soit une source de louange et d'approbation, qu'elle entre constamment en ligne de compte dans toute décision morale au sujet du mérite ou du démérite d'une action, qu'elle soit la condition de ce grand respect payé à la justice, à la fidélité, à l'honneur, à la chasteté et aux autres vertus sociales, telles que la philanthropie, la générosité, la charité, la compassion, l'affabilité, en un mot qu'elle soit « la base solide de toute morale humaine ». Il paraît évident que la considération de notre intérêt propre n'entre en aucune manière dans l'approbation que nous donnons aux vertus sociales ;

mais que celles-ci éveillent un sentiment d'un genre particulier et immanent en chacun de nous, un sentiment de bienveillance et d'altruisme qui nous porte, en dehors de toute considération personnelle, à désirer sans cesse le plus grand bien public et le maintien de la paix universelle.

Il ne peut se faire en effet que quelque chose nous plaise comme moyen à une fin dès lors que cette fin nous serait totalement indifférente : car il y y aurait là contradiction dans les termes. Cependant c'est un fait d'expérience que tout ce qui tend au bien-être de la société n'a jamais cessé d'être tenu dans la plus haute estime. D'où nous devons conclure que, puisque les intérêts sociaux, alors même que les sociétés qu'ils concernent nous sont les plus étrangères, ne laissent point pourtant que de nous affecter en quelque manière, c'est donc que nous éprouvons pour ces sociétés un sentiment spontané de sympathie, une conscience obscure de solidarité humaine : ce sentiment, nous pouvons le nommer la bienveillance ou, plus précisément la charité, et dire qu'il accompagne implicitement toutes nos connaissances sociales, tous nos jugements moraux.

Sur les qualités utiles à nous-mêmes.

Les jugements que nous portons sur les qualités soumises à notre appréciation sont fondés, nous

L'avons vu, sur leur utilité, c'est-à-dire sur l'avantage qu'elles doivent procurer à l'individu qui nous occupe. L'absence de ces qualités avantageuses est regardé comme une imperfection, comme un vice. Puisque ces avantages sont relatifs aux individus, il ne peut donc y avoir de qualité qui soit intrinsèquement, en soi, absolument blâmable ou absolument digne de louange. Et ce ne peut être en aucune manière, comme l'ont voulu quelques-uns, notre égoïsme, un égoïsme réflexe, qui détermine ces jugements. Nous associons les idées de la possession de ces qualités à des idées de réussite et de bonheur et c'est la prévision de la joie ou du triomphe qui éveille en nous un sentiment plaisant de sympathie et d'humanité. Il n'est guère possible de concevoir un homme qui, dans un état d'exotérisme et de parfaite indifférence par rapport à deux événements — dont la production serait cependant dépendante de sa volonté — et qui devraient avoir deux fins opposées, puisse délibérément faire choix de celui des deux dont les conséquences devraient être les plus funestes à ceux de qui les intérêts seraient en jeu. Quelque égoïste que puisse être sa nature et toutes choses lui étant rigoureusement indifférentes, il décidera naturellement au mieux des intérêts des autres. Le dilettante agissant le mal « pour le mal » est donc, suivant Hume, inconnu sinon chimérique.

Cette distinction entre l'utile et le nuisible est

précisément la même que la distinction entre le bien et le mal, entre le vice et la vertu dont le principe a été si souvent et si vainement cherché. Et dès lors que les sentiments de l'utile et de la vertu, du nuisible et du vice nous apparaissent toujours déterminés par les mêmes objets, nous devons logiquement conclure qu'ils se confondent à leur origine.

Il serait superflu de vouloir prouver par le raisonnement que les qualités utiles à leur possesseur entraînent l'approbation et leur contraire le blâme : l'expérience de chaque jour le prouve suffisamment. Nous pouvons remarquer, par exemple, que la discrétion est la qualité la plus utile pour mener à bien toute entreprise avantageuse, toute négociation avec autrui : c'est par elle que nous donnons l'attention nécessaire, que nous découvrons les moyens les plus sûrs pour la réussite de l'affaire. Chez l'homme d'état, la discrétion, la prudence ne sont plus seulement des qualités mais de véritables vertus. De même, pour celui-ci, le caractère le plus vertueux serait encore celui qui serait le plus exempt de passions, qui saurait employer à propos l'esprit d'entreprise et s'accommoder sans cesse à toutes circonstances.

Toute vertu étant, médiatement ou immédiatement, avantageuse, il suit de là que si les hommes avaient une force d'âme suffisante pour n'agir qu'en vue de la plus grande somme de bonheur possible

et pour préférer ce bonheur assuré mais éloigné à un plaisir éphémère prochain, il n'y aurait plus de vice sur la terre.

Tous nos jugements, toutes nos opinions sont formées suivant cette aperception de l'utilité en ce qui concerne leur objet présent. Comment, en effet, pourrions-nous dire a priori qu'un esprit vif et décidé est préférable à un esprit obtus : qu'un esprit inventif, appliqué, qu'un jugement sûr, en un mot qu'une tournure d'esprit quelconque est bonne, de préférence à une autre qui lui est contraire, si notre jugement n'était pas déjà le résultat d'expériences qui nous ont fait connaître celles de ces qualités opposées qui rendent l'homme plus fort dans la vie, qui le mettent mieux à même de réussir en toute entreprise.

C'est encore l'expérience qui, en nous montrant toutes les conséquences qui peuvent résulter de la possession des diverses qualités, nous empêche de considérer comme vices certaines de ces qualités qui, à un jugement superficiel, devrait à priori sembler nuisibles. C'est ainsi que le fait de posséder un sens délicat, d'éprouver facilement de l'enthousiasme, — phénomènes qui sont loin d'avoir l'utilité pratique de ce qu'on appelle le sens commun — cependant, par les compensations secondaires telles que la tendresse et l'admiration, qu'ils procurent, ne sont pas tombés dans le discrédit général, sinon

dans le mépris public. Mais il ne faudrait peut-être pas chercher bien longtemps pour reconnaître que ceci même peut arriver parfois encore.

Ici comme partout les premières apparences peuvent être trompeuses, et il est difficile, dans une voie spéculative, de distinguer la part de mérite qu'il convient d'attribuer aux vertus que l'on pourrait appeler égotistes — telles que la tempérance, la sobriété, la patience, la persévérance, la constance, la prévoyance, l'ordre, l'adresse, la discrétion, la présence d'esprit, la rapidité de conception, la facilité d'expression, etc., — et jusqu'à quel point ce mérite peut égaler celui que nous reconnaissons généralement aux vertus sociales de Justice et de Charité. Sans doute, nous avons pu dire que tout ce qui tendait au bien-être de la communauté était recherché et estimé à cause de cette utilité, de cet avantage, dont chacun participe. Cependant, comme d'autre part les qualités, que nous avons appelées *égoïstes*, parce qu'elles profitent qu'à ceux qui les possèdent, sont encore estimées et louées par ceux-là même qui ne les possèdent pas, il faudra donc bien admettre que le bonheur, pas plus que la misère des autres, ne nous est entièrement indifférent : mais que le spectacle de ce bonheur, « tel qu'un rayon de soleil ou l'aspect des campagnes fertiles », nous communique sans cesse, dans ses causes ou dans ses effets, une secrète joie et une satisfaction natu-

relle : la vue de la seconde, au contraire, « comme un nuage orageux ou comme l'aspect d'une terre ingrate », jette sur nos pensées un lourd voile de tristesse et de mélancolie.

Dans un autre ordre d'idées, Hume recherche les causes de l'estime et de l'admiration que nous professons pour la beauté et la force corporelles : et il se plaît à constater que ces causes sont les mêmes que celles qui font naître notre estime pour les vertus qu'il a déjà eu l'occasion d'étudier.

La beauté du corps n'a cessé d'être louée de tout temps, à cause que l'harmonie des proportions qui constitue cette beauté est aussi ce qui dénote la force virile — dont l'utilité n'est pas contestable. On remarque également que la force virile et, par suite, la beauté mâle, a été tenue en estime d'autant plus grande qu'elle était plus utile. C'est ainsi que, dans l'antiquité, alors que le sort des combats dépendait principalement de la force individuelle des chefs et des combattants, la beauté était considérée par les poètes et les historiens à l'égal d'une véritable vertu : nous voyons ainsi que Homère, Xénophon, Virgile en font un sujet constant d'éloges.

Dans les arts d'architecture, de sculpture et de peinture la qualité maîtresse que nous recherchons et qui guide notre admiration est l'équilibre des figures : car l'équilibre d'un monument, d'un arbre, d'une figure quelconque est la qualité la plus utile,

la plus essentielle à la réalité ou la virtualité de ce monument ou de cette figure : le défaut d'équilibre impliquant la chute et, comme conséquence, la souffrance, nous est insupportable.

Si nous nous demandons d'où provient le respect qu'on accorde à la richesse ou à la puissance, nous n'en pouvons trouver de meilleure raison que le plaisir intime que suscitent chez le spectateur les images de prospérité, d'abondance, d'aise, de bonheur, d'autorité et de satisfaction de tout désir et de tout appétit. Et l'égoïsme que quelques-uns affectent de considérer comme la source de tous nos sentiments serait absolument insuffisant pour expliquer ce fait. Car, s'il est certain que chacun de nous désire la richesse et la puissance pour lui-même et comme moyen de satisfaire tous ses appétits, il n'en est pas moins vrai que, si tous nos sentiments dépendaient de notre égoïsme, la vue de la prospérité d'autrui ne pourrait éveiller en nous qu'un sentiment de notre propre infériorité et par conséquent un sentiment de jalousie de ne point posséder ce qu'il possède, sentiment qui ne serait lui-même que corollaire d'un sentiment spontané de haine envers celui qui possède ce que nous n'avons pas. D'où nous pouvons conclure réciproquement que l'estime que nous inspire toujours la richesse naît d'un sentiment de sympathie naturelle et d'une anticipation désintéressée des satisfactions et du bonheur de la vie.

Sur les qualités immédiatement agréables à nous-mêmes.

Tout le monde a pu éprouver la satisfaction que fait naître en toute occurrence une gaieté de bonne compagnie, quelle détente, quel repos, quelle consolation parfois aussi, elle procure aux mélancoliques, à tous les « souffrants de l'âme ». De ce fait nous pouvons donc concevoir qu'il existe une autre série de qualités de l'esprit, lesquelles, sans être absolument utiles à la communauté ni à celui qui les possède, cependant dispose généralement bien en sa faveur et lui procure amitié et respect. Ces qualités peuvent donc être considérées en bien des cas comme de véritables vertus.

La grandeur d'âme et la dignité du caractère commandent l'admiration universelle en quelque lieu qu'elles se manifestent, tandis que nous n'excusons jamais la déchéance morale, l'avilissement accepté, en un mot, la lâcheté à quelque degré qu'elle se présente. Le défaut de courage chez un individu nous choque comme pourrait nous choquer l'absence du nez ou d'une oreille dans un visage. C'est ainsi que chez les Romains le courage s'écrivait « *virtus* », était synonyme de vertu. La patience, l'égalité d'âme, dans la bonne comme dans la mauvaise fortune, peut être considérée comme égalant le courage ou, plus justement encore, comme l'une de

ses modalités. Elle contient en elle-même et elle émane une majesté telle qu'elle commande l'admiration de tous ceux devant qui elle vient à se manifester. Et c'est cette admiration désintéressée qui, ici encore, constitue la valeur morale de ces qualités.

« Nous croyons avoir déjà suffisamment démontré que le mérite de la bienveillance découlait de son utilité et de sa tendance au bien mondial et que cette qualité était en même temps, sans aucun doute et dans une très large mesure, la source de l'estime qu'on lui accorde si universellement. Mais il faut bien reconnaître aussi que la douceur et la tendresse qui sont inséparables de ce sentiment, son allégresse, la séduction de son expression, la délicatesse de ses attentions en un mot que toute la glorieuse suite de sentiments qui accompagne inévitablement la confiance mutuelle et le respect, apanage de tout attachement vrai d'amour et d'amitié, est délicieuse en elle-même, et qu'elle se communique nécessairement aux spectateurs, qu'elle les fonde enfin dans une même sympathie et dans un même bonheur. Les larmes sortent naturellement de nos yeux à un tel spectacle, nos poitrines s'émeuvent, nos cœurs battent plus vite et chaque principe tendre de notre constitution entre en activité pour nous procurer la plus délicate et la plus pure jouissance¹. »

1. Vol. IV, p. 335.

Nous souffrons donc du malheur des autres, quand ceux-ci nous touchent de près, aussi bien que quand ils nous sont tout à fait étrangers, à l'unisson et par sympathie. Ces divers exemples prouvent suffisamment que le mérite que nous attachons à certaines qualités naît uniquement du plaisir immédiat qu'elles communiquent à celui qui les possède ou du plaisir médiat et sympathique qu'elles procurent à tous ceux qui en sont témoins et ceci en dehors de toute considération d'intérêt ou de conséquences bienfaisantes dans l'avenir. Et pourtant nous ne faisons pas de différence entre ce mérite et celui que nous accordons aux vertus reconnues utiles. L'un et l'autre de ces deux mérites trouvent leur principe dans le même sentiment de sympathie sociale ou de solidarité naturelle dans le bonheur ou la misère humaine.

Sur les qualités immédiatement agréables à autrui.

De même que le choc des intérêts opposés a rendu nécessaire la création d'un arbitrage définitif et qui trouve son expression dans les lois de Justice, de même les froissements de vanité et d'amour-propre, qui rendraient tout commerce entre les diverses classes de la société à peu près impossible, ont déterminé la création de certaines lois particulières auxquelles se soumettent les gens éclairés et

qui facilitent leurs relations : ce sont les règles de la politesse et de la bonne éducation.

C'est ainsi que nous ne devons pas craindre de considérer comme de véritables vertus, l'esprit et la franchise qui sont des qualités immédiatement agréables aux autres, qui encouragent les bonnes relations et qui maintiennent l'harmonie parmi ceux qui en profitent. De même la modestie, la décence, la propreté qui nous séduisent chez les autres sont médiatement utiles à la société et doivent, en conséquence, être estimées au même titre que les premières.

« Nous louons, chez un individu, l'esprit, la politesse, la modestie, les bonnes manières, et généralement toutes les qualités agréables qu'il peut posséder. alors même que cet individu n'appartient pas à notre entourage et que nous ne devions personnellement retirer aucun avantage de leur exercice. La seule idée que nous nous formons du bien qui ne manquerait point de résulter pour nous de la rencontre d'un tel homme, a une influence plaisante sur notre imagination et nous inspire une sympathie pour lui, qui se manifeste par l'approbation de ses actes. Ce rapprochement spontané fait partie intégrante de tous les jugements que nous portons sur l'éducation et le caractère des individus¹. »

1. Vol. IV, p. 346.

Conclusion.

a On peut être justement surpris qu'il nous ait paru nécessaire de prouver, par des raisonnements ardu, cette vérité si simple, à savoir que le mérite personnel consiste rigoureusement et entièrement dans la possession de qualités mentales *utiles* ou *agréables* soit à l'individu même qui en est doué, soit à autrui. On se serait attendu à ce qu'un tel principe se fût imposé de tous temps aux chercheurs de morales, même parmi les plus grossiers et les plus inexpérimentés, et qu'ils l'eussent admis à titre de postulat, fort de sa propre évidence, sans qu'il fût besoin de recourir à aucune augmentation ou discussion. Tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, a quelque prix à nos yeux, entre si naturellement dans l'une des deux classes de l'*utile* ou de l'*agréable*, qu'il semble presque inconcevable que nous puissions nous aventurer au delà et considérer la question comme une matière à d'aimables recherches ou à de séduisantes hypothèses. Et, puisque toute chose, utile ou agréable, doit posséder ces deux qualités soit pour l'agent soit pour autrui, la description ou délimitation rigoureuse du mérite moral semble donc déterminé d'une façon aussi manifeste et aussi naturelle que l'ombre du chêne se trouve projetée à terre par le soleil ou que son image est réfléchié dans l'eau. D'où nous sommes en droit

de conclure que, dès lors qu'une théorie si simple et si évidente a pu si longtemps être méconnue, les sophismes et les hypothèses ont perverti notre intelligence naturelle, ont obscurci notre aperception morale »¹.

Dans la vie pratique, ces principes sont toujours, et pour ainsi dire spontanément, observés. Nous ne possédons pas d'autre critère, lorsque nous voulons faire l'éloge ou la satire du caractère d'un individu, que le plus ou moins d'utilité ou d'agrément de ses actions. Et comme ce caractère d'utilité ou d'agrément est universellement reconnu et accordé, il y aura consentement et entente de tous sur le mérite et le démérite, et conséquemment sur le bien et le mal, toutes les fois que les hommes jugeront des choses avec leur raison pure, c'est-à-dire dégagée de parti pris, d'illusion mensongère de superstition et de fausse religion.

C'est donc au moyen de ce critère que nous pourrions reconnaître et dénoncer les fausses vertus qui vont contre la nature et qui font violence à la vie. Nous devons ainsi tenir pour ridicules et mauvaises les pratiques d'ascétisme ou de mysticisme des moines, parce que ces pratiques n'avancent pas la fortune de celui qui les met en usage, parce qu'elles ne font de lui en aucune façon, un membre plus

1. Vol. IV, p. 347.

précieux de la société, parce qu'elles n'augmentent en rien son pouvoir de charmer les autres ni sa capacité de jouissance personnelle, en un mot parce qu'elles ne servent qui que ce soit mais que, bien au contraire, elles amoindrissent l'intelligence, elles durcissent le cœur, elles aveuglent l'imagination, elles aigrissent le caractère : par ces raisons nous sommes en droit de les déclarer vices. Les enthousiastes et les sombres fanatiques qui vivent ainsi comme en opposition à la vie pourront, après leur mort, trouver place dans la mention de quelque martyrologe mais ne seront jamais admis, tant qu'ils vivront, en aucune autre société que celle de ceux qui partagent leur erreur ou leur délire.

Il semble inutile d'entrer ici dans les subtilités mises en avant à propos de l'altruisme et de l'égoïsme ni de rechercher dans quelle mesure le premier pourrait être ramené au second. C'est là une dispute qui paraît ne jamais devoir prendre fin, les arguments invoqués de chaque côté étant toujours si fuyants et incertains, qu'il ne semble pas possible de les comparer avec quelque profit ni d'en tirer jamais une conclusion décisive. Qu'il nous suffise de constater qu'il existe certainement en nous quelque bienveillance naturelle, quelque étincelle de sympathie et d'amitié pour l'espèce humaine. Que ces sentiments se trouvent en nous à un degré aussi faible qu'il plaira de l'imaginer, il n'en auront pas moins une

influence toujours prépondérante sur toutes les décisions de notre esprit et, toutes choses égales, ils émaneront une alliciance irrésistible vers tout ce qui sera utile au genre humain, en mépris et en aversion de ce qui pourrait lui être funeste, ou seulement nuisible. Et c'est ce sentiment naturel et bienveillant qui crée une *distinction morale* entre les différents actes des hommes, par l'aperception de ce qui est bien ou de ce qui est mal.

La notion de morale implique l'existence de quelque sentiment commun à tous les individus de l'espèce humaine qui recommande un même objet à leur approbation en telle sorte que tous — ou tout au moins le plus grand nombre — s'accordent dans leur opinion ou leur jugement concernant cet objet. Il implique en outre l'existence d'un sentiment si universel et si intelligible qu'il s'étende à toute l'espèce humaine en telle sorte que les actions et la conduite même des personnes les plus éloignées deviennent un objet universel de blâme ou d'approbation, suivant qu'elles s'écartent de cette règle de droit naturel ou qu'elles s'y conforment. Ces deux conditions conviennent seules au sentiment d'*humanité* qui est le principe de toute action morale.

Pour qu'une action soit morale, qu'elle mérite le nom de vertu, il faudra donc qu'elle émeuve également, qu'elle fasse vibrer à l'unisson toutes les créa-

tures humaines. Quelle autre distinction dès lors, aurons-nous besoin de chercher ? Par cela même qu'elle affectera le même principe en elle, toute conduite, qui gagnera mon approbation en touchant mon humanité, entraînera la même approbation dans toute l'espèce humaine. Au contraire ce qui servira ma seule ambition ou ma seule avarice ne trouvera pas d'écho dans l'humanité. La distinction entre ces deux espèces de sentiments est si parfaite que le langage a dû nécessairement créer deux séries de mots qui puissent exprimer et contenir en eux-mêmes ces sentiments universels de censure et d'approbation qui découlent de l'humanité : vertu et vice sont les deux expressions qui renferment en elles-mêmes toute classification morale.

L'amour d'une belle renommée est un mobile puissant de nos actions morales, en nous conservant dans l'habitude constante de nous surveiller nous-mêmes et de n'agir que pour le bien et dans l'aversion du mal : il maintient donc, chez les natures d'élite ce respect absolu d'elles-mêmes aussi bien que des autres, qui est le plus sûr gardien de toutes les vertus. Les plaisirs égoïstes ou animaux s'éloignent et disparaissent peu à peu par un usage répété ; tandis que les plaisirs altruistes que procurent le travail et l'intelligence s'affirment sans cesse davantage dans la jouissance de l'estime publique et dans la conscience de la possession des perfections les plus

élevées qui puissent orner et embellir une créature raisonnable.

C'est là la plus parfaite morale où nous puissions prétendre, car notre sentiment moral y est né surtout de la sympathie : et le respect que nous reportons sur le caractère d'autrui vient du soin que nous avons de nous conserver un caractère à nous-mêmes, puisque nous trouvons nécessaire de modeler sans cesse notre jugement intérieur et nos décisions propres sur l'approbation probable de toute l'espèce humaine.

Cette explication paraît à Hume si naturelle et évidente qu'il a peine à concevoir qu'elle puisse encore ne point rallier tous les suffrages.

« Je sais, dit-il, que rien n'est moins philosophique que d'être affirmatif sur n'importe quel sujet. Cependant, je dois confesser que l'analyse que nous venons de faire met la matière de nos recherches en telle lumière que je ne puis, *à présent*, être plus assuré d'aucune autre vérité, que j'apprends par raisonnement, que le mérite personnel consiste entièrement dans la possession de certaines qualités dont le caractère fondamental est d'être utiles ou agréables soit directement à l'individu qui les possède, soit à tous ceux qui ont commerce avec lui. Mais, quand je réfléchis que, bien qu'on ait mesuré le volume de la terre, qu'on ait exactement décrit sa forme, qu'on ait prévu les mouvements des marées, qu'on ait

délimité les variations du système solaire et qu'on ait soumis l'Infini même aux calculs, cependant les hommes en sont encore à argumenter sur les principes de leurs devoirs moraux : quand je réfléchis, dis-je, sur toutes ces choses, je ne puis m'empêcher de tomber dans la défiance de moi-même et dans la scepticisme : et je doute qu'une hypothèse si probante, eût-elle été vraie, n'eût point été admise et ratifiée depuis longtemps déjà par le consentement et l'approbation unanimes de tout le genre humain¹ ».

Ayant découvert et suffisamment démontré le fondement de l'approbation morale que nous accordons au mérite ou à la pratique de la vertu. Hume termine son analyse en montrant brièvement que l'intérêt de chacun est conforme à cette théorie et que, en fin de compte, le bonheur ne peut résider que dans la pratique du bien.

Quel système philosophique peut être plus avantageux à la société que celui qui présente la vertu dans tout son charme naturel et séduisant et qui nous permet de l'approcher avec aisance, familiarité et, mieux encore, avec affection ? Car la doctrine qui nous est proposée ne s'entoure ni de vaines rigueurs, ni d'une farouche austérité : elle ne prêche ni l'abnégation de soi-même, ni la souffrance : la seule

1. Vol. IV, p. 358.

règle qu'elle impose est un juste calcul et une option réfléchie pour le plus grand bonheur.

Elle sert en même temps l'intérêt de la société et celui de chacun des individus qui la composent. Que les vertus, qui sont immédiatement utiles ou agréables aux personnes qui les possèdent, soient désirables dans une fin intéressée et égoïste, il serait absolument superflu de vouloir le démontrer. Il est trop évident que, si l'excès des plaisirs, si l'abus des liqueurs fortes n'injurait pas plus le corps ou l'esprit que l'usage continuel de l'air, dans la respiration, ne blesse les poulmons, la pratique de ceux-là ne serait nullement considérée comme plus blâmable ou plus vicieuse que l'usage de celui-ci.

Si l'on admet — ce qui paraît incontestable — que l'amour de soi ait pour condition le respect de soi, il sera aisément compris que les vertus sociales et humanitaires soient — comme les précédentes auxquelles elles se ramènent — désirables aussi bien dans une fin de bonheur social et humanitaire que dans une fin de bonheur particulier et égoïste. En effet, le respect de soi, entraîne le respect des autres : et, comme il ne peut exister, pour un individu, aucun bonheur dans une société où il sentirait sa présence évitée et détestée, où il ne rencontrerait sans cesse autour de lui que marques de dégoût et d'aversion, il devra donc agir nécessairement de façon à s'attirer au contraire la sympathie et le res-

pect d'autrui, c'est-à-dire qu'il trouvera son bonheur personnel dans la pratique des vertus sociales et humanitaires de justice et de charité au même titre qu'il le trouve dans l'exercice des qualités égoïstes de franchise et de politesse.

Un noble égoïsme est donc à la base de toutes les vertus morales et engendre le bonheur individuel aussi bien que celui de l'humanité.

Sans doute on pourrait objecter avec quelque apparence de raison qu'un égoïsme beaucoup moins noble pourrait trouver une considération publique égale et un bonheur particulier souvent plus grand dans un calcul habile, dans une pratique savante du vice. Que « l'honnêteté soit la meilleure police », ceci, vrai en règle générale, ne laisse point pourtant que de souffrir de nombreuses exceptions. Et l'on pourrait donc penser que celui-là serait vraiment un sage qui observerait la règle générale en même temps qu'il prendrait avantage de toutes les exceptions.

Hume constate que, contre cette proposition, aucun raisonnement ne peut prévaloir. Cependant, on ne peut nier que tout individu qui ne se conduira pas sans cesse selon les règles générales de l'honnête et du juste n'ait point l'approbation de sa conscience propre et doive donc être regardé comme un *perdant* en ce qui concerne son intégrité, c'est-à-dire comme un malheureux, si l'on considère cette approbation de la conscience comme la condition de la

paix intérieure, sans laquelle il ne peut exister de joie vraiment pure et durable, de bonheur vrai.

On pourrait ajouter encore qu'il paraît certain que la nature contient en elle-même une justice immanente qui empêchera toujours, en fin de compte le malhonnête homme de réussir. Cependant l'expérience n'ayant point encore vérifié cette proposition dans tous les cas qui ont pu lui être soumis, on accuserait peut-être à juste titre la doctrine de s'écarter de la stricte méthode d'observation générale sur laquelle elle a tout entière été fondée.

Quoi qu'il en soit et — pour accorder une plus large mesure encore à l'objection — la réussite des projets malhonnêtes, habilement conduits, fût-elle même assurée dans tous les cas, ce qui a été avancé n'en resterait pas moins vrai puisque la plus simple observation suffit à nous montrer que les malhonnêtes gens, fussent-ils les plus heureux dans l'apparence sont en réalité les plus grandes dupes, dès lors qu'ils ont sacrifié la jouissance inestimable du respect d'eux-mêmes, ou tout au moins de la conscience de ce respect, à l'acquisition passagère de quelque méprisable « hochet de vanité ».

« Combien il faut peu de choses, en effet, pour satisfaire les nécessités de la nature ! Et, si nous voulons ne considérer que le plaisir, quelle comparaison pourrait-on donc établir entre la jouissance désintéressée de la conversation, de la société, de l'étude,

de la santé même et des beautés simples de la nature et, surtout enfin, entre la satisfaction intime de sa propre conscience, quelle comparaison dis-je pourrait-on établir entre toutes ces nobles jouissances et les fiévreux, les vides amusements que peuvent offrir le luxe et la dépense¹ ».

Cet examen terminé, Hume reprend la discussion du criterium et par suite de la méthode légitime en morale. Quelle part conviendra-t-il de faire à la raison ou au sentiment dans tout jugement de louange ou de censure au sujet des actions morales.

Il paraît avoir été suffisamment prouvé que, si la raison nous instruit dans les diverses tendances des actes moraux, c'est le sentiment seul ou l'*humanité* qui nous dicte constamment notre approbation de celles qui sont utiles ou bienfaisantes, notre aversion pour celles qui sont nuisibles ou seulement déplaisantes.

La morale ne peut donc se fonder sur la seule raison. La raison nous fait reconnaître l'utilité des actions et cette utilité n'est qu'une tendance à une certaine fin. C'est donc cette fin qui doit nous toucher nécessairement et immédiatement. Car si cette fin pouvait nous être indifférente nous éprouverions une égale indifférence à l'égard des moyens à employer pour l'atteindre. Cette fin doit donc être à

1. Vol. IV, p. 364.

elle-même sa propre condition et elle se trouvera précisément dans le plaisir, la satisfaction du sentiment d'humanité.

« Le système paraît suffisamment clair. Il maintient que la morale repose tout entière sur le sentiment. Il déclare que *la vertu consiste dans toute action de l'entendement ou toute qualité qui éveille chez le spectateur le sentiment agréable de sympathie, d'approbation* : nous procédons ensuite à l'analyse d'une très simple matière d'expérience : nous déterminons quelles actions ont cette influence. Nous considérons toutes les circonstances où ces actions concordent : et nous nous efforçons de tirer de là quelques observations générales concernant les sentiments. Si vous trouvez quelque métaphysique là-dedans, vous pouvez seulement en conclure que votre tournure d'esprit ne convient pas aux sciences morales¹ ».

Voudra-t-on établir au contraire que la morale est purement rationnelle, c'est-à-dire qu'elle consiste dans le rapport des actions à la règle du juste et du bien, on devra d'abord établir cette règle. Mais cette règle ne pourra être établie par la raison. En effet les rapports moraux ne peuvent sans pétition de principes, être déterminés par la comparaison des actions à une règle, alors que cette règle est elle-même déterminée par la considération des rapports moraux des objets.

1. Vol. IV, p. 371.

Dans toute décision morale il faut que nous ayons aperçu, que nous connaissions déjà tous les objets et tous leurs rapports et que notre choix soit fixé d'après la comparaison que nous en aurons établie avec le cas particulier que nous aurons en vue. L'approbation ou le blâme qui suivra cette aperception ne pourra être résultat d'un jugement de la raison, mais bien plutôt d'un sentiment du cœur. Et c'est par là que nous pourrons établir une distinction entre les fautes « de fait » et les fautes « de droit », entre, par exemple le crime imprévu d'OEdipe, qui tue son père Laïus qu'il ne connaît point, et le parricide prémédité de Néron qui calcule et prépare toutes les circonstances du meurtre d'Agrippine. Si dans ces deux cas, de résultats apparemment identiques, nous excusons le premier tandis que nous détestons le second, c'est que nous les jugeons l'un et l'autre suivant un sentiment d'humanité qui constitue bien le mérite morale en dehors de tout calcul d'utilité ou de rapports de l'effet à la loi, et par lequel ces deux actes, ayant même fin, devraient avoir rigoureusement même valeur morale.

La morale peut être comparée à la Beauté qui ne se manifeste pas d'après certains raisonnements mais qui s'impose d'elle-même, a priori, qui est sentie en dehors de tout jugement.

Si il était possible d'admettre que la morale consistât simplement dans un calcul de rapports, une

considération des relations des objets entre eux, il n'y aurait plus de raison de n'attribuer point aux objets inanimés les mêmes responsabilités découlant des mêmes relations que nous observons chez les agents moraux. Un jeune arbre qui s'élèverait au-dessus de celui qui a produit le fruit dont il est sorti et qui le ferait périr d'épuisement devrait donc être considéré comme criminel, et comme parricide.

Il n'est que trop évident, selon Hume, qu'aucune morale uniquement rationnelle ne pourra suffire à rendre compte des fins dernières des actions humaines, tandis qu'elles sont clairement expliquées par les seuls sentiments, les affections, en dehors de toute dépendance des facultés intellectuelles. Si vous demandez le « pourquoi » des actions d'un individu quelconque, il en reviendra toujours à ces deux propositions qu'il agit de telle manière parce qu'il poursuit telle fin qui lui procurera tel plaisir et qu'il n'agit point de telle autre manière pour éviter telle peine : en un mot qu'il poursuit le plaisir et qu'il fuit la douleur. Et puisque c'est la dernière limite où puisse s'élever l'analyse de la raison, il est clairement prouvé par là que, en morale, le sentiment précède la raison, et qu'il lui est chronologiquement antérieur.

Ainsi les limites propres du sentiment et de la raison peuvent être aisément déterminées : le premier donne les impressions d'attraction ou de répulsion,

de beauté ou de laideur, de vice ou de vertu : la seconde les soumet à la critique et nous montre les moyens de nous approcher du bonheur, d'éviter la souffrance. Le sentiment qui donne le plaisir ou la peine devient un motif d'action et est le premier ressort, la première impulsion du désir ou de la volition.

« Le sentiment nous conduit à la découverte de l'inconnu ou du caché. Et lorsque toutes circonstances et relations sont étalées devant nous, la raison nous inspire alors un sentiment de blâme ou d'approbation. La règle qui gouverne le premier, étant fondée sur la nature même des choses, est éternelle et immuable — même par la volonté de l'Être suprême : la règle de l'autre qui est constituée par la charpente même et la constitution interne des êtres vivants, est dérivée en dernier ressort de cet Être suprême qui a placé en chaque individu sa nature propre et préarrangé l'harmonie de toutes les classes, de tous les ordres d'existence¹ ».

1. Vol. IV, p. 376.

CHAPITRE II

Examen critique.

Avant d'entreprendre la critique de cette morale spéculative, il convient d'écarter d'abord une objection extérieure, pour ainsi parler, qui a été formulée par J. H. Burton, et reprise par Kant puis, plus récemment, par M. Compayré, et qui consiste à reprocher à Hume d'avoir trop généralisé la vertu, de n'avoir point nettement établi la distinction entre celle-ci et ce qu'on est convenu d'appeler le talent, enfin de n'avoir pas prévu les conséquences pratiques du système.

« En admettant comme principe démontré que chacun est d'autant plus vertueux qu'il fait peu de bien au genre humain et vicieux d'autant qu'il y manque, il semble qu'on doive en déduire nécessairement qu'aucun homme ne pourra s'élever bien haut dans la vertu à moins qu'il ne surpasse déjà ses contemporains pour les dons de l'esprit; car s'il ne possède les derniers, il sera incapable de discerner quelles sont ou ne sont pas les actions qui doivent avoir pour conséquence le bien de l'humanité¹. »

1. Burton, *Life and Corr. of Hume*, I, p. 349.

Les hommes ne pourront donc être véritablement des êtres moraux qu'autant qu'ils seront d'esprit cultivé, polis par l'éducation. Ce que Hume nomme vertu n'est la plupart du temps que qualité de bonne société. Si, après avoir admis que « cela est vice qui est nuisible ou désagréable, soit à l'agent, soit à la société », on pousse l'argument jusqu'en ses derniers retranchements, il faudra donc qualifier vices l'ignorance et la pauvreté, la maladie et la laideur, en un mot toute la misère humaine — à moins toutefois que cette misère ne doive être considérée qu'en relation de la vertu, c'est-à-dire comme sorte d'instrument de gymnastique morale, comme une matière offerte aux individus d'un esprit cultivé pour exercer les qualités qu'ils possèdent de naissance.

Telle se présente l'objection. Hume y fait deux réponses.

En premier lieu (*quaestio juris*) nous trouvons qu'il s'est maintes fois appliqué à établir que, en aucun cas, le danger des conséquences ne saurait entamer la solidité du système. De ce qu'une proposition est dangereuse aux opinions établies, il ne s'ensuit en aucune façon qu'elle soit nécessairement fausse. Le véritable esprit philosophique ne peut être soucieux que de poursuivre la seule vérité.

« Il n'y a pas de méthode de raisonner plus répandue et pourtant plus blâmable — que celle qui consiste dans les discussions philosophiques, à s'ef-

forcer de réfuter une hypothèse par la seule considération du danger que ses conséquences pourraient faire courir à la religion et à la morale. Lorsqu'une hypothèse conduit à l'absurde, on peut être assuré qu'elle est fautive : mais il n'est nullement certain qu'une opinion soit fautive par ce fait seul que ses conséquences soient dangereuses. De tels arguments devraient être résolument écartés : car ils ne sont d'aucun service pour la découverte de la vérité et sont seulement bons à rendre la personne d'un adversaire odieux¹. »

Hume établit nettement ainsi que c'est un argument rien moins que philosophique que celui qui consiste à réfuter un système par la considération de ses conséquences. Et il est permis de dire que c'est à tort que l'historien critique de D. Hume, a pu écrire que s'il y a quelque chose dans une série d'opinions qui doive offenser les sentiments de l'espèce humaine, il y a tout lieu de penser que cette série contient un principe qui n'est pas parfaitement sain². En s'élevant au domaine de la raison spéculative, il apparaît que le consentement universel ne peut en aucun cas valoir contre la raison : et, à ce point de vue, il peut être affirmé que la masse du public aura toujours tort en face du penseur solitaire.

1. Vol. IV, p. 112.

2. Burton, *Life and Corr. of D. Hume*, p. 349.

Ainsi Hume pouvait récuser le bien-fondé de l'objection. Cependant il a préféré se placer sur son propre terrain pour la combattre. Il commence donc par établir qu'il n'existe en aucune langue de distinction parfaite entre les termes vertu et talent, vice et défaut, que c'est là une pure querelle de mots.

« En toute occasion où je l'ai pu, j'ai évité les termes de vice et de vertu parce que quelques-unes des qualités que j'ai placées parmi les objets de louange sont appelées en anglais, talents plutôt que vertus : d'autres, objets de blâme, sont appelées défauts plutôt que vices. Et il n'existe en aucune langue de délimitation exacte entre ces termes. Il paraît cependant *qu'on puisse* s'entendre pour appeler vertueux un homme chez qui nous considérons surtout les qualités sociales, qui sont en vérité, les plus importantes ¹. »

Il ne faudra donc pas craindre d'appeler vertus des qualités telles que la bonne éducation, l'adresse, la politesse, la propreté, etc., qui sont véritablement sociales et auxquelles on n'hésite pas à accorder son approbation au même titre qu'à ces qualités reconnues supérieures — décence, respect de soi-même, dignité personnelle, etc., — dont elles sont les modalités et que le langage vulgaire nomme vertus. Si nous examinons la modestie, la politesse, la pro-

1. Vol. IV, app. iv, p. 397.

preté, nous trouvons que ces qualités sont résultantes d'efforts constants, conséquemment moraux et d'activités sympathiques et sociales. Si donc elles ne sont pas aujourd'hui considérées comme vertus, on devra peut-être en voir la raison dans ce fait qu'elles sont encore nouvellement nées parmi les hommes. Mais dès qu'on connaît, par l'expérience et l'habitude, qu'elles procurent de réels bienfaits — les bonnes mœurs, les relations agréables, la santé, la gaieté, etc., — les moralistes pourront alors leur donner le rang auquel elles ont droit et les classer comme de véritables vertus sociales.

Si, nous plaçant maintenant au point de vue même de Hume, nous examinons sans parti pris la question de fait, nous devons reconnaître que les conséquences pratiques de son système n'offrent pas un danger tel qu'il a pu le paraître à un premier et superficiel examen.

En effet, ces conséquences se résument dans la reconnaissance d'un droit *actuel* à l'inégalité sociale. Sans doute il peut sembler audacieux d'affirmer que tous les hommes ne sont pas aujourd'hui égaux devant la morale et que les doctrines égalitaires sous quelque forme qu'elles se présentent, ne sont, pour le présent et, sans doute, pour longtemps encore que des « *idola theatri* ». Sans entrer ici dans des considérations qui nous entraîneraient bien au delà des limites que nous nous sommes tracées, il est

permis de remarquer que si l'on admet avec Hume, aussi bien qu'avec Spinoza, Leibniz, Malebranche et tant d'autres, — que la perfection est la fin de la morale et l'intelligence le principe de la perfection, on devra reconnaître aussi que l'égalité humaine devant la morale ne pourra exister que dans le degré de perfection, c'est-à-dire dans le degré de développement de l'homme en tant qu'être raisonnable, en tant qu'intelligence.

En conséquence, et quel que soit le but à venir où tend l'humanité, Hume est bien fondé à dire que l'égalité morale ne peut être actuellement considérée que comme une forme de langage. Car nous avons toute raison de croire qu'il ne peut exister deux intelligences humaines qui soient d'un développement moral rigoureusement égal : et, cette égalité fût-elle même d'ailleurs, nous ne possédons aucune jauge morale qui nous permette de la mesurer, aucun critère qui nous confère le pouvoir de le reconnaître, le droit de l'affirmer.

Il n'est donc pas plus illégitime de faire des classes naturelles et d'admettre aujourd'hui une hiérarchie parmi les hommes que de reconnaître qu'il existe des genres et des espèces parmi les vivants inférieurs. Si des distinctions entre les êtres de l'espèce animale ont pu être justement établies d'après les différences qu'offrait leur constitution interne, il sera également juste de prendre en considération la véritable

constitution interne des hommes, c'est-à-dire l'entendement, et d'établir aussi de véritables classes parmi eux, suivant la tendance et le degré de développement de cette constitution. Il faut reconnaître enfin que tous les hommes ne sont pas actuellement frères par l'intelligence, qu'il y a des catégories de personnes aussi tranchées, aussi ennemies que les espèces et les genres naturels et que, suivant l'expression de Leibnitz, il existe d'innombrables « échelles de génies » entre la matière et Dieu.

Cette première objection étant écartée il nous reste à examiner la valeur du critère proposé par Hume comme la pierre de touche de la moralité pour les diverses actions humaines.

La question s'était posée dans la morale de Locke : le mot « bien » étant synonyme du mot « plaisir », comment pourrait-il exister entre les biens autre chose qu'un rapport quantitatif? Quelle règle nécessaire permettrait de décréter les uns moraux, les autres immoraux? Pour Locke, le critère de la moralité devait être trouvé dans l'accroissement du plaisir dû à l'intervention d'une loi, en tant que cette loi s'opposerait aux spontanéités naturelles. Mais nulle part en sa doctrine n'était expliquée la possibilité d'un plaisir engendré par la résistance au plaisir : il devait se borner à considérer comme accordé ce passage du plaisir à l'obéissance d'une loi, cette reconnaissance plaisante d'une obli-

gation qui s'opposait aux sollicitations des désirs naturels.

En acceptant les principes de Locke, Hume devait donc s'efforcer de résoudre logiquement cette antinomie fondamentale. Il lui fallait : 1^o établir l'existence d'une loi, 2^o concilier le plaisir individuel avec l'obéissance à cette loi en montrant que dans cette soumission, le plaisir pouvait rester et restait en fait le seul motif de l'agent.

En premier lieu Hume devait écarter toute explication fondée sur une intervention divine, sur une sorte d'harmonie préétablie entre le plaisir et la conformité d'une action à une loi extérieure et qui aurait fait l'action « bonne dans son essence ». Comprenant la contradiction entre une semblable proposition et les principes de son système, Locke avait tenté d'expliquer le plaisir ainsi défini par la satisfaction résultant de l'espérance d'un plaisir dans l'autre monde. Cette explication demeurait rigoureusement incompréhensible dans une théorie purement empirique : Hume l'a nettement reconnu. S'étant refusé à admettre l'intervention de la raison humaine comme motif d'action, à plus forte raison devait-il s'opposer à reconnaître empiriquement une raison supérieure et dont aucune expérience ne pouvait rendre compte. Il répudie nettement toute définition du plaisir autre qu'une résultante d'impression sensible et il éloigne définitivement toute explication métaphysique.

« Ce sont là, dit-il, des mystères, que la pauvre raison humaine, livrée à ses propres forces, est incapable de résoudre. A quelque système qu'elle veuille se rattacher, elle se trouvera empêtrée, dès l'abord, en un inextricable tissu d'erreurs et de contradictions — et ceci davantage encore à chaque pas nouveau qu'elle tentera dans cette voie. Heureuse si, consciente de sa témérité, après s'être vainement penchée sur ces insondables mystères, elle quitte enfin une scène si pleine de doutes et de décevantes ironies pour retourner, avec la modestie qu'elle n'aurait point dû quitter à son domaine propre, l'étude de la vie, qui fournira toujours ample matière à toutes ses recherches, sans qu'il lui soit besoin de s'aventurer sur l'Océan sans limites du Doute, de l'Incertitude et des Contradictions ¹. »

Nous avons vu que Hume trouvait le critère de la morale dans le plaisir excité par un objet « considéré en général en dehors de tout rapport à notre intérêt particulier ». La vertu est un plaisir résultant de la considération des actions, des sentiments, des caractères, et engendré chez le spectateur par cette simple considération. La vertu se ramène ainsi à une sensation mais à une sensation particulière.

« Nous n'inférons pas, de ce qu'un caractère

1. Vol. IV, p. 120.

nous plaît, qu'il soit vertueux : mais en sentant qu'il plaît d'une manière particulière, nous sentons effectivement qu'il est vertueux¹. »

Si nous examinons plus attentivement ce que signifie cette « manière particulière », nous trouvons qu'elle s'identifie avec un plaisir sympathique ou sentiment « d'humanité », éprouvé par le spectateur du plaisir d'un autre, et qui serait différent de l'anticipation du plaisir résultant de ce plaisir rapporté par l'agent à lui-même. Suivant Hume, ce qui fait la moralité de cette sympathie particulière c'est la considération de ses tendances générales ou la généralisation de ses rapports (*general tendencies*) : la sympathie ne devient morale qu'autant que le plaisir de l'acte qui en est l'objet est rapporté à un caractère ou à un sentiment utile ou agréable, généralement et de façon permanente, soit à l'agent, soit à autrui. Cette appréciation particulière qui constitue le criterium de la moralité est constante chez tous les individus.

En tout cet exposé, Hume fait une savante confusion entre un sentiment de plaisir ou de souffrance et la connaissance des conditions de sensation de ce plaisir ou de cette souffrance. Le critère de la morale est, pour lui, une sympathie ayant des « tendances générales » c'est-à-dire se rapportant à

1. Vol. II, p. 238.

un plaisir qui peut ne pas être actuellement senti. Puisque cette généralisation, n'étant pas contenue dans l'impression, demeure inexplicable. Il ne s'inquiète nulle part d'établir ce que peut être, dans une doctrine empirique, cette sympathie pour un plaisir non senti. Les mots « particular manner » sur lesquels repose la possibilité de fonder le sentiment d'humanité comme critère moral demeurent donc sinon incompréhensibles, au moins logiquement inexpliqués.

Ainsi fondé sur une sympathie particulière ou sentiment d'humanité, le critère de la morale est encore sans unité : il dépend de l'appréciation individuelle du caractère et du milieu de chacun. Suivant Hume, pour réaliser cette unité et « corriger les perpétuelles contradictions auxquelles nous sommes exposés, nous déterminons des points de vue généraux et assurés auxquels nous nous reportons toujours dans notre pensée, quelle que soit notre situation actuelle ». Cette explication est inconséquente dans une théorie empirique. Puisque « toute appréciation morale vient de la sensibilité », c'est-à-dire du plaisir, aucune impression ne viendra nous forcer à envisager autre chose que notre plaisir propre. Pour que nous puissions nous rapporter sans cesse à ces « points de vue généraux » il faudrait donc que déjà ils existassent avant cette impression sensible qui n'a pu les faire naître. Et, s'ils existaient, ce ne pou-

vait être qu'en dehors de l'expérience sensible. De cette existence objective, la théorie purement empirique de Hume ne saurait rendre compte. Suivant une marche inverse, dans son « *Inquiry on the principles of moral* », Hume a d'abord considéré comme accordé que l'entente existait universellement sur ce qu'on doit entendre par les termes de « bien » et de « mal ». Puis, de la constatation de cette entente, il a voulu remonter aux principes, qu'il a trouvés dans l'intérêt et le sentiment d'humanité. De la possibilité de concilier ces principes avec ceux de son premier système hédoniste il ne s'est plus occupé, mais il s'est borné à reconnaître leur réalité dans une sanction d'approbation ou de désapprobation — sanction qui se confond elle-même dans l'antinomie précédemment examinée.

Il nous reste maintenant à examiner ce que sont le devoir et la vertu dans la théorie de Hume.

« Aucune action ne peut être vertueuse ou moralement bonne que si elle est produite par quelque motif distinct du sens de sa moralité¹. »

« La vertu consiste dans toute action de l'entendement ou toute qualité qui éveille chez le spectateur le sentiment agréable de sympathie, d'approbation². » Ce qui rend un acte vertueux, c'est donc le plaisir qu'il excite chez le spectateur désintéressé

1. Vol. II, p. 246.

2. Vol. IV, *Inq. on the pr. of morals*, p. 371.

lorsqu'il est considéré comme résultant d'un motif propre à produire le plaisir soit chez l'agent, soit chez autrui. Et ceci peut se traduire : la vertu est le plaisir d'un autre, le vice le déplaisir d'un autre. Mais si nous poussons davantage l'analyse et que nous cherchions ce que peut être ce « spectateur désintéressé », cet « autre » dont il est ici question, nous trouvons qu'il s'identifie en dernier ressort avec ce qu'on est convenu d'entendre par la conscience morale, cette conscience morale étant toutefois amoindrie, restreinte à la dignité personnelle ou respectabilité.

Mais ici encore surgit l'irréductible antinomie de l'intérêt et du désintéressement. En effet : ou bien la condition de cette respectabilité sera un plaisir senti, éprouvé en quelque façon par l'agent et deviendra par là même, vis-à-vis de cet agent, motif intéressé d'action : ou bien l'agent ne trouvera dans l'approbation de sa dignité aucun plaisir immédiat, n'en aura aucune impression, c'est-à-dire aucune connaissance, et il agira alors pour autre chose qu'un motif de plaisir — il visera un but objectif et son acte, ainsi que déjà nous l'avons établi, au point de vue empirique où prétend demeurer Hume, deviendra, sinon contradictoire, au moins strictement incompréhensible.

Toute vertu étant ainsi confondue avec la respectabilité — qui s'identifie elle-même avec une habi-

tude plaisante — et tout devoir se résumant dans la satisfaction d'une tendance au plaisir, qui sera naturellement connue, comment sera possible la réalisation pour l'individu d'une obligation autre que son plaisir et s'opposant à ce plaisir ? Une seule solution est offerte : l'intérêt de l'individu le forcera à reconnaître certaines conditions du développement de son plaisir : placé en société, il comprendra que son intérêt particulier est enveloppé dans un intérêt général et il se soumettra à une loi qui règlera les conditions de ses rapports avec la société en vue de son plus grand bonheur possible. Hume explique de la façon suivante le processus de ce passage de l'intérêt particulier à la reconnaissance d'un intérêt général supérieur : « Des trois espèces de biens que nous possédons — la culture de nos esprits, les avantages du corps et la jouissance de telles possessions que nous avons acquises par notre industrie ou par notre bonne fortune — cette dernière seule peut être transmise sans aucun dommage ni changement : mais, en même temps, elle n'est pas en quantité suffisante pour satisfaire aux désirs et aux besoins de chacun ¹ ». La considération de l'intérêt particulier de ceux qui possèdent les conduit donc à admettre « une convention tacite, acceptée par chacun des membres de la société dont ils font partie, et consistant à s'abstenir

1. Vol. IV, p. 261.

de violer la propriété d'autrui »¹. C'est donc cette considération égoïste de l'intérêt général qui fait naître les idées de justice et d'injustice, de propriété, de droit et de devoir. En résumé « c'est de l'égoïsme et de la générosité intéressée de l'homme placé en face de la provision restreinte de biens dont la nature l'a pourvu pour satisfaire à ses besoins, que la justice dérive son origine² ».

La justice, tout intéressée, est le résultat d'une convention d'un « sens général de l'intérêt commun » parmi ceux qui possèdent. Le devoir de chacun, qui se confondra avec son intérêt sera de se conformer à certaines règles reconnues propres à diriger la conduite de tous les membres de la société en vue de l'intérêt commun.

Mais tout individu ne possédant pas, non seulement se trouvera naturellement libre de toute convention où son intérêt n'est point en jeu, mais *devra* même s'opposer par tous les moyens en son pouvoir à l'exercice de règles qui, à son point de vue, seront justement arbitraires puisqu'elles tendront à l'empêcher, sans compensation, d'atteindre son bonheur particulier, c'est-à-dire, vis-à-vis de lui-même, sa fin unique. En supposant que la société, de par le droit du plus fort, s'arrogeât contre lui un pouvoir de coercition, son devoir strict serait de chercher à s'y

1. Vol. II, p. 266.

2. Vol. IV, p. 363.

soustraire. Si pourtant il venait à considérer qu'un plus grand bonheur devrait résulter pour lui de l'observance de la convention plus forte, aucune considération morale ou légale ne pourrait l'empêcher de chercher à acquérir par tous les moyens possibles, son intérêt étant, en ce cas, la seule mesure de son devoir. Par là le vol, l'assassinat deviendraient non seulement excusables mais rigoureusement obligatoires pour ceux qui ne posséderaient pas, pourvu toutefois qu'ils n'entraînaient aucune peine s'opposant à leur plus grand bonheur, c'est-à-dire qu'ils fussent accomplis avec une adresse suffisante pour les soustraire à toute représaille, à tout arbitraire du plus fort. Hume reconnaît et admet cette conséquence de son système. Nous avons vu qu'il se bornait à répondre que celui qui agirait ainsi « cessant de jouir de l'estime de lui-même, devrait être considéré comme un malheureux par tous ceux qui considèrent l'approbation de la conscience comme la condition de la paix intérieure ». Nous avons suffisamment montré que cette explication était encore inadmissible puisque l'individu, ayant *réussi* à se placer dans des conditions plus favorables de bonheur, devrait, par là même et à son point de vue propre, avoir acquis plus de droit à l'estime de lui-même.

D'ailleurs, même ainsi posées, la justice et l'obligation n'ont encore rigoureusement aucun caractère moral. Ce qui, suivant Hume, leur donne ce caractè-

tière, c'est « un sentiment de plaisir éprouvé communément par tous les individus de l'espèce humaine ¹ » au spectacle de l'observance de leurs rites. L'individu d'abord conduit à la soumission aux règles de justice par simple considération d'intérêt ne tarde pas à perdre de vue ce premier motif. « Quand la société s'est étendue, forme une tribu ou une nation, le motif d'intérêt particulier apparaît plus éloigné : les individus ne perçoivent plus si aisément que le désordre et la confusion soient les résultantes immédiates de chaque forfaiture à la justice, ainsi qu'ils pouvaient le constater alors qu'ils faisaient partie d'une société plus restreinte. Mais bien que, dans nos propres actions, nous puissions fréquemment perdre de vue cet intérêt que nous avons à maintenir l'ordre, pour en suivre un de moindre importance mais plus actuel, nous ne manquons jamais de remarquer le dommage que nous recevons, médiatement ou immédiatement, de l'injustice des autres, quand nous ne sommes ni aveuglés par la passion, ni détournés par une tentation contraire. Et, alors même que l'injustice est trop éloignée de nous pour affecter en quoi que ce soit nos intérêts, elle nous déplaît pourtant encore, parce que nous la considérons préjudiciable à la société humaine et funeste à tous ceux qui approchent l'individu qui

1. Vol. IV, p. 356.

s'en rend coupable. Nous participons de leur malaise par *sympathie* ; et comme tout ce qui, dans les actions humaines, inspire un malaise à simple vue, est appelé Vice tandis que tout ce qui produit, de la même manière, une satisfaction est appelé Vertu, par cette raison, le sens du bien moral et du mal moral est conséquent de la justice et de l'injustice. Et bien que ce sens soit dérivé, dans le présent cas, de la simple vue des actions des autres, nous ne manquons pourtant pas de l'étendre à nos propres actes. La règle générale s'étend au delà des cas particuliers dont elle est sortie, puisque, dans le même temps, nous sympathisons naturellement avec les autres dans les divers sentiments qu'ils peuvent éprouver à notre sujet. *Aussi l'intérêt particulier est le motif originel du fondement de la justice : mais une sympathie avec l'intérêt public est la source de l'approbation morale qui accompagne cette vertu. »*

Ce qui fait enfin, selon Hume, le caractère moral de la justice c'est la sympathie altruiste, qui, nous l'avons déjà vu, est inexplicable dans sa théorie. En suivant rigoureusement les principes admis au début, le devoir, pour celui qui n'éprouverait pas cette sympathie — et qui ne pourrait l'acquérir puisqu'il est absurde de chercher à se donner une impression sensible, c'est-à-dire de vouloir « sentir l'insensible » — se résumerait en un regret stérile de ne pas posséder cette impression : et ce regret même, étant un

désir pour un plaisir totalement inconnu comme plaisir serait encore inconséquent.

De cette première partie, nous sommes donc en mesure de conclure que Hume a échoué dans l'effort qu'il a tenté pour enlever à la pensée son action génératrice et fonder une morale purement empirique. Ayant reconnu que la Morale ne pouvait se passer de certains éléments dont la raison seule pouvait rendre compte, il a dû, à tout instant, les postuler : ainsi il a peu à peu voilé la difficulté, il a estompé, pour ainsi parler, le principe fondamental d'après lequel il ne pouvait y avoir d'autre objet de désir que le plaisir : se retranchant derrière des mots ambigus, des locutions imprécises telles que « natural impulse », « internal character » et que lui-même avoue d'ailleurs être « perfectly unaccountable » dans son système, il fait une discussion confuse entre le plaisir et le désir du plaisir : il a ainsi préparé peu à peu et par l'admission en quelque sorte forcée d'objets de désir dont la raison seule pouvait rendre compte, la récusation de la raison en tant que déterminant les motifs d'actions et fondatrice de la loi morale : et par là il a peut-être préparé la voie qu'il devait suivre dans son *Traité de la Morale*. En fait, il n'a répudié

de la Raison que le nom : il a implicitement admis son action effective chaque fois que l'expérience livrée à ses propres forces devait se reconnaître en défaut pour rendre compte des phénomènes de la Vie. Ainsi, ayant dû consentir à niveler toutes les actions humaines au moyen de la règle unique du plaisir — en telle sorte que les plaisirs artistiques, que les plus pures émotions d'âme ne différassent des voluptés sensuelles et de la jouissance qui suit un bon repas que par la quantité, que par le *plus* ou le *moins* de satisfaction éprouvée par le sujet — il n'a pu, en fin de compte, expliquer sans l'action d'un esprit pensant et d'une raison souveraine le rapport dernier d'un intérêt humain à un système nerveux. Ayant fait toutes les concessions pour demeurer conséquent en fondant une doctrine purement empirique, il n'a pu en définitive atteindre à cette conséquence. Tout son effort philosophique, toutes ses subtilités dialectiques ont finalement échoué : et c'est à juste titre que sa morale spéculative a pu être qualifiée, depuis, par ses commentateurs de « système d'expédients¹ ».

1. « *System of expediency.* » Cf. Burton, *Life and Corr. of Hume*, I.

DEUXIÈME PARTIE
PHILOSOPHIE PRATIQUE

DEUXIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE PRATIQUE

On peut, sous le nom de philosophie pratique, grouper quatre doctrines de Hume qui dépendent plus ou moins de la philosophie théorique : 1° La Morale pratique : 2° La Politique ; 3° L'Art : 4° La Religion.

La Morale pratique est plus particulièrement exposée dans les « *Additional Essays* » de 1742 et les *Dissertations* (1777).

La Politique est exposée dans les « *Political Discourses* » (1752).

L'Esthétique dispersée dans toute l'œuvre de Hume est particulièrement résumée dans les « *Essays, Moral and Political* » (1742) et dans les *Political Discourses*.

La Religion est analysée et présentée dans « *The natural History of Religions* », dans l'« *Essay on Immortality of the soul* » et dans les « *Dialogues concerning Natural Religion* » (1779).

CHAPITRE IV

La Morale pratique.

La philosophie pratique, la plus vivante de tout le système de Hume, est très différente, sinon entièrement indépendante des principes éthiques précédemment exposés. Hume a très nettement reconnu que le problème moral ne devait pas être restreint à une spéculation le plus souvent stérile, mais qu'il devait surtout se proposer de rendre la vie humainement intelligible, c'est-à-dire, considérant l'homme non comme un être solitaire et ne dépendant que de lui-même, mais comme partie d'une société et qui dépend de ce milieu humain où il pense, où il agit, de concilier ses appétits et ses besoins égoïstes avec ceux de tout l'ensemble de la société humaine. Ainsi sa Morale pratique se confond avec la Morale sociale.

Ayant tout d'abord reconnu que l'homme ne pouvait être pleinement satisfait que par le souverain Bien qui comprend le bonheur et la vertu, il croit découvrir dans la nature même une justice im-

manente qui gouverne les actions des hommes en telle sorte que la vertu est le plus généralement heureuse.

« J'ai toujours été d'opinion que les plaintes communément adressées contre la providence étaient mal fondées et que les bonnes ou les mauvaises qualités des hommes étaient, plus souvent qu'on ne le croit généralement, causes de leur bonne ou de leur mauvaise fortune. Assurément il est des exceptions, et en trop grand nombre : mais celles-ci mêmes sont de peu d'importance si on les met en balance avec les exemples que nous avons d'une équitable distribution de la prospérité et de l'adversité : et il n'en pouvait être autrement d'après le cours ordinaire des affaires humaines. Quiconque sera doué de dispositions bienveillantes et d'amour pour autrui récoltera presque infailliblement l'amour et l'estime, deux aides de vie, qui, en outre de la satisfaction immédiate qu'ils procurent, facilitent toutes les relations et toutes les entreprises. Le cas est le même pour toutes les autres vertus. La prospérité est naturellement, bien que non nécessairement, attachée à la vertu et au mérite : et, semblablement, l'adversité au vice et à la folie ¹. »

Très voisine de la morale du sens commun, la Morale pratique de Hume peut se résumer dans cette

1. Vol. IV, p. 517.

maxime : « Ne pas s'écarter des principes de conduite généralement reçus et se méfier en Morale d'une recherche trop raffinée du bonheur et de la perfection¹. » La ligne de conduite et la règle de la vie pratique se réduisent ainsi à l'acceptation et l'observance des coutumes et des lois établies. Les solutions les plus simples dans les conflits moraux sont aussi les meilleures. Hume prêche l'attachement à la famille, la tolérance, sinon l'égalité des droits de chacun des sexes dans le mariage. Il attribue tous les malentendus et toutes les haines qui séparent les gens mariés à un désir d'émancipation et de domination des femmes, désir causé par l'abus d'autorité des hommes.

« C'est cet amour de domination chez les femmes, si je ne me trompe, qui est le principe de la querelle : bien qu'elles doivent probablement penser le contraire et dire sans doute que c'est précisément un amour semblable en nous qui nous fait insister sur ce point. Quoi qu'il en soit, il semble qu'il n'y ait pas de passion qui ait plus d'influence sur le caractère féminin que ce désir de puissance. Mais, pour être juste, je dois dire que c'est la faute de notre sexe si les femmes ont ce désir de gouverner et que si nous n'abusions pas nous-mêmes de notre autorité, elles ne songeraient jamais à nous la disputer :

1. Vol. IV, p. 547.

les tyrans, nous le savons, produisent les rebelles ; et toute l'histoire prouve que les rebelles, lorsqu'ils arrivent au pouvoir, deviennent tyrans à leur tour. Pour cette raison, je souhaiterais qu'il n'y eût d'aucun côté prétention à l'autorité, mais que chaque chose fût traitée avec parfaite égalité comme entre deux membres égaux d'un même corps ¹. »

Hume apparaît donc généralement comme le contraire d'un révolté : il est à penser que ce qu'on est convenu d'appeler les droits de la femme et généralement toutes les revendications sociales, qui ont leur expression dans les diverses littératures de notre époque, n'auraient pas eu d'adversaire plus décidé que le philosophe écossais. Déjà, de son temps, il n'a cessé de combattre deux classes d'individus qu'il déclare également néfastes : ceux que nous appellerions aujourd'hui des dilettantes et aussi les révolutionnaires ou novateurs stériles.

« Il est une catégorie d'hommes qui a fait récemment son apparition parmi nous et qui s'efforce de se distinguer en ridiculisant toutes choses qui avaient jusqu'alors paru vénérables et sacrées aux yeux de l'humanité. La raison, la tempérance, l'honneur, l'amitié, tels sont les sujets perpétuels de leurs insipides railleries : l'esprit public même et le respect du pays sont traités de chimériques et de romanti-

1. Vol. III. *Of love and marriage*, p. 523 et suiv.

ques. Si les plans de ces anti-réformateurs venaient à se réaliser, tous les liens de la société seraient brisés pour faire place à la tolérance indulgente de la plus folle et de la plus licencieuse joie : le compagnon de nos « beuveries » deviendrait plus cher qu'un ami ou un frère : la prodigalité la plus extravagante serait alimentée aux dépens de toutes les choses de valeur, soit dans l'État, soit chez les particuliers : et les hommes auraient enfin si peu de respect pour quoi que ce soit en dehors d'eux-mêmes, qu'aucune forme libre de gouvernement ne pourrait se maintenir chez eux, mais devrait bientôt dégénérer en un système universel de fraudes et de corruptions.

« Et il est une autre humeur qui peut être observée chez certains prétendants à la sagesse et qui, sinon aussi pernicieuse que la faible et pétulante humeur que je viens d'exposer, doit pourtant avoir le plus désastreux effet sur ceux qui s'y laissent aller. Je veux parler de ce grave effort philosophique vers la perfection qui sous prétexte de réformer les préjugés et les erreurs, s'attaque aux plus chers sentiments du cœur et aux coutumes et aux instincts les plus utiles qui puissent gouverner une créature humaine¹. »

Il apparaît en ces lignes à quel point Hume était opposé, dans la vie pratique, à ce scepticisme, ce

1. *Of moral prejudices*, v. III, p. 543.

« pyrrhonisme de parti-pris » qu'on a généralement, et le plus souvent à tort¹, reproché à sa doctrine. Cette tendance dogmatique et positive est plus vivement encore mise en lumière dans le récit suivant, d'une exquise saveur littéraire, qu'il suppose lui avoir été fait par un Parisien de ses amis et qu'il cite « comme un exemple qui doit montrer qu'il ne faut jamais trop s'éloigner des maximes de conduite généralement admises, pour se livrer à une recherche trop raffinée du bonheur et de la perfection ».

« Une jeune fille de bonne naissance et de grande fortune ayant été laissée entièrement à elle-même, persista longtemps dans une résolution prise de mener une vie solitaire en dépit de nombreuses et avantageuses offres qui lui avaient été faites. Elle avait été conduite à prendre ce parti en observant la quantité de mariages malheureux de ses connaissances et en écoutant toutes les doléances de ses amies sur la tyrannie, l'inconstance, la jalousie ou l'indifférence de leurs maris. Étant femme de résolution et au-dessus des préjugés et se sachant d'ailleurs incapable d'aucune faiblesse qui pût la faire changer d'opinion, elle ne trouva aucune difficulté à former son plan de conduite, ni à s'y tenir. Elle avait eu cependant un vif désir d'avoir un fils, dont l'éducation aurait été le principal objet de sa vie et aurait tenu pour elle

1. Cf. Compayré, *La philosophie de Hume*, 458 et suiv. et Huxley, Hume.

la place de toutes les autres passions auxquelles elle voulait renoncer à jamais. Sa philosophie devint si large qu'elle ne trouva bientôt plus qu'il y eût contradiction entre ce second désir et sa première résolution : et elle chercha en conséquence, parmi ses relations mâles, l'homme dont le caractère et la personne pourraient lui être agréable, sans toutefois la satisfaire de ce seul chef. Enfin se trouvant un jour dans une maison, elle voit, dans le jardin, un jeune homme de l'apparence la plus engageante en même temps que d'une tenue modeste. Elle sent aussitôt naître en elle la meilleure disposition en sa faveur : elle reconnaît que c'est là celui qu'elle a si longtemps et vainement cherché. Elle n'hésite donc pas à lui dépêcher une servante pour le prier de se rendre chez elle dès le lendemain matin. En recevant une semblable annonce de la part d'une femme de telle beauté, de telle réputation et de telle qualité, le jeune homme ne put dissimuler sa joie. Pourtant, il eut quelque désappointement lorsqu'il se trouva en face d'une raisonneuse qui se plut à discourir avec lui, mais ne voulut lui laisser prendre aucune liberté. Elle lui dit qu'elle désirait entretenir des relations d'amitié avec lui et qu'elle aurait plaisir à le recevoir chaque fois qu'il aurait des loisirs. Comme, de son côté, il avait été si frappé de sa beauté et de son esprit qu'il se sentait déjà au désespoir de devoir la quitter, il n'eut pas besoin qu'on lui renouvelât l'in-

vation. Mais chaque entretien ne servit qu'à enflammer davantage sa passion en lui donnant plus d'occasion d'admirer sa personne et son intelligence en même temps que de se réjouir de sa propre chance. Pourtant il n'était pas sans crainte lorsqu'il venait à considérer la disproportion de leur naissance et de leur fortune : et son anxiété ne faisait que croître lorsqu'il réfléchissait sur la manière extraordinaire dont avaient commencé leurs relations. Notre « intellectuelle », de son côté, ayant reconnu que les qualités personnelles de son amoureux n'étaient point inférieures à ce que promettait son apparence, jugea qu'il n'y avait pas lieu de faire durer l'épreuve davantage et saisit la première occasion de lui faire part de ses intentions. Leurs relations continuèrent quelque temps, jusqu'à ce qu'enfin elle devint mère d'un garçon qui devait être, suivant ce qu'elle avait décidé, l'objet unique de toute sa vie à venir. Elle eût volontiers continué à recevoir le père comme un ami : mais le trouvant trop passionné pour pouvoir rester dans des termes purement amicaux, elle fut obligée de se faire violence et lui envoya une lettre de rupture à laquelle elle joignit un titre de rente de mille couronnes. Après le premier moment de désespoir et ayant mis vainement tout en œuvre pour la reconquérir, il se décida à l'attaquer par son côté faible. Il vint donc de lui intenter un procès pour lui réclamer son fils qu'il prétend avoir le droit

strict d'élever suivant ses idées, selon les termes mêmes de la loi en cette matière. De son côté, la dame plaide le contrat très précis avant toute relation et prétend que, par ce contrat, il a renoncé à tout droit sur tous les rejetons qui pourraient naître de leurs relations. Il n'est pas encore connu ce que la Cour décidera dans ce cas extraordinaire et qui embarrasse tous les philosophes aussi bien que tous les légistes. »

Hume considère la « station moyenne de la vie » comme la plus propre à donner le bonheur, puisqu'elle est aussi la plus propice à développer le goût de la philosophie et de la moralité chez ceux qui savent s'y tenir. « Les grands sont trop plongés dans le plaisir et les pauvres trop sollicités par les nécessités matérielles de la vie pour pouvoir prêter l'oreille à la calme voix de la raison. Un homme dans une situation moyenne, au contraire a tout loisir de jouir de son propre bonheur et de l'augmenter encore en le comparant avec celui de tous ceux placés au-dessus et au-dessous de lui. La station moyenne peut être recommandée comme celle qui confère le plus de sécurité pour l'exercice de la vertu : et je puis ajouter aussi qu'elle donne le plus d'occasion pour l'exercer et fournit emploi à toutes les bonnes qualités que nous sommes susceptibles de posséder. Ceux qui sont placés dans les plus basses classes de l'humanité ont peu occasion de pratiquer d'autres

vertus que celles de patience, de résignation, d'industrie et d'intégrité. Ceux qui occupent les premiers rangs ont pleine liberté de manifester leur générosité, leur humanité, leur affabilité et leur charité. Mais celui qui se trouve entre ces deux extrêmes peut faire preuve des premières qualités envers ses supérieurs et des secondes envers ses inférieurs. Toute qualité morale, dont l'âme humaine est susceptible, peut donc avoir son tour et être mise en pratique : et l'homme qui vit en cette situation peut être beaucoup plus sûr de ses progrès dans la vertu que lorsque ses bonnes qualités sommeillent ou sont sans emploi. »

Bien qu'il réduise généralement toute la vie pratique à l'exercice des vertus généralement reconnues, Hume s'élève toutefois contre la croyance commune au premier devoir d'existence et de conservation. C'est non seulement le droit, mais le devoir de destruction qu'il a sans cesse soutenu et qu'il a exposé plus particulièrement dans la dissertation célèbre sur le suicide¹.

Ayant admis que le plus sérieux avantage de la philosophie était l'antidote qu'elle apportait à la superstition et à la fausse religion, Hume démontre

1. Cette dissertation, parue en 1757, eut alors un grand retentissement et souleva l'indignation publique contre son auteur. Elle fut rééditée en 1783 et l'éditeur crut devoir la faire suivre de « remarques destinées à agir comme antidote contre le poison contenu dans l'ouvrage ».

que la croyance au devoir de vie est, en fait, une superstition et, conséquemment, ne doit trouver aucun crédit auprès des philosophes et des gens raisonnables. La honte que l'on a attachée au suicide est faite d'une crainte d'offense envers le créateur, concomitante avec une timidité naturelle de tout vivant en face de la mort.

« Si grande est notre horreur de la mort que quand elle se présente sous n'importe quelle forme, autre que celle à laquelle l'homme s'est efforcé de se réconcilier par l'habitude, elle s'enveloppe de nouvelles terreurs et surmonte son faible courage¹. » Ainsi la première condition de la répudiation du suicide est une timidité honteuse, l'expansion de la lâcheté naturelle de l'homme qui a toujours et de tout temps été considérée comme un vice : d'où il suit que le prétendu devoir d'existence est une inconséquence morale.

Hume considère ensuite le suicide à un point de vue plus général. S'il est acte criminel, il doit être une transgression des devoirs de l'homme soit envers Dieu, soit envers autrui, soit envers lui-même.

I. — Pour connaître en quoi le suicide peut être contraire à nos devoirs envers Dieu, il faudrait commencer par admettre que nous puissions agir contre les lois générales qu'il a établies et contre notre des-

1. Vol. IV, p. 558.

tinée. Or, si les lois générales se trouvent jamais violées par des volontés particulières, c'est en une manière qui échappe totalement à l'observation humaine.

Nous voyons que ces lois générales gouvernent les actes les plus infimes dans le monde. Il ne nous viendrait pas à l'idée qu'aucun élément de la matière pût échapper aux lois du mouvement. Pour quel motif admettrions-nous donc que l'homme pût échapper à ses sens et à ses passions qui sont les lois ou pouvoirs corporels et mentaux qui le gouvernent dans toute la course de vie à laquelle il a été destiné? Comment croire que celui qui, pourchassé par la souffrance et la misère, surmonte bravement toutes les terreurs de la mort et s'échappe de cette cruelle scène, empiète par là sur le service de la Providence et trouble l'ordre de l'Univers? Il faudrait donc affirmer que la vie et la mort des hommes soient contingentes et hors de la volonté divine : mais, en ce cas, l'homme ne saurait offenser Dieu en disposant librement de ce qui lui appartient en propre. Si, au contraire, ainsi qu'il le paraît, la vie humaine ne fait pas exception dans les événements de l'Univers, elle devra être soumise aux mêmes lois qui régissent celles des animaux, c'est-à-dire aux lois générales de la matière et du mouvement. L'acte de disposer de sa propre vie ne sera donc pas plus criminel que tout autre acte qui paraîtra s'opposer aux opérations

de la nature : car il faudrait, à ce titre, déclarer mauvais tout effet et toute pensée humaine puisque « chaque action, chaque mouvement d'un homme met en branle l'équilibre de quelques parties de matière et détourne de leur course ordinaire les lois générales du mouvement¹ ».

Si nous admettons pour un instant que le fait de disposer de sa vie s'oppose à la volonté de Dieu, il nous faudra donc reconnaître réciproquement que tout effort pour conserver cette vie sera également criminel. Que si, par exemple, je détourne de sa course une pierre qui doit tomber sur ma tête et l'écraser, je trouble les lois de la nature en altérant l'effet de la cause, et j'empiète sur le domaine que s'est réservé le Tout-Puissant, puisque je prolonge ma vie au delà des limites qu'il lui a assignées par ces lois générales de matière et de mouvement. Ainsi mon acte est, moralement et logiquement, d'une valeur rigoureusement égale à celle de l'acte contraire par lequel je disposerais de cette vie qui m'aurait été confiée.

Le suicide ne peut davantage être considéré comme mauvais par la raison que la vie humaine serait de telle importance dans l'ordre de la nature que ce serait trop présumer de la sagesse humaine que d'en disposer. La vie de l'homme n'est pas de

1. Vol. IV, p. 560.

plus d'importance dans l'Univers que celle de n'importe quel autre vivant, que celle de l'huître ou du protozoaire. C'est l'orgueil de l'homme qui lui fait croire à l'utilité supérieure de sa vie. « Un cheveu, une mouche, un insecte suffisent à détruire cet être puissant de qui la vie est de si grande importance¹. »

L'acte qui consiste à disposer de sa vie devra-t-il être considéré criminel parce qu'il est une révolte, qui implique de la haine contre le Créateur ? Cet acte n'est que l'attestation d'une croyance à un fait, que tout le monde s'accorde à reconnaître non seulement comme possible mais comme vrai, à savoir que la vie humaine peut être malheureuse et que l'existence, en certains cas, si elle était continuée deviendrait insupportable. « Je remercie la Providence à la fois pour le bonheur que j'ai déjà éprouvé et pour le pouvoir dont elle m'a doué d'échapper au malheur qui me menace. A vous il appartient de maudire la Providence, qui imaginez follement que vous n'avez pas un semblable pouvoir et qui prolongez une vie haïe, chargée de souffrance et de maladie, de honte et de pauvreté². »

La mort, sous quelque forme qu'elle se présente, est toujours un ordre divin. Et, comme il est permis à l'homme de chercher en toute occasion à alléger

1. Vol. IV, p. 562.

2. Vol. IV, p. 562.

sa souffrance, l'acte du suicide ne sera pas plus criminel que n'importe quel autre remède dont il pourra faire usage dans une maladie. « Il n'y a aucun être qui possède quelque faculté ou puissance qu'il ne reçoive de son Créateur : et il n'y a aucun être, pour quelque irrégulière que soit une de ses actions, qui puisse faire obstacle aux plans de la Providence ou désorganiser l'Univers. Quel que soit le motif qui détermine son acte, nous pouvons conclure, par cette seule raison qu'il le détermine, que c'est celui-là précisément qui paraît le plus favorable au Créateur. La Providence, toujours inviolée, demeure placée bien au delà des atteintes de l'homme¹. »

Si il n'en était pas ainsi, comment ne serait-il pas aussi criminel d'exposer sa vie par dévoûment ou pour tout autre motif. Si ma vie ne m'appartenait pas en propre, si je faisais acte de révolte en en disposant librement, il serait évidemment criminel de ma part de la mettre en péril : et aucun homme ne pourrait plus mériter le titre de héros, qui, par amour de la gloire ou par amitié, s'exposerait aux plus grands dangers, de même qu'un autre ne pourrait être appelé lâche qui, pour les mêmes motifs, mettrait un terme à sa vie.

La honte que l'on attache au suicide provient en

1. Vol. IV, p. 563.

fin de compte de la superstition qui méconnaît l'enchaînement des causes naturelles et l'inviolabilité de l'ordre divin. « Vous êtes placé dans le monde, dit-on, par la Providence comme une sentinelle dans un poste particulier et, si vous désertez ce poste sans en avoir été rappelé, vous vous rendez coupable de rébellion envers votre Souverain Tout-Puissant : et, par là, vous encourez sa désapprobation.

« Je demande pourquoi et d'où vous concluez que la Providence m'a placé dans ce poste particulier. Pour ma part, je trouve que je dois ma naissance à une longue chaîne de causes, desquelles la plupart dépendaient d'actions particulières des hommes.

« Mais, direz-vous, la Providence guidait toutes ces causes : car rien n'arrive dans l'Univers sans son consentement et sa coopération.

« Si donc il en est ainsi, ma mort non plus, quelque volontaire soit-elle, ne saurait arriver sans son consentement ; et, si jamais la souffrance ou la douleur physique a surmonté ma patience au point de me rendre la vie à charge, je suis donc en droit d'en conclure que je suis rappelé de mon poste de la façon la plus claire et la plus formelle. Après ma mort, les principes desquels je suis composé feront encore leur partie dans l'Univers et seront utiles dans la Fabrique universelle au même titre que lorsqu'ils composaient cette créature individuelle. Il n'y

aura pas, à ce point de vue, plus de différence que lorsque je suis dans ma chambre ou lorsque j'en suis sorti. C'est une sorte de blasphème d'imaginer qu'un être créé quelconque puisse troubler l'ordre du monde ou empiéter sur le domaine de la Providence : car cela suppose que cet être possède des pouvoirs ou facultés qu'il n'a pas reçus de son Créateur et qui ne sont pas subordonnés au gouvernement et à l'autorité suprêmes ¹. »

II. — Ayant ainsi écarté toute idée d'offense à Dieu, dans l'acte de disposer de sa propre vie, Hume examine si le suicide peut être considéré comme une forfaiture aux devoirs envers la société.

Tout homme qui décide de se retirer de la vie ne cause aucun préjudice réel aux autres hommes : il cesse seulement de leur faire du bien. Dans quelles limites a-t-il droit à cette abstention ? Hume rappelle que toutes nos obligations envers la société résultent d'un contrat tacite entre l'individu et cette société, et qui implique réciprocité. L'individu n'est donc tenu de faire du bien à la société dont il fait partie qu'autant que cette société peut le payer de retour. Mais dès lors qu'il se soustrait à toute attente de bien de la part de ses co-humains, à positions égales, il se libère par là même de tout devoir envers eux. A plus forte raison si la société est

1. Vol. IV, p. 565.

cause d'un grand mal chez l'individu, celui-ci ne sera plus tenu d'aucun bien envers elle. De même encore si par raison d'âge, d'infirmités, je puis résilier tout service et employer tout mon temps à lutter contre mes maux et à alléger, par tous les moyens en mon pouvoir, les souffrances de ma vie à venir, pourquoi me serait-il interdit de couper ces souffrances à leur racine par une acte qui ne peut plus être, en aucune manière, préjudiciable à la société ?

Si, faisant encore varier les positions réciproques de l'individu et de la société, nous supposons que cet individu non seulement ne soit plus capable d'aucun bien envers elle mais, en raison d'infirmités physiques ou morales ou même d'irréparable indignité, lui devienne à charge, son devoir se présentera dès lors nettement de supprimer définitivement cette charge en se retirant volontairement lui-même d'une vie désormais nuisible. Or le plus grand nombre de ceux qui se décident au suicide se trouvent précisément dans ce dernier cas, tandis que ceux au contraire, qui jouissent de la santé, de la fortune, du pouvoir et de l'estime publique, éprouvent rarement le désir de quitter tant de biens.

III. — Enfin le suicide, non seulement n'est pas une fuite des devoirs vis-à-vis de soi-même, mais doit en certains cas, être justement considéré comme l'un des plus réels, des plus pressants de ces devoirs.

« Que le suicide puisse souvent être conséquent avec notre intérêt et notre devoir personnels, nul ne peut le mettre en doute qui concède que l'âge, la maladie ou le malheur puisse rendre la vie à charge et la faire pire que le non-être. Je crois qu'aucun homme n'a jamais quitté la vie, aussi longtemps qu'elle lui a paru valoir la peine d'être vécue. Car si grande est notre horreur naturelle de la mort que des motifs futiles ne pourraient jamais suffire à nous réconcilier avec elle. Et, bien que parfois la situation de fortune ou de santé d'un homme qui se détermine à mourir ne nous paraissent pas toujours à première vue nécessiter ce remède, nous pouvons pourtant être assurés que, s'il y a eu recours, c'est qu'il était affligé d'une maladie ou d'une tristesse suffisamment incurable pour empoisonner tout bonheur à venir et le rendre aussi misérable que s'il eût manifestement été accablé des pires calamités¹ ».

D'où il faut conclure que, si le suicide est généralement qualifié crime c'est qu'il est supposé être lâcheté : mais, si au contraire, ainsi qu'il vient d'être établi, le suicide n'est pas un crime « aussi bien la prudence que le courage devraient nous pousser à nous dégager de l'existence aussitôt qu'elle devient un fardeau : car c'est alors la seule voie que nous puissions adopter pour être utile à la

1. Vol. IV, p. 567.

société, en donnant un exemple qui, s'il venait à être généralisé, conserverait à chacun sa chance de bonheur dans la vie et le libérerait efficacement de tout danger et de toute misère ¹.

1. Dans un appendice, qui n'est pas la partie la moins curieuse de la Dissertation, Hume s'efforce de concilier le droit au suicide avec le dogme chrétien. « Il serait aisé de prouver que le suicide est aussi légal sous les dogmes chrétiens qu'il l'était pour les païens. Il n'existe aucun texte dans les Écritures qui le défende. Cette grande et inflexible règle de foi qui doit exercer son contrôle sur toute philosophie et sur tout raisonnement humains, nous a laissés en cette circonstance à notre liberté naturelle. Sans doute la résignation à la volonté de la Providence est recommandée dans l'Écriture ; mais ceci implique seulement une soumission aux maux que l'on ne peut empêcher, non à ceux auxquels on peut porter remède par prudence ou courage. « Tu ne tueras point » est évidemment pensé exclure le meurtre d'autrui, sur la vie de qui nous n'avons aucun droit. Que ce précepte, comme la plupart des préceptes des Écritures doive être modifié par la raison et le sens commun, cela est rendu évident par l'exemple des magistrats qui condamnent les criminels à mort malgré la lettre de la loi. Mais, existât-il même un commandement exprès contre le suicide, il n'aurait plus autorité aujourd'hui, puisque la loi de Moïse est abolie, excepté autant qu'elle est confirmée par les lois de la nature. Et nous venons de nous efforcer de prouver que cette loi ne saurait nullement défendre le suicide. Dans tous les cas, chrétiens et païens sont sur le même pied ; Caton et Brutus, Arria et Portia ont agi héroïquement : ceux qui imitent leur exemple aujourd'hui ont droit aux mêmes louanges de la postérité. Le pouvoir de se suicider est regardé par Pline comme un avantage que les hommes ont sur les dieux mêmes « deus non sibi potest mortem consciscere si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitæ pœnis » (lib. II, cap. 5).

Hume méconnaît ici la conception chrétienne du devoir. Au point de vue chrétien, l'individu n'a plus seulement le devoir de bonté intéressée et impliquant réciprocité, ainsi qu'il est uniquement envisagé dans la doctrine utilitaire ; mais il a un devoir de bonté active et incessante, en même temps que dégagée de toute considération intéressée envers autrui. Pourtant, si la lettre du dogme n'exclut pas strictement le suicide, l'esprit de la religion ne l'admet en aucun cas. Au chrétien, le non mal ne suffit pas ; il doit chercher le bien pour lui-même. Et par là, il lui est interdit de se délivrer volontairement d'une vie qui constitue en elle-même un inéluctable devoir.

CHAPITRE V

La Politique

Hume peut être considéré comme le véritable fondateur de l'économie politique, sinon de la science sociale. Avant lui les philosophes et les historiens depuis Th. Mun, Child, W. Temple et Davenant jusqu'à Hobbes, William Petty, Dudley North et Locke, s'étaient tous bornés à étudier le processus et le mécanisme des divers facteurs économiques et sociaux existant de leur temps. Hume le premier a montré l'importante relation des faits économiques et de la vie politique et sociale : en outre, s'appuyant sans cesse sur les exemples des histoires anciennes et modernes, il a préparé la voie au matérialisme économique et aux prévisions historiques, dont on connaît le rôle et l'importance dans les doctrines sociales contemporaines. Il ne paraît pas douteux que la politique de Hume ait exercé une puissante influence sur la théorie économique de Smith.

Exposée d'abord dans les « *Political Discourses* » (1752), cette politique fut complétée l'année suivante « dans les *Essays and Treatise on several subjects* ».

Elle se rattache à la philosophie générale de Hume par l'unité de pensée fondée sur la sympathie sociale ou « humanité ».

Hume établit la possibilité de fonder l'économie politique comme science. « Si grande est la force des lois et des formes particulières du gouvernement et si peu dépendent-elles des caractères et des tempéraments des hommes que les conséquences que l'on en peut tirer sont souvent aussi générales et aussi certaines que n'importe quel raisonnement mathématique¹. » Par des exemples tirés de l'histoire Hume établit les conséquences nécessaires de certaines formes de gouvernement : la démocratie sans représentant, telle qu'elle fut adoptée à Rome, et qui mettait toute la puissance législative entre les mains du peuple, introduisit, en même temps qu'une abondance relative due aux votes des citoyens, la paresse et toutes les conséquences socialement morbides qui devaient amener l'anarchie finale.

Le gouvernement des noblesses, s'il est tel que chaque membre ne possède d'autorité qu'autant qu'il représente le corps entier, tel qu'il est mis en pratique à Venise, peut avoir les meilleurs résultats puisqu'il s'appliquera à conserver la paix et l'ordre, aucun membre n'ayant à lui seul une autorité suffisante pour agir sur les lois. Les noblesses ainsi organisées

1. Vol. III, p. 15.

conserveront leur autorité sur le peuple mais sans tyrannie et sans atteinte aucune à la propriété individuelle : car un gouvernement tyrannique, qui peut servir les intérêts de quelques individus ne peut jamais être bon pour ceux d'un corps entier.

Il serait ainsi possible de constituer un gouvernement libre sous la présidence d'un premier magistrat dont l'autorité servirait en quelque sorte de contrepoids à celle des autres fractions de la puissance gouvernementale : et il y aurait même avantage à ce que cette magistrature fût héréditaire : car la compétition qu'entraînerait l'électivité d'une telle fonction serait de funestes conséquences pour l'ordre public et l'intérêt général par le fait qu'elle serait cause inévitable d'innombrables guerres civiles et se résumerait enfin par l'élection non du plus méritant mais du plus riche.

« Ainsi il peut être reconnu comme un universel axiome en politique *qu'un prince héréditaire, une noblesse sans vassaux et un peuple volant par ses représentants constituent les meilleures monarchie, aristocratie et démocratie.* »

Etudiant les premiers principes du gouvernement, Hume remarque que « rien n'apparaît plus surprenant à ceux qui considèrent les affaires humaines d'un œil philosophique, que la facilité avec laquelle le plus grand nombre se laisse gouverner par une minorité, ni que la soumission implicite avec laquelle

les hommes subordonnent leurs propres sentiments et passions à ceux de leurs gouvernants. Si nous cherchons par quel moyen cette chose extraordinaire est réalisée, nous trouvons que, comme la force est toujours du côté des gouvernés, les gouvernants n'ont rien pour les supporter que l'opinion. C'est donc uniquement sur l'opinion que tout gouvernement est fondé; et cette maxime s'étend aux gouvernements les plus despotiques et les plus militaires aussi bien qu'aux plus libres et aux plus populaires¹. »

Il existe deux sortes d'opinions: le sentiment de l'*intérêt* général et le sentiment de la *justice*. La première est celle qui fait la force des gouvernements: le sentiment de justice s'exprime par le sentiment du droit au pouvoir et du droit à la propriété.

« Sur ces trois opinions, de l'*intérêt général*, du *droit au pouvoir* et du *droit à la propriété* sont fondés tous les gouvernements et toute autorité d'une minorité sur le plus grand nombre. Il existe encore, à vrai dire, d'autres principes tels que l'*intérêt personnel*, la *crainte* et l'*affection*, qui viennent renforcer les premiers et déterminent, limitent ou altèrent leur fonctionnement. Pourtant nous pouvons affirmer que ces autres principes ne peuvent avoir, par eux-mêmes, aucune influence mais présupposent l'influence des opinions sus-mentionnées. Ils doivent donc être

1. *Ibid.*, p. 31.

reconnus comme secondaires et non comme les principes originaux du gouvernement¹. »

Sur le problème de l'origine du gouvernement² Hume admet avec Hobbes qu'il y a contrat implicite entre l'individu et la société dont il fait partie. Le gouvernement a donc pour but d'assurer l'exécution des termes de ce contrat, c'est-à-dire d'établir les droits réciproques des citoyens et de maintenir la justice.

« L'homme, né dans une famille, est poussé à défendre la société dont il fait partie par nécessité, par inclination naturelle et par habitude. Le même individu, dans son développement ultérieur, se trouve conduit à établir une société politique afin d'administrer la justice sans laquelle il ne peut y avoir aucune paix, aucune sécurité, aucun commerce entre les citoyens. Nous devons donc considérer la seule distribution de la justice, c'est-à-dire l'existence des douze juges, comme la fin dernière de tout le vaste organisme de notre gouvernement. Les rois et les parlements, les flottes et les armées, les officiers de cour et de revenue, les ambassadeurs, les ministres et les conseillers privés sont tous subordonnés, quant à leur fin à cette partie de l'administration. Le clergé

1. *Ibid.*, p. 33.

2. Nous osons dire, du modernisme des thèses qui y sont développées.

même, autant que son devoir est d'inculquer la morale, peut passer à juste titre, au moins en ce qui concerne ce monde, pour n'avoir pas d'autre but utile et direct.

Les hommes sont conscients de cette nécessité d'une justice pour maintenir l'ordre et la paix : et tous sont également conscients de la nécessité de la paix et de l'ordre pour le maintien de la société. Et pourtant, en dépit de cette forte et flagrante nécessité, la faiblesse ou la perversité de notre nature est telle qu'il est impossible de maintenir les hommes fidèlement et inexorablement dans le chemin de la justice. Telles circonstances extraordinaires peuvent se présenter qui font qu'un homme peut considérer de son intérêt de se laisser entraîner à la fraude et à la rapine au lieu d'être arrêté dans l'exécution de son acte par la conscience du tort que son injustice devra causer à l'union sociale. Mais, plus fréquemment encore, il sera distrait de son grand et important, mais lointain, intérêt par la séduction des tentations présentes, bien que souvent très frivoles, qui lui seront offertes. Cette grande faiblesse est imputable à la nature humaine elle-même.

C'est pourquoi les hommes doivent s'efforcer de pallier ce qu'ils ne peuvent guérir. Ils doivent déléguer à certaines personnes, qu'ils nomment magistrats, le soin de reconnaître les dénis de justice, de punir les transgresseurs, de corriger la fraude et la violence

et d'obliger les hommes, quelque réfractaires qu'ils puissent être, à agir dans leur propre intérêt, mais dans leur intérêt réel et permanent. En un mot, l'obéissance est un nouveau devoir qui doit être inventé pour supporter celui de justice, et les devoirs d'équité doivent être corroborés par ceux de fidélité.

Pourtant, en considérant les choses d'un point de vue abstrait, on peut penser que cette alliance n'avance à rien et que le devoir factice d'obéissance, par sa nature même, reste une attache aussi faible pour l'esprit humain que pouvait l'être le devoir primitif et naturel de justice. Les intérêts particuliers et les tentatives présentes peuvent l'emporter sur l'un aussi bien que sur l'autre. Ils sont également exposés au même inconvénient et l'homme qui est incliné à être un mauvais voisin doit être conduit par les mêmes motifs, bien ou mal compris, à être un mauvais citoyen — et ceci sans mentionner que le magistrat lui-même peut être négligent, partial, ou injuste dans son administration.

L'expérience prouve cependant qu'il y a une importante distinction à établir entre ces différents cas. Nous trouvons que l'ordre est beaucoup mieux maintenu dans la société par un gouvernement; et notre devoir envers les magistrats est beaucoup plus strictement accompli selon les principes de la nature humaine que ne sont observés nos devoirs envers nos concitoyens. L'amour de la domination est si puissant

dans le cœur des hommes que beaucoup, non seulement supportent tous les dangers, les fatigues et les soucis du gouvernement, mais encore vont au devant ; et dès qu'ils sont élevés à une haute dignité, ils trouvent généralement, et bien qu'ils soient souvent conduits par leurs passions particulières, un évident intérêt dans l'administration impartiale de la justice. Les individus qui les premiers, par un consentement tacite ou exprimé du peuple, obtiennent cette distinction, doivent être doués de qualités supérieures de valeur, de force, d'intégrité ou de prudence, qui commandent le respect et la confiance : et, lorsque le gouvernement est établi, les considérations de naissance, de rang et de position exercent une puissante influence sur les hommes et donnent plus de force aux décrets des magistrats. Le souverain ou chef s'élève contre tout désordre qui trouble la société : il s'adresse à tous ses partisans et à tous les honnêtes gens pour l'aider à le faire cesser et à rétablir l'ordre : et il est spontanément secondé par tous les indifférents dans l'exercice de ses fonctions. Il acquiert bientôt le pouvoir de récompenser ces services ; et, avec le progrès de la société, il institue des ministres sous ses ordres et souvent, une force militaire qui trouve un évident intérêt à supporter son autorité. L'habitude vient bientôt consolider ce qu'un autre principe de la nature humaine avait imparfaitement fondé ; et les hommes, dès qu'ils sont

accoutumés à l'obéissance, ne pensent plus à sortir de la voie dans laquelle eux-mêmes et leurs ancêtres ont constamment marché et où tant de motifs si urgents et si palpables les maintiennent.

Mais, bien que ce progrès des affaires humaines puisse paraître assuré et inévitable, et bien que le concours apporté par le devoir de fidélité au devoir de justice soit évidemment fondé sur les principes de la nature humaine, on ne peut s'attendre à ce que les hommes soient capables de les découvrir a priori ou de prévoir leur opération. Le premier ascendant qu'un homme a pu acquérir sur la multitude s'est probablement manifesté d'abord durant un état de guerre, alors que la supériorité du courage et du génie se découvre plus nettement, que l'unanimité et l'union sont plus nécessaires et que les désastreux effets du désordre sont plus directement sentis. La permanence de cet état, qui s'est produite communément parmi les tribus sauvages, a donc induit le peuple à la soumission : et, si le chef s'est montré doué d'autant d'équité que de prudence et de valeur, il est demeuré, même après la paix conclue, l'arbitre de tous les différends, et a pu ensuite, en employant la force et la persuasion, établir graduellement son autorité. L'action bienfaisante de son influence l'a rendu cher au peuple, du moins au parti le plus pacifique et le mieux disposé : et si son fils a montré les mêmes qualités, le gouvernement s'est mûri et

perfectionné d'autant plus vite, mais est demeuré encore assez faible jusqu'à ce qu'un progrès ultérieur d'amélioration eût procuré au magistrat un traitement qui lui permit d'accorder des récompenses dans toutes les subdivisions de son administration et d'infliger des châtimens aux transgresseurs et aux réfractaires. Avant cette période, chaque manifestation de son influence doit avoir été particulière et fondée seulement sur les circonstances, d'après un cas spécial. Après l'époque qui vient d'être précisée, la soumission ne fut pas plus longtemps laissée au choix ou à l'inclination de chacun dans la communauté mais fut rigoureusement exigée par l'autorité d'un magistrat suprême.

Dans tous les gouvernements, il y a lutte intime permanente, déclarée ou secrète, entre l'Autorité et la Liberté : et ni l'une ni l'autre ne peuvent l'emporter en fin de compte. Tout gouvernement doit nécessairement faire un grand sacrifice de liberté ; pourtant, même l'autorité, qui délimite la liberté, ne peut et, sans doute, ne doit jamais, en aucun gouvernement, devenir absolue et incontrôlable. Le sultan est maître de la vie et de la fortune de tous ses sujets mais ne peut leur imposer aucune nouvelle taxe : un souverain français peut imposer toutes les taxes qu'il lui plaira, mais n'osera pas disposer de la vie ou de la fortune des individus. La religion également apparaît en beaucoup de pays, un principe intraitable :

et d'autres principes ou préjugés s'opposent fréquemment à toute l'autorité d'un magistrat civil, dont le pouvoir, fondé sur l'opinion, ne peut jamais arracher d'autres opinions qui sont aussi enracinées que celle de son titre à la domination. Le gouvernement qu'on qualifie communément de libre est celui qui admet une division de pouvoirs entre plusieurs membres de qui l'autorité unie n'est pas moindre, ou est communément plus grande que celle de n'importe quel monarque : mais qui, dans le cours ordinaire de l'administration doivent agir en vertu de lois générales et équitables, qui sont connues auparavant de tous les membres et de tous leurs sujets. Il doit être admis que, en ce sens, la liberté est la perfection de la société civile : et pourtant l'autorité doit être reconnue comme essentielle à son existence même : et dans cette opposition qui se manifeste si souvent entre l'une et l'autre, la seconde peut, pour cette raison, réclamer la préférence. A moins que peut-être on puisse dire (et ceci peut être dit avec quelque raison) qu'une condition essentielle à l'existence d'une société civile doive toujours se suffire à elle-même, et n'ait pas besoin d'être si jalousement défendue qu'une cause de perfectionnement, que l'indolence des hommes serait très capable de négliger ou leur ignorance de ne pas saisir¹. »

1. *Ibid.*, p. 37.

Dans les Discours, qui forment la seconde partie des Essais, Hume étudie l'organisme économique et la pratique des gouvernements : il examine le processus des divers facteurs sociaux, commerce, argent, intérêt, impôts, etc. Il reconnaît d'abord que le commerce, qui fait la grandeur et la puissance des états a son origine dans la division du travail et la culture du sol.

« Dans chaque État, les hommes peuvent être divisés en *agriculteurs* et en *ouvriers*. Les premiers sont occupés à labourer et à faire fructifier la terre, les seconds à rendre ses productions propres à toutes les commodités qu'exigent les nécessités ou les agréments de la vie. Dès que les hommes quittent l'état sauvage, où ils vivent surtout de la chasse et de la pêche, ils se partagent en ces deux classes. Bien que les Arts et l'Agriculture emploient au début presque toutes les forces de la société, le temps et l'expérience arrivent à perfectionner ces arts à tel point que la terre suffit à l'entretien d'un plus grand nombre d'hommes que ceux qui sont employés à la cultiver ou à produire ce qui est nécessaire à ces cultivateurs. »

Ces forces superflues doivent être employées soit à développer le luxe pour les particuliers, soit, dans les armées et les flottes, à augmenter le domaine de l'État au dehors et à répandre sa renommée chez les peuples éloignés. Dans le premier cas c'est le bon-

heur des individus qui est seul proposé et développé : dans le second c'est la puissance de l'État qui est accrue. Pour concilier l'antinomie, il faut admettre qu'il y ait une limite naturelle d'accroissement à la puissance de l'État et que, cette limite une fois atteinte, le bonheur des individus doive être seul poursuivi.

« La meilleure politique consiste à s'accomoder au penchant commun du genre humain et à le rectifier autant qu'il est possible, pour le bien de la société. Aujourd'hui, suivant le cours le plus naturel des choses, l'Industrie, les Arts et le Commerce augmentent le pouvoir du souverain aussi bien que le bonheur des sujets. C'est une politique trop violente, que celle qui se permet de les appauvrir en vue de la prospérité de l'État. »

La condition de développement du commerce et par suite de la richesse d'une nation est dépendante de la prospérité commerciale de toutes les autres nations. Le libre-échange donne satisfaction à l'intérêt des particuliers comme à ceux des nations et il est naturel que chacune d'elles voie avec sympathie le développement du commerce chez ses voisins. On ne saurait donc condamner trop haut « les barrières, les obstructions et les impôts sans nombre que toutes les nations de l'Europe, et aucune autant que l'Angleterre, ont opposés au libre développement du commerce. »

L'histoire montre que, chez la plupart des peu-

ples, les arts utiles ou manufacturiers, qui ont donné naissance au luxe domestique, ne se sont développés qu'à la suite du commerce étranger qui favorise le progrès et l'extension, par l'importation et l'imitation de la production étrangère, du commerce intérieur aussi bien qu'extérieur. Ainsi la condition des classes laborieuses s'améliore en même temps que celle des classes dirigeantes. La répartition des richesses devient plus équitable et, par suite la puissance de l'État plus considérable.

« Une trop grande disproportion parmi les citoyens affaiblit l'État. Tout homme, s'il est possible, doit jouir des fruits de son travail, dans une pleine possession de toutes les nécessités et de plusieurs des plaisirs de la vie. Personne ne peut douter qu'une pareille égalité ne soit très conciliable avec la nature humaine et qu'elle ne diminue moins du *bonheur* du riche qu'elle n'ajoute à celui du pauvre. Elle augmente aussi la *puissance de l'État* et fait qu'on paye avec moins de répugnance toute taxe ou imposition extraordinaire. S'il arrive que les richesses soient possédées par un petit nombre d'hommes, il faut donc que ceux-ci contribuent considérablement aux nécessités publiques, mais lorsque les richesses sont réparties parmi le plus grand nombre, le fardeau devient léger pour chacun et les impositions ne produisent pas de différence sensible dans la manière de vivre de qui que ce soit. Ajoutons à ceci que,

lorsque les richesses sont dans peu de mains, ceux qui les possèdent ont aussi le pouvoir et qu'ils s'entendent pour faire porter aux pauvres tout le fardeau et les opprimer encore davantage, ce qui décourage toute industrie. » — « Comme le commerce étranger n'est pas le principal objet, il ne doit pas entrer en comparaison avec le bonheur de tant de millions d'hommes : et quand il n'y aurait pas d'autre raison pour les attacher au gouvernement libre sous lequel ils vivent, celle-ci seule suffirait. La pauvreté du peuple est une conséquence naturelle, sinon nécessaire de la monarchie absolue : quoique, d'autre part, je doute qu'il soit toujours vrai que la liberté ait comme conséquence nécessaire la production des richesses. Peut-être faudrait-il alors que la liberté fût accompagnée de circonstances particulières et d'une certaine façon de penser ¹. »

Ayant ainsi fondé sur l'intérêt général, inséparable de la justice, le droit à l'égalité économique et politique, Hume revendique pour le travailleur le droit au produit majoré, sinon intégral, de son travail : puis il montre, plus d'un siècle avant Herb. Spencer, que le travail d'un peuple, conditionné par ses besoins, dépend aussi du milieu où se développe ce peuple, des conditions extérieures de la vie. Les pays où le sol est le plus fertile sont aussi ceux où

1. Vol. III, p. 298-299.

les États sont économiquement les plus pauvres, puisque cette fertilité même du sol est un encouragement à la paresse et à l'inaction. « Quelle est la raison pour laquelle les peuples qui habitent vers les tropiques n'ont encore pu parvenir à aucun art, ni se civiliser, ni même atteindre à aucune police dans leur gouvernement ni à aucune discipline militaire, alors qu'un très petit nombre seulement parmi les nations qui habitent les climats tempérés a été privé de ces avantages ? Il est probable qu'une des causes de ce phénomène est cette chaleur toujours égale du climat sous la zone torride, et qui fait que les habitants ont moins besoin de vêtements et de maisons — cette nécessité étant le grand éperon de l'industrie et de l'invention. *Curis acuens mortalia corda*. Moins les peuples ont de biens et de possessions de cette espèce, moins ils ont aussi de sujets de querelles et, conséquemment moins ils ont besoin d'une police établie ou d'une autorité régulière, pour les protéger et les défendre soit des ennemis étrangers, soit les uns des autres¹. »

Dans son discours sur le Luxe — résultat du développement commercial et industriel d'un peuple — Hume reconnaît que cette « recherche dans ce qui peut flatter les sens » peut être considérée comme innocente ou blâmable suivant l'âge, le pays ou la

1. *Ibid.*, p. 301.

condition des personnes. Il montre d'une part que les siècles qui ont davantage tenu en honneur la politesse et le luxe ont été en même temps les plus heureux et les plus vertueux : et que, d'autre part, dès que le luxe cesse d'être innocent, il cesse aussi d'être avantageux mais devient presque toujours nuisible à la société politique.

Le luxe vertueux favorise la liberté des individus et concourt au progrès d'un gouvernement libre. « Chez les nations grossières qui négligent les arts, tout le travail reste borné à la culture de la terre et toute la société se divise en deux classes, les propriétaires de la terre et leurs vassaux ou fermiers. Les derniers sont nécessairement dépendants et dressés à la sujétion et à l'esclavage : les premiers s'érigent naturellement en petits tyrans : et il faut qu'ils se soumettent à un maître absolu pour l'amour de la paix et de l'ordre : s'ils veulent conserver leur indépendance, des inimitiés ou des querelles s'élèvent bientôt entre eux, qui jettent toute la société dans une confusion telle qu'elle devient peut-être pire que le gouvernement le plus despotique. Mais où le Luxe nourrit le commerce et l'industrie, les paysans, par une culture convenable de la terre, deviennent riches et indépendants, tandis que les négociants et les marchands acquièrent une partie de la propriété foncière et attirent de l'autorité et de la considération sur cette classe moyenne des hommes qui

est le meilleur et le plus ferme appui de la liberté publique. »

Le luxe même « vicieux », est encore préférable à l'absence de luxe, qui est l'état favorable au développement de l'inaction et la paresse, deux maux de l'ordre social qui entraînent, avec la misère des particuliers, la faiblesse et la dissolution de la société.

Le moyen et l'instrument du commerce et de l'industrie, et conséquemment du luxe, est l'argent. « Ce n'est pas une des roues du commerce : c'est l'huile qui rend le mouvement des roues plus doux et plus facile. » La richesse des nations est indépendante de la quantité de numéraire qu'elles possèdent. Dans l'abondance des produits, c'est-à-dire dans le travail du peuple consiste toute richesse et toute puissance réelle ; l'argent n'est qu'un pouvoir nominal. Une trop grande quantité de numéraire, c'est-à-dire plus d'argent qu'il n'est nécessaire pour l'échange des produits, est en fait bien plutôt une cause d'affaiblissement national puisqu'elle a pour conséquence la hausse des prix de toutes les denrées et l'arrêt de l'exportation étrangère. L'unique soin du gouvernement doit être de ne pas laisser s'amoindrir la « quantité absolue » d'argent dans la nation, mais de veiller à ce que cette quantité s'augmente progressivement « attendu que, par ce moyen, il tient en haleine l'effort industriel de la nation et qu'il augmente le magasin de travail qui fait le pouvoir réel et les

raies richesse d'un peuple. « En effet, lorsque l'argent augmente, le manufacturier donne des gages plus forts à ses ouvriers qui peuvent ainsi se procurer un plus grand nombre de produits et de satisfactions de toutes sortes, et ceci jusqu'à ce que le prix des denrées se soit élevé proportionnellement. Au contraire une nation dont l'argent diminue est actuellement plus faible et plus misérable qu'une autre nation qui n'a plus d'argent mais qui est en train d'en acquérir. Il sera aisé d'en saisir la raison si l'on considère que les altérations dans la quantité de monnaie ne sont pas suivies immédiatement d'altérations proportionnelles dans le prix des denrées. Il se passe toujours un certain intervalle de temps avant que ces matières s'ajustent à leur nouvelle situation : et ce temps de suspens est aussi nuisible à l'industrie, lorsque l'or et l'argent diminuent, qu'il lui est en fait avantageux lorsque la quantité de ces métaux augmente.

L'ouvrier n'est pas employé de même par le manufacturier et le marchand quoiqu'il paye le même prix pour chaque chose au marché. Il est aisé de voir que de cet état de choses doit nécessairement naître la pauvreté, la mendicité et la paresse¹ ». Le prix de chaque chose dépend de la proportion entre la quantité de produits et la quantité d'argent. « Augmentez les produits, il deviennent à meilleur marché : augmentez l'argent,

1. *Ibid.*, p. 325.

il y a hausse sur la valeur des produits : de même que, d'autre part, une diminution des produits ou de l'argent ont des effets contraires. » Cette règle est historiquement confirmée. Les hommes, à l'état encore sauvage, se contentent des productions de leurs propres champs et n'ont nul besoin d'échanges non plus que d'argent, valeur d'échange. C'est à mesure que se développe la civilisation et que s'affinent les besoins, que les hommes ne se contentent plus de ce que produit leur voisinage et qu'ils ont davantage besoin de faire des échanges et, par suite, besoin d'argent. « Les marchands ne veulent plus être payés en blés parce qu'ils ont besoin de quelque chose de plus que de manger. Le fermier va chercher ce dont il a besoin au delà de son village et ne peut pas toujours porter ses denrées au marchand qui le fournit. Le seigneur vit dans la capitale ou à l'étranger et demande que sa rente lui soit payée en argent, d'un transport plus aisé. » — « Ceci a pour effet nécessaire que, pourvu que l'argent n'augmente pas dans la nation, toutes choses doivent être à meilleur marché dans les temps d'industrie et de luxe que dans les siècles grossiers et sauvages. C'est la proportion entre l'argent en cours et les denrées du marché qui détermine les prix. » Des deux alternatives la seconde est économiquement la plus avantageuse à l'État, car c'est celle qui permet au souverain de lever plus facilement les taxes et de pourvoir aux besoins géné-

raux. « C'est la manière de vivre la plus simple qui est aussi la plus nuisible au public parce qu'elle confine l'or et l'argent en peu de mains et empêche son universelle diffusion et sa libre circulation. Au contraire, l'industrie et les raffinements de toutes sortes incorporent, pour ainsi parler, l'argent, si petite que soit sa quantité, dans tout l'organisme de l'État : ils le font circuler dans toutes ses veines et le font entrer dans toutes les transactions et tous les contrats. Il n'est plus aucune main qui en soit entièrement vide. Et, comme par ce moyen s'abaissent les prix de tous les produits, le souverain y trouve un double avantage : il lui est alors loisible de se procurer de l'argent en levant des impôts dans toutes les parties de son État : et ce qu'il reçoit ainsi devient plus fructueux dans tous ses achats ou paiements. »

Il paraît ainsi établi que la quantité absolue de l'argent répandue dans un État est indifférente en elle-même à la puissance de cet État, laquelle dépend de ces deux seules circonstances : l'accroissement proportionnel de cette quantité d'argent et sa libre circulation.

Étudiant ensuite l'intérêt de l'argent, Hume réfute l'erreur commune qui fait dépendre le taux de l'intérêt de la quantité d'argent en circulation dans un État. « Supposons qu'en une nuit on glissât par miracle, dans la poche de chaque citoyen anglais cinq livres sterling : cela ferait beaucoup plus que

doubler tout l'argent qui est actuellement dans le royaume : et cependant, ni le jour suivant ni quelque temps après le nombre des prêteurs n'augmenterait ni, conséquemment, le taux de l'intérêt. » Cherchant dans l'histoire le processus de développement de l'intérêt, Hume reconnaît que, né de la différence de conditions des hommes, il croît ou diminue proportionnellement aux usages et aux mœurs qui prévalent : et il réfute ainsi par avance la thèse de l'accumulation des capitaux de Karl Marx.

« Lorsqu'un peuple a commencé à sortir, si peu que ce soit, de l'état de barbarie et que le nombre des individus qui le compose s'est accru, aussitôt se produit une inégalité dans les possessions de chacun de ses membres : et tandis que les uns sont maîtres d'une grande étendue de ce pays, les autres sont resserrés en d'étroites limites et quelques-uns dépourvus de toute propriété. Ceux qui possèdent plus de terre qu'ils n'en peuvent cultiver font travailler ceux qui en sont dépourvus et acceptent de recevoir une part déterminée sur le produit. Ainsi l'intérêt terrien est immédiatement établi. — Les caractères de ces propriétaires de terre diffèrent : car tandis que l'un voudrait emmagasiner pour l'avenir la rente de sa terre, l'autre voudrait consommer immédiatement ce qui suffirait pour plusieurs années. Mais celui qui ne ferait que dépenser son revenu vivrait entièrement sans occupation : et les hommes ont un tel besoin

de quelque chose qui les fixe et qui les engage que les plaisirs, quels qu'ils soient, seront toujours recherchés du plus grand nombre des propriétaires de terre et par conséquent aussi, les prodigues seront toujours en plus grand nombre que les avarés. Ainsi dans tout état où l'on ne connaît d'autre intérêt que celui des terres, comme il y a peu de frugalité, les emprunteurs doivent être nombreux et le prix de l'intérêt doit être en proportion »¹. Le taux de l'intérêt dépend de l'offre et de la demande, corrélatives des fluctuations commerciales. « Un commerce étendu, en produisant des fonds considérables, diminue et l'intérêt et le profit. — L'intérêt est le vrai baromètre de l'État : lorsqu'il est bas, c'est un signe certain que le peuple est florissant. C'est une preuve presque mathématique de l'augmentation de l'industrie et de sa prompte circulation dans tout l'État »².

Dans le discours « sur la Balance du Commerce », Hume s'attache à montrer l'utilité et les avantages du libre échange en opposition au protectionnisme. « Il est très ordinaire, parmi les peuples qui ignorent la nature du commerce, de défendre l'exportation des commodités et de vouloir garder chez eux tout ce qu'ils croient utile ou précieux. Ils ne considèrent pas que, en faisant cette défense, ils agissent directement

1. *Ibid.*, p. 336.

2. *Ibid.*, p. 342.

contre leurs intentions mêmes, car plus il s'exportera de produits de toutes espèces, plus on en cultivera dans le pays : et conséquemment, ils devront, en ce cas, avoir toujours la première offre¹. »

Le commerce des peuples ne peut causer aucun dommage aux uns ou aux autres, par la raison que ce qui s'en va dans l'exportation rentre par l'importation en telle sorte que le niveau demeure toujours sensiblement le même ou, comme nous le voyons pour le niveau de l'eau, s'élève uniformément. « Tout homme qui voyage aujourd'hui en Europe peut voir que l'argent, en dépit de l'absurde jalousie des souverains et des États, s'est mis lui-même à peu près de niveau et que la différence entre un royaume et un autre n'est pas plus grande à cet égard qu'elle ne l'est souvent entre les différentes provinces d'un même royaume. Les hommes se rassemblent naturellement dans les capitales, dans les ports de mer ou sur les rivières navigables. Là nous trouvons plus d'hommes, plus d'industrie et, par suite, plus d'argent : mais la dernière différence est encore proportionnelle à la première et le niveau de l'ensemble demeure constant. »

« Notre jalousie et notre haine à l'égard de la France sont sans borne : et il faut avouer que le premier sentiment est très raisonnable et bien fondé.

1. *Ibid.*, p. 348.

Ces passions, en même temps qu'elles ont fait sans cesse obstacle au commerce, ont occasionné d'innombrables conflits en lesquels nous sommes généralement accusés d'être les agresseurs : mais qu'avons-nous gagné à ce marché ? Nous avons perdu le commerce de nos manufactures de laine avec la France et nous avons transféré celui du vin à l'Espagne et au Portugal, où nous achetons à plus haut prix une beaucoup plus mauvaise liqueur. Il y a peu d'Anglais qui ne croiraient leurs pays absolument ruiné si l'on vendait en Angleterre les vins de France à si bon marché et en telle abondance qu'ils pussent, pour ainsi parler, supplanter l'Ale et les autres liqueurs qui se brassent chez nous. Mais, si nous nous élevons au-dessus du préjugé, il nous sera aisé de prouver que rien ne pourrait être plus innocent, sinon plus avantageux. Chaque nouvel acre de vigne planté en France en vue de fournir des vins à l'Angleterre, obligerait les Français, pour subsister eux-mêmes, à recevoir en échange le produit d'un acre anglais semé en blé ou en orge ; et il est évident que ce serait nous qui gagnerions par là l'avantage de la meilleure denrée¹. »

La seule circonstance qui pourrait causer une hausse ou une baisse de l'argent au-dessus ou au-dessous de son niveau naturel serait une nouvelle

1. *Ibid.*, p. 355-356.

création en Angleterre de banques et de maisons de crédit. Les émissions, par ces banques, de papiers qui ont une valeur fictive produiraient les mêmes effets qu'une mise en cours proportionnelle d'argent réel, c'est-à-dire qu'elles feraient hausser le prix du travail et des denrées et par ce moyen ou ferait sortir un équivalent de numéraire ou l'empêcherait de s'accroître davantage. Pourtant il est bon de remarquer que, si l'usage de ces banques était généralisé et soumis à certains règlements internationaux, les valeurs représentées et ayant cours seraient à nouveau soumises à la même loi de nivellement qui régit actuellement la quantité réelle de numéraire chez tous les peuples.

« En résumé, un gouvernement a raison de veiller avec le plus grand soin à la prospérité de son peuple et de ses manufactures : quant à l'argent, il peut s'en rapporter en toute sécurité au cours des affaires humaines : ou, s'il porte son attention sur cette dernière contingence, ce ne doit être qu'autant qu'elle peut intéresser la première. »

Sur l'équilibre des Puissances — Hume recon-
naît, par les exemples de l'antiquité et des temps
modernes, que de tout temps la nécessité de cet équi-
libre s'est imposée aux nations, s'opposant à ce que
l'une d'entre elles, par accroissement progressif au
détriment des autres, devînt bientôt seule maîtresse
du monde. « Soit qu'on attribue les changements

de parti dans les républiques grecques à une *émulation jalouse* ou à une *politique attentive*, les résultats étaient les mêmes et toute puissance prédominante était sûre de voir s'élever contre elles une confédération, souvent composée de ses anciens amis et alliés. » Les Romains pourtant qui n'eurent pas à lutter contre ces confédérations générales s'emparèrent, par de rapides conquêtes, du monde entier. « Après la chute de l'Empire romain la forme de gouvernement établie par ces conquérants venus du Nord, les rendit en grande partie incapables de pousser plus loin leurs conquêtes et maintint longtemps chaque État dans ses propres limites. Mais lorsque le servage et la milice féodale eurent été abolies, le genre humain fut de nouveau exposé au danger d'une monarchie universelle par l'union de tant de royaumes et de principautés dans la personne de l'Empereur Charles. » Pourtant, cette puissance étant tombée par les causes internes de destruction qu'elle contenait, un nouveau danger de Monarchie universelle semblerait venir du côté de la France, si l'Angleterre n'y prenait garde. « D'énormes monarchies, telles que celle où l'Europe est peut-être à présent en danger de tomber, sont manifestement destructives au point de vue de la nature humaine, dans leur durée, dans leur progrès et même dans leur chute, qui suit d'ailleurs généralement de près leur établissement. Le génie militaire qui a agrandi la Monarchie abandonne bientôt la

cour, la capitale et le centre d'un pareil gouvernement, tandis que les guerres se font à de si grandes distances et intéressent une si petite partie de l'État. Les anciens nobles qui sont attachés à leur souverain vivent à la Cour et n'accepteront pas des emplois militaires qui les forceraient d'habiter des frontières reculées et barbares et qui les éloigneraient de leurs plaisirs et de leur fortune. Il faut donc que les armes de l'État soient confiées à des mercenaires étrangers, sans zèle, sans attachement, sans honneur, prêts à chaque occasion à tourner contre le souverain et à se joindre au premier mécontent qui leur offrira une paye supérieure. Voilà le progrès nécessaire des choses humaines ; ainsi la nature humaine s'arrête d'elle-même dans ses propres élévations, ainsi l'ambition travaille aveuglément pour la destruction du conquérant, de sa famille et de tout ce qui l'approche et lui est cher¹. »

Étudiant les *taxes*, Hume reconnaît que les impôts *utiles* sont plutôt profitables au pays et qu'elles enrichissent les citoyens plus qu'elles ne les appauvrissent, car elles forcent les particuliers à travailler davantage en telle sorte qu'elles les sauvent de la débauche et leur procurent, par conséquent, une aisance plus grande. Pourtant les taxes, quand elles sont trop fortes, produisent la faillite de l'industrie et engendrent

1. *Ibid.*, p. 382.

le désespoir : et, même avant d'en arriver là, elles renchérissent les gages de l'ouvrier et du laboureur et, par le fait qu'elles augmentent le prix de toutes les denrées, appauvrissent la nation. « Les taxes les plus avantageuses sont celles qui sont levées sur les consommations, spécialement celles du Luxe parce que de pareilles impositions sont moins senties par le peuple. Elles paraissent en quelque sorte volontaires puisqu'un homme peut choisir jusqu'à quel point il veut faire usage de la denrée qui est taxée. Elles se payent par degré et d'une manière insensible et, étant confondues avec le prix naturel du produit, elles sont à peine remarquées par le consommateur. Leur seul désavantage est que les frais pour les lever sont considérables. Les taxes sur la propriété se lèvent sans grands frais mais elles ont tous les autres désavantages. Les taxes les plus pernicieuses sont celles qui sont arbitraires : car elles deviennent, par la manière dont elles sont administrées, des sortes de punition de l'industrie : et par leur inévitable inégalité elles sont réellement plus à charge que par le fardeau qu'elles imposent. Ainsi il est étonnant qu'elles puissent encore être en vigueur chez certains peuples civilisés¹. »

Hume termine ses discours politiques par la description de l'État idéal ou République parfaite, en

1. *Ibid.*, p. 387.

laquelle il expose, en formules définitives les vues les plus vraies sur la politique et les politiciens de tous les pays et de tous les temps. Il établit d'abord que son projet est purement théorique car, écrit-il, « *de tous les hommes, les plus pernicious dans un état sont les faiseurs de projets politiques s'ils ont la puissance et les plus ridicules s'ils ne l'ont pas; de même que, d'un autre côté, un politique sage est le caractère le plus avantageux de la nature s'il est accompagné de l'autorité et le plus innocent, sans être totalement inutile, même quand il en est privé. — Un gouvernement établi a des avantages infinis par le seul fait qu'il est établi. — Tous les plans de gouvernement qui supposent de grandes réformes dans les mœurs sont véritablement imaginaires*¹ ». Ceci ne veut pas dire qu'il ne faille s'éclairer sur la meilleure forme possible de gouvernement. Dans tous les cas au contraire, « *il doit être avantageux de connaître quelle est la forme la plus parfaite, afin de pouvoir y conformer, autant que possible, toute constitution ou toute forme de gouvernement établie par des altérations et des innovations imperceptibles, de manière à ne pas causer de trop grands troubles dans la société.* »

Cet État idéal vers lequel doivent tendre les gouvernements est, suivant Hume, une république constitutionnelle, organisée et gouvernée par cent

1. *Ibid.*, p. 561 note, p. 562 et 563.

sénateurs, onze cents magistrats de Province et dix mille représentants. Les sénateurs ont tous pouvoirs et prérogatives d'un roi d'Angleterre. Le pouvoir législatif sera aux mains des représentants de Province sous la surveillance du Sénat.

Après avoir exposé les diverses fonctions et, pour ainsi dire, les rouages de l'organisation intérieure de sa République, Hume donne, dans les aphorismes qui suivent, les raisons qui l'ont conduit à concevoir cette organisation de préférence à toute autre.

« La classe de gens la plus inférieure et les petits propriétaires sont assez bons juges de quiconque n'est pas trop éloigné d'eux par le rang et l'habitation : et c'est pourquoi il est probable qu'ils choisiront, dans leurs assemblées paroissiales, le plus digne, ou celui qui est à peu près le plus digne, pour les représenter. Mais ils ne sont aucunement propres à siéger dans les assemblées de Province ni à choisir les plus hauts officiers de la République. Leur ignorance donne aux grands trop de facilité pour les tromper. »

« Tous les gouvernements libres doivent être composés de deux conseils, d'un petit et d'un plus grand ou, ce qui est la même chose, d'un Sénat et du peuple. Le peuple, comme le remarque Harrington, manquerait de sagesse sans le Sénat : le Sénat, sans le peuple, manquerait de probité. — Il y a ici un inconvénient auquel aucun gouvernement n'a

encore pleinement remédié, quoique la chose me paraisse très facile. Si le peuple débat, tout est confusion : s'il ne débat pas, il ne peut plus que résoudre : et en ce cas le Sénat reste le maître. Mais divisez le peuple en plusieurs corps séparés et chacun de ces corps pourra alors débattre en sûreté sans qu'il en résulte aucun inconvénient. »

« Le cardinal de Retz dit que toute assemblée nombreuse, de quelque manière qu'elle soit composée, n'est que pure populace, gouvernée dans ses débats par le moindre motif. Nous trouvons ceci confirmé tous les jours par l'expérience. Lorsqu'un membre est *frappé d'absurdité*, il communique son mal à son voisin et ainsi de suite jusqu'à ce que l'assemblée entière soit infectée. Séparez ce grand corps et quoique chaque membre n'ait que le sens qui est à peu près moyen, il n'est pas probable qu'aucune autre chose que la raison puisse prévaloir sur le tout. En dehors de l'exemple et de l'influence, le bon sens prévaudra toujours sur la folie dans une assemblée¹. »

Ayant remarqué que cet état idéal pouvait s'appliquer, par transformations insensibles et par limitations progressives de la monarchie, à la nation anglaise et généralement à toutes les nations, Hume constate que, quels que soient ses défauts, il est le plus conforme à la justice et à l'humanité : et il pose

1. *Ibid.*, p. 571.

ainsi les premiers principes républicains qui bientôt devaient être reconnus et affirmés ailleurs.

« Les démocraties sont turbulentes : car quoique le peuple puisse être séparé ou divisé en petites parties, soit pour les élections, soit pour délibérer des affaires de la République, le voisinage des habitations dans une ville rendra toujours très sensible la force des torrents populaires. Les aristocraties conviennent mieux à la paix et à l'ordre et, conséquemment ont été plus admirées par les anciens auteurs : mais ces avantages sont contrebalancés par la jalousie et l'oppression qu'elles exercent. Dans un gouvernement habilement et fortement constitué et établi, il y aurait assez de facilité pour perfectionner la démocratie dans les classes les plus basses, qui seraient admises aux premières élections en vue de la première composition de la République, jusque parmi les plus hauts magistrats, qui en dirigeraient tous les ressorts. En même temps, les diverses parties en seraient si distantes et éloignées qu'il serait très difficile, soit par intrigue, par préjugé ou par passion, de les précipiter dans les mesures contre l'intérêt public.

« Il est inutile de rechercher si un pareil gouvernement serait immortel. Je reconnais la vérité de cette exclamation du poète sur les projets sans fin de la race humaine « *Homme et pour toujours* ». Le monde lui-même, probablement, n'est pas immortel. Il peut advenir de tels désastres qui seraient du plus parfait

gouvernement même une faible proie pour ses voisins. Nous ne savons pas à quels excès de désordre et à quel mépris du bien public l'enthousiasme ou tout autre extraordinaire mouvement de l'esprit humain peut porter les hommes. Quand cesse la différence d'intérêts, la faveur ou l'inimitié font naître les factions les plus capricieuses, les plus incompréhensibles. La rouille peut alors s'attacher aux ressorts les plus exacts de la machine politique et le désordre s'ensuivre dans tous ses mouvements. Enfin de grandes conquêtes, si elles sont ininterrompues, causent nécessairement la ruine de tout gouvernement libre : et plus tôt encore du gouvernement le plus parfait que du plus imparfait, à cause précisément des avantages que le premier possède sur le second. Et bien qu'un pareil État dût établir une loi fondamentale contre les conquêtes, cependant les Républiques comme les individus ont leur ambition, et l'intérêt du moment fait oublier aux hommes celui de l'avenir. C'est un encouragement qui doit suffire aux efforts humains qu'un pareil gouvernement florisse durant plusieurs siècles, sans prétendre donner à aucune œuvre de l'homme cette immortalité que le Tout-Puissant semble avoir refusée à ses propres ouvrages mêmes¹. »

1. *Ibid.*, p. 578. Il est à remarquer que ce dernier passage est en quelque sorte la prévision historique exacte des conséquences de la Révolution française et de l'Empire.

CHAPITRE VI

L'Art.

Hume présente, sous la forme la plus séduisante et la plus parfaite, un véritable traité d'esthétique, dans lequel il expose de façon précise les règles générales de l'art et met merveilleusement en lumière les conditions les plus exactes de sa production chez les peuples, de son évolution et de sa dissolution.

La beauté, comme la loi morale, est nécessaire et s'impose à la masse de l'humanité. Le goût ou sens esthétique, de même que le goût moral, est résultante d'une intuition spontanée. Bien qu'il se manifeste de mille manières différentes, il est pourtant soumis à certaines lois générales « et il est naturel de chercher un standard du goût, une règle qui permette de concilier les différents sentiments des hommes ou tout au moins un jugement qui approuve les uns et condamne les autres ». A première vue la découverte d'un tel critère de beauté paraît d'une extrême difficulté, sinon d'une absolue impossibilité. Vouloir découvrir la beauté en soi ou la laideur en soi semble une recherche aussi vaine que celle qui

aurait pour objet de déterminer la douceur et l'amertume en dehors des sujets sentants. Un même aliment peut paraître doux ou amer suivant l'état et la disposition des organes en contact desquels il vient à être placé : il semble qu'il en soit de même de l'impression des objets extérieurs sur le sens esthétique. « La beauté n'est pas une qualité inhérente aux choses elles-mêmes : elle n'existe que dans l'esprit qui les contemple : et chaque esprit perçoit une beauté différente. ¹ » Pourtant il existe une sorte de sens, commun à tous les hommes et qui les fait s'accorder sur certains points. Aucune règle de beauté n'est fixée a priori, mais toutes sont basées sur l'expérience qui est, chez tous les hommes, sensiblement la même. « Leur fondement est le même que celui de toutes les sciences pratiques, à savoir l'expérience : et elles ne sont rien autre chose que des observations générales concernant ce qui a été universellement trouvé agréable dans tous les pays et dans tous les temps. » La beauté de la poésie et de l'éloquence est indépendante de la vérité : car l'expérience universelle a toujours pris plaisir aux fictions, aux hyperboles et à tous les écarts de l'imagination qui sont pour ainsi dire les conditions de ces arts. Mais bien que la poésie ne puisse jamais être limitée au domaine de l'exacte vérité elle doit

1. Vol. III, p. 260.

ependant rester soumise à certaines règles d'art résultant des diverses observations plaisantes d'harmonie, de mesure, d'imagination auxquelles, de tout temps, elle a donné lieu.

Les conditions de formation du goût sont externes ou internes : les premières dépendent d'un concours de circonstances difficilement obtenu. « Une parfaite sérénité d'esprit, le recueillement de la pensée un examen attentif de l'objet : si une seule de ces conditions fait défaut, notre expérience sera erronée et nous serons incapables de juger de l'unique et universelle beauté. »

Les conditions internes dépendent à la fois de l'intelligence et de la constitution physique. « Il paraît donc que, parmi toutes les variétés et les caprices de goût, il y ait certains principes généraux d'approbation ou de blâme dont un œil clairvoyant peut reconnaître la trace dans les diverses opérations de l'esprit. Certaines formes ou qualités particulières sont telles, d'après la constitution originelle et l'organisation interne de l'esprit, qu'elles doivent nous plaire tandis que d'autres nous déplaisent nécessairement : et si elles y manquent en certaines circonstances particulières, cela vient d'un défaut apparent ou d'une imperfection de l'organe. » Ces défauts sont d'ailleurs fréquents, qui affaiblissent ou contrarient, dans notre esprit, l'influence des principes généraux qui conditionnent notre sens

esthétique. L'une des causes principales qui ont cet effet est le défaut de cette *délicatesse* d'imagination requise pour porter la sensibilité aux plus exquisés émotions. Cette délicatesse ou perfection de chaque sens ou de chaque faculté consiste à percevoir avec la plus scrupuleuse exactitude les plus petits objets soumis à son observation. « Une rapide et intense perception de la beauté ou de la laideur doit être la perfection de notre goût esthétique. » — « Un goût délicat de l'esprit ou de la beauté doit toujours être une qualité enviée parce qu'elle est la source des jouissances les plus raffinées en même temps que les plus innocentes dont la nature humaine soit capable. Les sentiments de l'humanité entière sont d'accord sur cette opinion. Partout où vous faites preuve d'une certaine délicatesse de goût, vous êtes sûrs d'être approuvés : et la meilleure manière de faire cette preuve est de vous reporter à ces modèles et à ces principes qui ont été établis par l'expérience et le consentement unanimes de tous les peuples, dans tous les temps. »

Cette délicatesse de goût peut être développée et en quelque sorte unifiée chez une élite d'individus : et rien n'y contribue davantage que l'étude approfondie et la *pratique* de telle branche spéciale de l'art. Si quelque objet nouveau s'offre à la vue ou à l'imagination, l'impression qu'il fait naître est d'abord hésitante et confuse et l'esprit se sent inca-

pable de prononcer sur ses qualités ou ses défauts. Le premier jugement portera sur l'ensemble de l'œuvre d'art et affirmera sans commentaire sa beauté ou sa laideur : et même ce premier jugement, que précipite le besoin imitatif de donner une opinion immédiate et de ne pas paraître incompetent sur n'importe quel sujet, fût-il le plus nouveau, les personnes non initiées le porteront comme à regret et pour se donner le temps de faire toutes réserves ou même de le retourner suivant l'avis d'un contradicteur qu'elles sentiront plus autorisé. Rien n'est en effet plus commun que les jugements insincères en matière artistique. Au contraire les jugements de l'« homme de métier » seront toujours rapides, invariables et précis. Car non seulement il reconnaît les qualités et les défauts de chaque partie de l'ensemble mais il fait la distinction de diverses qualités et son jugement comporte une mesure exacte de louange et de blâme. Cette brume d'incertitude qui, pour le commun des mortels, semble voiler tous les objets, se dissipe pour lui au premier coup d'œil : car son sens, ou, peut-être, son organe artistique, a acquis, par l'exercice habituel, cette acuité et cette délicatesse parfaite qui lui fait reconnaître immédiatement ce que de nombreuses inductions précédentes lui ont peu à peu découvert.

Cette autorité et cette précision de jugement que peut seule donner l'étude et la pratique de l'art,

s'explique chez les artistes, par l'habitude de *comparaison* entre les diverses espèces et les degrés d'excellence des objets observés. Un individu, au contraire, qui n'aura que de très rares occasions d'établir ces comparaisons entre les divers genres de beauté, se trouvera nécessairement incompetent à justifier le jugement quelconque qu'il pourra porter sur ces mêmes objets.

Toute œuvre d'art contient une part d'imitation de la nature qui est sensible à l'intelligence du paysan le moins cultivé ou du sauvage même. C'est cette exactitude ou ce perfectionnement d'imitation naturelle que rend plus sensible l'habitude de comparaison ; et celui-là seul qui est accoutumé à voir, à examiner et à évaluer les diverses productions artistiques, admirées chez les différents peuples et dans tous les temps, peut tarifer, pour ainsi parler, immédiatement et de façon définitive les mérites de telle œuvre soumise à son observation et lui assigner son rang exact parmi toutes les productions du génie humain. En un mot, la délicatesse de goût doit être l'apanage exclusif des artistes et des critiques d'art.

Ces derniers pourtant doivent se soumettre à l'observation de certaines règles sans lesquelles leurs jugements seraient sans valeur réelle et pourraient, par suite de leur autorité acquise, devenir généralement nuisibles. Hume énonce alors ces

règles, les plus claires et les plus définitives, de la critique d'art.

« Un critique, qui veut être véritablement compétent et capable de mener son œuvre à bien, doit tout d'abord préserver le plus soigneusement son esprit de tout préjugé, de toute idée préconçue et ne prendre rien autre chose en considération que l'objet même qui est soumis à son examen. Nous pouvons observer que toute œuvre d'art, afin de produire l'effet attendu sur l'esprit, doit être considérée à un certain point de vue et ne peut être pleinement comprise par des personnes de qui la situation, réelle ou imaginaire, n'est pas en conformité avec celle qu'elle requiert. Un orateur s'adresse toujours à tel auditoire particulier et doit porter son attention sur son génie particulier, sur ses intérêts, ses opinions, ses passions et ses préjugés : ce serait vainement qu'il pourrait, sans cela, espérer gouverner ses résolutions et enflammer ses passions. Il doit même s'informer si cet auditoire n'a pas quelque idée préconçue à son sujet et agir en conséquence ; avant d'entrer dans son sujet, il doit s'efforcer de se concilier ses sympathies et d'acquiescer ses bonnes grâces. Le critique qui, chez un autre peuple ou à une autre époque, voudra analyser ce discours, devra donc pour s'en former une opinion vraie, avoir toutes ces circonstances présentes et se placer lui-même dans l'exacte situation où se trouvait l'auditoire

d'alors. De même encore, si quelque œuvre est adressée au public par quelqu'un de mes amis ou de mes ennemis personnels, je devrai d'abord m'abstraire de ma situation particulière vis-à-vis de l'auteur, me placer au point de vue d'un étranger quelconque et oublier le plus possible ma personnalité et les circonstances qui me concernent. Celui qui se laisse influencer par des préjugés maintient sa position au lieu de se placer dans les conditions nécessaires à l'achèvement de son œuvre : si l'œuvre d'art qui fait l'objet de sa critique a été adressée à des individus d'une autre nation ou d'une autre époque, il ne tient aucun compte de leur manière de voir ni de leurs préjugés particuliers ; mais, imbu des coutumes de son propre pays et de son temps, il condamne délibérément ce qui avait paru admirable aux yeux de ceux pour qui seuls le discours avait été préparé : si cette même œuvre a été faite pour le public, il n'élargit jamais assez sa compréhension ni n'oublie ses intérêts comme ami ou ennemi, comme rival ou commentateur. Ses impressions sont ainsi faussées ; et les mêmes beautés et les mêmes faiblesses n'ont plus la même influence sur lui que s'il avait contraint, comme il le devait, son esprit à s'oublier pour un moment lui-même. Son goût demeure ainsi étranger à la règle vraie et, conséquemment perd tout crédit et toute autorité. »

C'est un fait bien connu que, dans toutes les ques-

tions qui se rapportent à l'entendement, le préjugé a une action destructive sur le jugement sain et altère toutes les opérations des facultés intellectuelles : il n'est pas moins opposé au bon goût et son influence corruptrice n'est pas moindre sur notre sentiment de la beauté. C'est au *bon sens*, au sens droit, qu'il appartient de corriger son influence dans l'un et l'autre cas : et, en ce sens aussi bien qu'en beaucoup d'autres, la raison est, sinon une partie essentielle du goût, tout au moins la condition requise pour l'exercer. Dans toutes les plus nobles productions du génie, il y a toujours une relation et une correspondance réciproque des parties : et les beautés ni les défauts ne peuvent être compris par celui dont la pensée n'est pas capable d'embrasser toutes les parties et de les comparer les unes aux autres, afin de percevoir la consistance et l'harmonie du tout. Toute œuvre d'art a aussi une certaine fin, un but qui lui est propre, et doit être déclarée plus ou moins parfaite suivant qu'elle est mieux propre à atteindre son but. L'objet de l'éloquence est de persuader, celui de l'histoire d'instruire, celui de la poésie de plaire par les moyens des passions ou de l'imagination. Nous devons toujours avoir ces fins présentes à l'esprit lorsque nous analysons une œuvre quelconque, et nous devons être capables de juger à quel point les moyens employés sont propres à les atteindre. En outre, chaque

genre de composition, même les plus poétiques ne sont autre chose qu'une chaîne de propositions et de raisonnements ; non toujours en vérité les plus certains et les plus exacts mais pourtant plausibles et spécieux, si déguisés soient-ils par la coloration de l'imagination. Les personnages de la tragédie ou de la poésie épique doivent être présentés comme des êtres raisonnant, pensant, agissant et se mouvant d'une façon conforme à leur caractère et aux circonstances ; et, sans jugement aussi bien que sans goût ou sans invention, un poète ne peut jamais espérer réussir en une aussi délicate entreprise. Il faudrait ajouter encore que la même excellence des facultés, qui contribue au développement de la raison, la même clarté de conception, la même exactitude de discernement, la même vivacité d'appréhension sont essentielles aux opérations du vrai goût et sont ses infailibles concomitants. Il arrive rarement, sinon jamais, qu'un homme de bon sens qui a acquis de l'expérience dans n'importe quel art, ne puisse être juge de sa beauté ; et il n'est pas moins rare de rencontrer un homme, doué d'un goût sûr, qui n'ait pas un jugement sain ¹. »

Ainsi, bien que les principes du goût soient universels et presque identiques chez tous les hommes, bien peu ont qualité pour juger d'une œuvre d'art et

1. Vol. III, p. 271.

ériger leur propre sentiment en règle générale de l'esthétique. La plupart des critiques ne réunissent que quelques-unes des conditions énoncées et leurs productions doivent nécessairement s'en ressentir. « Si le critique est sans délicatesse de goût, son jugement est sans distinction et il n'est affecté que par les plus grosses et les plus palpables qualités de l'objet : tandis que les plus fines lui restent inconnues et étrangères. S'il n'a pas fait préalablement des études comparées, il se laisse séduire par les beautés les plus frivoles, celles qui seraient plus prestement qualifiées défauts. S'il demeure en proie à ses préjugés naturels tous ses sentiments sont faussés. S'il manque de bon sens il est incapable de discerner et de classer les diverses beautés de dessin ou de raisonnement¹ ».

La question se poserait donc sous une forme nouvelle : et il faudrait se demander s'il serait possible de distinguer les véritables critiques des prétendues et à quels signes, par le moyen de quel critère on pourrait opérer cette distinction. Hume juge que, en cette matière, il faut s'en rapporter aux jugements de la renommée, que ratifie ou modifie la sélection du temps.

Les principes généraux du goût sont universels dans la nature humaine et toute variation dans les

1. *Ibid.*, p. 273.

jugements des hommes est corrélative de quelque défaut ou perversion des facultés qui provient soit des préjugés, soit d'un manque d'études pratiques ou de délicatesse : et c'est l'œuvre de la raison de décider de l'excellence de tel goût, de la faiblesse de tel autre. Mais, en tout jugement, il faudra tenir compte de deux sources de variations et de divergences qui, « bien qu'elles ne puissent noyer tous les barrages et toutes les canalisations de la beauté et de la difformité », suffisent pourtant à produire une différence de niveau dans nos approbations ou nos blâmes. L'une de ces sources est le caractère particulier de chaque individu : l'autre les coutumes et les opinions du pays et de l'époque.

Ayant fixé ces règles générales du goût chez les individus, Hume examine les conditions extérieures du développement esthétique des peuples.

Les conditions de développement de l'art chez les peuples semblent d'abord d'une complexité propre à décourager le chercheur. Autant il peut paraître facile de découvrir les causes de progrès du commerce, autant celles de l'évolution artistique semblent obscures et abstruses. « L'accroissement de la population, la nécessité et la liberté ont déterminé l'expansion du commerce de la Hollande ; mais l'étude et l'application n'ont jamais suffi à produire un homme de génie. »

« Il n'est pas de sujet dans l'étude duquel nous

devions procéder avec plus de prudence que dans les recherches concernant l'histoire des arts et des sciences, de crainte que nous ne précisions des causes qui n'aient jamais existé et que nous érigeions des faits purement contingents en invariables et universels principes. Ceux qui cultivent une branche quelconque de la connaissance sont toujours peu nombreux; les passions qui les gouvernent sont limitées; leur goût est délicat et aisément perverti; leur application se trouble du moindre accident. Le hasard, ou d'autres causes encore secrètes et inconnues, doivent avoir une grande influence sur le développement et le progrès de tous les arts. ¹ »

Il existe pourtant certains faits qui portent à croire que *tout* dans l'évolution de l'art n'est pas œuvre de hasard. Le premier de ces faits consiste en ce que l'art d'une époque est toujours la conséquence et comme le reflet du caractère et du degré de civilisation d'un peuple. Il paraît donc logique de penser que le génie de certains individus n'est que l'expression ou la formule d'un esprit antérieurement et confusément répandu dans la masse: Les idées nouvelles sont toujours depuis un certain temps « dans l'air » d'une époque lorsqu'elles sont précisées par certains individus. Il n'y a pas à proprement parler de novateurs de toutes pièces.

1. III, essais XIV, p. 127.

« La multitude de laquelle émergent de pareils génies ne peut être elle-même absolument stupide. *Il y a un dieu, disait Ovide, qui attise ce feu divin qui nous anime.* Les poètes de tous les temps ont montré les mêmes prétentions à l'inspiration. Il n'est pourtant rien de surnaturel dans leur cas et leur feu intérieur n'est en aucune manière allumé par le ciel. Il court seulement à la surface de la terre, est saisi d'une poitrine par une autre et brûle avec le plus vif éclat où les matériels sont le mieux préparés et le plus heureusement disposés.¹ » Ainsi la question du développement et du progrès des arts et des sciences n'est plus restreinte à l'examen de quelques cas isolés, de quelques individus placés en telles circonstances spéciales, mais à celui de tout un peuple soumis à des lois et à des conditions générales.

« Une première observation sur ce sujet m'a conduit à reconnaître que la condition primordiale du développement et du progrès des arts et des sciences chez les peuples était la jouissance bien-faisante d'un gouvernement libre. »

Dans le premier état de l'humanité où chacun vit dans l'insécurité et dans la crainte des violences extérieures, l'esprit de l'homme n'est occupé que de la défense et de la conservation de sa vie : il ignore naturellement toute préoccupation de luxe : de même,

1. Cf. la thèse de M. Tarde sur le génie et l'invention. *Lois sociales*, p. 158-163.

un peuple soumis à un pouvoir despotique est un peuple d'esclaves, de qui les prétentions ne peuvent guère s'élever au-dessus des nécessités matérielles de la vie. Une république, au contraire, même encore dans un état rudimentaire, doit tout d'abord et nécessairement créer la puissance de la loi : et la loi fait naître à son tour la sécurité des individus propice aux recherches et à la science. Ces conséquences sont rigoureuses. Et de même qu'une république ne peut durer sans loi, de même aussi la monarchie absolue est le plus souvent opposée à la loi : une très grande élévation de sentiments et une très haute sagesse — qui présupposent une culture raffinée de l'esprit humain — peuvent seules les réconcilier. Mais ces raffinements impliquent déjà cette curiosité, cette sécurité et cette soumission à la justice, que peut seul développer un gouvernement libre.

La seconde observation est « qu'il n'est rien de plus favorable au développement de la culture intellectuelle que le voisinage d'états indépendants entretenant des relations de commerce et d'art ». Car la conséquence de ce voisinage est de maintenir la paix et la sécurité en même temps que de développer une émulation favorable à un génie créateur dans toutes les branches de l'art et de la science. De plus, la division en petits états, qui est favorable au maintien de la justice par la connaissance rapide de tout acte d'arbitraire, l'est aussi au développement intel-

lectuel par le fait que le pouvoir et l'autorité, facilement contrôlés, sont aussi et par là même aisément restreints et limités.

Il peut être observé en troisième lieu, que, « bien qu'un état libre soit le seul *nourricier* propre de ces nobles plantes, elles peuvent cependant être transportées dans n'importe quelle forme de gouvernement : et que, si l'état républicain est le plus favorable à la culture des sciences, l'état monarchique est celui qui convient le mieux au développement des autres arts ».

Les arts *utiles* au plus grand nombre sont aussi ceux qui sont d'abord cultivés et avec le plus de persévérance. Ce qui profite à tous et à tout instant dans la vie de chaque jour peut difficilement être négligé ou tomber dans l'oubli. L'imitation ne peut que répandre et généraliser la connaissance de ces premiers arts, les plus grossiers en même temps que les plus généralement indispensables à la société. L'usage des arts de luxe, au contraire, et plus encore des arts libéraux, qui dépendent du degré de raffinement du goût ou du sentiment, doit se perdre aisément parce que ces arts sont toujours l'apanage d'un petit nombre d'hommes que les loisirs, la fortune ou la culture de l'intelligence rendent plus naturellement propres à de semblables occupations.

La première catégorie d'arts doit se développer

dans un état républicain où chacun doit, pour réussir et occuper les premiers rangs, se rendre *utile* par son industrie, sa capacité ou sa science. Dans un état monarchique, au contraire, les places étant à la disposition des grands, chacun doit s'efforcer de leur faire la cour et de se rendre *agréable* par son esprit et son goût. D'où il suit que les sciences doivent surtout se développer dans le premier état et les arts les plus raffinés dans le second.

On peut observer enfin que « lorsque les arts et les sciences sont arrivés à un parfait développement chez une nation, ils commencent, à partir de ce moment, naturellement et comme nécessairement à décliner et que rarement, sinon jamais, ils ne reprennent leur éclat chez ce même peuple ».

Cette formule, que justifie l'expérience, semble à première vue contraire à la raison. Il semblerait que les arts dussent se fortifier et se développer par l'exercice. Pourtant, à la réflexion, on reconnaît que les formules d'art s'épuisent avec le temps. Il faut, pour que l'art soit sans cesse renouvelé, que des formes nouvelles soient créées. Or, rien n'est moins propre à l'invention de ces moules nouveaux que l'admiration généralement professée et consacrée pour les anciennes formes. L'opinion, qui est faite de l'habitude et de l'imitation des vieilles croyances et de la mode, s'oppose au développement de l'esprit créateur. Le respect des maîtres, premier

moment de l'éducation esthétique, est, en soi, destructeur du génie artistique.

« Le génie d'un homme est toujours, au début de sa vie, aussi inconnu à lui-même qu'aux autres : et ce n'est qu'après de nombreux et satisfaisants essais qu'il ose se croire capable de réussir où d'autres ont réussi et ont pu fixer l'admiration du genre humain avant lui. Si son propre pays possède déjà de nombreux modèles d'éloquence, il leur compare naturellement ses productions de jeunesse : et sensible à la disproportion, il se décourage de tenter de nouveaux essais et de rivaliser avec ceux pour qui il professe une si grande admiration. Une noble émulation est la source de toute excellence. L'admiration et la modestie étouffent naturellement cette émulation. Et personne n'est si capable de modestie et d'admiration qu'un vrai génie. »

L'artiste *nouveau*, celui seul dont l'œuvre doit être féconde, devra donc commencer par s'évader du respect, par se surmonter lui-même. L'art aura naturellement beaucoup plus chance de rencontrer ces formules neuves, qui sont nécessaires à son progrès, dans des pays neufs où des formules anciennes, consacrées par la routine de l'opinion, ne s'opposent pas à tout effort nouveau. « En un mot, les arts et les sciences sont comme ces plantes qui demandent une terre fraîche pour croître et se développer : car, quelque riche que puisse être le sol et quelque soin

que vous prenez, quelque artifice que vous puissiez mettre en jeu pour le revigorer, il ne produira plus jamais, lorsqu'une fois il aura été épuisé, quoi que ce soit de parfait ou d'accompli en cette espèce¹. »

1. Hume a le premier mis en application les lois ainsi analytiquement formulées. On sait que les arts plastiques lui demeurèrent étrangers : du moins évita-t-il sans cesse d'en parler ne s'y reconnaissant pas une suffisante compétence. La musique du XVIII^e siècle le laissait également indifférent ; « du bruit, disait-il, du bruit, et rien de plus. » Il a donc voulu se borner, dans ses essais artistiques, à la critique littéraire qu'il a toujours pratiquée avec la plus grande délicatesse et la plus parfaite autorité.

CHAPITRE VII

La Religion.

C'est à tort qu'on a voulu reconnaître en Hume le promoteur de la religion positiviste. Rien n'est moins semblable au culte puéril du grand Fétiche que la Morale religieuse et merveilleusement chrétienne exposée dans les « Dialogues on natural Religion. » Sans dissimuler sa haine contre tout fanatisme et toute superstition, Hume s'est efforcé d'établir, dans le christianisme, ¹ la distinction fondamentale entre l'esprit et la lettre : il a reconnu cette « évolution des dogmes » qui commence aujourd'hui à se répandre et qui est admise déjà et prônée par les esprits les plus religieux et par les plus éclairés parmi les prêtres de notre temps. Il a séparé le Dieu anthropomorphique du sentiment du divin et il a enfin mis à la place du dogme desséché et stérile, la morale vivante et féconde de charité et d'amour.

Les idées de Hume sur la religion sont dans un

1. Nous montrons plus loin combien l'accusation de théisme, si souvent portée contre Hume, est également erronée.

rapport étroit avec l'ensemble de sa philosophie et spécialement avec sa doctrine morale.

Quelle place peut être faite dans cette doctrine, à la religion et aux obligations envers Dieu ? Il paraîtrait a priori que toute question de ce genre dût être rigoureusement exclue d'un système qui se flatte de demeurer purement empirique.

Pourtant Hume, ayant reconnu, sans l'expliquer scientifiquement, que la religion est un fait d'expérience, un fait humain, s'est efforcé de délimiter empiriquement son domaine¹. La religion est *naturelle* : toute conception *positive* est chimérique.

Hume admet d'abord irréfutables les preuves physiques de l'existence de Dieu. Que « la nature ne fasse rien en vain » et que cette nature « agisse toujours par les plus simples méthodes et choisisse les moyens les plus propres à atteindre n'importe quelle fin », telles sont les deux maximes qui ont de tout temps été admises par toutes les écoles. Le commencement de l'Univers et son progrès demeurent inexplicables. Que cet Univers soit dû à une *génération* ou à une *organisation*, que son développement soit plus semblable à « celui d'un navet qu'à celui d'une œuvre d'art », aucune de ces hypothèses ne peut être empiriquement établie et, bien que toutes les preuves paraissent en faveur de la

1. *Dialogues concerning natural Religion.*

2. *Dial.*, II, p. 531.

seconde, le choix entre l'une ou l'autre devra toujours être livré à l'arbitraire de l'appréciation individuelle, sera toujours un acte de foi. Aucun système de cosmogonie ne peut être fondé sur l'expérience.

Mais qu'il suffise de constater que la *génération* ou l'*organisation* sont, empiriquement, des principes d'ordre, et cette harmonie qui règne dans toute la nature prouvera surabondamment l'existence d'une cause organisatrice ou génératrice, c'est-à-dire d'une intelligence suprême. « S'il m'était donné de rencontrer un de ceux (très rares, grâce à Dieu! qui mettent encore cette existence en doute, je voudrais lui poser cette question : supposant qu'un Dieu existât qui ne voulût pas se découvrir immédiatement à nos sens, serait-il donc possible à ce Dieu de donner de plus éclatantes preuves de son existence que celles qui apparaissent sur toute la surface de la Nature ? Quel autre plan un être divin aurait-il donc pu concevoir que la copie de la présente harmonie des choses ?¹ » Si donc l'accord n'existe pas encore sur la nature de Dieu, nous pouvons affirmer que tous les hommes s'entendent aujourd'hui pour reconnaître son existence. « La nature humaine est capable, par la force de la prévention, d'adhérer obstinément et avec persistance à un système faux ou même à un système absurde : mais il me paraît irréfutable que la force

1. *Dial.*, p. 532.

de la conviction imposée par la raison, que les tendances naturelles et l'éducation première la défendront toujours de n'adhérer à aucun¹. »

L'existence de Dieu étant ainsi prouvée par l'œuvre divine, le nom qu'on lui donnera, Esprit, Intelligence ou Pensée — tant que ce nom désignera toujours par analogie la première et suprême cause — ne sera plus qu'une dispute de mots. Il n'y a ainsi qu'une différence de forme et de degrés entre les croyances des divers systèmes : mais toutes sont d'accord quant à la matière ou au fond. « Si je demande au théiste s'il n'admet pas qu'il y ait une grande et incommensurable — puisque incompréhensible — différence entre l'esprit humain et le divin, il sera d'autant plus prêt à l'admettre et à augmenter encore cette différence qu'il sera plus pieux : il affirmera même que cette différence est d'une nature telle qu'elle ne pourra jamais être trop étendue. Si maintenant je me retourne vers l'athée — qui, je le maintiens, n'est tel que de nom et ne peut jamais être sérieusement athée — et si je lui demande si de la cohérence et de la sympathie qui se manifestent sur tous les points dans la nature on ne peut inférer qu'il existe une certaine analogie entre toutes les opérations de cette nature dans toutes les situations dans tous les âges : si la pourriture d'un navet, la

1. *Ibid.*, p. 533.

gestion d'un animal et la structure de la pensée humaine ne sont pas des énergies qui, probablement, comportent certaines analogies les unes avec les autres : comme il serait impossible qu'il le nie, il l'accordera donc immédiatement. Ayant obtenu cette concession, si je le pousse plus avant dans sa retraite et lui demande s'il ne paraît pas probable que le principe, qui, au commencement, a arrangé et qui maintient aujourd'hui encore l'ordre dans cet univers, comporte aussi quelque analogie éloignée et inconcevable avec les autres opérations de la nature et, entre autres, avec l'économie de la pensée et de l'esprit humains, ne sera-t-il pas forcé — bien qu'à regret — de donner son assentiment ? Où donc, en ces conditions, dirai-je alors à ces deux antagonistes, se trouve le sujet de votre dispute ? Le théiste admet que l'intelligence originelle est très différente de la raison humaine : l'athée admet que le principe originel de l'ordre comporte certaines analogies avec elle. Vous querellerez-vous donc, Messieurs, à propos de *degrés* et entreprendrez-vous une controverse qui ne peut mener à aucun sens précis et, conséquemment, à aucune détermination ?¹ »

La vraie religion doit avoir pour but de renforcer les motifs moraux : elle doit se tenir en dehors de toutes les superstitions qui détournent les esprits de

1. *Dial.*, p. 535.

la vertu pour les induire en un casuisme hypocrite et contraire à la morale. « Le propre de la religion est de régler le cœur des hommes, d'humaniser leur conduite, de leur inculquer l'esprit de tempérance, d'ordre et d'obéissance. » Son action est bonne tant qu'elle agit « comme un renfort » à la morale et à la justice; mais elle devient mauvaise sitôt qu'elle se sépare d'elles et l'histoire fournit d'innombrables exemples des conséquences funestes qu'elle a toujours eues en de telles circonstances: les factions, les guerres civiles, les persécutions, les révolutions, les oppressions, l'esclavage sont alors ses résultats.

Rien n'est plus pernicieux que l'influence exercée par les mauvaises religions et les superstitions de la moralité.

« Je ne puis me défendre ici d'observer un fait qui pourra paraître digne d'attention à tous ceux qui prennent la nature humaine comme objet d'étude. Il est certain que, dans toute religion, si sublime soit la définition littérale qu'elle donne de sa divinité, beaucoup d'adeptes, peut-être le plus grand nombre, chercheront la faveur divine non par la vertu et l'excellence morale, qui pourtant peuvent sembler dignes d'un être parfait, mais par des manifestations frivoles, par un zèle excessif, par des extases ou par la foi en de mystérieuses et absurdes opinions. La moindre part du *Sadder* aussi bien que du *Pentateuque* consiste en préceptes moraux; et nous pouvons

être assurés que cette partie a toujours été la moins considérée et la moins observée. Lorsque les vieux Romains furent atteints du fléau de la peste, ils ne songèrent en aucune façon à attribuer le mal à leurs vices, à se repentir, ni à s'amender. Ils ne pensèrent jamais qu'ils étaient les voleurs du monde entier ni que leur ambition et leur avarice avaient désolé la terre en réduisant les nations riches à la misère et à la mendicité. Ils créèrent simplement un dictateur qui devait enfoncer un clou dans une porte : et ils pensèrent, par ces moyens, avoir suffisamment apaisé leur divinité irritée.

« Et certes, si nous pouvions supposer, ce qui n'est jamais arrivé, qu'une religion populaire fût fondée dans laquelle il fût expressément déclaré que rien en dehors de la moralité ne serait capable de gagner la faveur divine : si un ordre de prêtre était institué pour inculquer cette opinion dans des sermons quotidiens et avec tout un art de persuasion ; les préjugés du peuple sont tellement invétérés que, par défaut d'autres superstitions, il ferait de l'assistance à ces sermons plutôt que de la pratique de la vertu et du bien, l'essentiel de la religion. Le sublime prologue de Zaleucus n'inspira nullement aux Locriens, autant que nous pouvons le savoir, une science plus profonde des devoirs envers Dieu que n'était celle familière aux autres Grecs.

« Cette observation peut donc être généralisée :

et pourtant il peut sembler difficile d'en rendre compte. Il n'est pas suffisant de remarquer que le peuple dégrade et rabaisse partout la divinité en la faisant à son image et en la considérant simplement comme une sorte de créature humaine douée d'un peu plus de puissance et d'un peu plus d'intelligence. Ceci ne résout pas la difficulté. Car il n'existe pas d'homme si stupide que, s'il juge seulement par sa raison naturelle, il n'estime la vertu et l'honnêteté, les qualités les plus importantes que qui que ce soit puisse posséder. Pourquoi ne pas accorder le même sentiment à sa divinité? Pourquoi ne pas faire consister toute religion ou la plus grande partie de la religion dans ces perfections ?

« Il n'est pas plus satisfaisant de répondre que la pratique de la moralité est plus difficile que celle de la superstition et que c'est la cause qui fait rejeter la première. Car, sans parler de l'ascétisme excessif des Brahmanes et des Talapoins, il est certain que le Rhamadan des Turcs, durant lequel les pauvres gens doivent rester de longs jours et souvent dans les mois les plus brûlants de l'année et quelquefois sous les latitudes les plus chaudes de la terre, sans manger ni boire depuis la lever jusqu'au coucher du soleil : ce Rhamadan, dis-je, doit être, même pour la plus vicieuse et la plus dépravée des humanités, plus cruel que l'exécution de n'importe quel devoir moral. Les quatre carêmes des Moscovites et les

austérités de certains catholiques romains sont assurément plus pénibles que l'exercice de la douceur et de la bienveillance. En un mot toute vertu, lorsque les hommes lui sont réconciliés par la pratique, si petite d'ailleurs soit-elle, est agréable : toute superstition est à jamais odieuse et pénible.

« Peut-être pourrait-on résoudre la difficulté de la façon suivante : un homme ne peut se soustraire à ses devoirs d'amitié ou de parenté sans rompre avec toutes les lois de la nature et de la moralité. Une forte inclination peut le pousser à les accomplir ; un sentiment de l'ordre et de l'obligation morale renforce ces liens naturels : et l'homme tout entier, s'il est vraiment vertueux, est conduit à son devoir sans effort ni violence. Même en ce qui concerne les vertus plus austères et mieux fondées sur la réflexion — telles que l'esprit public, le devoir filial, la tempérance et l'intégrité — l'obligation morale écarte toute prétention au mérite religieux, et la conduite vertueuse n'est pas plus estimée que lorsque nous agissons pour la société et pour nous-mêmes. Un homme superstitieux ne trouvera rien en tout cela qu'il ait proprement fait pour l'amour de cette divinité ou qui puisse le recommander à la faveur ou à la protection divine. Il ne considère pas que la manière la plus simple de servir Dieu est de faire le bonheur de ses créatures. Il va chercher quelque service immédiat de l'Être suprême afin de calmer les

terreurs qui le hantent. Et n'importe quelle pratique peut lui être recommandée, soit qu'elle ne serve à rien autre dans la vie, soit qu'elle fasse la plus grande violence à ses inclinations naturelles, il s'y adonnera délibérément et par les mêmes raisons qui devraient la lui faire rejeter avec dédain. Cela lui semble d'une religiosité d'autant plus pure qu'elle est plus indemne d'aucun alliage et d'aucune considération étrangère. Et, s'il sacrifie en sa faveur beaucoup de son repos et de ses aises, sa part de mérite semble s'accroître à ses propres yeux en proportion du zèle et de la dévotion qu'il déploie. En restituant un emprunt ou en payant une dette, sa divinité ne lui est aucunement attachée ; parce que ces actes de justice sont ce qu'il était forcé d'accomplir et ce qu'un grand nombre auraient accompli, même s'il n'y avait pas de dieu dans l'Univers. Mais s'il jeûne tout un jour ou s'il se donne la discipline, ceci a un rapport direct, dans son opinion, avec le service de Dieu. Aucun autre motif ne pourrait le déterminer à de semblables austérités. Par ces marques particulières de dévotion, il a maintenant acquis la faveur divine : et il peut attendre, en retour, protection et sécurité en ce monde et bonheur éternel dans l'autre.

« Par là, les plus grands crimes ont été trouvés en maintes circonstances, compatibles avec une piété et une dévotion superstitieuses ; et il peut être

admis qu'on ne peut jamais tirer aucune induction certaine en faveur de la moralité d'un homme, par la seule considération de la ferveur et de l'exactitude de ses exercices religieux, quand bien même il les croirait lui-même sincères. Certes il a été observé que les horreurs de la plus sombre teinte ont été plus propres à produire les terreurs superstitieuses et, à accroître la passion religieuse. Bomilcar, ayant rassemblé des conspirateurs en vue d'assassiner immédiatement tout le Sénat de Carthage et de s'emparer des libertés de son pays, fit échouer son projet par l'attention qu'il prêta aux oracles et aux prophéties. Un ancien historien remarque à cette occasion que *ceux qui se livrent aux plus dangereuses et aux plus criminelles entreprises sont presque toujours les plus superstitieux des hommes*. Leur dévotion et leur foi spirituelle augmente avec leur crainte. A Catilina, les divinités coutumières et les rites établis de la religion nationale ne suffisaient plus : ses terreurs anxieuses le poussèrent à chercher de nouvelles interventions de cette espèce, auxquelles il n'aurait probablement jamais songé s'il fût seulement demeuré un bon citoyen et soumis aux lois de son pays.

« A ceci nous pouvons ajouter que dès qu'un crime a été commis des remords et de secrètes angoisses naissent dans l'esprit du criminel, qui ne lui laissent plus aucune paix et le poussent à avoir recours aux rites et aux cérémonies religieuses en

expiation de ses offenses. Tout ce qui affaiblit ou désorganise la constitution interne fait avancer les intérêts de la superstition : et rien n'est au contraire plus propre à les détruire qu'une vertu mâle et solide, soit qu'elle nous préserve des accidents les plus pénibles, soit qu'elle nous aide à les supporter. En une si calme ensoleillée de l'esprit, les spectres de la fausse divinité ne se montrent jamais. Tandis que, dès que nous nous abandonnons aux suggestions naturelles et indisciplinées de nos cœurs timides et anxieux, l'Être Suprême disparaît derrière tous les voiles de barbarie dont nous l'entourons dans les terreurs qui nous agitent, et nous lui attribuons tous les caprices, pour avoir différentes méthodes afin de mieux l'apaiser. *Barbarie, caprice* : ces qualités bien que déguisées sous les noms les plus divers, peuvent être généralement reconnues comme formant le caractère essentiel de la Divinité dans les religions populaires. Les prêtres mêmes, au lieu de corriger ces idées dépravées de l'espèce humaine se sont trop souvent montrés prêts à les adopter et à les encourager. Plus terrible la divinité est représentée, plus domptés et plus soumis se montrent les hommes envers ses ministres, et plus incompréhensibles sont les mesures d'accueil qu'elle réclame, plus nécessaire devient-il de nous soustraire à notre raison naturelle et de nous livrer à la direction mystérieuse. Il peut donc être accordé que les artifices des hommes aggra-

vent encore toutes nos faiblesses et nos folies de cette espèce mais ne les engendrent jamais. Leur racine s'enfonce plus profondément dans l'esprit et y est implantée par les propriétés essentielles et universelles de la nature humaine¹. »

La vraie religion ignore les terribles sanctions communément admises pour se laisser guider par le seul amour de la vertu. « La plus agréable réflexion qu'il est possible à l'imagination humaine de suggérer est celle que propose le théisme qui nous représente comme l'œuvre d'un être parfaitement bon, sage et puissant ; qui nous a créés pour le bonheur et qui, ayant implanté en nous d'insatiables désirs de bien, prolongera notre existence à toute l'éternité et nous transportera dans une infinie variété de scènes afin de satisfaire ces désirs et de rendre notre félicité complète et durable. Le bonheur le plus prochain, que nous puissions imaginer à celui d'être cet être lui-même (si nous pouvons nous permettre une telle comparaison) serait celui de se trouver sous sa garde et sa protection². »

Pourtant la conception religieuse qu'ont la plupart des hommes, diffère profondément de celle-ci : et les terreurs qu'elle leur inspire l'emportent le plus généralement sur ses béatitudes. La raison en est que les hommes ne sont jamais si enclins à la dévo-

1. *The natural hist. of relig.*, XIV, p. 504, IV.

2. *Dial.*, II, p. 543.

tion que dans la douleur ou dans la maladie : ils se forment alors une idée de l'inconnaissable en rapport avec leur état actuel de mélancolie ou de souffrance. La religion est ainsi faite de crainte et d'espérance : « car l'une et l'autre de ces passions agitent, à divers moments, l'esprit humain et chacune devient une sorte de divinité en rapport avec ce qu'elle exprime. »

Mais cette conception, qui implique la croyance à un Dieu doué des plus basses parmi les passions humaines, capable d'orgueil et de haine, est à la fois absurde et inconséquente. La seule idée rationnelle que nous puissions nous faire de la divinité reste celle que nous avons dégagée plus haut. Quels seront alors nos devoirs envers Dieu ?

« Il n'est pas de religion plus pure que celle qui représente la divinité comme pleinement satisfaite par la pratique de la vertu dans la conduite humaine et par cela seulement ¹. »

Ainsi tous nos devoirs religieux se confondront avec nos obligations morales et il ne saurait, pour nous, en exister d'autres. Par cela seul que nous agissons pour le bien et pour la vertu, nous reconnaissons Dieu et nous l'adorons. « Connaître Dieu, dit Sénèque, c'est l'adorer. » Toute autre adoration, en effet, est absurde, superstitieuse et même impie. Elle dégrade Dieu à la basse condition du genre

1. *Ibid.*, p. 540.

humain, que réjouissent les supplications, les prières, les présents et les flatteries. Pourtant c'est là encore la plus infime de toutes les impiétés dont la superstition est coupable. Elle ravale le plus communément la divinité bien en dessous de l'espèce humaine : et elle la représente comme un démon capricieux qui exerce sa puissance sans raison et sans humanité. Et si cet être divin devait se montrer offensé par les seuls vices et les folies des sots mortels, qui sont son propre ouvrage, il résulterait de funestes conséquences pour les zélateurs des plus populaires superstitions. Aucun individu faisant partie de l'espèce humaine ne voudrait alors mériter sa *faveur*, si ce n'est un très petit nombre parmi eux, les philosophes théistes qui entretiennent, ou, plus justement, s'efforcent d'entretenir des idées convenables sur sa divine perfection : et les seuls individus qui pourraient avoir titre à sa *compassion* et à son *indulgence* seraient assurément les philosophes sceptiques, secte également restreinte, qui, par une défiance naturelle de sa propre capacité, suspend, ou s'efforce de suspendre tout jugement en ce qui concerne d'aussi sublimes et extraordinaires sujets.

« Si toute la théologie naturelle, comme quelques-uns semblent l'admettre, se résume en une simple — bien que assez ambiguë ou moins indéfinie — proposition à savoir que *la cause ou les causes de l'ordre dans l'Univers présentent probablement quelque*

lointaine analogie avec l'intelligence humaine : si cette proposition n'est pas susceptible d'extension, de variations ou d'une plus particulière explication : si elle ne comporte aucune inférence touchant la vie humaine ou pouvant être la source de quelque action ou de quelque abstention; et si l'analogie, si imparfaite, ne peut s'étendre plus loin qu'à l'intelligence humaine et ne peut, avec quelque apparence de raison, être transportée aux qualités de l'esprit : si c'est véritablement là tout, quoi de plus peut prétendre l'homme le plus attentif, le plus spéculatif et le plus religieux que de donner un simple assentiment philosophique à la proposition, chaque fois que l'occasion s'en présente et de croire que les arguments qui l'établissent l'emportent sur les objections qui lui ont été faites ? La grandeur de l'objet fera naturellement naître quelque étonnement : sa mélancolie, quelque obscurité et quelque mépris aussi de la raison humaine qui ne peut donner aucune solution plus satisfaisante d'une question si vaste et si extraordinaire. Mais le sentiment le plus naturel qu'éprouvera à cette occasion un esprit bien disposé sera un intense désir que le ciel veuille bien se plaire à dissiper ou au moins à obliger cette profonde ignorance en faisant quelque révélation particulière à l'espèce humaine et en découvrant la nature, les attributs et les opérations de l'objet divin de notre foi. Un individu, possédant un juste sens des imperfections de la raison naturelle

se portera le plus avidement vers la vérité révélée — tandis que le méprisant dogmatiste, persuadé qu'il peut construire un système complet de théologie avec la seule aide de la philosophie, dédaigne tout autre auxiliaire et rejette cet instructeur accidentel. Etre un philosophe septique c'est, pour un homme de lettres, le premier et le plus grand pas, fait vers la sereine, vers l'immarcessible foi chrétienne¹. »

Ainsi, suivant Hume, la religion est la conséquence et comme le corollaire de la Morale. Sans doute il serait impossible de rattacher le problème religieux ainsi résolu au problème de la connaissance tel qu'il a été précédemment exposé et de réduire la foi en Dieu à une simple impression de plaisir. Hume lui-même ne l'a pas tenté. Ayant donc méthodiquement ruiné dans la partie spéculative de son œuvre tout but élevé des actions humaines, ayant détruit, par l'analyse, la beauté, l'art et la vertu, il semble qu'il ait enfin réalisé, la désespérante sécheresse de tout son système spéculatif : et c'est alors qu'il a voulu rétablir par une voie détournée, comme mobile et comme terme de l'effort humain la finalité supérieure qui peut seule donner à la vie sa dignité et sa raison. Toujours est-il que, en même temps qu'il a dégagé l'idée de Dieu de toutes les conceptions anthropomorphiques qui l'obscurcissaient de son temps, il a

1. *Dial.*, II, p. 547.

contribué aussi, pour une large part, à dégager la religion vraie de toutes les superstitions et de toutes les dangereuses pratiques qui, aujourd'hui peut-être encore, ne laissent point que de la fausser et de la ternir.

Dans l'Essai sur l'immortalité de l'âme, Hume a tracé la limite que la raison ne peut franchir dans les spéculations métaphysiques et a montré merveilleusement que tout le travail de la philosophie, en ces matières, ne pouvait atteindre plus haut que la sagesse du sens commun.

« Il semble difficile de prouver l'immortalité de l'âme par la seule lumière de la raison : les arguments ordinairement employés dérivent soit de la métaphysique, soit de la morale ou de la physique. Mais, en réalité, c'est l'Évangile et l'Évangile seul qui a mis en lumière *la vie et l'immortalité*. »

La matière et l'esprit et leur relation sont également inexplicables par les métaphysiciens.

« Les métaphysiciens supposent que l'âme est immatérielle et qu'il est impossible que la pensée appartienne à une substance matérielle : mais ils nous enseignent aussi que la notion de substance est entièrement confuse et imparfaite et que nous ne possédons aucune autre idée que celle d'un agrégat de qualités particulières inhérentes à quelque chose d'inconnu. La matière et l'esprit sont donc en définitive également inconnues et nous ne pouvons dé-

terminer quelles qualités sont inhérentes à l'une ou à l'autre. Les raisonnements abstraits ne peuvent décider aucune question de fait ou d'existence. »

Nous ne pouvons donc former qu'une hypothèse : celle par exemple d'une substance spirituelle, fluente et malléable, dispersée dans le monde entier et employée, modifiée et dissoute par la nature, comme l'est la substance matérielle. Ainsi l'esprit qui ne peut périr devait aussi préexister à notre naissance. Mais si cette préexistence ne nous affectait en aucune façon, celle qui doit suivre notre mort ne devra donc pas nous toucher davantage.

Examinant la preuve morale de l'immortalité de l'âme par la nécessité d'une justice absolue, Hume en reconnaît l'inanité, car elle suppose à Dieu d'autres attributs que ceux qui se manifestent dans le seul monde que nous connaissions. « Il est donc dangereux d'affirmer qu'Il doit toujours faire ce qui nous paraît être le meilleur. S'il y a quelque dessein clair de la nature, nous pouvons affirmer que l'évolution aussi bien que l'intention de la création de l'homme est, autant que nous en pouvons juger, limitée à la vie présente. »

Hume met encore plus vivement en lumière, dans cet essai, l'inconséquence manifeste de la conception d'un Dieu vengeur et d'un châtiment éternel.

« Comme chaque effet implique une cause et

ainsi de suite, en remontant jusqu'à la cause première qui est Dieu, tout ce qui arrive n'est que par son ordre et rien ne peut être pour lui matière à punition et à vengeance. Par quelle règle les punitions et les récompenses sont-elles distribuées ? Quel est le standard divin du mérite et du démérite ? Supposons-nous qu'un sentiment humain puisse être compatible avec la divinité ? Combien aventureuse est cette l'hypothèse ! — Une punition sans but ni fin est inconséquente dans l'idée que nous nous formons de la justice et de la bonté : et il ne peut y avoir de but à l'expiation lorsque la scène entière est close. L'expiation, d'après *notre* conception, devrait être proportionnée à l'offense. Pourquoi dès lors une punition éternelle pour l'offense temporaire d'une créature aussi frêle que l'homme ? — La conception du ciel et de l'enfer suppose deux espèces d'hommes bien distinctes, les bons et les méchants : mais la plus grande partie de l'humanité flotte entre le vice et la vertu ¹. »

1. Il peut paraître curieux de rapprocher de ce passage une thèse récente : « Comme Dieu, écrivait M. Guyau en ces dernières années, est par hypothèse la souveraine intelligence, nous ne pouvons pas croire qu'il fasse rien sans raison : or, pour quelle raison ferait-il souffrir un coupable ? Dieu est au-dessus de tout outrage et n'a pas à se défendre ; il n'a donc pas à frapper — si une loi humaine, si une loi civile ne peut se passer de sanction physique, c'est nous l'avons vu en tant qu'elle est civile et humaine. Il n'en est pas ainsi de la « loi morale » qui est supposée ne protéger qu'un principe et qu'on se représente comme immuable, éternelle, impassible en quelque sorte : on ne peut être *passible* devant une loi *impassible*... Celui qui croit avoir renversé la loi morale doit la retrouver toujours debout en face de lui... Être éternel,

Quoi qu'il en soit, l'intelligence humaine ne peut rien connaître au delà de la vie présente et la plupart des hypothèses des religions actuelles ne sont que superstitions et font injure à la raison et à la divinité.

« Par quels arguments ou analogies pouvons-nous prouver un état d'existence que personne n'a jamais vu et qui ne ressemble en rien à aucun de ceux qui ont jamais pu être connus? Qui donc pourra avoir assez de confiance en une prétendue philosophie pour admettre sur sa seule assertion la réalité d'une scène si merveilleuse? Il faudrait découvrir de nouvelles formes de raisonnements pour y parvenir et de nouvelles facultés de l'entendement pour comprendre ces raisonnements.

voilà la seule vengeance possible du bien à l'égard de ceux qui le violent. Si Dieu avait créé des volontés d'une nature assez perverse pour lui être indéfiniment contraire, il serait réduit en face d'elles à l'impuissance. Il ne pourrait que les plaindre et se plaindre lui-même de les avoir faites. Son devoir ne serait plus de les frapper, mais d'alléger le plus possible leur malheur, de se montrer d'autant plus doux et meilleur qu'elles seraient pires ; les damnés, s'ils étaient vraiment inguérissables, auraient en somme plus besoin des délices du ciel que les élus eux-mêmes. De deux choses l'une : ou les coupables peuvent être ramenés au bien ; alors l'enfer prétendu ne sera pas autre chose qu'une immense école où l'on tâchera de dessiller les yeux à tous les réprouvés et de les faire remonter le plus rapidement au ciel, ou les coupables sont incorrigibles comme des maniaques inguérissables (ce qui est absurde) ; alors ils seront aussi éternellement à plaindre et une bonté suprême devra tâcher de compenser leur misère par tous les moyens imaginables, par la somme de tous les bonheurs sensibles. De quelque façon qu'on l'entende, le dogme de l'enfer apparaît ainsi comme le contraire même de la vérité (Guyau, *Esq. d'une mor. sans oblig. ni sanct.*, p. 187).

« Rien ne pourrait mettre en plus vive lumière les obligations infinies de l'espèce humaine à la révélation divine, puisque nous trouvons qu'il ne peut y avoir aucun autre moyen d'attester cette grande et importante vérité¹. »

Pour la solution des problèmes qui dépassent la raison humaine, Hume reconnaît que la philosophie est impuissante et que la religion chrétienne, la vraie religion seule peut la donner. Il n'admet aucun lien entre la science et la religion. « Ce qui me plaît davantage dans la méthode de raisonnement que je viens d'exposer, c'est que je la crois très propre à confondre ces dangereux amis et ces ennemis déguisés de la *religion chrétienne* qui ont entrepris de la défendre par les principes de la raison humaine. Notre plus sainte religion est fondée sur la *Foi*, non sur la raison : et c'est une méthode sûre de la compromettre que de la mettre à une épreuve qu'elle n'est en aucune façon préparée à subir² ». »

Si la philosophie peut donc parfois et par une voie détournée nous conduire jusqu'au seuil de la religion, elle doit s'arrêter là et tout effort qu'elle tenterait pour aller plus loin serait non seulement vain, mais impie.

« Opposer au flux de la religion scolastique des maximes aussi faibles que celles-ci : *Il est impossible*

1. Vol. IV, p. 576.

2. *Ibid.*, p. 153.

qu'une même chose soit et ne soit pas dans le même temps : le tout est plus grand que la partie ; deux et trois font cinq, c'est prétendre arrêter l'Océan avec un roseau. Osez-vous tenter d'opposer votre profane raison à des mystères sacrés ? Il n'y a pas de punition assez grande pour votre impiété. Et les mêmes bûchers qui ont été allumés pour les hérétiques peuvent servir aussi pour l'anéantissement des philosophes¹. »

1. IV, p. 483.

CHAPITRE VIII

Conclusion.

Nous avons déjà reconnu que, demeurant dans le domaine spéculatif, Hume n'avait pas évité l'écueil où se sont heurtées, après lui, toutes les doctrines utilitaires, qu'il n'avait pu fonder la Morale comme science. Il avait posé l'identité dans les consciences de l'intérêt et du désintéressement : il ne l'avait pas démontrée. Pourtant, il n'est que juste de reconnaître que le but qu'il poursuivait alors, à ce point de vue théorique, n'était pas tant peut-être de fonder la science morale, que de faire la critique des divers systèmes de morale établis. « La science, avait-il dit, ne mérite confiance qu'à deux conditions : il faut que tous les éléments portent le cachet de la nécessité et de l'universalité. Or, nos idées étant l'effet d'impressions variables ou de pures habitudes, ne présentent rien d'universel, rien de nécessaire : il n'y a donc nulle véritable science. » Ainsi il semblait écarter à priori toute possibilité de légitimer une science des mœurs. Et ceci n'était que la conséquence logique de son système psychologique et de la mé-

thode qu'il avait adoptée. Rechercher la valeur de la morale spéculative de Hume revient en définitive à critiquer sa méthode.

Hume fut le véritable promoteur de la méthode scientifique appliquée à la morale et à la sociologie. « Nous devons, écrit-il, glaner de nombreuses observations par une étude scrupuleuse de la vie humaine et recueillir les faits comme ils se présentent à nous dans le cours ordinaire de l'existence, en examinant la conduite des hommes dans la société, dans les affaires et dans les plaisirs. Le jour où de telles observations auront été judicieusement rassemblées et comparées, nous pourrons avoir l'espoir de fonder avec ces faits une science qui ne sera pas inférieure en certitude et qui sera peut-être supérieure en utilité à toute autre science du domaine de l'intelligence humaine. »

Pourtant il reconnaît la fragilité des conclusions auxquelles doit conduire l'emploi de cette méthode : « Rien ne demande plus de délicatesse dans nos recherches concernant les affaires humaines que de distinguer exactement ce qui est l'effet du *hasard* et ce qui est effet de *cause* : et il n'est pas de sujet dans l'étude duquel un auteur soit plus capable de se tromper lui-même par des raffinements et de fausses subtilités. »

Cette méthode, fût-elle même d'ailleurs de la plus rigoureuse précision, serait encore impuissante

à fonder des lois universelles et nécessaires puisque — toute loi escomptant le futur et contenant une part de prévision — elle reposerait toujours sur le postulat de la constance absolue des rapports du passé et de l'avenir. Prévoir avec certitude, c'est admettre en effet que l'avenir reproduise le passé sans modification. Or, dans cette étude complexe des faits humains, rien n'est plus hypothétique, sinon plus faux. L'expérience ne vaut rigoureusement que pour le passé. Toute morale fondée sur la seule expérience sera par là même réduite à un classement des actes et des faits humains dans le passé, à un *historique* des mœurs.

Il ne semble pas d'ailleurs que Hume ait méconnu cette faiblesse de sa méthode, et, conséquemment, de tout système empirique. « La vie humaine, écrit-il, est gouvernée en définitive plus par le hasard que par la raison, doit être regardée plus comme un sombre passe-temps que comme une occupation sérieuse et est davantage influencée par le caractère particulier que par les principes généraux. Nous engagerons-nous dans la vie avec passion et crainte? Elle ne vaut pas tant de soucis. Serons-nous indifférents sur tout ce qu'il arrive? Notre flegme et notre insouciance nous font perdre le plaisir du jeu. Tandis que nous raisonnons sur la vie, la vie est passée : et la mort, bien que peut-être elle les reçoive différemment, traite avec autant d'égards le philo-

sophe et le fou. Réduire la vie à une méthode et à des règles exactes est communément une occupation pénible et souvent stérile : et n'est-ce pas aussi une preuve que nous donnons trop de valeur au prix pour lequel nous luttons ? Même raisonner si soigneusement à son sujet et chercher à en fixer une juste idée serait encore le surévaluer si, pour certaines natures, cette occupation n'était encore la plus amusante à laquelle la vie pût être employée. »

La méthode scientifique devait donc le conduire d'une part au probabilisme spéculatif et d'autre part, lui montrant la réalité et le sérieux de la vie, lui faire adopter une morale pratique précise, une règle de conduite surtout humaine.

Th. Huxley et, après lui, M. Compayré¹ ont montré de façon définitive que personne n'a été, en fait, moins sceptique que Hume et que « le nom de sceptique avec tout ce qu'il implique actuellement lui fait injure ». Si Hume s'est donné les apparences d'un sceptique, la raison en est peut-être dans cette timidité naturelle que nous avons reconnue être un des traits distinctifs de son caractère. Il semble, en effet, qu'il n'ait jamais pu se soustraire à ce malaise aigu, à cette inquiétude morale, qui force à voiler d'ironie et à dire, comme en se moquant de soi-même et pour s'excuser par avance de

1. Compayré, *Phil. de Hume*, p. 456.

penser différemment des autres, les choses qui tiennent le plus à cœur. Le scepticisme de Hume est donc surtout apparent et limité aux spéculations de la raison pure¹ : lui-même fait la distinction très nette entre les libres jeux de l'entendement et la réalité des sciences de la vie ; il fait tenir, par la nature, ce langage aux hommes : « Laissez-vous aller à votre passion pour la science, mais que votre science soit humaine et qu'elle ait un rapport direct avec la société, avec l'action. Les recherches subtiles, les pensées abstraites, je les interdis et je veux qu'elles soient sévèrement punies par la mélancolie pensive, par l'incertitude sans borne qu'elles vous procureront et par le froid accueil qui sera fait à vos prétendues découvertes dès qu'elles seront connues. Soyez un philosophe, mais dans votre philosophie restez avant tout un homme². » — « La nature, écrit-il ailleurs, maintient toujours ses droits et triomphe en définitive de tous les raisonnements abstraits. » Ainsi, loin de prétendre ébranler les croyances de son temps, Hume n'a eu en vue, dans sa morale pratique, que de les organiser avec méthode et de les corriger.

Au premier problème essentiel de la Morale, celui de *la fin* que nous devons nous proposer dans

1. Peut-être serait-il plus juste de dire, nous venons de le reconnaître, que Hume est probabiliste plus encore que sceptique.

2. Vol. IV, p. 7.

notre conduite, Hume devait faire deux réponses. En premier lieu, et se plaçant à un point de vue spéculatif, il devait reconnaître un idéal moral de justice et de charité, proposé à l'humanité comme un but à atteindre dans un avenir plus ou moins lointain ou, plus justement peut-être, comme un rêve, destiné à enchanter l'imagination des hommes, mais qui pourrait demeurer toujours sans réalité. Hume a très nettement compris l'importance de l'incessant conflit entre la Morale religieuse ou civile et celle qui n'est inscrite dans aucun code, ni sur aucune table, la Morale humaine : mais, par suite de la méthode qu'il a adoptée, il devait s'interdire toute spéculation sur le pouvoir efficace et dirigeant de cet idéal, une fois aperçu, sur la raison et, conséquemment, sur les actions des hommes. Pour lui comme pour Locke, la fin actuelle, la seule que nous devons nous proposer dans notre conduite, devait donc consister dans la soumission aux lois établies, dans l'espérance tranquille et résignée d'une justice plus parfaite. Toutefois, ayant reconnu que la conséquence logique du système de Locke devait être qu'une même action fût en même temps moralement bonne et moralement mauvaise, suivant qu'elle serait à la fois permise et défendue par différents législateurs, Hume, pour échapper à cette absurdité, a pratiquement admis ce postulat que les lois positives étant l'expression d'une *utilité* socialement sentie,

répondent toujours le plus adéquatement possible à l'état spécial et à la condition précise où les hommes sont placés.

Ainsi, au second problème de la morale pratique : quels moyens devons-nous employer pour atteindre la fin proposée à notre conduite ? Hume devait faire cette réponse : qu'il nous faut toujours agir suivant l'esprit et les formules des lois positives, aussi longtemps que la vie nous paraît bonne, et nous y soustraire par le suicide, dès qu'elle nous devient insupportable et qu'elle nous apparaît fermée à toute espérance d'un avenir meilleur.

La Morale ainsi entendue pouvait-elle avoir une sanction ? Hume a reconnu qu'il n'y avait pas, à proprement parler, de sanction morale ? Il a cru pourtant pouvoir accorder une sanction naturelle des actions humaines. Tous les individus dont la conduite serait en opposition constante à l'idéal du bien et aux règles généralement admises devraient être considérés comme des monstres placés en dehors de l'humanité consciente : il ne peut être prouvé d'ailleurs que de telles exceptions existent. Quant à la masse de l'humanité, la sanction de la conduite mauvaise est dans la peine causée par la contradiction entre l'acte nuisible et insocial et les intuitions générales et le goût de la conscience. Tout individu qui prétend se mettre « au-dessus des lois » et vivre pour soi-même se place par là même dans un iso-

•

lement social, dans une sorte d'exil, en opposition douloureuse, et en véritable violence à son sentiment d' « humanité ».

C'est donc par ces nécessités intérieures que Hume a cru pouvoir remplacer le principe mystique de l'obligation ou finalité divine. Peut-être serait-il plus juste de dire que ce principe se confond, pour lui, avec l'intuition spontanée de la loi morale : car, nous l'avons vu, agir moralement c'est aussi agir suivant l'esprit de la religion, suivant la volonté de Dieu ; et l'acte bon est la meilleure prière.

En sociologie, la méthode scientifique devait conduire Hume à des conséquences plus fécondes. Pourtant, ayant très justement reconnu que l'ordre moral devait se confondre avec l'ordre social, il a eu le tort d'intervertir les termes et de subordonner le premier au second. Il n'a pas suffisamment compris que avant de réformer ou de consolider les institutions, chez un peuple, il faut réformer les hommes : car, les hommes rendus meilleurs, les institutions s'améliorent ensuite d'elles-mêmes. « L'amélioration des biens, écrit-il, est le principal avantage de la société. » Mais l'homme est plus important que la richesse. Hume a donc fait erreur en traçant le plan et en ouvrant les voies à l'économie politique, qui a pour objet l'organisation des biens acquis par le travail, avant de poser les fondements définitifs de la science sociale qui a en vue l'homme, producteur

biens. Contraint par sa méthode — qui déjà avait négligé la puissance active et génératrice de l'art et de la religion sur la conduite des hommes — de s'en tenir à la nécessité empirique de la justice qu'il reconnaît « devoir exclusivement son existence à son utilité pour le commerce réciproque et l'état social des hommes », il a volontairement laissé de côté le pouvoir transformateur de l'idéal de Charité-Juste, il a restreint l'objet de la justice aux relations matérielles, en quelque sorte, des hommes entre eux, au droit de propriété.

Mais cette erreur de Hume devait être utile et fructueuse par ses conséquences. En effet, par cette importance même qu'il a cru devoir accorder au pouvoir politique, à la puissance efficace des institutions et des lois, il a été conduit à étudier les moyens les plus propres à organiser la production et l'usage des richesses : il a ainsi fondé de façon définitive la science économique ¹.

En résumé, nous devons reconnaître que toutes les limites qui enserment et resserrent la doctrine de Hume sont la conséquence logique de la méthode

1. A propos des discours politiques, lord Brougham écrivait : « Hume est à n'en pas douter le précurseur de toutes les doctrines modernes qui régissent aujourd'hui le monde de la science ; ses discours, politiques sont véritablement le guide pratique de tous les hommes d'État et s'ils n'ont pas reçu encore une application intégrale dans les affaires des nations, la raison doit en être cherchée dans la lutte des intérêts et dans les préjugés ignorants de certaines classes qui détiennent la puissance. » (*Lives of Men of Letters*, p. 204.)

qu'il a adoptée. C'est cette méthode qui, après lui avoir fait connaître les conditions d'être et de développement des faits sociaux, l'a empêché de reconnaître leur puissance active et leur pouvoir rayonnant. Après avoir scientifiquement reconnu et établi les principes généraux de la morale et de la science sociale, il s'est interdit l'extension de ces généralités jusqu'à leur dernière limite et la recherche inductive d'une formule qui, représentant les rapports les plus larges de la vie et de la pensée, de l'homme et de son milieu naturel, peut seule fonder une doctrine véritablement féconde, une règle — sinon sûre, du moins la plus probable — du mieux agir. Ayant peu à peu dégagé par la critique la sphère élémentaire de la moralité sociale du passé, il lui restait à restituer à l'agent moral son milieu vrai, à lui monter le devoir-être après lui avoir dévoilé l'être, à le guider enfin, en lui découvrant la raison et la finalité de la vie, vers l'idéal d'amour et de Charité-Juste, vers le mieux — vivre de l'humanité à venir.

L'humanité est-elle en marche ou demeure-t-elle stationnaire, les choses et les êtres ont-ils un même but et sont-ils parties d'un ensemble en progrès vers une fin supérieure ou sont-ils seulement les déchets du hasard d'une œuvre déjà achevée ? Autant de questions qui demeurent sans réponse dans la doctrine de Hume. Mais peut-être a-t-il considéré comme déjà presque réalisé ce règne de la Justice, de la fraternité

universelle que ses successeurs, plus prudents, préconisent aujourd'hui comme le but éloigné où tend la vie. Jugeant les autres d'après son excellence propre, Hume aurait donc donné trop large crédit au genre humain en matière de vertu ; il aurait trop fondé sur la bonté naturelle de l'homme, sur son « humanité ».

Ainsi sa doctrine morale et sociale ne pouvait être définitive. Mais, s'il est vrai que l'erreur des grands esprits est toujours par quelque côté digne d'intérêt, celle de Hume devrait être largement féconde en ses conséquences.

D'un côté en effet, par une vue optimiste de la nature humaine il ouvrait la voie à la théorie sentimentaliste de son disciple et ami Ad. Smith. D'un autre côté, par la force de ses conclusions, où il établissait rigoureusement la nécessité de concilier les intérêts particuliers avec ceux de la société, il fournissait des matériaux à l'utilitarisme moderne de Bentham et de St. Mill, qui devait trouver sa formule dernière dans la philosophie de M. Spencer. En établissant enfin la réalité d'un sentiment d'« humanité » — qui ne se distingue pas en fait de la *socialité* fondamentale de tous les socialismes modernes — comme phénomène de la vie et comme fait humain, il s'affirmait le précurseur de Proudhon, de Lasalle et de Marx et il fournissait aussi les premiers matériaux à cette science encore nouvelle

et qui s'élabore lentement à notre époque mais, qui devra plus tard prendre le premier rang parmi les autres sciences, à la science sociale.

Ainsi la doctrine de Hume pourra n'avoir eu qu'une « utilité pratiquement négative ». Pourtant, « s'il a su remettre au point en les combattant sur leur propre terrain les prétentions exagérées de la raison spéculative ¹ », son œuvre n'aura pas été stérile : et il aura par là même préparé la science de la vie meilleure, de la vie vraie, il aura posé les premiers fondements de la philosophie vivante et humaine.

1. Kant, *Proleg.*, Intr. p. 13 note 1.

APPENDICE

UN DIALOGUE

Il ne nous paraît pas inutile, en terminant cette étude, de donner la traduction française de « A Dialogue », pièce qui sous une forme séduisante et toute littéraire — et qui met vivement en relief les qualités de conteur et d'écrivain de Hume — présente exactement le résumé et la conclusion des deux aspects, des deux modes de la doctrine que nous venons d'analyser.

« A Dialogue » a été jugé « la meilleure et la plus grande œuvre d'imagination de Hume ».

Considérant, dans l'antiquité et dans les temps modernes, deux sociétés les plus opposées l'une à l'autre, par les mœurs et par les habitudes, Hume met en relief des contrastes d'autant plus frappants dans les morales et les mœurs que la description de l'une de ces sociétés est faite dans le langage social de l'autre. Il dénonce ainsi les vices des Grecs à la manière que pourrait le faire un Anglais élégant, sous le règne de George II, et qui se trouverait

subitement transporté dans la Grèce, telle qu'elle était au temps d'Alcibiade¹. Hume développe donc l'objection sceptique, qu'a résumée Pascal dans la formule célèbre « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà » : puis il la réfute en montrant que si l'accord des opinions n'apparaît pas, au premier abord, dans les principes de la morale, il n'en a pas moins toujours existé dans ses conséquences pratiques.

Cette pièce « A Dialogue », qu'on trouve dans toutes les éditions des œuvres de Hume après l'« Inquiry on the Principales of Morals » aurait, semble-t-il, plus justement sa place après le « Treatise on Human Nature » car elle apparaît aussi comme le trait d'union entre la psychologie sceptique du philosophe écossais et sa morale dogmatique. Hume affirme nettement ici que la spéculation pure et la vie pratique ont deux domaines distincts et que cette dernière a ses lois, sur lesquelles les hommes de tous les pays ont toujours été d'accord et qu'aucun scepticisme ne saurait jamais atteindre.

1. Cette méthode, qui consiste à considérer les coutumes d'un peuple à travers le verre grossissant des préjugés nationaux, a été souvent reproduite; et c'est la même dont s'est servi Montesquieu dans les « Lettres Persanes » Goldsmith, « dans Le Citoyen du monde » et Voltaire dans « L'Ingénu ».

Un Dialogue.

Palamèdes, mon ami, l'être le plus changeant, aussi bien dans ses principes que dans sa personne, et qui a parcouru, en fait ou simplement dans ses lectures, presque toutes les régions du monde intellectuel et du monde terrestre, m'a surpris récemment, par la description qu'il me fit, d'une nation, chez laquelle il me dit avoir passé une partie considérable de sa vie, et qu'il prétend avoir trouvée d'une haute culture intellectuelle et d'une extrême civilisation.

— Il existe, dit-il, de par le monde, une contrée du nom de FOURLI — peu importe sa longitude ou sa latitude — dont les habitants ont, sur beaucoup de sujets et particulièrement en morale, une manière de penser exactement opposée à la nôtre. Étant donc arrivé parmi eux, je trouvai d'abord que je devais me soumettre à une double tâche : il me fallait en premier lieu apprendre le sens des termes de leur langage puis, ceci fait, connaître l'importance de ces termes et le degré de louange ou de blâme qu'il convenait d'y attacher. Lorsqu'un mot m'avait été expliqué et que le caractère qu'il exprimait m'avait été

suffisamment décrit, je concluais, à part moi, qu'une telle épithète devait nécessairement comporter le plus grand blâme du monde : je fus donc extrêmement surpris de trouver peu après quelqu'un qui l'appliquait en public à celui de ses amis avec qui il vivait dans la plus grande intimité. « Vous imaginez, dis-je un jour à l'une de mes nouvelles relations, que CHANGUIS est votre ennemi mortel : comme il me plaît d'apaiser les querelles, quand je le puis, je me fais un devoir de vous dire que je l'ai entendu parler de vous dans les termes les plus honorables. » Mais, ayant alors répété les paroles mêmes de Changuis, et bien que je les eusse parfaitement retenues, je trouvai à ma très grande surprise qu'elles furent considérées comme le plus mortel affront et que j'avais ainsi, par ma faute mais bien innocemment, rendu l'animosité entre ces deux personnes définitivement irrémédiable.

Comme, par bonheur, j'étais arrivé chez ce peuple avec d'excellentes recommandations, je fus immédiatement présenté dans la meilleur société ; et Alhéic m'ayant spontanément proposé d'habiter avec lui, je ne crus devoir faire aucune difficulté d'accepter, d'autant que je connus qu'il était universellement estimé pour son mérite personnel et considéré enfin par tout le monde à Fourli comme un homme de parfait caractère.

Certain soir il m'invita, pour me distraire, à l'accompagner en une place où il avait intention de

donner une sérénade en l'honneur de Gulki, pour qui, me dit-il, il éprouvait la plus violente passion. Et je trouvai bientôt que son goût n'avait rien qui dût étonner, car nous ne tardâmes point à rencontrer sur le chemin un grand nombre de ses rivaux venus en pareille mission. D'où je conclus naturellement que sa maîtresse devait être l'une des plus belles filles de la ville ; et je sentis naître aussitôt en moi un secret désir de l'approcher et de la connaître. Pourtant comme déjà la lune se levait, je fus grandement surpris de reconnaître que nous nous trouvions au milieu même de l'Université où Gulki étudiait : et je me sentis assez honteux d'avoir accompagné mon ami en une semblable instance.

Je fus instruit dans la suite que le choix d'Alchéic était très généralement approuvé par toute la meilleure compagnie de la ville et qu'on s'attendait, tandis qu'il donnait satisfaction à sa propre passion, à ce qu'il rendit à ce jeune homme les mêmes bons offices que lui-même avait reçus d'Elcouf. Car l'on m'apprit qu'Alchéic avait été fort beau dans sa jeunesse et que, courtisé par de nombreux amants, il avait surtout accordé ses faveurs au sage Elcouf, à qui il était supposé devoir, dans une large mesure, les étonnants progrès qu'il avait accomplis depuis en vertu et en sagesse.

Je conçus quelque surprise en apprenant que la femme d'Alchéic (qui, en passant, se trouvait être

aussi sa sœur) ne se déclarait, en aucune façon, scandalisée de cette sorte d'infidélité.

Presque dans le même temps je découvris (car personne ne songeait à m'en faire un secret) qu'Alchéie était un meurtrier et un parricide. Je sus, en effet qu'il avait autrefois mis à mort une innocente personne, qui lui était étroitement unie par les liens du sang et qu'il eût dû être contraint par tous les commandements de la nature et de l'humanité de protéger et de défendre de tout son pouvoir. M'étant donc enquis, avec toute la précaution et toute la déférence imaginables, des motifs qu'il avait pu avoir de commettre une telle action, il me répondit froidement qu'il ne possédait pas alors dans le monde une situation aussi heureuse que celle où il se trouvait à présent et qu'il avait agi, en ce cas particulier, d'après le conseil de tous ses amis.

Ayant donc entendu la vertu d'Alchéie si unanimement célébrée, je prétendis me joindre à ce concert de louanges et demandai seulement, par simple curiosité et comme un étranger qui désire se renseigner, laquelle de toutes ses nobles actions était le plus hautement appréciée : et je trouvai bien vite que tout le monde était d'accord pour le glorifier surtout au sujet de l'assassinat d'Usbek. Cet Usbek avait été jusqu'au dernier moment le plus intime ami d'Alchéie : celui-ci lui avait de très grandes obligations, puisque, entre autres choses, il lui avait sauvé la vie

et l'avait institué, par un testament, qui fut retrouvé après le meurtre, son héritier pour une part considérable de sa fortune. Alchéic, me fut-il dit, conspira avec vingt ou trente amis d'Usbek : et tombant tous ensemble sur ce malheureux alors qu'il n'était point sur ses gardes, ils l'avaient déchiré de plus de cent coups de poignard et l'avaient ainsi récompensé de toutes ses faveurs passées et de toutes les obligations qu'il lui avait. Usbek était reconnu par tout le peuple comme ayant possédé de nombreuses et d'excellentes qualités. Ses vices mêmes apparaissaient magnifiques et généreux, mais cet acte d'Alchéic, aux yeux de tous les juges de mérite, le plaçait bien au-dessus d'Usbek, et on le tenait généralement pour l'un des hommes les plus nobles que le soleil eût jamais éclairé.

Je m'empressai alors d'approuver ce qui me fut conté des rapports d'Alchéic avec Calish, qui se trouvait être son associé dans une entreprise de quelque importance. Calish, étant un homme passionné, octroya un jour à Alchéic une rossée d'importance, que celui-ci d'ailleurs supporta avec la plus grande patience : ayant attendu le retour de la bonne humeur de Calish, il conserva de bonnes relations avec lui, et, par ce moyen, conduisit l'affaire pour laquelle ils étaient associés à un heureux dénouement : il acquit ainsi pour lui-même une immortelle gloire par son tempérament remarquable et sa modération.

J'ai reçu récemment un message d'un correspondant de Fourli, par lequel j'appris que, depuis mon départ, Alchéic, s'étant trouvé en un mauvais état de santé, s'était proprement pendu et était mort ainsi universellement regretté et loué dans son pays. Une vie si noble et remplie de vertus, disent tous les Fourliens, ne pouvait être mieux couronnée que par une aussi noble fin : et Alchéic a hautement affirmé par cet acte, aussi bien que par tous ceux qui l'avaient précédé, ce qui avait été le principe constant de sa vie et qu'il vantait jusqu'à ses derniers instants, à savoir qu'un homme sage est à peine inférieur en dignité au grand dieu Vitzli. Tel est le nom de la divinité suprême chez les Fourliens.

Les notions de ce peuple, continua Palamèdes, sont aussi extraordinaires en ce qui concerne les bonnes manières et l'esprit de sociabilité qu'en ce qui regarde la Morale. Mon ami Alchéic rassembla un jour, pour mon plaisir, une société composée de tous les premiers esprits et de tous les philosophes de Fourli : et chacun de nous apporta son repas au lieu où nous devions nous assembler. Ayant remarqué que l'un de nous était moins bien pourvu que les autres, je lui offris une part du poulet rôti dont j'avais pris soin de me munir. Je ne pus alors m'empêcher de remarquer que tout le monde et mon obligé souriaient de ma simplicité.

Il me fut dit qu'Alchéic, trouvant un jour un très

grand intérêt dans une discussion soulevée dans une société où il se trouvait décida ses compagnons à manger en commun ; mais il dut pour y réussir, avoir recours à un artifice. Il persuada ceux qu'il avait remarqué être *moins bien* partagés d'offrir leur repas à la compagnie : après quoi les autres, qui avaient apporté des mets plus délicats, furent honteux de ne point faire aussi la même offre. Ceci est considéré comme un si extraordinaire événement qu'il a été, depuis, mentionné dans l'histoire de la vie d'Alchéic, composée par l'un des plus grands génies de Fourli.

Ici j'interrompis Palamèdes.

— Pardon, dis-je, lorsque vous étiez à Fourli n'avez-vous pas appris aussi l'art de mystifier vos amis en leur contant les choses les plus extravagantes, puis de vous moquer d'eux s'il leur arrivait de vous croire ?

— Je vous assure, répliqua-t-il, que si j'avais eu le moindre désir de m'instruire en cet art, je n'eus pu rencontrer une meilleure place sur la terre. Mon ami, si souvent mentionné, ne faisait autre chose, du matin jusques au soir, que de rire, de plaisanter et de railler et vous auriez eu peine à reconnaître quand il parlait sérieusement et quand il se moquait. Mais vous pensez donc que mon histoire est improbable et que j'ai usé et abusé du privilège du voyageur.

— Assurément, dis-je, vous avez voulu plai-

sauter. Des mœurs si barbares et si sauvages, non seulement sont inconcevables chez un peuple civilisé et intelligent, tel que vous nous décrivez celui-ci, mais sont encore à peine compatibles avec la nature même de l'homme. Je ne crains pas de dire qu'elles surpassent tout ce que nous avons jamais pu lire ou entendre au sujet des Mingréliens et des Topinambous.

— Prenez garde, s'écria-t-il, prenez garde ! vous ne semblez pas vous douter que vous blasphémez et injuriez les Grecs, et, spécialement les Athéniens dont je vous ai tout le temps compté l'histoire sous ces noms bizarres dont je me suis servi. Si vous y regardez d'un peu plus près, il n'y a pas un seul trait de mon principal caractère qu'on ne puisse découvrir dans l'homme du plus haut mérite à Athènes, sans d'ailleurs que l'éclat de ce mérite s'en trouve le moins du monde terni. Les amours des Grecs, leurs mariages, l'exposition de leurs enfants ne peuvent manquer de vous paraître des portraits assez ressemblants. La mort d'Usbek est l'exacte reproduction de celle même de Cæsar.

— Vous n'avez oublié qu'une chose, interrompis-je, c'est de mentionner en passant qu'Usbek était un usurpateur.

— Je ne l'ai pas fait, répliqua-t-il, de crainte que vous ne commussiez trop tôt le parallèle que j'avais en vue. Mais en ajoutant même cette circonstance,

nous ne devrions pas faire scrupule, suivant notre sentiment de la Morale, de qualifier Brutus et Cassius de traîtres, d'ingrats et d'assassins : ceci bien qu'ils aient possédé, vous le savez, les plus hauts caractères, peut-être, de toute l'antiquité : et que les Athéniens leur aient élevé des statues qu'ils placèrent près de celles d'Harmodius et d'Aristogiton, leurs propres libérateurs. Et si vous pensez que les circonstances que vous mentionnez soient suffisantes pour absoudre leurs auteurs, je fournirai une autre compensation, non prise en considération, et qui doit aggraver singulièrement leur crime. Peu de jours avant l'exécution de leur fatal projet, ils jurèrent tous fidélité à César, et protestant qu'ils tiendraient toujours sa personne pour sacrée, ils touchèrent les autels avec ces mêmes mains qu'ils avaient déjà armées pour sa mort¹.

Je n'ai pas besoin de vous rappeler l'histoire fameuse, et si souvent citée comme exemple, de Thémistocle et la patience dont il fit preuve envers Eurybiade de Sparte, son général en chef, alors que celui-ci, échauffé par le débat, s'emporta un jour jusqu'à lever sa canne sur lui dans un conseil de guerre (l'affront était aussi grand que s'il l'eût bâtonné). « Frappe, s'écria alors l'Athénien, frappe ! mais écoute.

1. Appian, *Bell. civ.*, lib. III. Suetonius in vita Cæsaris.

Vous êtes un trop fervent classique pour n'avoir pas reconnu, dans ma dernière peinture, l'ironique Socrate et son cercle athénien : et vous aurez certainement observé qu'elle est exactement copiée de Xénophon avec un simple changement de noms¹. Je crois aussi avoir fait assez joliment ressortir qu'un homme de mérite, à Athènes, pouvait être le même qui, chez nous, eût passé pour inceste, parricide, assassin, ingrat et traître et quelque chose encore de trop abominable pour être seulement nommé, sans compter qu'on n'eût point manqué de l'y accuser de grossièreté et de mauvaise éducation. En outre, sa mort pouvait être digne d'une telle vie. Il pouvait conclure la série par un acte désespéré de suicide et mourir en proférant les plus absurdes blasphèmes. Et il pouvait néanmoins compter qu'on élèverait des statues, sinon des autels, à sa mémoire : que l'on chanterait ses louanges en des poèmes et des discours : que d'importantes sectes se glorifieraient de porter son nom : et que la postérité la plus reculée continuerait à lui exprimer sans cesse la plus vive, la plus aveugle admiration : bien que si quelqu'un alors s'avisât de lui ressembler, elle le regarderait à juste titre comme une objet d'horreur et d'exécration.

— J'aurais pu, répliquai-je, me douter de votre

1. *Memorable* Socrate, lib. III.

artifice. Vous semblez prendre plaisir à vous exercer en cette manière : vous êtes en vérité le seul homme que j'aie jamais rencontré qui, connaissant parfaitement les anciens, se soit toujours refusé à les admirer complètement. Mais au lieu d'attaquer leur philosophie, leur éloquence ou leur poésie, et tout ce qui fait pour nous le sujet d'éternelles controverses, vous paraissez maintenant incriminer leur morale et les déclarer ignorants en une science qui est, selon moi, la seule en laquelle ils n'aient pu être encore surpassés par les modernes. Dans la géométrie, la physique, l'astronomie, l'anatomie, la botanique, la géographie, la navigation, nous pouvons avec raison revendiquer notre supériorité : mais qu'avons-nous à opposer à leurs moralistes ? Leur représentation des choses est erronée ? Vous n'avez donc aucune indulgence pour la différence des manières et des coutumes suivant les temps. Voudriez-vous soumettre un Grec ou un Romain à nos lois de droit commun ? Écoutez-le donc prononcer sa défense d'après ses propres maximes : et jugez-le alors.

Il n'est pas de mœurs si innocentes ou raisonnables qui ne puissent être rendues ridicules ou odieuses si elles sont mesurées à une règle inconnue de ceux qui les pratiquent : et ceci paraît surtout si vous prenez la peine d'employer tout votre art et votre éloquence à aggraver certaines circonstances, à en pallier certaines autres suivant qu'il convient mieux

à votre dessein ou votre discours. Ces artifices, on peut aisément les retourner contre vous. S'il m'était donné par exemple d'informer les Athéniens qu'il existe une nation chez laquelle l'adultère, aussi bien active que passive, si je puis m'exprimer ainsi, est tenue dans la plus grande vogue et la plus haute estime; chez laquelle tout homme qui se pique de bonne éducation choisit pour maîtresse une femme mariée, l'épouse, peut-être, de son meilleur et de son plus intime ami, et s'estime lui-même d'après ces infâmes conquêtes autant que s'il avait remporté, aux jeux Olympiques, plusieurs victoires dans la lutte ou dans les combats du ceste: chez laquelle tout homme se sait gré de sa patience et de sa tolérance en ce qui concerne sa propre femme, est heureux de se faire des amis ou de gagner des places en lui permettant de prostituer ses charmes, lui laisse même, sans aucun motif, toute liberté d'agir à sa guise et lui accorde d'avance toute indulgence: je demande donc quels sentiments un tel peuple pourrait inspirer à ces Athéniens, qui ne mentionnaient jamais le crime d'adultère qu'en connexion avec ceux de vol et d'empoisonnement? Et qu'auraient-ils pu admirer davantage de la monstruosité ou de la mesquinerie d'une telle conduite?

Ajouterai-je que ce même peuple est aussi fier de sa dépendance et de son esclavage que les Athéniens l'étaient de leur liberté, et que tout homme de cette

nation — fût-il opprimé, banni en disgrâce, appauvri, insulté ou emprisonné par le tyran, — considérerait encore de son devoir stricte et de sa plus haute dignité de continuer à aimer ce tyran, à le servir, à lui obéir, à donner même sa vie pour ajouter la plus infime parcelle à sa gloire ou à sa satisfaction. Ces nobles Grecs me demanderaient sans doute si j'entends parler d'une société humaine ou de quelque espèce inférieure accoutumée à l'esclavage.

C'est alors que je pourrais informer mon auditoire athénien que ce peuple ne manque pourtant ni d'entrain, ni de bravoure. Si un homme, dirai-je, se trouvant un jour dans la compagnie de ses plus intimes amis, se permettait à leur égard une de ces aimables railleries — qui n'approchent pas à beaucoup près celles dont vos généraux se gratifient chaque jour à la face de toute la ville — ces amis ne pourraient jamais songer à la lui pardonner, à moins pourtant qu'il consentît sur l'heure à les transpercer de part en part au fil de son épée ou à être lui-même assassiné par eux de semblable façon. Et si un homme, qui leur est absolument étranger, les prie de vouloir bien, au péril de leur propre vie, couper la gorge à leur meilleur ami, ils n'hésiteront pas un seul instant et se trouveront même grandement honorés par la commission. Telles sont leurs maximes d'honneur ; tel est leur morale favorite.

Mais bien qu'ils aient si bonne volonté à tirer leur épée contre leurs amis et leurs concitoyens, il n'est pas de disgrâce, d'infamie, de souffrance ou de pauvreté qui puisse jamais déterminer ces gens-là à en tourner la pointe contre leur propre poitrine. Un homme bien né préférerait ramer sur les galères du roi, mendier son pain, languir en prison, souffrir n'importe quelle torture à condition qu'il pût seulement conserver sa misérable vie. Plutôt que d'échapper à ses ennemis par un généreux mépris de la mort, il se déterminerait à recevoir de la main de ses ennemis la même mort rendue plus terrible par les triomphantes insultes de ceux-ci et par les supplices les plus raffinés.

C'est une coutume, continuai-je, très répandue parmi ce peuple, de construire des prisons où l'art de tourmenter et de torturer les infortunés prisonniers est le plus soigneusement étudié et mis en pratique. Et c'est également un acte ordinaire pour un père de famille de faire délibérément enfermer dans ces prisons plusieurs de ses enfants à seule fin qu'un autre de ses enfants, qu'il avoue n'avoir en aucune façon plus de mérite que les autres, puisse jouir de sa fortune entière et la dissiper en toutes sortes de voluptés et de plaisirs. Rien de plus vertueux, dans leur opinion, que cette barbare partialité.

Mais ce qui semble plus étrange encore, conti-

nuerai-je, m'adressant toujours aux Athéniens, c'est qu'ils font de cette bouffonnerie, qui consiste à faire servir les esclaves par leurs maîtres, et que vous tolérez durant les Saturnales, une pratique constante et qu'ils continuent sérieusement durant toute l'année, bien plus, durant tout le cours de leur vie, en l'accompagnant encore de certaines circonstances qui en augmentent l'absurdité et le ridicule. Votre amusement consiste à élever seulement pour un petit nombre de jours ceux que la fortune a placés dans un poste inférieur, et qu'elle pourrait bien, à quelque moment et par amusement aussi, élever pour toujours au-dessus de vous. Mais le peuple extraordinaire dont je vous parle exalte résolument ceux que la nature lui a soumis et de qui l'infériorité et les infirmités sont incurables. Bref, les femmes, bien qu'incapables d'aucune vertu, sont leurs maîtres et leurs souverains. Ils les révèrent, les louent et les glorifient. Ils leurs témoignent la plus haute déférence et le plus grand respect. Et, en toute occasion, la supériorité des femmes est spontanément reconnue et acceptée par tous ceux qui ont la moindre prétention à la politesse et à la bonne éducation. Il n'y a pas de crime qui puisse, chez eux, paraître plus universellement détestable que la plus légère infraction à cette règle.

— Souffrez-vous que je vous interrompe, repartit Palamèdes : car il m'est aisé de reconnaître le

peuple auquel vous faites allusion. Vous avez vivement touché, en vous jouant, le défaut de sa cuirasse : et pourtant vous devez reconnaître aussi qu'il serait malaisé de découvrir, dans l'antiquité ou dans les temps modernes, un autre peuple dont le caractère national, pris dans son ensemble, fût moins sujet à l'exception. Mais je vous dois des remerciements pour m'avoir aidé à sortir de mon argument. Je n'avais en vérité aucune intention d'exalter les modernes aux dépens des anciens. Je désirais seulement montrer l'incertitude de tous les jugements qui concernent les caractères et vous convaincre que la mode, la vogue, la coutume et la loi sont les fondements principaux de toutes déterminations morales. Les Athéniens étaient assurément un peuple civilisé et intelligent, s'il y en eût jamais : et pourtant celui qui passait chez eux pour un homme de mérite serait tenu aujourd'hui en horreur et en exécration. Les Français aussi sont, sans aucun doute, un peuple hautement civilisé et intelligent : et pourtant celui qu'ils considèrent comme un homme de mérite deviendrait, en passant chez les Athéniens, un parfait objet de mépris, de ridicule et même de haine. Ce qui rend la chose encore plus piquante, c'est que les deux peuples dont nous nous entretenons sont généralement reconnus comme possédant les plus grandes analogies dans leur caractère national : et, tandis que les Anglais se flattent de ressem-

bler aux Romains, leurs voisins du continent se considèrent volontiers eux-mêmes comme ayant certain lien de parenté avec ces Grecs élégants et polis. Dès lors, quelles profondes différences ne devons-nous pas nous attendre à rencontrer dans les sentiments de la morale, entre les nations civilisées et des peuplades barbares ou seulement entre des sociétés qui n'ont, dans leur caractère, que peu de traits communs? Comment prétendrons-nous établir une règle pour des jugements de cette nature?

— Nous le pourrons, repris-je, si nous considérons le sujet d'un peu plus haut et si nous voulons seulement prendre la peine d'analyser les principes primordiaux établis par chaque nation comme règles de blâme ou de censure. Le Rhin coule vers le nord et le Rhône vers le sud: pourtant l'un et l'autre prennent leur source dans la même montagne; et l'un et l'autre sont également sollicités, dans leurs directions opposées, par le *même* principe de gravité. La différente inclinaison de terrains sur lesquels ils courent cause seule toute la différence de leur course.

En combien de circonstances un Athénien et un Français de mérite ne se ressembleraient-ils pas? Bon sens, savoir, esprit, éloquence, humanité, fidélité, franchise, justice, courage, tempérance, constance, dignité d'esprit. Tout ceci vous l'avez omis pour n'insister que sur tels points où on les rencontre en

accidentelle opposition. Eh bien, je suis, pour ma part, tout disposé à vous suivre sur le terrain que vous avez choisi et vais m'efforcer ici-même de rendre compte de ces différences d'après les principes de Morale les plus universellement admis.

Je ne craindrai pas, en premier lieu, de soumettre à la critique les Amours des Grecs. J'observerai seulement que, quelque blâmables fussent-elles en elles-mêmes, elles n'en prenaient pas moins origine dans une très innocente cause, à savoir dans la pratique habituelle de la gymnastique, et qu'elles étaient recommandées, bien qu'à tort sans doute, comme la source de l'amitié, de la sympathie, de l'attachement mutuel et de la fidélité : qualités également estimées par toutes les natures et dans tous les temps.

Le mariage entre frères et sœurs n'a rien non plus qui doive tant surprendre. L'amour entre parents très rapprochés est, sans aucun doute, contraire à la raison et à l'utilité publique : mais il est bien difficile de déterminer par la raison naturelle le point précis où nous devons nous arrêter : il est donc juste que cette appréciation soit laissée à l'initiative de la loi ou de la coutume. Si les Athéniens ont pu aller un peu trop loin dans un sens, la loi canon a assurément poussé les choses à l'extrême dans l'autre.

Si vous vous étiez enquis d'un père Athénien pour quelles raisons il retirait à son enfant cette vie

qu'il venait de lui donner. « C'est par amour pour lui, eût-il répondu, et par considération que la pauvreté, qu'il devrait recevoir de moi en héritage, est un plus grand mal que cette mort qu'il n'est pas encore capable de redouter, de comprendre ni de sentir.

Comment la liberté publique, le plus précieux de tous les biens, pourra-t-elle être reconquise des mains d'un usurpateur ou d'un tyran, si son pouvoir seul le met à l'abri de la rébellion du peuple et si notre scrupule le défend, en outre, contre toute vengeance particulière ? Que son crime soit capital, légalement, vous le reconnaissez : en ces conditions, la plus haute aggravation de ce crime, l'acte de se mettre lui-même hors la loi doit-elle donc lui conférer l'impunité absolue ? Vous ne pourrez que m'objecter les graves dangers qu'il y aurait à admettre, même en ce cas exceptionnel, la légalité de l'assassinat : mais s'il eût été donné à quelqu'un de faire valoir ces considérations auprès des anciens, il eût sans doute également réussi à changer leur manière de voir sur ce point.

Si nous jetons maintenant les yeux sur la peinture que je vous ai faite des mœurs modernes, nous trouverons, je l'avoue, qu'il existe presque autant de difficulté à justifier la galanterie française que la grecque, et nous devons seulement accorder que la première est de beaucoup la plus naturelle et la plus agréable. Mais il semble que nos voisins aient décidé

de sacrifier quelques-uns de leurs plaisirs domestiques à leurs plaisirs sociaux : et de préférer la facilité, la liberté des relations et un agréable commerce à la constance et à une stricte fidélité. Toutes ces fins, bonnes en elles-mêmes, sont en même temps difficiles à concilier : il ne faut donc pas trop nous étonner, si les coutumes des nations penchent tantôt d'un côté tantôt d'un autre.

Le plus rigoureux attachement aux lois de son pays est partout reconnu comme une vertu première ; et partout où les peuples, n'ayant pas la bonne fortune de posséder une législation, n'ont à leur tête qu'un seul représentant, la plus stricte loyauté envers lui est alors aussi le plus vrai patriotisme.

Assurément rien ne peut être plus absurde et plus barbare en soi que la coutume du duel : mais ceux qui voudront la justifier ne manqueront pas de dire qu'elle implique chez ceux qui y consentent la civilité et la bonne éducation. Et vous pouvez remarquer qu'un duelliste s'estime toujours d'après son courage, son sens de l'honneur, sa fidélité et son amitié : qualités qui sont sans doute, en ce cas, étrangement dirigées mais qui ont pourtant été universellement admirées depuis le commencement du monde.

Les dieux ont-ils défendu le suicide ? Un Athénien accordera qu'il devrait être défendu. Dieu l'a-t-il permis ? Un Français accordera que la mort est préférable à la souffrance et à l'infamie.

Vous voyez donc, continuai-je, que les principes sur lesquels les hommes raisonnent, en Morale, sont toujours les mêmes, bien que les conclusions qu'ils en tirent diffèrent souvent. Qu'ils raisonnent tous bien en ce qui concerne ce sujet de préférence à tout autre, ce n'est pas au moraliste qu'il incombe de le prouver. Il suffit de montrer que les principes originaux de censure ou de blâme sont uniformes et que les conclusions erronées peuvent être corrigées par des raisonnements plus serrés et par une plus large expérience. Bien que beaucoup de temps se soit écoulé depuis la chute de Rome et d'Athènes : bien qu'il y ait d'innombrables changements dans la religion, le langage, les lois et les coutumes : aucune de ces révolutions n'a pourtant produit de sérieuses innovations dans les sentiments primordiaux de Morale, pas plus d'ailleurs que dans ceux de la beauté de la forme. Quelques petites différences peuvent sans doute être observées dans l'une et l'autre. C'est ainsi que nous voyons Horace faire l'éloge du front bas et des sourcils joints d'Anacréon¹ : mais l'Appolon et la Vénus de l'Antiquité sont encore nos modèles pour la beauté mâle et féminine — de même que le caractère de Scipion continue à être notre criterium pour la gloire des héros et celui de Cornélie pour l'honneur des femmes.

1. Horace, Épître 7, liv. I. et Ode 3, liv. 1.

Il ne semble pas qu'aucune qualité ait jamais été recommandée comme vertu ou approuvée comme moralité supérieure si ce n'est en raison de son *utilité* ou de son *agrément* soit en relation de l'*agent* lui-même, soit par rapport à *autrui*. En effet quelle autre raison pourrait-on donner des louanges ou de l'approbation ? Que pourrait signifier l'exaltation d'un *bon* caractère ou d'une *bonne* action qu'on s'accorderait en même temps à reconnaître comme *bon à rien* ? Toutes les divergences, en morale, peuvent donc être réduites à cette différence fondamentale et peuvent être prises en considération suivant les points divers d'où les peuples l'envisagent.

Les hommes ne s'accordent pas toujours dans leurs jugements sur l'utilité de quelque habitude ou de quelque action : parfois aussi certaines circonstances particulières rendent une qualité morale plus utile que d'autres et lui confèrent alors un attrait particulier.

Il n'est pas surprenant que dans une période de guerre et de désordre, les vertus militaires soient plus en honneur que les pacifiques et s'imposent davantage à l'attention et à l'admiration des peuples. « Combien il est fréquent, dit Cicéron, de trouver les Cimbriens, les Celtibériens et d'autres barbares qui supportent, avec une parfaite constance, les fatigues et les dangers du champ de bataille, subitement démontés par la souffrance et le hasard d'une indisposition passagère : tandis que, d'autre part, les Grecs,

qui endurent patiemment les approches de la mort, lorsqu'ils sont armés de la maladie et de la souffrance, fuient craintivement sa présence lorsqu'elle les attaque violemment avec des piques et des glaives¹. Quelle différence même n'y a-t-il pas dans la manière d'envisager cette même vertu de courage suivant qu'on se trouve chez des peuples guerriers ou parmi des nations pacifiques ! Et nous pouvons sans doute observer que, comme la différence entre l'état de guerre et l'état de paix est la plus importante qui soit parmi les nations et les sociétés, elle produit en même temps la plus grande variation dans le sentiment moral et diversifie plus profondément nos idées de la vertu et du mérite personnel.

Parfois aussi la grandeur d'âme, la largeur de vue, le mépris de l'esclavage, l'inflexibilité dans les principes et dans l'intégrité peuvent convenir davantage à une époque qu'à une autre et avoir une plus salutaire influence tant sur les affaires publiques que sur la conduite et le progrès des individus. Notre idée du mérite doit donc varier en même temps que ces changements : et c'est ainsi qu'on pourra reprocher à Labeo de posséder ces mêmes qualités qui furent si hautement louées chez Caton.

Un certain degré de luxe, qui peut être ruineux et funeste chez un Suisse, ne fait que concourir au

1. Cic., *Tusc.*, Quest., lib. II.

développement des arts et de l'industrie chez un Français ou chez un Anglais. Nous ne devons donc pas nous attendre à trouver les mêmes sentiments ou les mêmes lois à Berne, qui sont en vigueur à Londres ou à Paris.

Différentes coutumes ont aussi des influences diverses, dans la mesure où elles ont des utilités différentes : et parce qu'elles donnent de bonne heure, une certaine inclinaison à l'esprit, ces coutumes peuvent produire une plus grande tendance soit aux qualités utiles soit aux qualités agréables, à celles qui concernent l'individu ou à celles qui concernent la société. Ces quatre sources de sentiments moraux subsistent toujours alors même que certains accidents font, à certains moments, couler l'une avec plus d'abondance que l'autre.

Les coutumes de quelques nations veulent que les femmes demeurent en dehors de tout commerce social, chez d'autres, au contraire, elles sont une partie si essentielle de la société que, excepté dans les endroits où les affaires se traitent, on considère que le sexe mâle isolé et livré à lui-même est absolument incapable de tout entretien et de toute conversation. Comme cette différence est la plus flagrante qui puisse être rencontrée dans la vie privée, elle doit produire aussi les plus grandes variations dans nos sentiments moraux.

De toutes les nations du monde chez lesquelles

la polygamie était proscrite, les Grecs semblent avoir été les plus réservés dans leur commerce avec le sexe gracieux et l'avoir soumis aux lois les plus strictes de modestie et de décence. Nous trouvons un concluant exemple de ce fait dans un discours de Lysias¹. Une veuve ayant été injuriée, ruinée, perdue de réputation, convoqua en conseil, ses plus proches amis et relations; et, bien que n'ayant jamais été accoutumée, dit l'orateur à prendre la parole en présence des hommes, la détresse où elle se trouvait la força de leur exposer son cas. Le seul fait qu'elle eût ouvert la bouche dans une telle compagnie réclamait, semble-t-il, une apologie.

Lorsque Démosthènes poursuivit ses tuteurs pour les contraindre à reconstituer son patrimoine il devint nécessaire pour lui, au cours de la procédure, de prouver que le mariage de la sœur d'Aphobos avec Onether était entièrement illégal et que, en dépit de son prétendu mariage, elle avait vécu pendant plus de deux années avec son frère, à Athènes et qu'elle avait continué à mener la même vie depuis son divorce de son premier mari. Et il est remarquable que, bien que ceux-ci fussent gens de grande fortune et de haut rang dans la cité, l'orateur ne put prouver ce fait autrement qu'en demandant que les femmes esclaves fussent mises à la question et qu'en recherchant

1. *Orat.*, 33.

le certificat d'un médecin qui avait vu cette dame et l'avait soignée au cours d'une maladie qu'elle avait faite dans la maison de son frère¹. Si réservées étaient les mœurs grecques sur ce point.

Nous pouvons être assurés que cette réserve avait pour conséquence une extrême pureté de conduite. Nous trouvons en effet que, les histoires fabuleuses d'une Hélène et d'une Clytemnestre exceptées, il serait difficile de découvrir, dans toute l'histoire grecque, aucun événement qui eût quelque intrigue de femme pour cause première. Dans les temps modernes au contraire, et plus particulièrement chez une nation voisine, les femmes sont mêlées à toutes les affaires de l'Église et de l'État; et aucun homme ne peut espérer réussir qui ne s'est pas d'abord assuré leurs bonnes grâces. Parce que Henry III encourut le déplaisir du beau sexe, il mit en danger sa couronne et perdit la vie tout autant que par le fait de s'être livré à l'hérésie.

Il serait inutile de se dissimuler qu'un très libre commerce entre les sexes et que leur habituelle cohabitation dût avoir pour conséquences presque inévitables, l'intrigue et la galanterie. Nous devons sacrifier quelque chose de l'*utile* si nous sommes désireux d'obtenir toutes les qualités *agréables*, car il ne nous est pas donné d'atteindre également toute

1. *Contre Onether.*

espèce d'avantages. Les exemples des scandales, qui se multiplient chaque jour, doivent affaiblir le scandale chez un sexe et apprendre à l'autre, par degrés, à adopter la fameuse maxime de La Fontaine en ce qui concerne la fidélité féminine :

Quand on le sait c'est peu de chose
Quand on l'ignore ce n'est rien.

Quelques personnes inclinent à croire que la meilleure manière de concilier toutes les différences et de garder une juste mesure entre les qualités *agréables* et *utiles* du beau sexe, est de vivre suivant la manière des Romains et des Anglais (car les coutumes de ces deux peuples sont semblables sur ce point) : c'est-à-dire également éloigné de toute galanterie et de toute jalousie. Réciproquement, les coutumes des Espagnols et des Italiens des siècles précédents (car elles sont aujourd'hui toutes différentes) doivent être considérées comme les plus mauvaises puisqu'elles favorisent à la fois la galanterie et la jalousie.

Et ces différentes coutumes des nations n'auront pas seulement d'influence sur un sexe. Leur idée du mérite personnel chez les hommes devra être également altérée en quelque manière en ce qui concerne tout au moins la conversation, l'adresse et l'esprit. Le peuple chez lequel les hommes vivront davantage

séparés des femmes, sera naturellement aussi plus enclin à la sagesse : l'autre au contraire à la gaieté. Chez l'un la simplicité des manières sera tenue dans la plus haute estime : chez l'autre ce sera la politesse. Les uns se distingueront par le bon goût et la délicatesse. L'éloquence des premiers brillera surtout au Sénat : celle des seconds au théâtre.

Ceci, dis-je, est la conséquence *naturelle* de telles coutumes. Car il faut bien avouer que le hasard a une grande influence sur les mœurs nationales ; et il peut se produire beaucoup d'événements, dans une société, qui ne doivent pas entrer en considération dans la recherche des règles générales. Qui pourrait imaginer, par exemple, que les Romains, qui vivaient très librement avec leurs femmes, aient pu être parfaitement indifférents sur tout ce qui touche à la musique et estimer même que la danse est infamante : tandis que les Grecs qui ne voyaient pour ainsi dire jamais de femmes, en dehors de leurs propres maisons, s'adonnaient sans cesse à la musique, au chant et à la danse ?

Les différences des sentiments moraux, qui naissent naturellement de la forme républicaine ou de la forme monarchique du gouvernement, sont aussi très apparentes, de même que celles qu'engendrent la richesse publique ou la pauvreté, l'union ou la division, l'ignorance ou le savoir.

Je conclurai maintenant ce long discours en

remarquant que différentes coutumes ou situations (bien qu'elles puissent influencer sur quelques conséquences accidentelles) ne changent en aucun point essentiel les idées générales du mérite et n'ont guère d'influence qu'en ce qui concerne les jeunes gens, qui peuvent aspirer à posséder les qualités agréables et s'efforcer de plaire. Les *manières*, les *ornements*, les *grâces*, qui ont plus de vogue à cette période de la vie, sont aussi plus arbitraires et fugaces. Mais le mérite de l'âge mûr est presque partout le même et consiste surtout dans l'intégrité, l'humanité, l'habileté, le savoir et les autres qualités plus solides et plus utiles de l'esprit humain.

— Ce sur quoi vous insistez, répliqua Palamèdes, peut avoir quelque fondement lorsque vous pratiquez les maximes de la vie ordinaire. L'expérience et la pratique du monde suffisent à corriger n'importe quelle extravagance d'un côté ou de l'autre. Mais que direz-vous des vies *artificielles*? Comment conciliez-vous les maximes sur lesquelles chez différents peuples, à différentes époques, celles-ci sont fondées?

— Qu'entendez-vous, interrogeai-je, par une vie *artificielle*?

— Je m'explique, reprit-il. Vous savez que la religion avait dans l'antiquité, très peu d'influence sur la vie ordinaire et que, après que chacun avait rempli son devoir en accomplissant, dans le temple,

les prières et les sacrifices prescrits, les citoyens pensaient que les dieux leur laissaient ensuite le soin de veiller sur eux-mêmes et demeuraient dans le fond assez indifférents à ces vertus ou à ces vices qui affectaient seulement la paix et le bonheur de la société humaine. C'était, à cette époque, l'affaire de la philosophie seule de régler la conduite ordinaire des hommes; et nous pouvons conséquemment remarquer que ceci étant le seul principe suivant lequel un homme pouvait s'élever au-dessus de ses concitoyens, exerçait une puissante attraction sur un grand nombre et produisait donc de grandes diversités tant dans les maximes que dans la conduite. De nos jours au contraire, où la philosophie a perdu cette allure de nouveauté, elle n'a plus une si grande influence mais elle semble se confiner surtout dans les spéculations du cabinet de travail, de la même manière que les anciennes religions étaient limitées aux sacrifices dans les temples. Sa place est maintenant occupée par la religion moderne qui prend soin de toute notre conduite et prescrit une règle universelle à nos actions, à nos paroles, à nos pensées mêmes et à nos inclinations : règle d'autant plus austère qu'elle est sanctionnée par la promesse d'infinies, bien que lointaines, récompenses ou punitions et qu'aucune infraction ne pourra jamais dans l'avenir être dissimulée ou déguisée.

Diogène est le modèle le plus connu de la philo-

sophie extravagante. Cherchons un parallèle dans les temps modernes. N'infligeons de disgrâce à aucun nom philosophique en le comparant avec Dominic de Loyola, ou n'importe quel saint ou moine canonisé. Comparons-le plutôt avec Pascal, qui fut homme doué de qualités supérieures et de génie, tout comme le fut Diogène, et, peut-être aussi un homme de vertu, s'il eût permis seulement à ses qualités vertueuses de se montrer et de se faire valoir.¹

Le principe de la conduite de Diogène fut un effort pour se rendre lui-même, autant que possible, un être indépendant et pour confiner tous ses besoins, ses désirs, ses plaisirs, en lui-même et dans son propre esprit. Le but de Pascal fut d'avoir sans cesse conscience de sa dépendance et de ne jamais oublier ses innombrables besoins et misères. L'ancien s'entretenait de grandeur d'âme, de noblesse, de fierté, enfin de l'idée de sa propre supériorité sur le reste du genre humain. Le moderne faisait constamment profession d'humilité et d'abaissement, du mépris et de la haine de lui-même et s'efforçait sans cesse d'atteindre ces vertus supposées, par tous les moyens possibles. Les austérités du Grec avaient pour but de le fortifier et le durcir contre toute souffrance à venir : celles du Français n'avaient d'autre but qu'elles-mêmes, c'est-à-dire de souffrir le plus pos-

1. Sur ce superficiel et extraordinaire jugement, cf. l'étude définitive sur Pascal de M. Em. Boutroux, in-18, Hachette, 1900.

sible. Le philosophe s'accordait les plus honteux plaisirs, même en public. Le saint se refusait les plus innocentes joies, même en particulier. Le premier croyait de son devoir d'aimer ses amis, de les railler, de leur faire des reproches et de les gronder : le second s'efforçait d'être absolument indifférent envers ses plus proches relations et d'aimer et de bien parler de ses ennemis mêmes.

N'importe quelle espèce de superstition, c'est-à-dire n'importe quelle forme de religion reconnue de son temps, servait à Diogène comme thème à d'inépuisables sarcasmes. La mortalité de l'âme était son principal sujet de plaisanterie et ses jugements sur la Providence divine ont toujours été d'une extrême licence. Les plus ridicules superstitions dirigeaient la foi et la vie de Pascal : et un absolu mépris de cette vie, par la comparaison qu'il en faisait avec la vie future, servait de direction constante à toute sa conduite.

Ainsi ces deux hommes se présentent en parfait contraste : et pourtant chacun d'eux fut admiré en son temps et proposé comme exemple. Où donc alors est fixée l'universelle règle de Morale que vous vantez ? et quelle mesure pourrons-nous jamais établir, qui puisse convenir également aux si divers et souvent si contraires sentiments du genre humain ?

— Une expérience, dis-je, qui réussit à l'air

libre ne réussit pas toujours dans le vide. Quand les hommes s'éloignent des maximes de la commune raison et s'adonnent à ces vies artificielles, comme il vous plaît de les nommer, personne ne peut répondre de ce qui peut leur plaire ou leur déplaire. Ils se trouvent alors dans un élément différent du reste de l'humanité: et les principes naturels de leur esprit ne se manifestent plus avec la même régularité que s'ils étaient laissés à eux-mêmes, libres de toute chimère, c'est-à-dire de toute superstition religieuse ou de tout délire philosophique.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.	
NOTICE <i>sur la vie de Hume.</i>	1	
LE PROBLÈME MORAL AVANT HUME.	15	
PREMIÈRE PARTIE. — PHILOSOPHIE THÉORIQUE.		
CHAPITRE I. — Les Passions.	31	
— II. — Les Principes de la Morale.	63	
— III. — Examen critique.	109	
DEUXIÈME PARTIE. — PHILOSOPHIE PRATIQUE. .		131
CHAPITRE IV. — La Morale pratique.	132	
— V. — La Politique.	152	
— VI. — L'Art.	186	
— VII. — La Religion.	205	
— VIII. — CONCLUSION.	228	
APPENDICE. — UN DIALOGUE.	241	

PHILOSOPHIE — HISTOIRE

CATALOGUE

DES

Livres de Fonds

	Pages.		Pages.
BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.		ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON	17
Format in-12.....	2	PUBLICATIONS HISTORIQUES IL- LUSTRÉES.....	17
Format in-8.....	5	RECUEIL DES INSTRUCTIONS DI- PLOMATIQUES.....	18
COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES.....	10	INVENTAIRE ANALYTIQUE DES ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES.....	18
Philosophie ancienne.....	10	REVUE PHILOSOPHIQUE.....	19
Philosophie moderne.....	10	REVUE HISTORIQUE.....	19
Philosophie écossaise.....	11	ANNALES DES SCIENCES POLITI- QUES.....	19
Philosophie allemande.....	11	REVUE DE L'ÉCOLE D'ANTHRO- POLOGIE.....	19
Philosophie anglaise contem- poraine.....	12	ANNALES DES SCIENCES PSYCHI- QUES.....	19
Philosophie allemande con- temporaine.....	12	REVUE DE MORALE SOCIALE.....	19
Philosophie italienne con- temporaine.....	12	BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE IN- TERNATIONALE.....	20
LES GRANDS PHILOSOPHES.....	12	Par ordre d'apparition.....	20
BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE DES SCIENCES SOCIALES.....	13	Par ordre de matières.....	23
MINISTRES ET HOMMES D'ÉTAT..	13	RÉCENTES PUBLICATIONS NE SE TROUVANT PAS DANS LES COL- LECTIONS PRÉCÉDENTES.....	26
BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CON- TEMPORAINE.....	14	BIBLIOTHÈQUE UTILE.....	31
BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET POLITIQUE.....	16		
BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.....	17		
TRAVAUX DES FACULTÉS DE LILLE.	17		

*On peut se procurer tous les ouvrages
qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires
de France et de l'Étranger.*

*On peut également les recevoir franco par la poste,
sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande
des TIMBRES-POSTE FRANÇAIS ou un MANDAT sur Paris.*

PARIS

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN (VI^e)

OCTOBRE 1900

Les titres précédés d'un *asterisque* sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs et pour les distributions de prix des lycées et collèges.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-12, brochés, à 2 fr. 50.

Cartonnés toile, 3 francs. — En demi-reliure, plats papier, 4 francs.

La *psychologie*, avec ses auxiliaires indispensables, l'*anatomie* et la *physiologie du système nerveux*, la *pathologie mentale*, la *psychologie des races inférieures et des animaux*, les *recherches expérimentales des laboratoires*; — la *logique*; — les *théories générales fondées sur les découvertes scientifiques*; — l'*esthétique*; — les *hypothèses métaphysiques*; — la *criminologie* et la *sociologie*; — l'*histoire des principales théories philosophiques*; tels sont les principaux sujets traités dans cette Bibliothèque.

- ALAUX, professeur à la Faculté des lettres d'Alger. **Philosophie de V. Cousin.**
- ALLIER (R.). ***La Philosophie d'Ernest Renan.** 1895.
- ARRÉAT (L.). ***La Morale dans le drame, l'épopée et le roman.** 2^e édition
— ***Mémoire et imagination** (Peintres, Musiciens, Poètes, Orateurs). 1895.
— **Les Croyances de demain.** 1898.
— **Dix ans de critique philosophique.** 1900.
- BALLET (G.). **Le Langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie.** 2^e édit.
- BEAUSSIRE, de l'Institut. ***Antécédents de l'hégél. dans la philos. française.**
- BERGSON (H.), professeur au Collège de France. **Le Rire.** Essai sur la signification du comique. 1900.
- BERSOT (Ernest), de l'Institut. ***Libre philosophie.**
- BERTAULD. **De la Philosophie sociale.**
- BERTRAND (A.), professeur à l'Université de Lyon. **La Psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines.**
- BINET (A.), directeur du lab. de psych. physiol. de la Sorbonne. **La Psychologie du raisonnement, expériences par l'hypnotisme.** 2^e édit.
- BOUGLÉ, maître de conf. à l'Univ. Montpellier. **Les Sciences sociales en Allemagne.**
- BOUTROUX, de l'Institut. ***De la contingence des lois de la nature.** 3^e éd. 1896.
- BRUNSCHVICG, agr. de phil., docteur ès lettres. **Introduction à la vie de l'esprit.** 1900.
- CARUS (P.). ***Le Problème de la conscience du moi**, trad. par M. A. MONOD.
- CONTA (B.). ***Les Fondements de la métaphysique**, trad. du roumain par D. TESCANU.
- COQUEREL FILS (Ath.). **Transformations historiques du christianisme.**
- COSTE (Ad.). ***Les Conditions sociales du bonheur et de la force.** 3^e édit.
- CRESSON (A.), agrégé de philos. **La Morale de Kant.** Couronné par l'Institut.
- DAURIAC (L.), professeur au lycée Janson-de-Sailly. **La Psychologie dans l'Opéra français** (Auber, Rossini, Meyerboer). 1897.
- DANVILLE (Gaston). **Psychologie de l'amour.** 2^e édit. 1900.
- DUGAS, docteur ès lettres. ***Le Psittacisme et la pensée symbolique.** 1896.
— **La Timidité.** 2^e éd. 1900.
- DUMAS (docteur G.), agrégé de philosophie. ***Les états intellectuels dans la Mélancolie.** 2^e éd. 1900.
- DUNAN, docteur ès lettres. **La théorie psychologique de l'Espace.** 1895.

- Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.
- DUPRAT (G.-L.), docteur ès lettres. **Les Causes sociales de la Folie**. 1900.
- DURKHEIM (Émile), professeur à l'Université de Bordeaux. * **Les règles de la méthode sociologique**. 1895.
- D'EICHTHAL (Eug.). **Les Problèmes sociaux et le Socialisme**. 1899.
- ESPINAS (A.), prof. à la Sorbonne. * **La Philosophie expérimentale en Italie**.
- FAIVRE (E.). **De la Variabilité des espèces**.
- FÉRE (Ch.). **Sensation et Mouvement**. Étude de psycho-mécanique, avec fig. 2^e éd. — **Dégénérescence et Criminalité**, avec figures. 3^e édité.
- FERRI (E.). * **Les Criminels dans l'Art et la Littérature**. 1897.
- FIERENS-GEVAERT. **Essai sur l'Art contemporain**. (Couronné par l'Acad. franç.). — **La Tristesse contemporaine**, essai sur les grands courants moraux et intellectuels du XIX^e siècle. 3^e édité. 1900.
- FLEURY (Maurice de). **L'Ame du criminel**. 1898.
- FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. **La Causalité efficiente**. 1893.
- FRANCK (Ad.), de l'Institut. * **Philosophie du droit pénal**. 5^e édité.
- **Des Rapports de la Religion et de l'État**. 2^e édité.
- **La Philosophie mystique en France au XVIII^e siècle**.
- GAUCKLER. **Le Beau et son histoire**.
- GREEF (de). **Les Lois sociologiques**. 2^e édité.
- GUYAU. * **La Genèse de l'idée de temps**. 2^e édité.
- HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir**. 5^e édité.
- **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 6^e édité.
- HERCKENRATH. (C.-R.-C.) **Problèmes d'Esthétique et de Morale**. 1897.
- HERBERT SPENCER. * **Classification des sciences**. 6^e édité.
- **L'Individu contre l'État**. 5^e édité.
- HERVÉ BLONDEL. **Les approximations de la vérité**. 1900.
- JAELL (M^{me}). * **La Musique et la psycho-physiologie**. 1895.
- JANET (Paul), de l'Institut. * **Les Origines du socialisme contemporain**. 3^e édité. 1896.
- * **La Philosophie de Lamennais**.
- LACHELIER, de l'Institut. **Du fondement de l'induction, suivi de psychologie et métaphysique**. 3^e édité. 1898.
- LAMPÉRIÈRE (M^{me} A.). * **Rôle social de la femme**, son éducation. 1898.
- LANESSAN (J.-L. de). **La Morale des philosophes chinois**. 1896.
- LANGE, professeur à l'Université de Copenhague. * **Les émotions**, étude psychologique, traduit par G. Dumas. 1895.
- LAPIE, maître de conf. à l'Univ. de Rennes. **La Justice par l'État**. 1899.
- LAUGEL (Auguste). **L'Optique et les Arts**.
- * **Les Problèmes de l'âme**.
- LE BON (D^r Gustave). * **Lois psychol. de l'évolution des peuples**. 4^e édité.
- * **Psychologie des foules**. 5^e édité.
- LÉCHALAS. * **Etude sur l'espace et le temps**. 1895.
- LE DANTEC, chargé du cours d'Embryologie générale à la Sorbonne. **Le Déterminisme biologique et la Personnalité consciente**. 1897.
- * **L'Individualité et l'Erreur individualiste**. 1898.
- **Lamarckiens et Darwiniens**. 1899.
- LEFÈVRE, prof. à l'Univ. de Lille. **Obligation morale et idéalisme**. 1895.
- LEVALLOIS (Jules). **Déisme et Christianisme**.
- LIARD, de l'Institut. * **Les Logiciens anglais contemporains**. 3^e édité.
- **Des définitions géométriques et des définitions empiriques**. 2^e édité.
- LICHTENBERGER (Henri), professeur à l'Université de Nancy. * **La philosophie de Nietzsche**. 5^e édité. 1900.
- **Friedrich Nietzsche, Aphorismes et fragments choisis**. 1899.
- LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle et ses récents progrès**. 4^e édité. 1901.
- **Nouvelles recherches d'anthropologie criminelle et de psychiatrie**. 1892.
- **Les Applications de l'anthropologie criminelle**. 1892.
- LUBBOCK (Sir John). * **Le Bonheur de vivre**. 2 volumes. 5^e édité.
- * **L'Emploi de la vie**. 2^e éd. 1897.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.

- LYON (Georges), maître de conf. à l'École normale. * **La Philosophie de Hobbes.**
- MARGUERY (E.), L'Œuvre d'art et l'évolution. 1899.
- MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie.**
- MARION, professeur à la Sorbonne. * **J. Locke, sa vie, son œuvre.** 2^e édit.
- MAUXION, professeur à l'Université de Poitiers. **L'Instruction par l'éducation**
— et les Théories pédagogiques de Herbart. 1900.
- MAUS (H.), avocat à la Cour d'appel de Bruxelles. **De la Justice pénale.**
- MILHAUD (G.), professeur à l'Université de Montpellier. * **Le Rationnel.** 1898.
— * **Essai sur les conditions et les limites de la Certitude logique.** 2^e édit. 1898.
- MOSSO. * **La Peur.** Étude psycho-physiologique (avec figures). 2^e édit.
— * **La fatigue intellectuelle et physique**, trad. Langlois. 3^e édit.
- NORDAU (MAX). * **Paradoxes psychologiques**, trad. Dietrich. 4^e édit. 1900.
— **Paradoxes sociologiques**, trad. Dietrich. 2^e édit. 1898.
— * **Psycho-physiologie du Génie et du Talent**, trad. Dietrich. 2^e édit. 1898.
- NOVICOW (L.). **L'Avenir de la Race blanche.** 1897.
- OSSIP-LOURIÉ, lauréat de l'Institut. **Pensées de Tolstoï.** 1898.
— **La Philosophie de Tolstoï.** 1899.
— **La Philosophie sociale dans le théâtre d'Ibsen.** 1900.
- PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition.**
— * **Joseph de Maistre et sa philosophie.** 1893.
— **Psychologie de l'invention.** 1900.
- PILLON (F.). * **La Philosophie de Ch. Secrétan.** 1898.
- PILLO (Mario). * **La psychologie du Beau et de l'Art**, trad. Aug. Dietrich
- PIÖGER (D' Julien). **Le Monde physique**, essai de conception expérimentale. 1893.
- QUEYRAT, prof. de l'Univ. * **L'Imagination et ses variétés chez l'enfant.** 2^e édit.
— * **L'abstraction, son rôle dans l'éducation intellectuelle.** 1894.
— **Les Caractères et l'éducation morale.** 1896.
- REGNAUD (P.), professeur à l'Université de Lyon. **Logique évolutionniste. L'Entendement dans ses rapports avec le langage.** 1897.
— **Comment naissent les mythes.** 1897.
- RÉMUSAT (Charles de), de l'Académie française. * **Philosophie religieuse.**
- RENARD (Georges), professeur au Conservatoire des arts et métiers. **Le régime socialiste, son organisation politique et économique.** 2^e édit. 1898.
- RIBOT (Th.), de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. **La Philosophie de Schopenhauer.** 8^e édition.
— * **Les Maladies de la mémoire.** 13^e édit.
— * **Les Maladies de la volonté.** 15^e édit.
— * **Les Maladies de la personnalité.** 8^e édit.
— * **La Psychologie de l'attention.** 5^e édit.
- RICHARD (G.), docteur ès lettres. * **Le Socialisme et la Science sociale.** 2^e édit.
- RICHET (Ch.). **Essai de psychologie générale** (avec figures). 4^e édit. 1901.
- ROBERTY (E. de). **L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie.**
— **L'Agnosticisme.** Essai sur quelques théories pessim. de la connaissance. 2^e édit.
— **La Recherche de l'Unité.** 1893.
— **Auguste Comte et Herbert Spencer.** 2^e édit.
— * **Le Bien et le Mal.** 1896.
— **Le Psychisme social.** 1897.
— **Les Fondements de l'Éthique.** 1898.
- ROISEL. **De la Substance.**
— **L'Idée spiritualiste.** 1897.
- SAIGEY. **La Physique moderne.** 2^e édit.
- SAISSET (Émile), de l'Institut. * **L'Âme et la Vie.**
- SCHÖEBEL. **Philosophie de la raison pure.**
- SCHOPENHAUER. * **Le Libre arbitre**, trad. par M. Salomon Reinach, de l'Institut. 8^e éd.
— * **Le Fondement de la morale**, traduit par M. A. Burdeau. 7^e édit.
— **Pensées et Fragments**, avec intr. par M. J. Bourdeau. 15^e édit.
- SELDEN (Camille). **La Musique en Allemagne, étude sur Mendelssohn.**

- Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12 à 1 fr. 50 le vol.
- STUART MILL. * **Auguste Comte et la Philosophie positive**. 6^e édit.
— * **L'Utilitarisme**. 2^e édit.
- **Correspondance inédite avec Gustave d'Eichthal (1828-1842) — (1864-1871)**, avant-propos et trad. par Eug. d'Eichthal. 1898.
- TAINÉ (H.), de l'Académie française. * **Philosophie de l'art dans les Pays-Bas**
- TANON. **L'Évolution du droit et la Conscience sociale**. 1900.
- TARDE. **La Criminalité comparée**. 4^e édition. 1898.
— * **Les Transformations du Droit**. 2^e édit. 1899.
— * **Les Lois sociales**. 2^e édit. 1898.
- THAMIN (R.), prof. au lycée Condorcet. * **Éducation et positivisme**. 2^e édit. Couronné par l'Institut.
- THOMAS (P. Félix), docteur ès lettres. * **La suggestion, son rôle dans l'éducation intellectuelle**. 2^e édit. 1898.
- THOMAS (P. Félix), **Morale et éducation**, 1899.
- TISSÉ. * **Les Rêves**, avec préface du professeur Azam. 2^e éd. 1898.
- VIANNA DE LIMA. **L'Homme selon le transformisme**.
- WECHNIAKOFF. **Savants, penseurs et artistes**, publié par RAPHAEL PETRUCCI.
- WUNDT. **Hypnotisme et suggestion**. Étude critique, traduit par M. Keller.
- ZELLER. **Christian Baur et l'École de Tubingue**, traduit par M. Ritter.
- ZIEGLER. **La Question sociale est une Question morale**, trad. Palante. 2^e édit.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8.

Br. à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.; Cart. angl., 1 fr. en plus par vol.; Demi-rel. en plus 2 fr. par vol.

- ADAM (Ch.), recteur de l'Académie de Dijon. * **La Philosophie en France** (première moitié du XIX^e siècle). 7 fr. 50
- AGASSIZ. * **De l'Espèce et des Classifications**. 5 fr.
- ALENGRY (Franck), docteur ès lettres, inspecteur d'académie. **Essai historique et critique sur la Sociologie chez Aug. Comte**. 1900. 10 fr.
- ARRÉAT. * **Psychologie du peintre**. 5 fr.
- AUBRY (le D^r P.). **La contagion du meurtre**. 1896. 3^e édit. 5 fr.
- BAIN (Alex.). **La Logique inductive et déductive**. Trad. Compayré. 2 vol. 3^e éd. 20 fr.
— * **Les Sens et l'Intelligence**. 1 vol. Trad. Gazelles. 3^e édit. 10 fr.
— * **Les Émotions et la Volonté**. Trad. Le Monnier. 10 fr.
- BALDWIN (Mark), professeur à l'Université de Princeton (États-Unis). **Le Développement mental chez l'enfant et dans la race**. Trad. Nourry. 1897. 7 fr. 50
- BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE, de l'Institut. **La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion**. 5 fr.
- BARZELOTTI, prof. à l'Univ. de Rome. **La Philosophie de H. Taine**. Trad. Aug. Dietrich. 1900. 7 fr. 50
- BERGSON (H.), professeur au Collège de France. * **Matière et mémoire, essai sur les relations du corps à l'esprit**. 2^e édit. 1900. 5 fr.
— **Essai sur les données immédiates de la conscience**. 2^e édit. 1898. 3 fr. 75
- BERTRAND, prof. à l'Université de Lyon. * **L'Enseignement intégral**. 1898. 5 fr.
— **Les Études dans la démocratie**. 1900. 5 fr.
- BOIRAC (Émile), recteur de l'Acad. de Grenoble. * **L'idée du Phénomène**. 5 fr.
- BOUGLÉ, maître de conf. à l'Univ. de Montpellier. **Les idées égalitaires**. 1899. 3 fr. 75
- BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort**. 3^e édition. 1900. 5 fr.
— **Le Problème de la vie**. 1 vol. in-8. 1901. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8

- BOURDON, professeur à l'Université de Rennes. * **L'expression des émotions et des tendances dans le langage.** 7 fr. 50
- BOUÏROUX (Em.), de l'Institut. **Études d'histoire de la philos.** 1898. 7 fr. 50
- BROCHARD (V.), de l'Institut. **De l'Erreur.** 1 vol. 2^e édit. 1897. 5 fr.
- BRUNSWICG (E.), agrégé de phil., docteur ès lettres. * **Spinoza.** 3 fr. 75
- **La modalité du jugement.** 5 fr.
- CARRAU (Ludovic), professeur à la Sorbonne. **La Philosophie religieuse en Angleterre, depuis Locke jusqu'à nos jours.** 5 fr.
- CHAROT (Ch.), prof. à l'Univ. de Lyon. * **Nature et Moralité.** 1897. 5 fr.
- CLAY (R.). * **L'Alternative, Contribution à la psychologie.** 2^e édit. 10 fr.
- COLLINS (Howard). * **La Philosophie de Herbert Spencer, avec préface de M. Herbert Spencer, traduit par H. de Varigny.** 3^e édit. 1900. 10 fr.
- COMTE (Aug.). **La Sociologie, résumé par E. RIGOLAGE.** 1897. 7 fr. 50
- CONTA (B.). **Théorie de l'ondulation universelle.** 1894. 3 fr. 75
- COSTE. **Les principes d'une Sociologie objective.** 1899. 3 fr. 75
- **L'Expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise. Suite à la Sociologie objective.** 1900. 10 fr.
- CRÉPIEUX-JAMIN. **L'Écriture et le Caractère.** 4^e édit. 1897. 7 fr. 50
- DE LA GRASSERIE (R.), lauréat de l'Institut. **De la psychologie des religions.** 1899. 5 fr.
- DEWAULE, docteur ès lettres. * **Condillac et la Psychol. anglaise contemp.** 5 fr.
- DUPRAT (G. L.), docteur ès lettres. **L'Instabilité mentale.** 1899. 5 fr.
- DUPROIX (P.), professeur à l'Université de Genève. * **Kant et Fichte et le problème de l'éducation.** 2^e édit. 1897. (Ouvrage couronné par l'Académie française.) 5 fr.
- DURAND (DE GROS). **Aperçus de taxinomie générale.** 1898. 5 fr.
- **Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale.** 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.
- **Variétés philosophiques.** 2^e édit. revue et augmentée. 1900. 5 fr.
- DURKHEIM, prof. à l'Univ. de Bordeaux. * **De la division du travail social.** 1893. 7 fr. 50
- **Le Suicide, étude sociologique.** 1897. 7 fr. 50
- **L'Année sociologique.** Collaborateurs : MM. SIMMEL, BOUCLÉ, MAUSS, FAUCONNET, HUBERT, LAPIE, EM. LÉVY, RICHARD, A. MILHAUD, SIMIAND, MUFFANG et PARODI. — 1^{re} année, 1896-1897. — 2^e année, 1897-1898. — 3^e année, 1898-1899. Chaque volume. 10 fr.
- ESPINAS (A.), professeur à la Sorbonne. **La philosophie sociale du XVIII^e siècle et la Révolution française.** 1898. 7 fr. 50
- FERRERO (G.). **Les lois psychologiques du symbolisme.** 1895. 5 fr.
- FERRI (Louis). **La Psychologie de l'association, depuis Hobbes.** 7 fr. 50
- FLINT, prof. à l'Univ. d'Edimbourg. * **La Philos. de l'histoire en Allemagne.** 7 fr. 50
- FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. * **Essai sur le libre arbitre.** Couronné par l'Institut. 2^e édit. 1895. 10 fr.
- FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. * **La Liberté et le Déterminisme.** 5^e édit. 7 fr. 50
- **Critique des systèmes de morale contemporains.** 4^e édit. 7 fr. 50
- * **La Morale, l'Art, la Religion, d'après GUYAU.** 1^{er} édit. augm. 3 fr. 75
- **L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience.** 2^e édit. 5 fr.
- * **L'Évolutionnisme des idées-forces.** 7 fr. 50
- * **La Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 2^e édit. 15 fr.
- * **Tempérament et caractère.** 2^e édit. 7 fr. 50
- **Le Mouvement positiviste et la conception sociol. du monde.** 2^e édit. 7 fr. 50
- **Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science posit.** 2^e édit. 7 fr. 50
- **Psychologie du peuple français.** 7 fr. 50
- **La France au point de vue moral.** 1900. 7 fr. 50
- FRANCK (A.), de l'Institut. **Philosophie du droit civil.** 5 fr.
- FULLIQUET. **Essai sur l'Obligation morale.** 1898. 7 fr. 50
- GAROFALO, agrégé de l'Université de Naples. **La Criminologie.** 4^e édit. 7 fr. 50
- **La superstition socialiste.** 1895. 5 fr.
- GÉRARD-VARET, professeur à l'Université de Dijon. **L'Ignorance et l'Irréflexion.** 1899. 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

- GOBLOT (E.), Professeur à l'Université de Caen. * **Essai sur la Classification des sciences.** 1898. 5 fr.
- GODFERNAUX (A.), docteur ès lettres. * **Le sentiment et la pensée.** 1894. 5 fr.
- GORY (G.), docteur ès lettres. **L'Immanence de la raison dans la connaissance sensible.** 1896. 5 fr.
- GREEF (de), prof. à la nouvelle Université libre de Bruxelles. **Le transformisme social.** Essai sur le progrès et le regrès des sociétés. 1895. 7 fr. 50
- GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les Hallucinations télépathiques**, traduit et abrégé des « *Phantasms of The Living* » par L. MARILLIER, préf. de CH. RICHEL. 3^e éd. 7 fr. 50
- GUYAU (M.). * **La Morale anglaise contemporaine.** 4^e éd. 7 fr. 50
- **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.** 6^e éd. 5 fr.
- **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 5^e éd. 5 fr.
- **L'Irréligion de l'avenir**, étude de sociologie. 7^e éd. 7 fr. 50
- * **L'Art au point de vue sociologique.** 5^e éd. 7 fr. 50
- * **Education et Héritéité**, étude sociologique. 5^e éd. 5 fr.
- HANNEQUIN, professeur à l'Université de Lyon. **Essai sur l'hypothèse des atomes.** 2^e édition. 1899. 7 fr. 50
- HERBERT SPENCER. * **Les Premiers principes.** Traduc. Cazelles. 8^e éd. 10 fr.
- * **Principes de biologie.** Traduct. Cazelles. 4^e éd. 2 vol. 20 fr.
- * **Principes de psychologie.** Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol. 20 fr.
- * **Principes de sociologie.** 4 vol., traduits par MM. Cazelles et Gerschel :
Tome I. 10 fr. — Tome II. 7 fr. 50. — Tome III. 15 fr. — Tome IV. 3 fr. 75
- * **Essais sur le progrès.** Trad. A. Burdeau. 5^e éd. 7 fr. 50
- **Essais de politique.** Trad. A. Burdeau. 4^e éd. 7 fr. 50
- **Essais scientifiques.** Trad. A. Burdeau. 3^e éd. 7 fr. 50
- * **De l'Education physique, intellectuelle et morale.** 10^e éd. (Voy. p. 3, 20, 21 et 32.) 5 fr.
- HIRTH (G.). * **Physiologie de l'Art.** Trad. et introd. de M. L. Arréat. 5 fr.
- HOFFDING, professeur à l'Université de Copenhague. **Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience.** Trad. par L. POITEVIN. Préf. de Pierre JANET. 1900. 7 fr. 50
- IZOULET (J.), professeur au Collège de France. * **La Cité moderne.** 4^e éd. 1897. 10 fr.
- JANET (Paul), de l'Institut. * **Les Causes finales.** 3^e éd. 10 fr.
- * **Victor Cousin et son œuvre.** 3^e édition. 7 fr. 50
- **Œuvres philosophiques de Leibniz.** 2^e éd. 2 vol. 1900. 20 fr.
- JANET (Pierre), chargé de cours à la Sorbonne. * **L'Automatisme psychologique**, essai sur les formes inférieures de l'activité mentale. 3^e éd. 7 fr. 50
- LALANDE (A.), agrégé de philosophie, docteur ès lettres. **La dissolution opposée à l'évolution**, dans les sciences physiques et morales. 1 vol. in-8. 1899. 7 fr. 50
- LANG (A.). * **Mythes, Cultes et Religion.** Traduit par MM. Marillier et Durr, introduction de Marillier. 1896. 10 fr.
- LAVELEYE (de). * **De la Propriété et de ses formes primitives.** 4^e éd. 10 fr.
- * **Le Gouvernement dans la démocratie.** 2 vol. 3^e éd. 1896. 15 fr.
- LE BON (D^r Gustave). **Psychologie du socialisme.** 3^e éd. 1900. 7 fr. 50
- LECHARTIER (G.). **David Hume, moraliste et sociologue.** 1900. 5 fr.
- LÉVY-BRUHL, maître de conférences à la Sorbonne. * **La Philosophie de Jacobi.** 1894. 5 fr.
- **Lettres inédites de J.-S. Mill à Auguste Comte**, publiées avec les réponses de Comte et une introduction. 1899. 10 fr.
- **La Philosophie d'Aug. Comte.** 1900. 7 fr. 50
- LIARD, de l'Institut. * **Descartes.** 5 fr.
- * **La Science positive et la Métaphysique.** 4^e éd. 7 fr. 50
- LICHTENBERGER (H.), professeur à l'Université de Nancy. **Richard Wagner, poète et penseur.** 2^e éd. 1899. (Ouvrage couronné par l'Académie française, prix Bordin.) 10 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

- LOMBROSO. * **L'Homme criminel** (criminel-né, fou-moral, épileptique), précédé d'une préface de M. le docteur LETOURNEAU. 3^e éd. 2 vol. et atlas. 1895. 36 fr.
- LOMBROSO ET FERRERO. **La Femme criminelle et la prostituée.** 15 fr.
- LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les Révolutions.** 2 vol. 15 fr.
- LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale supérieure. * **L'Idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle.** 7 fr. 50
- MALAPERT (P.), docteur ès lettres, prof. au lycée Louis-le-Grand. * **Les Éléments du caractère et leurs lois de combinaison.** 1897. 5 fr.
- MARION (H.), professeur à la Sorbonne. * **De la Solidarité morale.** Essai de psychologie appliquée. 6^e édit. 1897. 5 fr.
- MARTIN (Fr.), docteur ès lettres, prof. au lycée Saint-Louis. * **La perception extérieure et la science positive**, essai de philosophie des sciences. 1894. 5 fr.
- MATTHEW ARNOLD. **La Crise religieuse.** 7 fr. 50
- MAX MULLER, prof. à l'Université d'Oxford. * **Nouvelles études de mythologie**, trad. de l'anglais par L. Job, docteur ès lettres. 1898. 12 fr. 50
- NAVILLE (E.), correspond. de l'Institut. **La physique moderne.** 2^e édit. 5 fr.
- * **La Logique de l'hypothèse.** 2^e édit. 5 fr.
- * **La définition de la philosophie.** 1894. 5 fr.
- **Le Libre arbitre.** 2^e édit. 1898. 5 fr.
- **Les philosophies négatives.** 1899. 5 fr.
- NORDAU (Max). * **Dégénérescence**, trad. de Aug. Dietrich. 5^e éd. 1898. 2 vol. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10 fr.
- **Les Mensonges conventionnels de notre civilisation.** 5^e édit. 1899. 5 fr.
- NOVICOW. **Les Lutttes entre Sociétés humaines.** 2^e édit. 10 fr.
- * **Les gaspillages des sociétés modernes.** 2^e édit. 1899. 5 fr.
- OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel. * **Le Bouddha, sa Vie, sa Doctrine, sa Communauté**, trad. par P. Foucher. Préf. de Lucien Lévy. 7 fr. 50
- OUVRE (H.), professeur à l'Université de Bordeaux. **Les formes littéraires de la pensée grecque.** 1900. 10 fr.
- PAULHAN (Fr.). **L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit.** 10 fr.
- **Les types intellectuels : esprits logiques et esprits faux.** 1896. 7 fr. 50
- PAYOT (J.), inspect. d'académie. * **L'Éducation de la volonté.** 11^e édit. 1900. 5 fr.
- **De la croyance.** 1896. 5 fr.
- PÈRES (Jean), professeur au lycée de Toulouse. **L'Art et le Réel.** 1898. 3 fr. 75
- PÉREZ (Bernard). **Les Trois premières années de l'enfant.** 5^e édit. 5 fr.
- **L'Éducation morale dès le berceau.** 3^e édit. 1896. 5 fr.
- * **L'éducation intellectuelle dès le berceau.** 1896. 5 fr.
- PIAT (C.). **La Personne humaine.** 1898. (Couronné par l'Institut). 7 fr. 50
- * **Destinée de l'homme.** 1898. 5 fr.
- PICAVET (E.), maître de conférences à l'École des hautes études. * **Les Idéologues**, essai sur l'histoire des idées, des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789. (Ouvr. couronné par l'Académie française.) 10 fr.
- PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie.** Trad. par M. Girof. 5 fr.
- PILLON (F.). * **L'Année philosophique.** 9 années : 1890, 1891, 1892, 1893 (épuisé), 1894, 1895, 1896, 1897, 1898 et 1899. 10 vol. Chaque volume séparément. 5 fr.
- PIOGER (J.). **La Vie et la Pensée**, essai de conception expérimentale. 1894. 5 fr.
- **La vie sociale, la morale et le progrès.** 1894. 5 fr.
- PREYER, prof. à l'Université de Berlin. **Éléments de physiologie.** 5 fr.
- * **L'Ame de l'enfant.** Développement psychique des premières années. 10 fr.
- PROAL, président à la Cour de Riom. * **Le Crime et la Peine.** 3^e édit. Couronné par l'Institut. 10 fr.
- * **La criminalité politique.** 1895. 5 fr.
- **Le Crime et le Suicide passionnels.** 1900. 10 fr.
- RAUH, professeur à l'Université de Toulouse. **De la méthode dans la psychologie des sentiments.** 1899. 5 fr.
- RÉCEJAC, docteur ès lettres. **Essai sur les Fondements de la Connaissance mystique.** 1897. 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

RENARD (G.), professeur au Conservatoire des arts et métiers. La Méthode scientifique de l'histoire littéraire. 1900.	10 fr.
RENOUVIER (Ch.). Les Dilemmes de la métaphysique pure. 1900.	5 fr.
RIBOT (Th.), de l'Institut. * L'Hérédité psychologique. 5 ^e édit.	7 fr. 50
— * La Psychologie anglaise contemporaine. 3 ^e édit.	7 fr. 50
— * La Psychologie allemande contemporaine. 4 ^e édit.	7 fr. 50
— La Psychologie des sentiments. 3 ^e édit. 1899.	7 fr. 50
— L'Évolution des idées générales. 1897.	5 fr.
— Essai sur l'imagination créatrice. 1900.	5 fr.
RICARDOU (A.), docteur ès lettres. * De l'Idéal. Couronné par l'Institut.	5 fr.
ROBERTY (E. de). L'Ancienne et la Nouvelle philosophie.	7 fr. 50
— * La Philosophie du siècle (positivisme, criticisme, évolutionnisme).	5 fr.
ROMANES. * L'Évolution mentale chez l'homme.	7 fr. 50
SAIGEY (E.). * Les Sciences au XVIII^e siècle. La Physique de Voltaire.	5 fr.
SANZ Y ESCARTIN. L'Individu et la réforme sociale, trad. Dietrich.	7 fr. 50
SCHOPENHAUER. Aphor. sur la sagesse dans la vie. Trad. Cantacuzène.	5 fr.
— * De la Quadruple racine du principe de la raison suffisante, suivi d'une <i>Histoire de la doctrine de l'idéal et du réel.</i> Trad. par M. Cantacuzène.	5 fr.
— * Le Monde comme volonté et comme représentation. Traduit par M. A. Burdeau. 3 ^e éd. 3 vol. Chacun séparément.	7 fr. 50
SÉAILLES (G.), prof. à la Sorbonne. Essai sur le génie dans l'art. 2 ^e édit.	5 fr.
SERGI, prof. à l'Univ. de Rome. La Psychologie physiologique.	7 fr. 50
SIGHELE (Scipio). La Foule criminelle. Essai de psychologie collective. 2 ^e édition augmentée. 1900.	5 fr.
SOLLIER. Le Problème de la mémoire. 1900.	3 fr. 75
SOURIAU (Paul), prof. à l'Univ. de Nancy. L'Esthétique du mouvement.	5 fr.
— * La suggestion dans l'art.	5 fr.
STEIN (L.), professeur à l'Université de Berne. La Question sociale au point de vue philosophique. 1900.	10 fr.
STUART MILL. * Mes Mémoires. Histoire de ma vie et de mes idées. 3 ^e éd. 5 fr.	5 fr.
— * Système de logique déductive et inductive. 4 ^e édit. 2 vol.	20 fr.
— * Essais sur la religion. 2 ^e édit.	5 fr.
— Lettres inédites à Aug. Comte et réponses d'Aug. Comte, publiées et précédées d'une introduction par L. LÉVY BRUHL. 1899.	10 fr.
SULLY (James). Le Pessimisme. Trad. Bertrand. 2 ^e édit.	7 fr. 50
— * Études sur l'enfance. Trad. A. Monod, préface de G. Compayré. 1898.	10 fr.
TARDE (G.), prof. au Collège de France. * La logique sociale. 2 ^e édit. 1898.	7 fr. 50
— * Les lois de l'imitation. 3 ^e édit. 1900.	7 fr. 50
— L'Opposition universelle. <i>Essai d'une théorie des contraires.</i> 1897.	7 fr. 50
THOMAS (P.-F.), docteur ès lettres. * L'Éducation des sentiments. 1898, couronné par l'Institut.	5 fr.
THOUVEREZ (Émile), professeur à l'Université de Toulouse. Le Réalisme métaphysique. 1894. Couronné par l'Institut.	5 fr.
VACHEROT (Et.), de l'Institut. * Essais de philosophie critique.	7 fr. 50
— La Religion.	7 fr. 50
WUNDT. Éléments de psychologie physiologique. 2 vol. avec figures.	20 fr.

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

- ARISTOTE (Œuvres d'), traduction de J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut.
- * *Rhétorique*. 2 vol. in-8. 46 fr.
 - * *Politique*. 4 vol. in-8... 40 fr.
 - *La Métaphysique d'Aristote*. 3 vol. in-8. 30 fr.
 - *De la Logique d'Aristote*, par M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. 2 vol. in-8. 40 fr.
 - *Table alphabétique des matières de la traduction générale d'Aristote*, par M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, 2 forts vol. in-8. 1892. 30 fr.
 - *L'Esthétique d'Aristote*, par M. BÉNARD. 1 vol. in-8. 1889. 5 fr.
 - *La poétique d'Aristote*, par HATZFELD (A.), prof. hon. au Lycée Louis-le-Grand et M. DUFOUR, prof. à l'Univ. de Lille. 4 vol. in-8 1900. 6 fr.
- SOCRATE. * *La Philosophie de Socrate*, par Alf. FOUILLÉE. 2 vol. in-8. 46 fr.
- *Le Procès de Socrate*, par G. SOREL. 4 vol. in-8. 3 fr. 50
- PLATON. *Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel*, par Paul JANET. 1 vol. in-8. 6 fr.
- * *Platon, sa philosophie, sa vie et de ses œuvres*, par CH. BÉNARD. 4 vol. in-8. 1893. 40 fr.
 - *La Théorie platonicienne des Sciences*, par ÉLIE HALÉVY. In-8. 1895. 5 fr.
- PLATON. *Œuvres*, traduction VICTOR COUSIN revue par J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE : Socrate et Platon ou le Platonisme — Eutyphron — Apologie de Socrate — Criton — Phédon. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50
- ÉPICURE. * *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, par M. GUYAU. 4 volume in-8. 3^e édit. 7 fr. 50
- BÉNARD. *La Philosophie ancienne, histoire de ses systèmes. La Philosophie et la Sagesse orientales. — La Philosophie grecque avant Socrate. — Socrate et les socratiques. — Études sur les sophistes grecs*. 4 v. in-8. 9 fr.
- FAVRE (M^{me} Jules), née VELTEN. *La Morale de Socrate*. In-8. 3 fr. 50
- *La Morale d'Aristote*. In-8. 3 fr. 50
- OGEREAU. *Système philosophique des stoïciens*. In-8. 5 fr.
- RODIER (G.). * *La Physique de Straton de Lampsaque*. In-8. 3 fr.
- TANNERY (Paul). *Pour l'histoire de la science hellène* (de Thalès à Empédocle). 4 v. in-8. 1887. 7 fr. 50
- MILHAUD (G.). * *Les origines de la science grecque*. 4 vol. in-8. 1893. 5 fr.
- *Les philosophes géomètres de la Grèce, Platon et ses prédécesseurs*. 4 vol. in-8. 1900. 6 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

- * DESCARTES, par L. LIARD. 4 vol. in-8. 5 fr.
 - *Essai sur l'Esthétique de Descartes*, par E. KRANTZ. 4 vol. in-8. 2^e éd. 1897. 6 fr.
- SPINOZA. *Benedicti et Spinoza opera*, quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.-P.-N. Land. 2 forts vol. in-8 sur papier de Hollande. 45 fr.
- Le même en 3 volumes élégamment reliés. 48 fr.
- *Inventaire des livres formant sa bibliothèque*, publié d'après un document inédit avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction par A.-J. SERVAAS VAN RVOIJEN. 4 v. in-4 sur papier de Hollande. 15 fr.
- SPINOZA. *La Doctrine de Spinoza*, exposée à la lumière des faits scientifiques, par E. FERRIÈRE. 4 vol in-12. 3 fr. 50
- GEULINCK (Arnoldi). *Opera philosophica* recognovit J.-P.-N. Land, 3 volumes, sur papier de Hollande, gr. in-8. Chaque vol. 47 fr. 75
- GASSENDI. *La Philosophie de Gassendi*, par P.-F. THOMAS. In-8. 1889. 6 fr.

LOCKE. * *Sa vie et ses œuvres*, par MARION. In-18. 3^e éd... 2 fr. 50
 MALEBRANCHE. * *La Philosophie de Malebranche*, par OLLÉ-LAPRUNE, de l'Institut. 2 v. in-8. 16 fr.
 PASCAL. *Études sur le scepticisme de Pascal*, par DROZ. 1 vol. in-8..... 6 fr.
 VOLTAIRE. *Les Sciences au XVIII^e siècle*. Voltaire physicien, par Em. SAIGY. 1 vol. in-8. 5 fr.
 FRANCK (Ad.), de l'Institut. *La Philosophie mystique en France au XVIII^e siècle*. 1 volume in-18..... 2 fr. 50

DAMIRON. *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle*. 3 vol. in-8. 15 fr.

J.-J. ROUSSEAU* *Du Contrat social*, édition comprenant avec le texte définitif les versions primitives de l'ouvrage d'après les manuscrits de Genève et de Neuchâtel, avec introduction par EDMOND DREYFUS-BRISAC. 1 fort volume grand in-8. 12 fr.

ERASME. *Stultitiae laus des. Erasmi Rot. declamatio*. Publié et annoté par J.-B. KAN, avec les figures de HOLBEIN. 1 v. in-8. 6 fr. 75

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

DUGALD STEWART. * *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*. 3 vol. in-12..... 9 fr.
 BACON. *Étude sur François Bacon*, par J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. In-18..... 2 fr. 50
 — * *Philosophie de François*

Bacon, par CH. ADAM. (Couronné par l'Institut). In-8..... 7 fr. 50
 BERKELEY. *Œuvres choisies. Essai d'une nouvelle théorie de la vision. Dialogues d'Hylas et de Philonous*. Trad. de l'angl. par MM. BEAULAVON (G.) et PARODI (D.). In-8. 1895. 5 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. *La Critique de la raison pratique*, traduction nouvelle avec introduction et notes, par M. PICA-VET. 1 vol. in-8. 6 fr.
 — *Éclaircissements sur la Critique de la raison pure*, trad. TISSOT. 1 vol. in-8..... 6 fr.
 — * *Principes métaphysiques de la morale, et Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduct. TISSOT. In-8..... 8 fr.
 — *Doctrine de la vertu*, traduction BARNI. 1 vol. in-8..... 8 fr.
 — * *Mélanges de logique*, traduction TISSOT. 1 v. in-8..... 6 fr.
 — * *Prolégomènes à toute métaphysique future* qui se présentera comme science, traduction TISSOT. 1 vol. in-8..... 6 fr.
 — * *Anthropologie*, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme, et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction TISSOT. 1 vol. in-8..... 6 fr.
 — * *Essai critique sur l'Esthétique de Kant*, par V. BASCH. 1 vol. in-8. 1896..... 10 fr.
 — *Sa morale*, par CRESSON. 1 vol. in-12..... 2 fr. 50
 KANT et FICHTE et le problème de l'éducation par PAUL DUPROIX. 1 vol. in-8. 1897..... 5 fr.

SCHELLING. *Bruno, ou du principe divin*. 1 vol. in-8..... 3 fr. 50
 HEGEL. * *Logique*. 2 vol. in-8. 14 fr.
 — * *Philosophie de la nature*. 3 vol. in-8..... 25 fr.
 — * *Philosophie de l'esprit*. 2 vol. in-8..... 18 fr.
 — * *Philosophie de la religion*. 2 vol. in-8..... 20 fr.
 — *La Poétique*, trad. par M. Ch. BÉNARD. Extraits de Schiller, Goethe, Jean-Paul, etc., 2 v. in-8. 12 fr.
 — *Esthétique*. 2 vol. in-8, trad. BÉNARD..... 16 fr.
 — *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française*, par E. BEAUSSIRE. 1 vol. in-18..... 2 fr. 50
 — *Introduction à la philosophie de Hegel*, par VÉRA. 1 vol. in-8. 2^e édit..... 6 fr. 50
 — * *La logique de Hegel*, par EUG. NOEL. In-8. 1897..... 3 fr.
 HERBART. * *Principales œuvres pédagogiques*, trad. A. PINLOCHE. In-8. 1894..... 7 fr. 50
 HUMBOLDT (G. de). *Essai sur les limites de l'action de l'État*. in-8..... 3 fr. 50
 MAUXION (M.). *La métaphysique de Herbart et la critique de Kant*. 1 vol. in-8..... 7 fr. 50

- RICHTER** (Jean-Paul-Fr.). **Poétique** ou **Introduction à l'Esthétique**. 2 vol. in 8. 1862. 15 fr.
- SCHILLER**. **son esthétique**. par FR. MONTARGIS. In-8. 4 fr.
- SCHILLER** **Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle**, par DELACROIX (H.), agr. de philos., docteur ès lettres. 1 vol. in-8, 1900. 5 fr.

PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 9.)

- ARNOLD (Matt.). — BAIN (Alex.). — CARRAU (Lud.). — CLAY (R.). — COLLINS (H.). — CARUS. — FERRI (L.). — FLINT. — GUYAU. — GURNEY, MYERS et PODMOR. — HERBERT-SPENCER. — HUXLEY. — RIBOT. — LIARD. — LANG. — LUBBOCK (Sir John). — LYON (Georges). — MARION. — MAUDSLEY. — STUART-MILL (JOHN). — ROMANES. — SULLY (James).

PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 9.)

- BOUGLÉ — HARTMANN (E. de). — NORDAU (Max). — NIETZSCHE. — OLDENBERG. — PIDERIT. — PREYER. — RIBOT (Th.). — SCHMIDT (O.). — SCHÖBEL. — SCHOPENHAUER. — SELDEN (C.). — STRICKER. — WUNDT. — ZELLER. — ZIEGLER.

PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 9.)

- BARZELOITI. — ESPINAS. — FERRERO. — FERRI (Enrico). — FERRI (L.). — GAROFALO. — LÉOPARDI. — LOMBROSO. — LOMBROSO et FERRERO. — LOMBROSO et LASCHI. — MARIANO. — MOSSO. — PILO (Marco). — SERGI. — SIGHELE.

LES GRANDS PHILOSOPHES

Publié sous la direction de M. G. PIAT

Agrégé de philosophie, docteur ès lettres, professeur à l'École des Carmes.

VOLUMES PUBLIÉS :

- Kant**, par M. RUYSSSEN, agrégé de l'Université, professeur au lycée de Bordeaux.
- Socrate**, par M. l'abbé C. PIAT.
- Avicenne**, par le baron CARRA DE VAUX.

Chaque étude forme un volume in-8^o carré de 300 pages environ, du prix de 5 francs.

SOUS PRESSE OU EN PRÉPARATION :

- Saint Anselme**, par M. DOMET DE VORGES, ancien ministre plénipotentiaire.
- Saint Augustin**, par M. l'abbé JULES MARTIN.
- Descartes**, par M. le baron Denys COCHIN, député de Paris.
- Saint Thomas d'Aquin**, par M^{sr} MERCIER, directeur de l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, et par M. DE WULF, professeur au même Institut.
- Malebranche**, par M. Henri JOLY, ancien doyen de la Faculté des lettres de Dijon.
- Saint Bonaventure**, par M^{sr} DADOLLE, recteur des Facultés libres de Lyon.
- Maine de Biran**, par M. Marius COUAILHAC, docteur ès lettres.
- Rosmini**, par M. BAZAILLAS, agrégé de l'Université, professeur au collège Stanislas.
- Pascal**, par M. HATZFELD, professeur honoraire au lycée Louis-le-Grand.
- Spinoza**, par M. G. FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon.
- Dunsscot**, par le R. P. DAVID FLEMING, définitiveur général de l'ordre des Franciscains.

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE
des
SCIENCES SOCIALES

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION :

DICK MAY, Secrétaire général de l'École des Hautes Études sociales.

VOLUMES PUBLIÉS :

L'individualisation de la peine, par R. SALEILLES, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris.

L'idéalisme social, par Eugène FOURNIÈRE, député.

* **Ouvriers du temps passé** (xv^e et xvi^e siècles), par H. HAUSER, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand.

Les transformations du pouvoir, par G. TARDE, professeur au Collège de France.

Morale sociale. Leçons professées au collège libre des sciences sociales, par MM. G. BELOT, MARCEL BERNÈS, BRUNSCHVIGG, F. BUISSON, DARLU, DAURIAC, DELBET, CH. GIDE, M. KOVALEVSKY, MALAPERT, le R. P. MAUMUS, DE ROBERTY, G. SOREL, le PASTEUR WAGNER. Préface de M. EMILE BOUTROUX, de l'Institut.

Les enquêtes, pratique et théorie, par P. DU MAROUSSEM.

Questions de morale, leçons professées à l'École de morale, par MM. BELOT, BERNÈS, F. BUISSON, A. CROISSET, DARLU, DELBOS, FOURNIÈRE, MALAPERT, MOCH, PARODI, G. SOREL.

Le mouvement social catholique depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par Max TURMANN.

Chaque volume in-8° carré de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise 6 fr.

SOUS PRESSE OU EN PRÉPARATION :

La méthode historique appliquée aux sciences sociales, par Charles SEIGNOBOS, maître de conférences à l'Université de Paris.

La formation de la démocratie socialiste en France, par Albert MÉTIN, agrégé de l'Université.

La méthode géographique appliquée aux sciences sociales, par Jean BRUNHES, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

Les Bourses, par THALLER, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris.

La décomposition du Marxisme, par Ch. ANDLER, maître de conférences à l'École normale supérieure.

La statique sociale, par le D^r DELBET, député, directeur du Collège libre des sciences sociales.

Le monisme économique (sociologie marxiste), par DE KELLÈS-KRAUZ.

L'organisation industrielle moderne. Ses caractères, son développement, par Maurice DUFOURMENTELLE.

Précis d'économie sociale. *Le Play et la méthode d'observation*, par Alexis DELAIRE, secrétaire général de la Société d'économie sociale.

MINISTRES ET HOMMES D'ÉTAT

HENRI WELSCHINGER. — **Bismarck.** 1 vol. in-16. 1900. 2 fr. 50
LÉONARDON. — **Prim.** 1 vol. in-16. 1901. 2 fr. 50

SOUS PRESSE OU EN PRÉPARATION :

Disraeli, par COURCELLE. — **J. Ferry**, par Alfred RAMBAUD (de l'Institut). — **Gladstone**, par F. DE PRESSENSÉ. — **Okoubo**, ministre japonais, par COURANT. — **Léon XIII**, par Anatole LEROY-BEAULIEU. — **Alexandre II**, par BOYER. — **Metternich**, par Ch. SCHEFER. — **Lincoln**, par A. VIALATE.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-12 brochés à 3 fr. 50. — Volumes in-8 brochés de divers prix

EUROPE

SYBEL (H. de). * **Histoire de l'Europe pendant la Révolution française**, traduit de l'allemand par M^{lle} DOSQUET. Ouvrage complet en 6 vol. in-8. 42 fr.
DEBIDOUR, inspecteur général de l'Instruction publique. * **Histoire diplomatique de l'Europe, de 1815 à 1878**. 2 vol. in-8. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 18 fr.

FRANCE

AULARD, professeur à la Sorbonne. * **Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême**, étude historique (1793-1794). 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— * **Études et leçons sur la Révolution française**. 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50
DESPOIS (Eug.). * **Le Vandalisme révolutionnaire**. Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4^e édition, précédée d'une notice sur l'auteur par M. Charles BIGOT. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
DEBIDOUR, inspecteur général de l'Instruction publique. * **Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France (1789-1870)**. 1 fort vol. in-8. 1898. (Couronné par l'Institut.) 12 fr.
ISAMBERT (G.). * **La vie à Paris pendant une année de la Révolution (1791-1792)**. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50
MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires**. 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. RANC. Chaque vol. séparém. 3 fr. 50
BONDOIS (P.), agrégé de l'Université. * **Napoléon et la société de son temps (1793-1821)**. 1 vol. in-8. 7 fr.
CARNOT (H.), sénateur. * **La Révolution française**, résumé historique. 1 volume in-12. Nouvelle édit. 3 fr. 50
WEILL (G.), docteur ès lettres, agrégé de l'Université. **Histoire du parti républicain en France, de 1814 à 1870**. 1 vol. in-8. 1900. 10 fr.
BLANC (Louis). * **Histoire de Dix ans (1830-1840)**. 5 vol. in-8. 25 fr.
— 25 pl. en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Dix ans*. 6 fr.
ÉLIAS REGNAULT. **Histoire de Huit ans (1840-1848)**. 3 vol. in-8. 15 fr.
— 14 planches en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Huit ans*. 4 fr.
GAFFAREL (P.), professeur à l'Université de Dijon. * **Les Colonies françaises**. 1 vol. in-8. 6^e édition revue et augmentée. 5 fr.
LAUGEL (A.). * **La France politique et sociale**. 1 vol. in-8. 5 fr.
SPÜLLER (E.), ancien ministre de l'Instruction publique. * **Figures disparues**, portraits contemp., littér. et politiq. 3 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50
— **Histoire parlementaire de la deuxième République**. 1 volume in-12. 2^e édit. 3 fr. 50
— **Hommes et choses de la Révolution**. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50
TAXILE DELORD. * **Histoire du second Empire (1848-1870)**. 6 v. in-8. 42 fr.
VALLAUX (C.). **Les campagnes des armées françaises (1792-1815)**. 1 vol. in-12, avec 17 cartes dans le texte. 3 fr. 50
ZEVORT (E.), recteur de l'Académie de Caen. **Histoire de la troisième République**:
Tome I. * **La présidence de M. Thiers**. 1 vol. in-8. 2^e édit. 7 fr.
Tome II. * **La présidence du Maréchal**. 1 vol. in-8. 2^e édit. 7 fr.
Tome III. **La présidence de Jules Grévy**. 1 vol. in-8. 7 fr.
Tome IV. **La présidence de Sadi Carnot**. 1 vol. in-8. (*Sous presse.*) 7 fr.
WAHL, inspecteur général honoraire de l'Instruction aux colonies. * **L'Algérie**. 1 vol. in-8. 4^e édit. refondue, 1901. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 5 fr.
LANESSAN (J.-L. de). * **L'Indo-Chine française**. Étude économique, politique et administrative sur la *Cochinchine, le Cambodge, l'Annam et le Tonkin*. (Ouvrage couronné par la Société de géographie commerciale de Paris, médaille Duplex.) 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 15 fr.

- LANESSAN (J.-L. de) * **La colonisation française en Indo-Chine.** 1 vol. in-12, avec une carte de l'Indo-Chine. 1895. 3 fr. 50
- PIOLET (J.-B.). **La France hors de France, notre émigration, sa nécessité.** 1 vol. in-8. 1900. 10 fr.
- LAPIE (P.), agrégé de l'Université. * **Les Civilisations tunisiennes (Musulmans, Israélites, Européens).** 1 vol. in-12. 1898. (Couronné par l'Académie française.) 3 fr. 50
- WEILL (Georges), agrégé de l'Université, docteur ès lettres. **L'École saint-simonienne, son histoire, son influence jusqu'à nos jours.** 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

ANGLETERRE

- LAUGEL (Aug.). * **Lord Palmerston et lord Russell.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
- SIR CORNEWAL LEWIS. * **Histoire gouvernementale de l'Angleterre, depuis 1770 jusqu'à 1830.** Traduit de l'anglais. 1 vol. in-8. 7 fr.
- REYNALD (H.), doyen de la Faculté des lettres d'Aix. * **Histoire de l'Angleterre, depuis la reine Anne jusqu'à nos jours.** 1 vol. in-12. 2^e éd. 3 fr. 50
- MÉTIN (Albert). * **Le Socialisme en Angleterre.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50

ALLEMAGNE

- VÉRON (Eug.). * **Histoire de la Prusse, depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa.** 1 vol. in-12. 6^e éd., augmentée d'un chapitre nouveau contenant le résumé des événements jusqu'à nos jours, par P. BONDOIS, professeur agrégé d'histoire au lycée Buffon. 3 fr. 50
- * **Histoire de l'Allemagne, depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours.** 1 vol. in-12. 3^e éd., mise au courant des événements par P. BONDOIS. 3 fr. 50
- ANDLER (Ch.), maître de conférences à l'École normale. **Les origines du socialisme d'état en Allemagne.** 1 vol. in-8. 1897. 7 fr.
- GUILLAND (A.), professeur d'histoire à l'École polytechnique suisse. **L'Allemagne nouvelle et ses historiens.** NIEBUHR, RANKE, MOMMSEN, SYBEL, TREITSCHKE. 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.

AUTRICHE-HONGRIE

- ASSELIN (L.). * **Histoire de l'Autriche, depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours.** 1 vol. in-12. 3^e éd. 3 fr. 50
- BOURLIER (J.). * **Les Tchèques et la Bohême contemporaine, avec préface de M. FLOURENS, ancien ministre des Affaires étrangères.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50
- AUERBACH, professeur à la Faculté des lettres de Nancy. **Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie.** In-8, 1898. 5 fr.
- SAYOUS (Ed.), professeur à la Faculté des lettres de Toulouse. **Histoire des Hongrois et de leur littérature politique, de 1790 à 1815.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

ITALIE

- SORIN (Élie). * **Histoire de l'Italie, depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel.** 1 vol. in-12. 1888. 3 fr. 50
- GAFFAREL (P.), professeur à la Faculté des lettres de Dijon. * **Bonaparte et les Républiques italiennes (1796-1799).** 1895. 1 vol. in-8. 5 fr.
- BOLTON KING (M. A.). **Histoire de l'unité italienne.** Histoire politique de l'Italie, de 1814 à 1871, traduit de l'anglais, introduction de M. Yves GUYOT. 1900. 15 fr.

ESPAGNE

- REYNALD (H.). * **Histoire de l'Espagne, depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

ROUMANIE

- DAMÉ (Fr.). **Histoire de la Roumanie contemporaine, depuis l'avènement des princes indigènes jusqu'à nos jours.** 1 vol. in-8. 1900. 7 fr.

RUSSIE

- CRÉHANGE (M.), agrégé de l'Université. * **Histoire contemporaine de la Russie, depuis la mort de Paul I^{er} jusqu'à l'avènement de Nicolas II (1801-1894).** 1 vol. in-12. 2^e éd. 1895. 3 fr. 50

SUISSE

DAENDLIKER. * **Histoire du peuple suisse.** Trad. de l'allemand par M^{me} Jules FAVRE et précédée d'une Introduction de Jules FAVRE. 1 vol. in-8. 5 fr.

GRÈCE & TURQUIE

BÉRARD (V.), docteur ès lettres. * **La Turquie et l'Hellénisme contemporain.** (Ouvrage cour. par l'Acad. française.) 1 v. in-12. 3^e éd. 3 fr. 50

KODOLANACHI (E.). **Bonaparte et les îles Ioniennes, épisode des conquêtes de la République et du premier Empire (1797-1816).** 1 volume in-8. 1899. 5 fr.

AMÉRIQUE

DEBERLE (All.). * **Histoire de l'Amérique du Sud, depuis sa conquête jusqu'à nos jours.** 1 vol. in-12. 3^e éd., revue par A. MILHAUD, agrégé de l'Université. 3 fr. 50

BARNI (Jules). * **Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII^e siècle.** 2 vol. in-12. Chaque volume. 3 fr. 50

— * **Les Moralistes français au XVIII^e siècle.** 1 vol. in-12 faisant suite aux deux précédents. 3 fr. 50

BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. **La Guerre étrangère et la Guerre civile.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

BOURDEAU (J.). * **Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe.** 1 vol. in-12. 2^e éd. 1894. 3 fr. 50

D'EICHTHAL (Eug.). **Souveraineté du peuple et gouvernement.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

DEPASSE (Hector). **Transformations sociales.** 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— **Du Travail et de ses conditions (Chambres et Conseils du travail).** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

DRIault (E.). * **La question d'Orient,** préface de G. MONOD, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2^e éd. 1900. 7 fr.

DRIault (E.), prof. agr. au lycée d'Orléans. **Les problèmes politiques et sociaux à la fin du XIX^e siècle.** in-8. 1900. 7 fr.

GUÉROULT (G.). * **Le Centenaire de 1789, évolution polit., philos., artist. et scient. de l'Europe depuis cent ans.** 1 vol. in-12. 1889. 3 fr. 50

LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. **Le Socialisme contemporain.** 1 vol. in-12. 10^e éd. augmentée. 3 fr. 50

LICHTENBERGER (A.). * **Le Socialisme utopique, étude sur quelques précurseurs du Socialisme.** 1 vol. in-12. 1898. 3 fr. 50

— * **Le Socialisme et la Révolution française.** 1 vol. in-8. 5 fr.

MATTER (P.). **La dissolution des assemblées parlementaires, étude de droit public et d'histoire.** 1 vol. in-8. 1898. 5 fr.

REINACH (Joseph). **Pages républicaines.** 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SCHEFER (C.). **Bernadotte roi (1810 — 1818-1844).** 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.

SPULLER (E.). * **Éducation de la démocratie.** 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50

— **L'Évolution politique et sociale de l'Église.** 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

BONET-MAURY. **Histoire de la liberté de conscience depuis l'édit de Nantes jusqu'à juillet 1870.** 1 vol. in-8. 1900. 5 fr.

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET POLITIQUE

DESCHANEL (E.), sénateur, professeur au Collège de France. * **Le Peuple et la Bourgeoisie.** 1 vol. in-8. 2^e éd. 5 fr.

DU CASSE. **Les Rois frères de Napoléon I^{er}.** 1 vol. in-8. 10 fr.

LOUIS BLANC. **Discours politiques (1848-1881).** 1 vol. in-8. 7 fr. 50

PHILIPPON. **La Contre-révolution religieuse au XVI^e siècle.** 1 vol. in-8. 10 fr.

HENRARD (P.). **Henri IV et la princesse de Condé.** 1 vol. in-8. 6 fr.

NOVICOST. **La Politique internationale.** 1 fort vol. in-8. 7 fr.

REINACH (Joseph). * **La France et l'Italie devant l'histoire.** 1 vol. in-8. 1893. 5 fr.

LORIA (A.). **Les Bases économiques de la constitution sociale.** 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

- * **De l'authenticité des épigrammes de Simonide**, par AM. HAUVETTE, professeur adjoint. 1 vol. in-8. 5 fr.
- * **Antinomies linguistiques**, par M. le Prof. VICTOR HENRY, 1 v. in-8. 2 fr.
- * **Mélanges d'histoire du moyen âge**, par MM. le Prof. A. LUCHAIRE, DUPONT, FERRIER et POUPARDIN. 4 vol. in-8. 3 fr. 50
- * **Études linguistiques sur la Basse-Auvergne, phonétique historique du patois de Vinzelles (Puy-de-Dôme)**, par ALBERT DAUZAT, préface de M. le Prof. ANT. THOMAS. 1 vol. in-8. 6 fr.
- * **De la flexion dans Lucrèce**, par M. le Prof. A. CARTAULT, 1 v. in-8. 4 fr.
- * **Le treize vendémiaire an IV**, par HENRY ZIVY. 1 vol. in-8. 4 fr.
- Essai de restitution des plus anciens Mémoires de la Chambre des Comptes de Paris**, par MM. J. PETIT, GAVRILOVITCH, MAURY et TÉODORU, préface de M. CH.-V. LANGLOIS, chargé de cours. 4 vol. in-8. 9 fr.
- Étude sur quelques manuscrits de Rome et de Paris**, par M. le Prof. A. LUCHAIRE, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 6 fr.
- Études sur les Satires d'Horace**, par M. le Prof. A. CARTAULT. 1 vol. in-8. 11 fr.
- L'imagination et les mathématiques selon Descartes**, par P. BOUTROUX, licencié ès lettres. 1 vol. in-8. 2 fr.
- Le dialecte alaman de Colmar (Haute-Alsace) en 1850**, grammaire et lexique, par M. le prof VICTOR HENRY. 1 vol in-8. 8 fr.
- La main-d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce**, par M. le Prof. GUIRAUD. 1 vol. in-8. 7 fr.

TRAVAUX DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE

- PAUL FABRE. **La polyptyque du chanoine Benoît — Étude sur un manuscrit de la bibliothèque de Cambrai.** 3 fr. 50
- MÉDÉRIC DUFOUR. **Sur la constitution rythmique et métrique du drame grec.** 1^{re} série, 4 fr.; 2^e série, 2 fr. 50; 3^e série, 2 fr. 50.
- A. PINLOCHE. * **Principales œuvres de Herbart.** 7 fr. 50
- A. PENJON. **Pensée et réalité**, de A. SPIR, trad. de l'allemand. in-8. 40 fr.
- G. LEFÈVRE. **Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux.** Étude suivie de documents originaux. 1898. 3 fr.

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

- Lettres intimes de J.-M. Alberoni adressées au comte J. Rocca**, ministre des finances du duc de Parme, par Emile BOURGEOIS, maître de conférences à l'École normale. 1 vol. in-8. 10 fr.
- Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle**, par Raymond THAMIN, recteur de l'Académie de Rennes. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- La république des Provinces-Unies, la France et les Pays-Bas espagnols, de 1630 à 1650**, par M. le Prof. A. WADDINGTON. TOME I (1630-42). 1 vol. in-8. 6 fr. — TOME II (1642-50). 1 vol. in-8. 6 fr.
- Le Vivarais**, essai de géographie régionale, par BURDIN. 1 vol. in-8. 6 fr.

PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

- * **DE SAINT-LOUIS A TRIPOLI PAR LE LAC TCHAD**, par le lieutenant-colonel MONTEIL. 1 beau vol. in-8 colombier, précédé d'une préface de M. DE VOGÜÉ, de l'Académie française, illustrations de RIOU. 1895. *Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Montyon).* 20 fr.
- * **HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE**, par Taxile DELORD. 6 vol. in-8, avec 500 gravures. Chaque vol. broché, 8 fr.
- HISTOIRE POPULAIRE DE LA FRANCE**, depuis les origines jusqu'en 1815. — 4 vol. in-8, avec 1323 gravures. Chacun, 7 fr. 50

* RECUEIL DES INSTRUCTIONS

DONNÉS

AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'À LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques
au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux vol. — 8 rais., imprimés sur pap. de Hollande, avec Instruction et notes.

- I. — AUTRICHE, par M. Albert SOREL, de l'Académie française. *Épuisé.*
 II. — SUÈDE, par M. A. GEFFROY, de l'Institut. 20 fr.
 III. — PORTUGAL, par le vicomte DE CAIX DE SAINT-AYMOUR. 20 fr.
 IV et V. — POLOGNE, par M. LOUIS FARGES, 2 vol. 30 fr.
 VI. — ROME, par M. G. HANOTAUX, de l'Académie française. 20 fr.
 VII. — BAVIÈRE, PALATINAT ET DEUX-PONTS, par M. André LEBON. 25 fr.
 VIII et IX. — RUSSIE, par M. Alfred RAMBAUD, de l'Institut. 2 vol.
 Le 1^{er} vol. 20 fr. Le second vol. 25 fr.
 X. — NAPLES ET PARME, par M. Joseph REINACH. 20 fr.
 XI. — ESPAGNE (1649-1750), par MM. MOREL-PATIO et LÉONARDON
 (tome I) 20 fr.
 XII et XII bis. — ESPAGNE (1750-1789) (t. II et III), par les mêmes. 40 fr.
 XIII. — DANEMARK, par M. A. GEFFROY, de l'Institut. 14 fr.
 XIV et XV. — SAVOIE-MANTOUE, par M. HORRIC DE BEAUCAIRE. 2 vol. 40 fr.
 XVI. — PRUSSE, par M. WADDINGTON. 1 vol. (*Sous presse*).

*INVENTAIRE ANALYTIQUE

DES

ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

PUBLIÉ

Sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques

- I. — Correspondance politique de MM. de CASTILLON et de
 MARILLAC, ambassadeurs de France en Angleterre (1526-
 1540), par M. JEAN KAULEK, avec la collaboration de MM. Louis Farges
 et Germain Lefèvre-Pontalis. 4 vol. in-8 raisin 45 fr.
 II. — Papiers de BARTHÉLEMY, ambassadeur de France en
 Suisse, de 1792 à 1797 (année 1792), par M. JEAN KAULEK. 1 vol.
 in-8 raisin. 45 fr.
 III. — Papiers de BARTHÉLEMY (janvier-août 1793), par M. JEAN
 KAULEK. 1 vol. in-8 raisin. 15 fr.
 IV. — Correspondance politique de ODET DE SELVE, ambas-
 sadeur de France en Angleterre (1546-1549), par M. G. LEFÈVRE-
 PONTALIS. 1 vol. in-8 raisin 15 fr.
 V. — Papiers de BARTHÉLEMY (septembre 1793 à mars 1794), par
 M. JEAN KAULEK. 1 vol. in-8 raisin. 18 fr.
 VI. — Papiers de BARTHÉLEMY (avril 1794 à février 1795), par
 M. JEAN KAULEK. 1 vol. in-8 raisin 20 fr.
 VII. — Papiers de BARTHÉLEMY (mars 1795 à septembre 1796).
Négociations de la paix de Bâle, par M. JEAN KAULEK. 1 v. in-8 raisin. 20 fr.
 VIII. — Correspondance politique de GUILLAUME PELLICIER,
 ambassadeur de France à Venise (1540-1542), par M. Alexandre
 TAUSSERAT-RADEL. 4 fort vol. in-8 raisin 40 fr.

Correspondance des Beys d'Alger avec la Cour de France
 (1759-1833), recueillie par Eug. PLANTET, attaché au Ministère des Affaires
 étrangères. 2 vol. in-8 raisin avec 2 planches en taille-douce hors texte. 30 fr.

Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec
 la Cour (1577-1830), recueillie par Eug. PLANTET, publiée sous les auspices
 du Ministère des Affaires étrangères. 3 vol. in-8 raisin. TOME I (1577-1700).
Épuisé. — TOME II (1700-1770). 20 fr. — TOME III (1770-1830). 20 fr.

* REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par Th. RIBOT, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.
(25^e année, 1900.)

Paraît tous les mois, par livraisons grand in-8 de 7 feuilles grand in-8, et forme chaque année deux volumes de 680 pages chacun.

Prix d'abonnement : Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr. — La livraison, 3 fr.

Les années écoulées, chacune 30 francs, et la livraison, 3 fr.

Tables des matières (1876-1887), in-8..... 3 fr. — (1888-1895), in-8..... 3 fr.

* REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. MONOD

Membre de l'Institut, Maître de conférences à l'École normale,
Président de la section historique et philologique à l'École des hautes études.
(25^e année, 1900.)

Paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8 de 15 feuilles et forme par an trois volumes de 500 pages chacun.

Prix d'abonnement : Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr. — La livraison, 6 fr.

Les années écoulées, chacune 30 fr.; le fascicule, 6 fr. Les fascicules de la 1^{re} année, 9 fr.

TABLES GÉNÉRALES DES MATIÈRES

I. 1876 à 1880. 3 fr.; pour les abonnés, 1 fr. 50 } III. 1886 à 1890. 5 fr.; pour les abonnés, 2 fr. 50
II. 1881 à 1885. 3 fr.; — 1 fr. 50 } IV. 1891 à 1895. 3 fr.; — 1 fr. 50

ANNALES DES SCIENCES POLITIQUES

RECUEIL BIMESTRIEL

Publié avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves
de l'École libre des sciences politiques

(Quinzième année, 1900.)

COMITÉ DE RÉDACTION : M. Émile BOUTMY, de l'Institut, directeur de l'École ;
M. ALF. DE FOVILLE, de l'Institut, conseiller maître à la Cour des comptes ; M. R. STOURM, ancien inspecteur des finances et administrateur des Contributions indirectes ; M. Alexandre RIBOT, député, ancien ministre ; M. Gabriel ALIX ; M. L. RENAULT, professeur à la Faculté de droit ; M. Albert SOREL, de l'Académie française ; M. A. VANDAL, de l'Académie française ; M. Aug. ARNAUNÉ, Directeur de la Monnaie ; M. Émile BOURGEOIS, maître de conférences à l'École normale supérieure ; Directeurs des groupes de travail, professeurs à l'École.

Rédacteur en chef : M. A. VIALATE.

Conditions d'abonnement. — Un an (du 15 janvier) : Paris, 18 fr.; départements et étranger, 19 fr. — La livraison, 3 fr. 50.

Les trois premières années (1886-1887-1888) se vendent chacune 16 francs. Les livraisons, chacune 5 francs, la quatrième année (1889) et les suivantes se vendent chacune 18 francs, et les livraisons, chacune 3 fr. 50.

Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris

(10^e année, 1900)

Publiée par les professeurs :

MM. CAPITAN (Anthropologie pathologique), Mathias DUVAL (Anthropogénie et Embryologie), Georges HERVÉ (Ethnologie), J.-V. LABORDE (Anthropologie biologique), André LEFÈVRE (Ethnographie et Linguistique), Ch. LETOURNEAU (Histoire des civilisations), MANOUVRIER (Anthropologie physiologique), MAHOUEAU (Anthropologie zoologique), SCHRADER (Anthropologie géographique), H. THULIÉ, directeur de l'École.

Abonnement : France et Étranger, 10 fr. — Le numéro, 1 fr.

ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES

Dirigées par le D^r DARIEX

(10^e année, 1900)

Les ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES paraissent tous les deux mois par numéros de quatre feuilles in-8 carré (64 pages), depuis le 15 janvier 1891.

Abonnement : Pour tous pays, 12 fr. — Le numéro, 2 fr. 50.

REVUE DE MORALE SOCIALE

(2^e année, 1900)

Directeur : Louis BRIDEL, professeur à l'Université de Genève.

La *Revue de Morale sociale* paraît tous les 3 mois par livraisons de 8 feuilles au moins.

Abonnement : Un an, 10 fr. — Le numéro, 2 fr. 75

L'année commence le 1^{er} avril.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Publiée sous la direction de M. Émile AGLAVE

La *Bibliothèque scientifique internationale* est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font chaque jour dans tous les pays. Chaque savant expose les idées qu'il a introduites dans la science et condense pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprend pas seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles; elle aborde aussi les sciences morales, comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattachent encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français et en anglais: à Paris, chez Félix Alcan; à Londres, chez C. Kegan, Paul et C^o; à New-York, chez Appleton.

Les titres marqués d'un astérisque* sont adoptés par le *Ministère de l'Instruction publique de France* pour les bibliothèques des lycées et des collèges.

LISTE DES OUVRAGES PAR ORDRE D'APPARITION

93 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE. CHAQUE VOLUME: 6 FRANCS.

1. J. TYNDALL. * *Les Glaciers et les Transformations de l'eau*, avec figures. 1 vol. in-8. 6^e édition. 6 fr.
2. BAGEHOT. * *Lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité*. 1 vol. in-8. 6^e édition. 6 fr.
3. MAREY. * *La Machine animale*, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses fig. 1 vol. in-8. 6^e édit. augmentée. 6 fr.
4. BAIN. * *L'Esprit et le Corps*. 1 vol. in-8. 6^e édition. 6 fr.
5. PETTIGREW. * *La Locomotion chez les animaux*, marche, natation. 1 vol. in-8, avec figures. 2^e édit. 6 fr.
6. HERBERT SPENCER. * *La Science sociale*. 1 v. in-8. 12^e édit. 6 fr.
7. SCHMIDT (O.). * *La Descendance de l'homme et le Darwinisme*. 1 vol. in-8, avec fig. 6^e édition. 6 fr.
8. MAUDSLEY. * *Le Crime et la Folie*. 1 vol. in-8. 6^e édit. 6 fr.
9. VAN BENEDEN. * *Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal*. 1 vol. in-8, avec figures. 4^e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART. * *La Conservation de l'énergie*, suivi d'une étude sur la nature de la force, par M. P. de SAINT-ROBERT, avec figures. 1 vol. in-8. 6^e édition. 6 fr.
11. DRAPER. *Les Conflits de la science et de la religion*. 1 vol. in-8. 10^e édition. 6 fr.
12. L. DUMONT. * *Théorie scientifique de la sensibilité*. 1 vol. in-8. 4^e édition. 6 fr.
13. SCHUTZENBERGER. * *Les Fermentations*. 1 vol. in-8, avec fig. 6^e édit. 6 fr.
14. WHITNEY. * *La Vie du langage*. 1 vol. in-8. 4^e édit. 6 fr.
15. COOKE et BERKELEY. * *Les Champignons*. 1 vol. in-8, avec figures. 4^e édition. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * *Les Sens*. 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5^e édit. 6 fr.
17. BERTHELOT. * *La Synthèse chimique*. 1 vol. in-8. 8^e édit. 6 fr.

18. NIEWENGLOWSKI (H.). * **La photographie et la photochimie.** 1 vol. in-8, avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.
19. LUYB. * **Le Cerveau et ses fonctions, avec figures.** 1 vol. in-8, 7^e édition. 6 fr.
20. STANLEY JEVONS. * **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange.** 1 vol. in-8. 5^e édition. 6 fr.
21. FUCHS. * **Les Volcans et les Tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleur. 5^e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. * **Les Camps retranchés et leur rôle dans la défense des États, avec fig. dans le texte et 2 planches hors texte.** 3^e édit. *Épuisé.*
23. DE QUATREFAGES. * **L'Espèce humaine.** 1 v. in-8. 13^e édit. 6 fr.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. * **Le Son et la Musique.** 1 vol. in-8, avec figures. 5^e édition. 6 fr.
25. ROSENTHAL. * **Les Nerfs et les Muscles.** 1 vol. in-8, avec 75 figures. 3^e édition. *Épuisé.*
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. * **Principes scientifiques des beaux-arts.** 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4^e édition. 6 fr.
27. WURTZ. * **La Théorie atomique.** 1 vol. in-8. 8^e édition. 6 fr.
- 28-29. SECCHI (le père). * **Les Étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 figures dans le texte et 17 pl. en noir et en couleur hors texte. 3^e édit. 12 fr.
30. JOLY. * **L'Homme avant les métaux.** 1 v. in-8, avec fig. 4^e éd. *Épuisé.*
31. A. BAIN. * **La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 9^e édit. 6 fr.
- 32-33. THURSTON (R.). * **Histoire de la machine à vapeur, précédée d'une Introduction par M. HIRSCH.** 2 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte et 16 planches hors texte. 3^e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). * **Les Peuples de l'Afrique.** 1 vol. in-8, avec figures. 2^e édition. *Épuisé.*
35. HERBERT SPENCER. * **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 6^e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. * **L'Écrevisse, introduction à l'étude de la zoologie.** 1 vol. in-8, avec figures. 2^e édition. 6 fr.
37. DE ROBERTY. * **De la Sociologie.** 1 vol. in-8. 3^e édition. 6 fr.
38. ROOD. * **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleur hors texte. 2^e édition. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal (les Cryptogames).** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
- 40-41. CHARLTON BASTIAN. * **Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2^e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. * **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec figures. 3^e édit. 6 fr.
43. YOUNG. * **Le Soleil.** 1 vol. in-8, avec figures. *Épuisé*
44. DE CANDOLLE. * **L'Origine des plantes cultivées.** 4^e édition. 1 vol. in-8. 6 fr.
- 45-46. SIR JOHN LUBBOCK. * **Fourmis, abeilles et guêpes. Études expérimentales sur l'organisation et les mœurs des sociétés d'insectes hyménoptères.** 2 vol. in-8, avec 65 figures dans le texte et 13 planches hors texte, dont 5 coloriées. *Épuisé.*
47. PERRIER (Edm.). **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 3^e édition. 6 fr.
48. STALLO. * **La Matière et la Physique moderne.** 1 vol. in-8. 3^e éd., précédé d'une Introduction par CH. FRIEDEL. 6 fr.
49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments.** 1 vol. in-8. 3^e édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.
50. DE MEYER. * **Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** 1 vol. in-8, avec 51 figures, précédé d'une Introd. par M. O. CLAVEAU. 6 fr.
51. DE LANESSAN. * **Introduction à l'Étude de la botanique (le Sapin.)** 1 vol. in-8. 2^e édit., avec 143 figures dans le texte. 6 fr.

- 52-53. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. in-8, avec 136 figures. 12 fr.
54. TROUËSSART. * **Les Microbes, les Ferments et les Moisissures**. 1 vol. in-8. 2^e édit., avec 107 figures dans le texte. 6 fr.
55. HARTMANN (R.). * **Les Singes anthropoïdes, et leur organisation comparée à celle de l'homme**. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
56. SCHMIDT (O.). * **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques**. 1 vol. in-8, avec 54 figures. 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. **Le Magnétisme animal**. 1 vol. in-8. 4^e édit. 6 fr.
- 58-59. ROMANES. * **L'Intelligence des animaux**. 2 v. in-8. 3^e édit. 12 fr.
60. F. LAGRANGE. **Physiologie des exercices du corps**. 1 vol. in-8. 7^e édition. 6 fr.
61. DREYFUS. * **Évolution des mondes et des sociétés**. 1 vol. in-8. 3^e édit. 6 fr.
62. DAUBRÉE. * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes**. 1 vol. in-8, avec 85 fig. dans le texte. 2^e édit. 6 fr.
- 63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * **L'Homme préhistorique**. 2 vol. in-8, avec 228 figures dans le texte. 4^e édit. 12 fr.
65. RICHET (Ch.). **La Chaleur animale**. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). * **La Période glaciaire principalement en France et en Suisse**. 1 vol. in-8, avec 105 figures et 2 cartes. *Épuisé*.
67. BEAUNIS (H.). **Les Sensations internes**. 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique, d'après les sépultures et les monuments**. 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2^e édit. 6 fr.
69. BERTHELOT. * **La Révolution chimique, Lavoisier**. 1 vol. in-8. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * **Les Sens et l'instinct chez les animaux, principalement chez les insectes**. 1 vol. in-8, avec 150 figures. 6 fr.
71. STARCKE. * **La Famille primitive**. 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING. * **Les Virus**. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
73. TOPINARD. * **L'Homme dans la Nature**. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
74. BINET (Alf.). * **Les Altérations de la personnalité**. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.). * **Darwin et ses précurseurs français**. 1 vol. in-8. 2^e édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.). * **Les Races et les langues**. 1 vol. in-8. 6 fr.
- 77-78. DE QUATREFAGES. * **Les Emules de Darwin**. 2 vol. in-8, avec préfaces de MM. E. PERRIER et HAMY. 12 fr.
79. BRUNACHE (P.). * **Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad**. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
80. ANGOT (A.). * **Les Aurores polaires**. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
81. JACCARD. * **Le pétrole, le bitume et l'asphalte au point de vue géologique**. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
82. MEUNIER (Stan.). * **La Géologie comparée**. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
83. LE DANTEC. * **Théorie nouvelle de la vie**. 1 vol. in-8. 2^e éd. 6 fr.
84. DE LANESSAN. * **Principes de colonisation**. 1 vol. in-8. 6 fr.
85. DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. * **L'évolution régressive en biologie et en sociologie**. 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
86. MORTILLET (G. de). * **Formation de la Nation française**. 1 vol. in-8, avec 150 gravures et 18 cartes. 2^e édit. 6 fr.
87. ROCHÉ (G.). * **La Culture des Mers** (pisciculture, pisciculture, ostréiculture). 1 vol. in-8, avec 81 gravures. 6 fr.
88. COSTANTIN (J.). * **Les Végétaux et les Milieux cosmiques** (adaptation, évolution). 1 vol. in-8, avec 174 gravures. 6 fr.
89. LE DANTEC. **L'évolution individuelle et l'hérédité**. 1 vol. in-8. 6 fr.
90. GUIGNET et GARNIER. * **La Céramique ancienne et moderne**. 1 vol. avec grav. 6 fr.
91. GELLÉ (E.-M.). **L'audition et ses organes**. 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
92. MEUNIER (St.). **La Géologie expérimentale**. 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
93. COSTANTIN (J.). **La Nature tropicale**. 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.

LISTE PAR ORDRE DE MATIÈRES

DES 93 VOLUMES PUBLIÉS

DE LA BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Chaque volume in-8, cartonné à l'anglaise..... 6 francs.

SCIENCES SOCIALES

- **Introduction à la science sociale**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 12^e édit. 6 fr.
- **Les Bases de la morale évolutionniste**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 4^e édit. 6 fr.
- **Les Conflits de la science et de la religion**, par DRAPER, professeur à l'Université de New-York. 1 vol. in-8. 8^e édit. 6 fr.
- * **Le Crime et la Folie**, par H. MAUDSLEY, professeur de médecine légale à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5^e édit. 6 fr.
- **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange**, par W. STANLEY JEVONS, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5^e édit. 6 fr.
- * **La Sociologie**, par DE ROBERTY. 1 vol. in-8. 3^e édit. 6 fr.
- **La Science de l'éducation**, par Alex. BAIN, professeur à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 vol. in-8. 9^e édit. 6 fr.
- **Lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle**, par W. BA-GEHOT. 1 vol. in-8. 6^e édit. 6 fr.
- **La Vie du langage**, par D. WHITNEY, professeur de philologie comparée à Yale-College de Boston (États-Unis). 1 vol. in-8. 3^e édit. 6 fr.
- **La Famille primitive**, par J. STARCKE, professeur à l'Université de Copenhague. 1 vol. in-8. 6 fr.
- * **Principes de colonisation**, par J.-L. de LANESSAN, prof. à la Faculté de Médecine de Paris, ancien gouverneur de l'Indo-Chine, 1 vol. in-8. 6 fr.

PHYSIOLOGIE

- **Les Illusions des sens et de l'esprit**, par James SULLY. 1 v. in-8. 2^e édit. 6 fr.
- **La Locomotion chez les animaux** (marche, natation et vol), par J.-B. PET-TIGREW, professeur au Collège royal de chirurgie d'Édimbourg (Écosse). 1 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte. 2^e édit. 6 fr.
- **La Machine animale**, par E.-J. MAREY, membre de l'Institut, prof. au Collège de France. 1 vol. in-8, avec 117 figures. 6^e édit. 6 fr.
- **Les Sens**, par BERNSTEIN, professeur de physiologie à l'Université de Halle (Prusse). 1 vol. in-8, avec 91 figures dans le texte. 4^e édit. 6 fr.
- **Les Organes de la parole**, par H. DE MEYER, professeur à l'Université de Zurich, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction sur l'*Enseignement de la parole aux sourds-muets*, par O. CLAVEAU, inspecteur général des établissements de bienfaisance. 1 vol. in-8, avec 51 grav. 6 fr.
- **La Physionomie et l'Expression des sentiments**, par P. MANTEGAZZA, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 1 vol. in-8, avec figures et 8 planches hors texte. 3^e édit. 6 fr.
- **Physiologie des exercices du corps**, par le docteur F. LAGRANGE. 1 vol. in-8. 7^e édit. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 6 fr.
- **La Chaleur animale**, par CH. RICHTER, professeur de physiologie à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 6 fr.
- **Les Sensations internes**, par H. BEAUNIS. 1 vol. in-8. 6 fr.
- **Les Virus**, par M. ARLOING, professeur à la Faculté de médecine de Lyon, directeur de l'école vétérinaire. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
- * **Théorie nouvelle de la vie**, par F. LE DANTEC, docteur ès sciences, 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
- **L'évolution individuelle et l'hérédité**, par le même. 1 vol. in-8. 6 fr.
- **L'audition et ses organes**, par le Doct. E.-M. GELLÉ, membre de la Société de biologie. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

- **Le Cerveau et ses fonctions**, par J. LUYSS, membre de l'Académie de médecine, médecin de la Charité. 1 vol. in-8, avec fig. 7^e édit. 6 fr.
- **Le Cerveau et la Pensée chez l'homme et les animaux**, par CHARLTON BASTIAN, professeur à l'Université de Londres. 2 vol. in-8, avec 184 fig. dans le texte. 2^e édit. 12 fr.

- **Le Crime et la Folie**, par H. MAUDSLEY, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 6^e édit. 6 fr.
- **L'Esprit et le Corps**, considérés au point de vue de leurs relations, suivi d'études sur les *Erreurs généralement répandues au sujet de l'esprit*, par Alex. BAIN, prof. à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 v. in-8. 6^e éd. 6 fr.
- **Théorie scientifique de la sensibilité : le Plaisir et la Peine**, par Léon DUMONT. 1 vol. in-8. 3^e édit. 6 fr.
- **La Matière et la Physique moderne**, par STALLO, précédé d'une préface par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2^e édit. 6 fr.
- **Le Magnétisme animal**, par Alf. BINET et Ch. FERÉ. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 4^e édit. 8 fr.
- **L'Intelligence des animaux**, par ROMANES. 2 v. in-8. 2^e éd. précédée d'une préface de M. E. PERRIER, prof. au Muséum d'histoire naturelle. 12 fr.
- **L'Évolution des mondes et des sociétés**, par C. DREYFUS. In-8. 6 fr.
- **L'évolution régressive en biologie et en sociologie**, par DEMOOR, MAS-SART et VANDERVELDE, prof. des Univ. de Bruxelles. 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
- **Les Altérations de la personnalité**, par Alf. BINET, directeur du laboratoire de psychologie à la Sorbonne. In-8, avec gravures. 6 fr.

ANTHROPOLOGIE

- **L'Espèce humaine**, par A. DE QUATREFAGES, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 12^e édit. 6 fr.
- **Ch. Darwin et ses précurseurs français**, par A. DE QUATREFAGES. 1 v. in-8. 2^e édition. 6 fr.
- **Les Émules de Darwin**, par A. DE QUATREFAGES, avec une préface de M. EDM. PERRIER, de l'Institut, et une notice sur la vie et les travaux de l'auteur par E.-T. HAMY, de l'Institut. 2 vol. in-8. 12 fr.
- **Les Singes anthropoïdes et leur organisation comparée à celle de l'homme**, par R. HARTMANN, prof. à l'Univ. de Berlin. 1 vol. in-8, avec 63 fig. 6 fr.
- **L'Homme préhistorique**, par SIR JOHN LUBBOCK, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec 228 gravures dans le texte. 3^e édit. 12 fr.
- **La France préhistorique**, par E. CARTAILHAC. In-8, avec 150 gr. 2^e édit. 6 fr.
- **L'Homme dans la Nature**, par TOPINARD, ancien secrétaire général de la Société d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8, avec 101 gravures. 6 fr.
- **Les Races et les Langues**, par André LEFÈVRE, professeur à l'École d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8. 6 fr.
- **Le centre de l'Afrique. Autour du Tchad**, par P. BRUNACHE, administrateur à Ain-Fezza (Algérie). 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
- * **Formation de la Nation française**, par G. de MORTILLET, professeur à l'École d'Anthropologie. In-8, avec 150 grav. et 18 cartes. 2^e édit. 6 fr.

ZOOLOGIE

- **La Descendance de l'homme et le Darwinisme**, par O. SCHMIDT, professeur à l'Université de Strasbourg. 1 vol. in-8, avec figures. 6^e édit. 6 fr.
- **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques**, par O. SCHMIDT. 1 vol. in-8, avec 51 figures dans le texte. 6 fr.
- **Les Sens et l'instinct chez les animaux**, et principalement chez les insectes, par Sir JOHN LUBBOCK. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.
- **L'Écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie, par Th.-H. HUXLEY, membre de la Société royale de Londres. 1 vol. in-8, avec 82 grav. 6 fr.
- **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal**, par P.-J. VAN BENEDEEN, professeur à l'Université de Louvain (Belgique). 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 3^e édit. 6 fr.
- **La Philosophie zoologique avant Darwin**, par EDMOND PERRIER, de l'Institut, prof. au Muséum. 1 vol. in-8. 2^e édit. 6 fr.
- **Darwin et ses précurseurs français**, par A. de QUATREFAGES, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2^e édit. 6 fr.
- * **La Culture des mers en Europe** (Pisciculture, piscifaculture, ostréiculture), par G. ROCHE, insp. gén. des pêches maritimes. In-8, avec 81 grav. 6 fr.

BOTANIQUE — GÉOLOGIE

- **Les Champignons**, par COOKE et BERKELEY. 1 v. in-8, avec 110 fig. 4^e éd. 6 fr.
- **L'Évolution du règne végétal**, par G. DE SAPORTA et MARION, prof. à la Faculté des sciences de Marseille :
 - * I. *Les Cryptogames*. 1 vol. in-8, avec 85 figures dans le texte. 6 fr.
 - * II. *Les Phanérogames*. 2 vol. in-8, avec 136 fig. dans le texte. 12 fr.
- **Les Volcans et les Tremblements de terre**, par FUCHS, prof. à l'Univ. de Heidelberg. 1 vol. in-8, avec 36 fig. 5^e éd. et une carte en couleurs. 6 fr.

- * **La Période glaciaire**, principalement en France et en Suisse, par A. FALSAN. 1 vol. in-8, avec 105 gravures et 2 cartes hors texte. *Epuisé.*
- * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes**, par A. DAUBRÉE, de l'Institut. 1 vol. in-8, 2^e édit., avec 89 gravures. 6 fr.
- * **Le Pétrole, le Bitume et l'Asphalte**, par M. JACCARD, professeur à l'Académie de Neuchâtel (Suisse). 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
- * **L'Origine des plantes cultivées**, par A. DE CANDOLLE, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8. 4^e édit. 6 fr.
- * **Introduction à l'étude de la botanique (*le Sapin*)**, par J. DE LANESSAN, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8. 2^e édit., avec figures dans le texte. 6 fr.
- * **Microbes, Ferments et Moisissures**, par le docteur L. TROUËSSART. 1 vol. in-8, avec 108 figures dans le texte. 2^e édit. 6 fr.
- * **La Géologie comparée**, par STANISLAS MEUNIER, professeur au Muséum. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
- * **Les Végétaux et les milieux cosmiques** (adaptation, évolution), par J. COSTANTIN, maître de conférences à l'École normale supérieure. 1 vol. in-8, avec 171 gravures. 6 fr.
- La Géologie expérimentale**, par STANISLAS MEUNIER, professeur au Muséum. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
- La Nature tropicale**, par J. COSTANTIN, maître de conférences à l'École normale supérieure. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.

CHIMIE

- * **Les Fermentations**, par P. SCHUTZENBERGER, memb. de l'Institut. 1 v. in-8, avec fig. 6^e édit. 6 fr.
- * **La Synthèse chimique**, par M. BERTHELOT, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. 1 vol. in-8. 8^e édit. 6 fr.
- * **La Théorie atomique**, par Ad. WURTZ, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 8^e édit., précédée d'une introduction sur *la Vie et les Travaux* de l'auteur, par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 6 fr.
- La Révolution chimique (*Lavoisier*)**, par M. BERTHELOT. 1 vol. in-8. 6 fr.
- * **La Photographie et la Photochimie**, par H. NIEWENGLAWSKI. 1 vol. avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.

ASTRONOMIE — MÉCANIQUE

- * **Histoire de la Machine à vapeur, de la Locomotive et des Bateaux à vapeur**, par R. THURSTON, professeur à l'Institut technique de Hoboken, près de New-York, revue, annotée et augmentée d'une introduction par M. HIRSCH, professeur à l'École des ponts et chaussées de Paris. 2 vol. in-8, avec 160 figures et 16 planches hors texte. 3^e édit. 12 fr.
- * **Les Etoiles**, notions d'astronomie sidérale, par le P. A. SECCHI, directeur de l'Observatoire du Collège Romain. 2 vol. in-8, avec 68 figures dans le texte et 16 planches en noir et en couleurs. 2^e édit. 12 fr.
- * **Les Aurores polaires**, par A. ANGOT, membre du Bureau central météorologique de France. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

PHYSIQUE

- La Conservation de l'énergie**, par BALFOUR STEWART, prof. de physique au collège Owens de Manchester (Angleterre). 1 vol. in-8 avec fig. 6^e édit. 6 fr.
- * **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, par J. TYNDALL, suiv. d'une étude sur le même sujet, par HELMHOLTZ, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec fig. et 8 planches hors texte. 5^e édit. 6 fr.
- * **La Matière et la Physique moderne**, par STALLO, précédé d'une préface par Ch. FRIEDEL, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 3^e édit. 6 fr.

THÉORIE DES BEAUX-ARTS

- * **Le Son et la Musique**, par P. BLASERNA, prof. à l'Université de Rome, prof. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 41 fig. 5^e édit. 6 fr.
- * **Principes scientifiques des Beaux-Arts**, par E. BRUCKE, professeur à l'Université de Vienne. 1 vol. in-8, avec fig. 4^e édit. 6 fr.
- * **Théorie scientifique des couleurs et leurs applications aux arts et à l'industrie**, par O. N. ROOD, professeur à Columbia-College de New-York. 1 vol. in-8, avec 130 figures et une planche en couleurs. 6 fr.
- * **La Céramique ancienne et moderne**, par MM. GUIGNET, directeur des teintures à la Manufacture des Gobelins, et GARNIER, directeur du Musée de la Manufacture de Sèvres. 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.

RÉCENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES
qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.

- ALAUX. *Esquisse d'une philosophie de l'être.* In-8. 1 fr.
— *Les Problèmes religieux au XIX^e siècle.* 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— *Philosophie morale et politique,* in-8. 1893. 7 fr. 50
— *Théorie de l'âme humaine.* 1 vol. in-8. 1895. 10 fr. (Voy. p. 2.)
- ALTMAYER (J.-J.). *Les Précurseurs de la réforme aux Pays-Bas.*
2 forts volumes in-8. 12 fr.
- AMIABLE (Louis). *Une loge maçonnique d'avant 1789.* 1 v. in-8. 6 fr.
- ANSIAUX (M.). *Heures de travail et salaires, étude sur l'amélioration directe de la condition des ouvriers industriels.* 1 vol. in-8. 1896. 5 fr.
- ARNAUNÉ (A.). *La monnaie, le crédit et le change.* in-8. 7 fr.
- ARRÉAT. *Une Éducation intellectuelle.* 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— *Journal d'un philosophe.* 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 5.)
- AZAM. *Hypnotisme et double conscience.* 1 vol. in-8. 9 fr.
- BAETS (Abbé M. de). *Les Bases de la morale et du droit.* In-8. 6 fr.
- BAISSAC (J.). *Les Origines de la religion.* 2 vol. in-8. 12 fr.
- BALFOUR STEWART et TAIT. *L'Univers invisible.* 1 vol. in-8. 7 fr.
- BARNI. *Les Martyrs de la libre pensée.* 1 vol. in-18. 2^e édit. 3 fr. 50
- BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. (Voy. pages 5 et 10, ARISTOTE.)
— * *Victor Cousin, sa vie, sa correspondance.* 3 vol. in-8. 1895. 30 fr.
- BEAUMONT (G. de). *Paroles d'un vivant.* Préface de M. ERNEST NAVILLE,
1 vol. in-8 avec 2 portraits et notice biogr. 1900. 5 fr.
- BEAUNIS (H.). *Impressions de campagne (1870-1871).* In-18. 3 fr. 50
- BERTAULD (P.-A.). *Positivisme et philosophie scientifique.* 1 vol.
in-12. 1899. 2 fr. 50
- BERTON (H.), docteur en droit. *L'évolution constitutionnelle du second empire. Doctrines, textes, histoire.* 1 fort vol. in-8. 1900. 12 fr.
- BLONDEAU (C.). *L'absolu et sa loi constitutive.* 1 vol. in-8. 1897. 6 fr.
- BOLLEY (P.). *La Législation internationale du travail.* In-12. 3 fr.
— *Les trois socialismes : anarchisme, collectivisme, réformisme.* 3 fr. 50
— *De la production industrielle, association du capital, du travail et du talent.* 1 vol. in-12. 1899. 2 fr. 50
- BOURDEAU (Louis). *Théorie des sciences.* 2 vol. in-8. 20 fr.
— *La Conquête du monde animal.* In-8. 5 fr.
— *La Conquête du monde végétal.* In-8. 1893. 5 fr.
— *L'Histoire et les historiens.* 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— * *Histoire de l'alimentation.* 1894. 1 vol. in-8. 5 fr. (V. p. 5.)
- BOUSREZ (L.). *L'Anjou aux âges de la Pierre et du Bronze.*
1 vol. gr. in-8, avec pl. h. texte. 1897. 3 fr. 50
- BOUTROUX (Em.). * *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie.* 1 vol. in-8. 1895. 2 fr. 50. (V. p. 2 et 6.)
- BRASSEUR. *La question sociale.* 1 vol. in-8. 1900. 7 fr. 50
- BROOKS ADAMS. *La loi de la civilisation et de la décadence, et loi historique.* 1 vol. in-8, trad. Aug. DIETRICH. 1899. 7 fr. 50
- BUNGE (N.-Ch.). *Esquisses de littérature politico-économique.*
1 vol. in-8. 1898. 7 fr. 50
- CARDON (G.). * *Les Fondateurs de l'Université de Douai.* In-8. 10 fr.
- CLAMAGERAN. *La Réaction économique et la démocratie.* In-18. 1 fr. 25
— *La lutte contre le mal.* 1 vol. in-18. 1897. 3 fr. 50
- COIGNET (M^{me}). * *Victor Considérant, sa vie et son œuvre.* In-8. 2 fr.
- COLLIGNON (A.). * *Diderot, sa vie et sa correspondance.* In-12. 1895. 3 fr. 50
- COMBARIEU (J.). * *Les rapports de la musique et de la poésie considérés au point de vue de l'expression.* 1893. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

- COSTE (Ad.). Hygiène sociale contre le paupérisme.** In-8. 6 fr.
 — **Nouvel exposé d'économie politique et de physiologie sociale.**
 In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2, 6 et 32.)
- COUTURAT (Louis). *De l'infini mathématique.** In-8. 1896. 12 fr.
- DAURIAC. Croissance et réalité.** 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50
 — **Le Réalisme de Reid.** In-8. 4 fr. (V. p. 2.)
- DAUZAT (A.), docteur en droit. Du Rôle des chambres en matière de traités internationaux.** 1 vol. grand in-8. 1899. 5 fr. (V. p. 17.)
- DENEUS. De la réserve héréditaire des enfants.** In-8. 5 fr.
- DENIS (Abbé Ch.). Esquisse d'une apologie du Christianisme dans les limites de la nature et de la révélation.** 1 vol. in-12. 1898. 4 fr.
- DERAISMES (M^{lle} Maria). Œuvres complètes :**
 — Tome I. **France et progrès.** — **Conférences sur la noblesse.**
 — Tome II. **Eve dans l'humanité.** — **Les droits de l'enfant.** —
 Tome III. **Nos principes et nos mœurs.** — **L'ancien devant le nouveau.** — Tome IV. **Lettre au clergé français. Polémique religieuse.** Chaque volume 3 fr. 50
- DESCHAMPS. La Philosophie de l'écriture.** 1 vol. in-8. 1892 3 fr.
- DESPAUX. Genèse de la matière et de l'énergie.** In-8. 1900. 4 fr.
- DOUHÉRET. Idéologie,** discours sur la philos. prem. In-18. 1900. 1 fr. 25
- DROZ (Numa). Etudes et portraits politiques.** 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50
 — **Essais économiques.** 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50
 — **La démocratie fédérative et le socialisme d'État.** In-12. 4 fr.
- DUBUC (P.). *Essai sur la méthode en métaphysique.** 1 vol. in-8. 5 fr.
- DUGAS (L.). *L'amitié antique.** 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50 (V. p. 2.)
- DUNAN. *Sur les formes à priori de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 5 fr.
 — **Zénon d'Élée et le mouvement.** In-8. 4 fr. 50 (V. p. 2.)
- DUPUY (Paul). Les fondements de la morale.** In-8. 1900. 5 fr.
- DUVERGIER DE HAURANNE (M^{me} E.). Histoire populaire de la Révolution française.** 1 vol. in-18. 5^e édit. 3 fr. 50
- Éléments de science sociale.** 1 vol. in-18. 4^e édit. 3 fr. 50
- ESPINAS (A.). *Les Origines de la technologie.** 1 vol. in-8. 1897. 5 fr.
- FEDERICI. Les Lois du progrès.** 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr.
- FERRÈRE (F.). La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IV^e siècle jusqu'à l'invasion des Vandales.** 1 v. in-8. 1898. 7 fr. 50
- FERRIÈRE (Em.). Les Apôtres, essai d'histoire religieuse.** 1 vol. in-12. 4 fr. 50
 — **L'Ame est la fonction du cerveau.** 2 volumes in-18. 7 fr.
 — **Le Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone.**
 1 vol. in-18. 3 fr. 50
 — **La Matière et l'énergie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
 — **L'Ame et la vie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
 — **Les Mythes de la Bible.** 1 vol. in-18. 1893. 3 fr. 50
 — **La cause première d'après les données expérimentales.** In-18. 1896. 3 fr. 50
 — **Étymologie de 400 prénoms usités en France.** 1 vol. in-18. 1898. 1 fr. 50 (Voy. p. 10 et 32.)
- FLEURY (Maurice de). Introduction à la médecine de l'Esprit.**
 1 vol. in-8. 6^e éd. 1900. 7 fr. 50 (V. p. 3.)
- FLOURNOY. Des phénomènes de synopsie.** In-8. 1893. 6 fr.
 — **Des Indes à la planète Mars.** Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. 1 vol. in-8, avec grav. 3^e éd. 1900. 8 fr.
- FRÉDÉRICQ (P.), prof. à l'Univ. de Gand. L'Enseignement supérieur de l'histoire.** Allemagne, France, Ecosse, Angleterre, Hollande, Belgique. In-8. 1899. 7 fr.
- GOBLET D'ALVIELLA. L'Idée de Dieu, d'après l'anthr. et l'histoire.** In-8. 6 fr.
 — **La représentation proportionnelle en Belgique.** Histoire d'une réforme. 1900. 4 fr. 50
- GOURD. Le Phénomène.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- GREF (Guillaume de). Introduction à la Sociologie.** 2 vol. in-8. 10 fr.

- GRELL (Guillaume de). **L'évolution des croyances et des doctrines politiques.** 4 vol. in-12. 1895. 4 fr. (V. p. 7.)
- GRIMAUZ (Ed.). * **Lavoisier (1748-1794), d'après sa correspondance et divers documents inédits.** 1 vol. gr. in-8, avec gravures. 3^e éd. 1898. 15 fr.
- GRIVEAU (M.). **Les Eléments du beau.** In-18. 4 fr. 50
- CUVAU. **Vers d'un philosophe.** In-18. 3^e éd. 3 fr. 50 (Voy. p. 3, 7 et 10.)
- GYEL (le D^r E.). **L'être subconscient.** 1 vol. in-8. 1899. 4 fr.
- HALLEUX (J.). **Les principes du positivisme contemporain, exposé et critique.** (Ouvrage récompensé par l'Institut). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
- HARRAGA (J.-M.). **Contributions à l'étude de l'hérédité et des principes de la formation des races.** 1 vol. in-18. 1898. 2 fr.
- HENNEGUY (Félix). **Le Sphinx.** Poèmes dramatiques. 4 v. in-18. 1899. 3 fr. 50
- **Les Aïeux.** Poèmes dramatiques. 1 vol. in-18. 1900. 3 fr. 50
- HIRTH (G.). **La Vue plastique, fonction de l'écorce cérébrale.** In-8. Trad. de l'allein. par L. ARREAT, avec grav. et 34 pl. 8 fr. (Voy. p. 7.)
- **Les localisations cérébrales en psychologie. Pourquoi sommes-nous distraits?** 1 vol. in-8. 1895. 2 fr.
- HOUQUART (E.). **L'Art de juger le caractère des hommes sur leur écriture,** préface de J. CRÉPIEUX-JAMIN. Br. in-8. 1898. 1 fr.
- HORION. **Essai de Synthèse évolutionniste,** in-8. 1899. 7 fr.
- HORVATH, KARDOS ET ENDRODI. **Histoire de la littérature hongroise,** adapté du hongrois par J. KONT. Gr. in-8, avec gr. 1900. Br. 10 fr. Rel. 15 fr.
- ICARD (S.). **Paradoxes ou vérités.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
- JANET (Pierre) et PROF. RAYMOND. **Névroses et idées fixes.** 2 vol. grand in-8, avec gravures. 1898-1899. Tome I, 12 fr.; tome II. 14 fr.
- JOYAU. **De l'invention dans les arts et dans les sciences.** 1 v. in-8. 5 fr.
- **Essai sur la liberté morale.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
- KAUFMAN. **Etude de la cause finale et son importance au temps présent.** Trad. de l'allein. par Deiber. In-12. 1898. 2 fr. 50
- KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique,** précédé d'une préface d'Edouard SCHURE. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr.
- KUFFERATH (Maurice). **Musicains et philosophes.** (Tolstoï, Schopenhauer, Nietzsche, Richard Wagner). 1 vol. in-12. 1899. 3 fr. 50
- KUMS (A.). * **Les choses naturelles dans Homère.** 1 vol. in-8. 1897. 5 fr.
- Supplément au précédent. 1 fr. 25
- LABORDE. **Les Hommes et les Actes de l'insurrection de Paris devant la psychologie morbide.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques.** In-8. 25 c.
- **L'Afrique centrale.** 1 vol. in-12. 3 fr.
- **Essais et Études.** Première série (1861-1875). — Deuxième série (1875-1882). — Troisième série (1892-1894). Chaque vol. in-8. 7 fr. 50
- LÉGER (C.). **La liberté intégrale.** 1 vol. in-12. 1896. 1 fr. 50
- LETAINTURIER (J.). **Le socialisme devant le bon sens.** in-18. 1 fr. 50
- LEVY (Albert). * **Psychologie du caractère.** In-8. 1896. 5 fr.
- LICHTENBERGER (A.). **Le socialisme au XVIII^e siècle.** Les idées socialistes dans les écrivains français au XVIII^e siècle. In-8. 1895. 7 fr. 50
- MABILLEAU (L.). * **Histoire de la philosophie atomistique.** 1 vol. in-8. 1895. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 12 fr.
- MAINDRON (Ernest). * **L'Académie des sciences** (Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut). In-8 cavalier, 53 grav., portraits, plans. 8 pl. hors texte et 2 autographes 12 fr.
- MALCOLM MAC COLL. **Le Sultan et les grandes puissances,** essai historique, traduit. de Jean LONGUET. 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.
- MANACÉINE (Marie de). **L'anarchie passive et Tolstoï.** In-18. 2 fr.
- MARSAUCHE (L.). **La Confédération helvétique d'après la constitution,** préface de M. Frédéric Passy. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
- MATAGRIN. — **L'esthétique de Lotze.** 1 vol. in-12. 1900. 2 fr.
- MATTEUZZI. — **Les facteurs de l'évolution des peuples.** 1 vol. in-8. 1900. 6 fr.

- MERCIER (Mgr). **Les origines de la psych. contemp.** In-12. 1898. 5 fr.
 — **La Définition philosophique de la vie.** Broch. in-8. 1899. 4 fr. 50
- MISMER (Ch.). **Principes sociologiques.** 1 vol. in-8. 2^e éd. 1897. 5 fr.
- MONCALM. **Origine de la pensée et de la parole.** In-8. 1899. 5 fr.
- MONNIER (Marcel). **Le drame chinois.** 4 vol. in-16. 1900. 2 fr. 50
- MONTIER (Amand). **Robert Lindet**, député à l'Assemblée législative et à la Convention, etc. 1 fort vol. grand in-8. 1899. 10 fr.
- MORIAUD (P.). **La question de la liberté et la conduite humaine.** 4 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50
- MOSSO (A.). **L'éducation physique de la jeunesse.** 1 vol. in-12, cart., préface du commandant Legros. 1895. 4 fr.
- NAUDIER (F.). **Le socialisme et la révolution sociale.** In-18. 3 fr. 50
- NEPLUYEFF (N. de). **La confrérie ouvrière et ses écoles.** 1 vol. in-12. 1900. 2 fr.
- NIZET. **L'Hypnotisme**, étude critique. 4 vol. in-12. 1892. 2 fr. 50
- NODET (V.). **Les agnoscies, la cécité psychique.** In-8. 1899. 4 fr.
- NOVICOW (J.). **La Question d'Alsace-Lorraine.** In-8. 1 fr. (V. p. 4, 8 et 16.)
 — **La Fédération de l'Europe.** 1 vol. in-18. 1901. 3 fr. 50
- NYS (Ernest). **Les Théories politiques et le droit intern.** In-8. 4 fr.
- PARIS (comte de). **Les Associations ouvrières en Angleterre** (Tradescunions). 4 vol. in-18. 7^e édit. 1 fr. — Édition sur papier fort. 2 fr. 50
- PAUL-BONCOUR (J.). **Le fédéralisme économique**, préf. de M. WALDECK-ROUSSEAU. 4 vol. in-8. 1900. 8 fr.
- PAULHAN (Fr.). **Le Nouveau mysticisme.** 4 vol. in-18. 1891. 2 fr. 50
- PELLETAN (Eugène). * **La Naissance d'une ville** (Royan). In-18. 2 fr.
 — * **Jarousseau, le pasteur du désert.** 4 vol. in-18. 2 fr.
 — * **Un Roi philosophe, Frédéric le Grand.** In-18. 3 fr. 50
 — **Droits de l'homme.** 4 vol. in-12. 3 fr. 50
 — **Profession de foi du XIX^e siècle.** In-12. 3 fr. 50 (V. p. 31.)
- PÉREZ (Bernard). **Thiery Tiedmann. Mes deux chats.** In-12. 2 fr.
 — **Jacotot et sa Méthode d'émancipation intellect.** In-18. 3 fr.
 — **Dictionnaire abrégé de philosophie.** 1893. in-12. 1 fr. 50 (V. p. 8.)
- PHILBERT (Louis). **Le Rire.** In-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50
- PHILIPPE (J.). **Lucrèce dans la théologie chrétienne** du III^e au XIII^e siècle. 4 vol. in-8. 1896. 2 fr. 50
- PIAT (C.). **L'Intellect actif ou Du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées.** 4 vol. in-8. 4 fr. (V. p. 8.)
- PICARD (Ch.). **Sémites et Aryens** (1893). In-18. 1 fr. 50
- PICARD (E.). **Le Droit pur, les permanences juridiques abstraites.** 4 vol. in-8. 1899. 7 fr. 50
- PICAVET (F.). **La Mettrie et la crit. allem.** 1889. In-8. 4 fr. (V. p. 8.)
- PICTET (Raoul). **Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale.** 1 vol. gr. in-8. 1896. 10 fr.
- POEY. **Le Positivisme.** 1 fort vol. in-12. 4 fr. 50
 — **M. Littré et Auguste Comte.** 4 vol. in-18. 3 fr. 50
- PORT. **La Légende de Cathelineau.** In-8. 5 fr.
- POULLET. **La Campagne de l'Est** (1870-1871). In-8, avec cartes. 7 fr.
- * **Pour et contre l'enseignement philosophique**, par MM. VANDEREM (Fernand), RIBOT (Th.), BOUTROUX (F.), MARION (H.), JANET (P.) et FOUILLÉE (A.) de l'Institut; MONOD (G.), LYON (Georges), MARILLIER (L.), CLAMADIEU (abbé), BOURDEAU (J.), LACAZE (G.), TAINÉ (H.). 1894. In-18. 2 fr.
- PRAT (Louis). **Le mystère de Platon** (Aglaophæmos). 4 v. in-8. 1900. 5 fr.
- PRÉAUBERT. **La vie, mode de mouvement.** In-8. 1897. 5 fr.
- PRINS (Ad.). **L'organisation de la liberté et le devoir social.** 4 vol. in-8. 1895. 4 fr.
- PUJO (Maurice). * **Le règne de la grâce.** 4 vol. in-18. 3 fr. 50
- RATAZZI (M^{mo}). **Emilio Castelar.** In-8, avec illustr., portr. 1899. 3 fr. 50
- RAYMOND (P.). **L'arrondissement d'Uzès avant l'histoire.** In-8, avec gravures. 1900. 6 fr.

- RIBOT (Paul). **Spiritualisme et Matérialisme**. 2^e éd. 4 vol. in-8. 6 fr.
 ROISEL. **Chronologie des temps préhistoriques**. In-12. 1900. 1 fr.
 ROLLÉ (L.). **Histoire de la représentation diplomatique de la France
auprès des cantons suisses, de leurs alliés et de leurs confédérés**. tome I. 4 fort. vol. gr. in-8. 1900. 12 fr.
 RUTE (Marie-Letizia de). **Lettres d'une voyageuse**. Vienne, Budapest, Constantinople. 4 vol. in-8. 1896. 3 fr.
 SANDERVAL (O. de). **De l'Absolu. La loi de vie**. 1 vol. in-8. 2^e éd. 5 fr.
 — **Rahel. Le Soudan français**. In-8, avec gravures et cartes. 8 fr.
 SAUSSURE (L. de). **Psychologie de la colonisation française**. 4 vol. in-12. 1899. 3 fr. 50
 SAYOIS (E.), professeur à l'Université de Besançon. **Histoire générale des Hongrois**. 2^e éd. révisée par ANDRÉ SAYOIS et J. DOLENEZ. 4 vol. grand in-8, avec grav. et pl. hors texte. 1900. Br. 45 fr. Relié. 20 fr.
 SECRÉTAN (Ch.). **Études sociales**. 1889. 4 vol. in-18. 3 fr. 50
 — **Les Droits de l'humanité**. 4 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
 — **La Croissance et la civilisation**. 4 vol. in-18. 2^e édit. 1891. 3 fr. 50
 — **Mon Utopie**. 4 vol. in-18. 3 fr. 50
 — **Le Principe de la morale**. 4 vol. in-8. 2^e éd. 7 fr. 50
 — **Essais de philosophie et de littérature**. 4 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50
 SECRÉTAN (H.). **La Société et la morale**. 4 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50
 SOLOWEITSCHIK (Leonty). **Un prolétariat méconnu**, étude sur la situation sociale et économique des juifs. 1 vol. in-8. 1898. 2 fr. 50
 SOREL (Albert) **Le Traité de Paris du 30 novembre 1815**. In-8. 4 fr. 50
 SPIR (A.). **Esquisses de philosophie critique**. 4 vol. in-18. 2 fr. 50
 — **Nouvelles études de philosophie critique**. In-8. 1899. 3 fr. 50
 STOCQUART (Emile). **Le contrat de travail**. In-12. 1895. 3 fr.
 STRADA (J.). **La loi de l'histoire**. 4 vol. in-8. 1894. 5 fr.
 — **Jésus et l'ère de la science**. 4 vol. in-8. 1896. 5 fr.
 — **Ultimum organum**, constit. scient. de la mét. générale. 2 v. in-12. 7 fr.
 — **La Méthode générale**. 4 vol. in-12. 2 fr.
 — **La Religion de la science et de l'esprit pur**, constitution scientifique de la religion. 2 vol. in-8. 1897. Chacun séparément. 7 fr.
 TERQUEM (A.). **Science romaine à l'époque d'Auguste**. in-8. 3 fr.
 TISSOT. **Principes de morale**. 4 vol. in-8. 6 fr. (Voy. KANT, p. 41.)
 VACHEROT. **La Science et la Métaphysique**. 3 vol. in-18. 10 fr. 50
 VAN BIERVLIET (J.-J.). **Psychologie humaine**. 4 vol. in-8. 8 fr.
 — **La Mémoire**. Br. in-8. 1893. 2 fr.
 VIALATE (A.). **Joseph Chamberlain**. 4 vol. in-12, préface de E. BOUTMY, de l'Institut. 1899. 2 fr. 50
 VIALLET (C.-Paul). **Je pense, donc je suis**. Introduction à la méthode cartésienne. 4 vol. in-12. 1896. 2 fr. 50
 VIGOUREUX (Ch.). **L'Avenir de l'Europe** au double point de vue de la politique de sentiment et de la politique d'intérêt. 1892. 4 vol. in-18. 3 fr. 50
 WEIL (Denis). **Le Droit d'association et le Droit de réunion** devant les chambres et les tribunaux. 1893. 4 vol. in-12. 3 fr. 50
 — **Les Élections législatives**. Histoire de la législation et des mœurs. 4 vol. in-18. 1895. 3 fr. 50
 WUARIN (L.). **Le Contribuable**. 4 vol. in-16. 3 fr. 50
 WULF (M. de). **Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révol. franç.** In-8. 5 fr.
 — **Sur l'esthétique de saint Thomas d'Aquin**. In-8. 4 fr. 50
 — **La Philosophie médiévale**, précédée d'un *Aperçu sur la philosophie ancienne*. 4 vol. in-8. 1899. 7 fr. 50
 ZIESING (Th.). **Érasme ou Salignac**. Étude sur la lettre de François Rabelais. 4 vol. gr. in-8. 4 fr.
 ZOLLA (D.). **Les questions agricoles d'hier et d'aujourd'hui**. 1894, 1895. 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE UTILE

122 VOLUMES PARUS

Le volume de 192 pages, broché, 60 centimes.

Cartonné à l'anglaise, 1 fr.

La plupart des livres de cette collection ont été adoptés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des Lycées et Collèges de garçons et de jeunes filles, celles des Ecoles normales, les Bibliothèques populaires et scolaires.

HISTOIRE DE FRANCE

- Les Mérovingiens, par BUCHEZ.
- Les Carolingiens, par BUCHEZ.
- Les Luites religieuses des premiers siècles, par J. BASTIDE. 4^e édit.
- Les Guerres de la Réforme, par J. BASTIDE. 4^e édit.
- La France au moyen âge, par F. MORIN.
- Jeanne d'Arc, par Fréd. LOCK.
- Décadence de la monarchie française, par Eug. PELLETAN, sénateur. 4^e édit.
- La Révolution française, par H. CARNOT (2 volumes).
- La Défense nationale en 1792, par P. GAFFAREL, professeur à la Faculté des lettres de Dijon.
- Napoléon I^{er}, par Jules BARNI. 3^e édit.
- Histoire de la Restauration, par Fréd. LOCK. 3^e édit.

PAYS ÉTRANGERS

- L'Espagne et le Portugal, par E. RAYMOND. 2^e édition.
- Histoire de l'Empire ottoman, par L. COLLAS. 2^e édition.
- Les Révolutions d'Angleterre, par Eug. DESPOIS. 3^e édition.
- Histoire de la maison d'Autriche, par Ch. ROLLAND. 2^e édition.

HISTOIRE

- La Grèce ancienne, par L. COMBES.
- L'Asie occid. et l'Égypte, par A. OTT.
- L'Inde et la Chine, par A. OTT.

GÉOGRAPHIE

- Torrents, fleuves et canaux de la France, par H. BLERZY.
- Les Colonies anglaises, par H. BLERZY.
- Les Iles du Pacifique, par le capitaine de vaisseau JOUAN (avec une carte).
- Les Peuples de l'Afrique et de l'Amérique, par GIRARD DE RIALLE.
- Les Peuples de l'Asie et de l'Europe, par GIRARD DE RIALLE.
- L'Indo-Chine française, par FAQUE.

COSMOGRAPHIE

- Les Entretiens de Fontenelle sur la pluralité des mondes, mis au courant de la science, par BOILLOT.
- Le Soleil et les Étoiles, par le P. SECCHI, BRIOT, WOLF et DELAUNAY. 2^e éd. (avec fig.).
- Les Phénomènes célestes, par ZURCHER et MARGOLLÉ.

SCIENCES APPLIQUÉES

- Le Génie de la science et de l'industrie, par B. GASTINEAU.

- Histoire de Louis-Philippe, par Edg. ZEVORT, recteur de l'Académie de Caen. 2^e édit.
- Mœurs et Institutions de la France, par P. BONDOIS, prof. au lycée Buffon, 2 vol.
- Léon Gambetta, par J. REINACH.
- Histoire de l'armée française, par L. BÈRE.
- Histoire de la marine française, par DONEAUD, prof. à l'École navale, 2^e édit.
- Histoire de la conquête de l'Algérie, par QUESNEL.
- * Les Origines de la guerre de 1870, par Ch. DE LARIVIÈRE.
- Histoire de la littérature française, par Georges MEUNIER, agrégé de l'Université.
- Histoire de l'Art ancien et moderne, par le même (avec grav.).

L'Europe contemporaine (1789-1879)

- par P. BONDOIS, prof. au lycée Buffon.
- Histoire contemporaine de la Prusse, par Alfr. DONEAUD.
- Histoire contemporaine de l'Italie, par Félix HENNEGUY.
- Histoire contemporaine de l'Angleterre, par A. REGNARD.

ANCIENNE

- Histoire romaine, par CREIGHTON.
- L'Antiquité romaine, par WILKINS.
- L'Antiquité grecque, par MAHAFFY.

- Géographie physique, par GEIKIE.
- Continents et Océans, par GROVE (avec figures).
- Les Frontières de la France, par P. GAFFAREL, prof. à la Faculté de Dijon.
- L'Afrique française, par A. JOYEUX.
- Madagascar, par A. MILHAUD, prof. agrégé d'histoire et de géographie (avec carte).
- Les grands ports de commerce, par D. BELLET.

- A travers le ciel, par AMIGUES, professeur au lycée de Toulon.
- Origines et Fin des mondes, par C. RICHARD. 3^e édition.
- Notions d'astronomie, par L. CATALAN. 4^e édition (avec figures).

- Causeries sur la mécanique, par BROTHER. 2^e édit.

Médecine populaire, par le Dr TURCK. 7^e édit., revue par le Dr L. LARRIVÉ.
La Médecine des accidents, par le Dr BROQUÈRE.
Les Maladies épidémiques (Hygiène et Prévention), par le Dr L. MONIN.
Hygiène générale, par le Dr CRUVEILHIER.
La tuberculose, son traitement hygiénique, par P. MEUKLES, interne des hôpitaux.
Petit Dictionnaire des falsifications, par DUFOUR, pharmacien de 1^{re} classe.
L'Hygiène de la cuisine, par le Dr LAUMONIER.
Les Mines de la France et de ses colonies, par P. MAIGNE.

SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES

Télescope et Microscope, par ZURCHER et MARGOLLÉ.
Les Phénomènes de l'atmosphère, par ZURCHER. 7^e édit.
Histoire de l'air, par ALBERT-LÉVY.
Histoire de la terre, par BROTHIER.
Principaux faits de la chimie, par BOUANT, prof. au lycée Charlemagne.
Les Phénomènes de la mer, par E. MARGOLLÉ. 5^e édit.
L'Homme préhistorique, par ZABOROWSKI. 2^e édit.
Les Mondes disparus, du même.
Les grands Singes, du même.
Histoire de l'eau, par BOUANT, prof. au lycée Charlemagne (avec grav.).

PHILOSOPHIE

La Vie éternelle, par ENFANTIN. 2^e éd.
Voltaire et Rousseau, par E. NOEL. 3^e éd.
Histoire populaire de la philosophie, par L. BROTHIER. 3^e édit.
La Philosophie zoologique, par Victor MEUNIER. 3^e édit.

ENSEIGNEMENT. — ÉCONOMIE DOMESTIQUE

De l'Éducation, par H. SPENCER. 8^e édit.
La Statistique humaine de la France, par Jacques BERTILLON.
Le Journal, par HATIN.
De l'Enseignement professionnel, par CORBON. 3^e édit.
Les Délassements du travail, par Maurice CRISTAL. 2^e édit.
Le Budget du foyer, par H. LENEVEUX.
Paris municipal, par H. LENEVEUX.
Histoire du travail manuel en France, par H. LENEVEUX.
L'Art et les Artistes en France, par Laurent PICHAT, sénateur. 4^e édit.
Premiers principes des beaux-arts, par J. COLLIER (avec gravures).

La Loi civile en France, par MORIN, 3^e édit.

Les Matières premières et leur emploi, par le Dr H. GENEVOIX, pharmacien de 1^{re} classe.
Les Procédés industriels, du même.
La Photographie, par H. GOSSIN.
La Machine à vapeur, du même (avec figures).
La Navigation aérienne, par G. DALLET.
L'Agriculture française, par A. LARBALÉTRIER, prof. d'agriculture (avec figures).
La Culture des plantes d'appartement, par A. LARBALÉTRIER (avec figures).
*** La Viticulture nouvelle**, par A. BERGET.
Les Chemins de fer, p. G. MAYER (av. fig.).
Les grands ports maritimes de commerce, par D. BELLET (avec figures).

Introduction à l'étude des sciences physiques, par MORAND. 5^e édit.
Le Darwinisme, par E. FERRIÈRE.
Géologie, par GEIKIE (avec figures).
Les Migrations des animaux et le Pigeon voyageur, par ZABOROWSKI. 4^e édit.
Premières Notions sur les sciences, par Th. HUXLEY.
La Chasse et la Pêche des animaux marins, par JOUAN.
Zoologie générale, par H. BEAUREGARD.
Botanique générale, par E. GÉRARDIN (avec figures).
La Vie dans les mers, par H. COUPIN.
Les Insectes nuisibles, par A. ACLOQUE.

L'Origine du langage, par ZABOROWSKI.
Physiologie de l'esprit, par PAULHAY (avec figures).
L'Homme est-il libre? par G. RENARD.
La Philosophie positive, par le docteur ROBINET. 2^e édition.

Économie politique, par STANLEY JEVONS.
Le Patriotisme à l'école, par JOURDAN, colonel d'artillerie.
Histoire du libre-échange en Angleterre, par MONGREDIEN.
Économie rurale et agricole, par PETIT.
La Richesse et le Bonheur, par Ad. COSTE.
Alcoolisme ou épargne, le dilemme social, par Ad. COSTE.
*** L'Alcool et la lutte contre l'alcoolisme**, par les Drs SÉRIEUX et MATHIEU.
Les plantes d'appartement, de fenêtres et de balcons, par A. LARBALÉTRIER.
L'Assistance publique en France, par le Dr L. LARRIVÉ.
La pratique des vins, par A. BERGET.
Les vins de France, par A. BERGET.

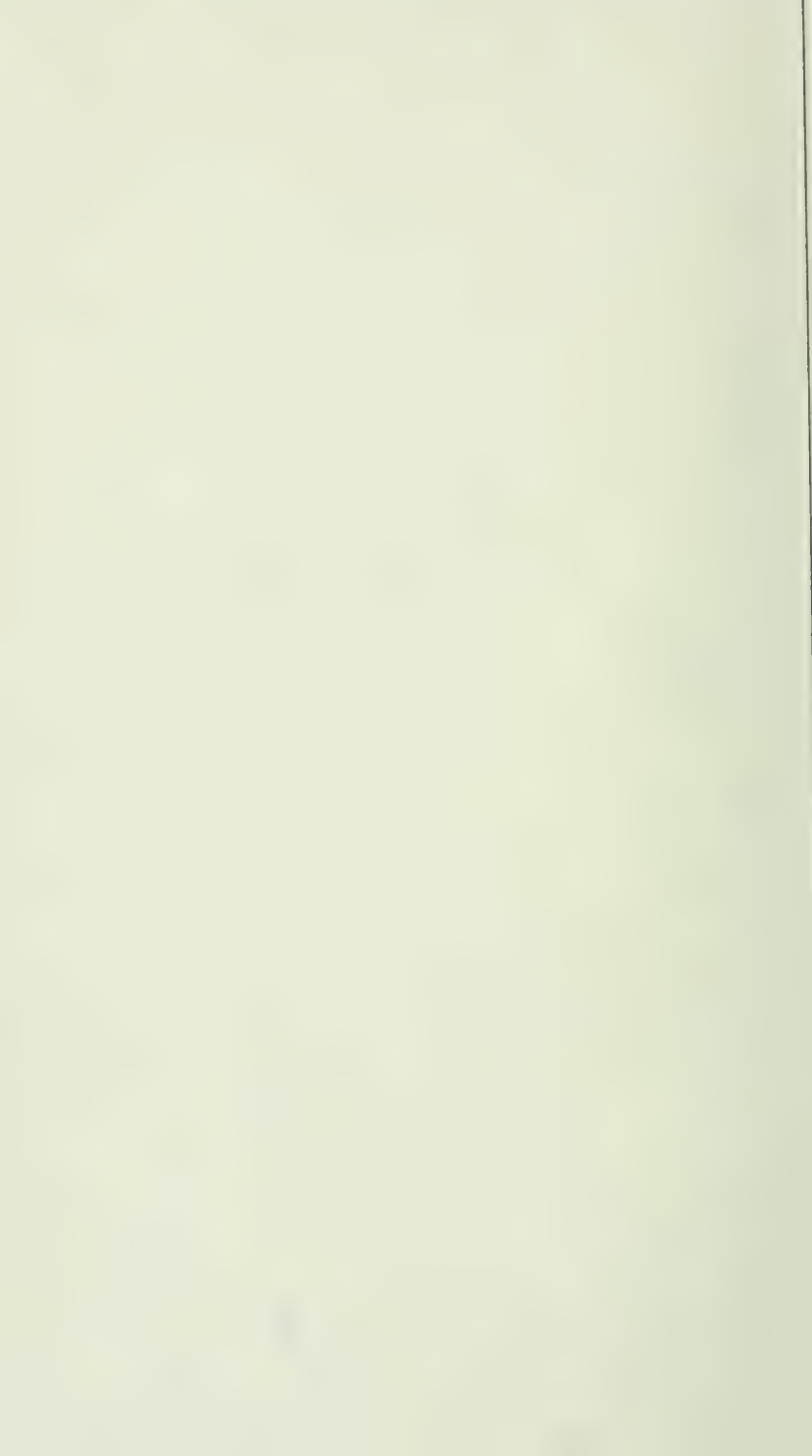
DROIT

La Justice criminelle en France, par G. JOURDAN. 3^e édit.

EXTRAIT DU CATALOGUE

- STUART MILL. — Mes mémoires. 3^e éd. 5 fr.
— Système de logique. 2 vol. 20 fr.
— Essais sur la religion. 2^e éd. 5 fr.
- HERBERT SPENCER. Prem. principes. 8^e éd. 10 fr.
— Principes de psychologie. 2 vol. 20 fr.
— Principes de biologie. 1^{er} éd. 2 vol. 20 fr.
— Principes de sociologie. 3 vol. 35 fr. 25
— Essais sur le progrès. 3^e éd. 7 fr. 50
— Essais de politique. 1^{er} éd. 7 fr. 50
— Essais scientifiques. 3^e éd. 7 fr. 50
— De l'éducation. 10^e éd. 5 fr.
- COLLIER. — Résumé de la phil. de Spencer. 10 fr.
- PAUL JANET. — Causes finales. 3^e éd. 10 fr.
— Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. 3^e éd. 2 vol. 20 fr.
— Œuvres phil. de Leibniz. 2^e éd. 2 vol. 20 fr.
- FR. KÖHLER. — Hérité psychologique. 7 fr. 50
— Psychologie anglaise contemporaine. 7 fr. 50
— La psychologie allem. contemp. 7 fr. 50
— Psychologie des sentiments. 2^e éd. 7 fr. 50
— L'évolution des idées générales. 5 fr.
— L'imagination créatrice. 5 fr.
- A. FOUILLEE. — Liberté et déterminisme. 7 fr. 50
— Systèmes de morale contemporains. 7 fr. 50
— Morale, art et religion. 3 ap. Guyau. 3 fr. 75
— L'avenir de la métaphysique. 2^e éd. 5 fr.
— L'évolut. des idées-forces. 2^e éd. 7 fr. 50
— Psychologie des idées-forces. 2 vol. 15 fr.
— Tempérament et Caractère. 2^e éd. 7 fr. 50
— Le mouvement positiviste. 2^e éd. 7 fr. 50
— Le mouvement idéaliste. 2^e éd. 7 fr. 50
— Psychologie du peuple français. 7 fr. 50
— La France au point de vue moral. 7 fr. 50
- DE LAVELEYE. — De la propriété. 10 fr.
— Le Gouv. dans la démocratie. 2 v. 3^e éd. 15 fr.
- BAIN. — Logique gén. et ind. 2 vol. 20 fr.
— Les sens et l'intelligence. 3^e éd. 10 fr.
— Les émotions et la volonté. 10 fr.
— L'esprit et le corps. 4^e éd. 6 fr.
— La science de l'éducation. 6^e éd. 6 fr.
- LIARD. — Descartes. 5 fr.
— Science positive et métaph. 4^e éd. 7 fr. 50
GUYAU Morale anglaise contemp. 3^e éd. 7 fr. 50
— Probl. de l'esthétique cont. 2^e éd. 7 fr. 50
— Morale sans obligation ni sanction. 5 fr.
— L'art au point de vue social. 2^e éd. 5 fr.
— Hérité et éducation. 3^e éd. 5 fr.
— L'irrégularité de l'avenir. 5^e éd. 7 fr. 50
- HUXLEY. — Hume, vie, philosophie. 5 fr.
- E. NAVILLE. — La physique moderne. 5 fr.
— La logique de l'hypothèse. 2^e éd. 5 fr.
— La définition de la philosophie. 5 fr.
— Les philosophies négatives. 5 fr.
- H. MARION. — Solidarité morale 5^e éd. 5 fr.
- SCHOPENHAUER. — Sagesse dans la vie. 5 fr.
— Principe de la raison suffisante. 5 fr.
— Le monde comme volonté, etc. 3 v. 22 fr. 50
- JAMES SULLY. — Le pessimisme. 2^e éd. 7 fr. 50
— Etudes sur l'enfance. 10 fr.
- PREYER. — Eléments de psychologie. 5 fr.
— L'âme de l'enfant. 10 fr.
- WUNDT. — Psychologie physiol. 2 vol. 20 fr.
- E. DE ROBERTY. — L'ancienne et la nouvelle philosophie. 7 fr. 50
— La philosophie du siècle. 5 fr.
- FONSGRIVE. — Le libre arbitre. 2^e éd. 10 fr.
- G. SERGI. — Psychologie physiologique. 7 fr. 50
- PIDERIT. — Mimique et physiognomie. 5 fr.
- GAROFALO. — La criminologie. 4^e éd. 7 fr. 50
— La superstition socialiste. 5 fr.
- G. LYON. — L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle. 7 fr. 50
- P. SOURIAU. — L'esthét. du mouvement. 5 fr.
— La suggestion dans l'art. 5 fr.
- F. PAULHAN. — L'activité mentale 10 fr.
— Esprits logiques et esprits faux. 7 fr. 50
- PIERRE JANET. — L'automatisme psych. 7 fr. 50
- J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. — La philosophie, la science et la religion. 5 fr.
— De l'idéal. 5 fr.
- H. BERGSON. — Matière et mémoire. 5 fr.
— Données imméd. de la conscience. 3 fr. 75
- ROMANES. — L'évolution mentale. 7 fr. 50
- PILON. — L'année philo-sophique. Années 1890 à 1899 chacune. 5 fr.
- GURNEY, MYERS et PODMORE. — Ballucinations télépathiques. 3^e éd. 7 fr. 50
- L. PROAL. — Le Crime et la Peine. 2^e éd. 10 fr.
— La criminalité politique. 5 fr.
— Le crime et le suicide passionnels. 10 fr.
- BOURDOIS. — L'expression des émotions et des tendances dans le langage. 7 fr. 50
- NOVLOW. — Lutte entre sociétés hum. 10 fr.
- Les gaspillages des sociétés modernes. 5 fr.
- DUNKHEIM. — Division du travail social. 7 fr. 50
— Le suicide, étude sociologique. 7 fr. 50
— L'année sociologique. Années 1896-97, 1897-98, 1898-99, chacune. 5 fr.
- J. PAYOT. — Educat. de la volonté. 10^e éd. 10 fr.
— De la croyance. 5 fr.
- CH. ADAM. — La philosophie en France (Première moitié du XIX^e siècle). 7 fr. 50
- NORDAU (MAX). — Dégénérescence. 2 vol. 17 fr. 50
— Les mensonges conventionnels. 5^e éd. 5 fr.
- AUBRY. — La contagion du meurtre. 2^e éd. 5 fr.
- GODFERNAUX. — Le sentiment et la pensée. 5 fr.
- BRUNSCHVIGG. — Spinoza. 3 fr. 75
— La modalité du jugement. 5 fr.
- LÉVY-BRUHL. — Philosophie de Jacobi. 5 fr.
— Lettres de J.-S. Mill et d'Aug. Comte. 10 fr.
— Philosophie d'Aug. Comte. 7 fr. 50
- BOIRAC. — L'idée de phénomène. 5 fr.
- F. MARTIN. — La perception extérieure. 5 fr.
- G. TARDE. — Logique sociale. 2^e éd. 7 fr. 50
— Les lois de l'imitation. 2^e éd. 7 fr. 50
— L'opposition universelle. 7 fr. 50
- G. DE GREEP. — Transformisme social. 7 fr. 50
- L. BOURDEAU. — Le probl. de la mort. 3^e éd. 5 fr.
- CRÉPIEU-JAMIN. — Ecrit. et Caract. 1^{er} éd. 7 fr. 50
- J. IZOULET. — La cité moderne. 4^e éd. 10 fr.
- THOUVEREZ. — Réalisme métaphysique. 5 fr.
- LANG. — Mythes, Cultes et Religion. 10 fr.
- DUPROIX. — Kant, Fichte et l'éduc. 5 fr.
- SÉAILLES. Essai sur le génie dans l'art. 2^e éd. 5 fr.
- V. BROCHARD. — De l'Erreur. 2^e éd. 5 fr.
- AUG. COMTE. — Sociol., rés. p. Rigolage. 27 fr. 50
- C. CHABOT. — Nature et moralité. 5 fr.
- C. PIAT. — La personne humaine. 7 fr. 50
— La destinée de l'homme. 5 fr.
- E. BOUTROUX. — Etudes d'histoire de la philosophie. 7 fr. 50
- G. FULQUET. — L'obligation morale. 7 fr. 50
- P. MALAPERT. — Les élém. du caractère. 5 fr.
- A. BERFRAND. — L'enseignement intégral. 5 fr.
— Les études dans la démocratie. 5 fr.
- E. SANZ Y ESCARTIN. — L'individu et la réforme sociale. 7 fr. 50
- H. LICHTENBERGER. — Richard Wagner. 10 fr.
- J. PERES. — L'art et le réel. 3 fr. 75
- E. GOBLOT. — Classif. des sciences. 5 fr.
- ESPINAS. — La Philos. soc. au XVIII^e s. 7 fr. 50
- MAX MÜLLER. — Etudes de Mythologie. 12 fr. 50
- THOMAS. — L'éducation des sentiments. 5 fr.
- DURAND (de Gros). — Taxinomie. 5 fr.
— Esthétique et morale. 5 fr.
— Variétés philosophiques. 5 fr.
- G. LE BON. — Psychol. du socialisme 7 fr. 50
- RAUH. — De la méthode dans la psychologie des sentiments. 5 fr.
- GÉRARD-VARET. — L'ignorance et l'irrégularité. 5 fr.
- DUPRAT. — L'instabilité mentale. 5 fr.
- HANNEQUIN. — L'hypothèse des atomes. 7 fr. 50
- AD. COSTE. — Sociologie objective. 3 fr. 50
— L'expérience des peuples. 10 fr.
- LALANDE. — Dissolution et évolution. 5 fr.
- DE LA GRASSIERE. — Psych. des religions. 5 fr.
- BOUGLÉ. — Les idées égalitaires. 3 fr. 50
- F. ALENGRY. — Essai historique et critique sur la Sociologie chez Aug. Comte. 10 fr.
- DUMAS. — La tristesse et la joie. 7 fr. 50
- OUVRE. — Les formes littéraires de la pensée grecque. 10 fr.
- G. RENARD. — La méthode scientifique de l'histoire littéraire. 10 fr.
- STEIN. — La question sociale. 10 fr.
- BARZELIOTTI. — La philosophie de Taine. 7 fr. 50
- LECHARTIER. — David Hume. 5 fr.







PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
1497
L4

Lechartier, Georges
David Hume, moraliste et
sociologue

84

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 14 13 11 014 7