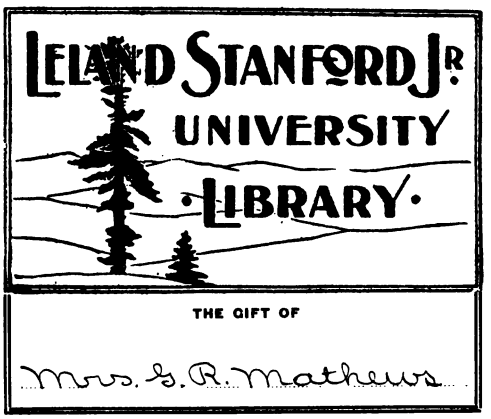
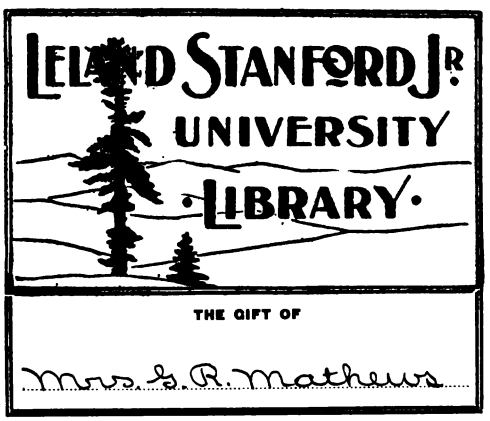

LELAND STANFORD JR.
UNIVERSITY
LIBRARY
THE GIFT OF
Mrs. S. R. Mathews


LELAND STANFORD JR.
UNIVERSITY
LIBRARY
THE GIFT OF
Mrs. S. R. Mathews

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

ESQUISSE
D'UNE MORALE
SANS OBLIGATION NI SANCTION

PAR

M. GUYAU

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1885

ESQUISSE

D'UNE MORALE

SANS OBLIGATION NI SANCTION

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. (Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales.) 2e *édition.* 1 vol. in-8. (F. Alcan.)..... 6 50

La morale anglaise contemporaine (Bentham, Owen, Stuart Mill, Grote. Bain, Darwin, Herbert Spencer, Sidgwick, Clifford, Leslie Stephen.) 2e *édition*, augmentée. 1 fort vol. in-8. (F. Alcan.)..... 7 50

Vers d'un philosophe. 1 vol. in-12. (F. Alcan.)..... 3 50

Les problèmes de l'esthétique contemporaine. 1 vol. in-8..... 5 »

Étude sur la philosophie d'Épictète et traduction du Manuel d'Épictète. 1 vol. in-12. (Delagrave.)..... 2 50

Paris. — Imp. E. Capiomont et V. Renault, rue des Poitevins, 6.

G. R. Matthews

ESQUISSE

D'UNE MORALE

SANS OBLIGATION NI SANCTION

PAR

M. GUYAU

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1885

H

INTRODUCTION

Un penseur ingénieux a dit que le but de l'éducation était de donner à l'homme le « préjugé du bien[1]. » Cette parole fait ressortir quel est le fondement de la morale vulgaire. Pour le philosophe, au contraire, il ne doit pas y avoir dans la conduite un seul élément dont la pensée ne cherche à se rendre compte, une obligation qui ne s'explique pas, un devoir qui ne donne pas ses raisons.

Nous nous proposons donc d'esquisser une morale où aucun « préjugé » n'aurait aucune part. Si la plupart des philosophes, même ceux des écoles utilitaire, évolutionniste et positiviste, n'ont pas pleinement réussi dans cette tâche, c'est qu'ils ont voulu donner leur morale rationnelle comme à peu près adéquate à la morale ordinaire, comme ayant même étendue, comme étant presque aussi impérative dans ses préceptes. Cela n'est pas possible. Lorsque la science a renversé les dogmes des diverses religions, elle n'a pas prétendu les remplacer ni fournir immédiatement un objet précis, un aliment

1. Vinet.

défini au besoin religieux ; sa situation à l'égard de la morale est la même qu'en face de la religion. Rien n'indique qu'une morale vraiment scientifique, c'est-à-dire uniquement fondée sur ce qu'on *sait*, doive coïncider avec la morale ordinaire, composée de choses qu'on *préjuge*. Pour faire coïncider ces deux morales, les Bentham et leurs successeurs ont trop souvent violenté les faits ; ils ont eu tort. On peut très bien concevoir que la sphère de la démonstration *intellectuelle* n'égale pas en étendue la sphère de l'action *morale*, et qu'il y ait des cas où une règle rationnelle puisse venir à manquer. Jusqu'ici, dans les cas de ce genre, la coutume et l'instinct ont conduit l'homme ; on peut les suivre encore à l'avenir, pourvu qu'on sache bien ce qu'on fait et qu'on ne croie pas, en les suivant, obéir à quelque obligation mystique.

On n'ébranle pas la vérité d'une science, par exemple de la science morale, en montrant que son objet est restreint. Au contraire, restreindre une science, c'est souvent lui donner un plus grand caractère de certitude : la chimie n'est qu'une alchimie restreinte aux faits observables. De même nous croyons que la morale vraiment scientifique doit ne pas prétendre tout embrasser, et que, loin de vouloir exagérer l'étendue de son domaine, elle doit travailler elle-même à le délimiter. Il faut qu'elle consente à dire franchement : dans tel cas je ne puis rien vous *prescrire;* plus d'obligation ni de sanction; consultez vos instincts, vos sympathies, vos répugnances ; faites des hypothèses métaphysiques sur le fond des choses, sur la destinée des êtres et la vôtre propre ; vous êtes abandonnés, à partir de ce point précis, à votre « self-government. » — C'est la liberté en morale, consistant non dans l'absence de

tout règlement, mais dans l'abstention du règlement toutes les fois qu'il ne peut se justifier avec une suffisante rigueur. Lorsqu'on gravit une montagne, il arrive qu'à un certain moment on est enveloppé dans des nuages qui cachent le sommet, on est perdu dans l'obscurité. Ainsi en est-il sur les hauteurs de la pensée : une partie de la morale peut être à jamais cachée dans les nuages ; mais il faut qu'elle ait du moins une base solide et qu'on sache avec précision le point où l'homme doit se résigner à entrer dans le nuage [1].

1. Parmi les travaux récents sur la morale, les trois qui, à divers titres, nous ont paru les plus importants sont : en Angleterre, les *Data of Ethics*, de M. Herbert Spencer ; en Allemagne, la *Phénoménologie de la conscience morale*, de M. de Hartmann ; en France, la *Critique des systèmes de morale contemporains*, de M. Alfred Fouillée. Deux points nous semblent ressortir à la fois de la lecture de ces ouvrages d'inspiration si différente : d'une part, la morale naturaliste et positive ne fournit pas de principes invariables, soit en fait d'obligation, soit en fait de sanction ; d'autre part, si la morale idéaliste peut en fournir, c'est à titre purement hypothétique. En d'autres termes, ce qui est de l'ordre des faits n'est point universel ; et ce qui est universel est une hypothèse spéculative. Il en résulte que l'impératif absolu disparaît des deux côtés. Nous acceptons pour notre propre compte cette disparition, et au lieu de regretter la variabilité morale qui en résulte, nous la considérons au contraire comme la caractéristique de la morale future ; celle-ci, sur une foule de points, ne sera pas seulement αὐτόνομος, mais ἄνομος. Contrairement aux spéculations transcendantes de M. de Hartmann sur la folie du vouloir-vivre et sur le nirvâna imposé par la raison comme *devoir* logique, nous admettons avec M. Spencer que la conduite a pour mobile la *vie* la plus intense, la plus large, la plus variée. D'autre part, avec l'auteur de la *Critique des systèmes de morale contemporains*, nous reconnaissons que l'école anglaise et l'école positiviste, qui admettent un *inconnaissable*, ont eu tort de proscrire toute hypothèse individuelle à ce sujet ; mais nous ne pensons pas que l'inconnaissable puisse fournir un « principe pratiquement limitatif et restrictif de la conduite, » principe de justice qui serait comme un intermédiaire entre l'impératif catégorique de Kant et

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

ESQUISSE
D'UNE MORALE
SANS OBLIGATION NI SANCTION

PAR

M. GUYAU

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1885

ESQUISSE D'UNE MORALE

SANS OBLIGATION NI SANCTION

LIVRE PREMIER

DU MOBILE MORAL AU POINT DE VUE SCIENTIFIQUE

CHAPITRE PREMIER

L'intensité de la vie est le mobile de l'action.

Une morale fondée sur des faits ne peut présenter à l'individu pour premier mobile d'action le bien ou le bonheur de la *société*, car le bonheur de la société est souvent en opposition avec celui de l'individu. Dans ces cas d'opposition, le bonheur social, comme tel, ne pourrait devenir pour l'individu une fin réfléchie qu'en vertu d'un *pur* désintéressement; mais ce pur désintéressement est impossible à constater comme *fait* et son existence a de tout temps été controversée. Aussi la morale, pour ne pas renfermer dès son principe un postulat invérifiable, doit être d'abord *individualiste;* elle ne doit se préoccuper des destinées de la société qu'en tant qu'elles enveloppent plus ou moins celles de l'individu. Le premier tort des utilitaires

comme Stuart-Mill, et même des évolutionnistes, a été de confondre la face sociale et la face individualiste du problème moral.

Ajoutons qu'une morale individualiste fondée sur des faits n'est pourtant pas la négation d'une morale métaphysique ou religieuse, fondée, par exemple, sur quelque idéal impersonnel; loin de là : elle est simplement construite dans une autre sphère. C'est une maisonnette bâtie au pied de la tour de Babel; elle n'empêche nullement celle-ci de monter jusqu'au ciel, si elle peut; bien plus, qui sait si la maisonnette n'aura pas parfois besoin de s'abriter à l'ombre de la tour? Nous n'essayerons donc de nier ni d'exclure aucune des fins proposées comme désirables par les métaphysiciens; nous laisserons de côté, comme au-dessus de nous, la notion du *désirable*, et nous nous bornerons à constater ce qui est *désiré* en fait[1]. Les fins poursuivies en fait par les hommes et par tous les êtres vivants sont extrêmement multiples; toutefois, de même que la vie offre partout des caractères communs et un même type d'organisation, il est probable que les fins recherchées par les divers individus se ramènent plus ou moins à l'unité. Cette fin unique de l'action ne saurait être ni le *bien*, concept vague qui, lorsqu'on veut le déterminer, se résout en des hypothèses métaphysiques, ni le *devoir*, qui n'apparaît pas non plus à la science comme un principe primitif et irréductible, ni peut-être le *bonheur*, dans la pleine acception du mot, que Volney a pu appeler un objet de luxe.

1. Sur la distinction du *désiré* et du *désirable*, voir notre *Morale anglaise contemporaine*, 2e édition. (IIe partie : *De la méthode morale.*)

Quel sera donc le but naturel des actions humaines? Lorsqu'un tireur s'est longtemps exercé sur une cible, et que l'on considère les trous innombrables dont il a percé le morceau de carton, on voit ces trous se répartir assez uniformément autour du *blanc* visé. Aucune des balles, peut-être, n'aura atteint le centre géométrique du cercle de la cible, et quelques-unes en seront fort éloignées; néanmoins, elles seront groupées autour de ce centre suivant une loi très régulière que Quételet a déterminée : la *loi du binôme*. Même sans connaître cette loi, on ne se trompera pas au simple aspect des trous de balle; on mettra le doigt au centre de l'endroit où ces trous sont le plus fréquents, et on dira : « Voilà le point de la cible qui a été visé. » Cette recherche, après coup, du but visé par le tireur peut être comparée à celle qu'entreprend le moraliste quand il s'efforce de déterminer le but ordinaire de la conduite humaine. Quelle est la cible constamment visée par l'humanité, et qui doit l'avoir été aussi par tous les êtres vivants, — car l'homme n'est plus aujourd'hui pour la science un être à part du monde, et les lois de la vie sont les mêmes du haut en bas de l'échelle animale; — quel est le centre de l'effort universel des êtres, vers lequel ont été dirigés les coups du grand hasard des choses, sans qu'aucun de ces coups ait peut-être jamais porté tout à fait juste, sans que le but ait été jamais pleinement atteint?

Suivant les « hédonistes, » la direction naturelle de tout acte est le minimum de peine et le maximum de plaisir : dans son évolution, *la vie consciente suit toujours la ligne de la moindre souffrance*. Cette direction du désir ne peut guère être contestée par personne, et, pour notre part, nous l'admettons; mais on peut trouver la définition précédente encore trop étroite, car elle ne s'applique qu'aux actes

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

ESQUISSE
D'UNE MORALE
SANS OBLIGATION NI SANCTION

PAR

M. GUYAU

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1885

ESQUISSE

D'UNE MORALE

SANS OBLIGATION NI SANCTION

sourdes, d'autre part la sphère consciente du raisonnement et de la volonté réfléchie, la morale se trouve sur la limite de ces deux sphères : elle est la seule science qui n'ait ainsi pour objet ni des faits purement inconscients ni des faits purement conscients. Elle doit donc chercher une tendance qui soit commune à ces deux ordres de faits et qui puisse relier les deux sphères.

La psychologie classique s'était toujours restreinte aux phénomènes conscients, laissant de côté l'étude du pur mécanisme; de même la morale classique. Mais elles supposaient démontré que le mécanisme n'agit pas sur la région consciente de l'esprit, n'y provoque pas des perturbations parfois plus ou moins inexplicables : supposer ainsi démontrée l'indépendance du conscient par rapport à l'inconscient, c'était commencer par un postulat que rien n'autorise. Nous croyons que, pour éviter ce postulat, la morale doit chercher un ressort d'action qui puisse jouer à la fois dans les deux sphères et mouvoir tout ensemble en nous l'automate et l'être sensible. L'objet de la morale est de constater comment l'action, produite par l'effort seul de la vie, sort sans cesse du fond inconscient de l'être pour entrer dans le domaine de la conscience; comment ensuite l'action peut se trouver réfractée dans ce milieu nouveau, souvent même suspendue; par exemple, quand il y a lutte entre l'instinct de la vie et telle ou telle croyance d'ordre rationnel. Dans ce cas, la sphère de la conscience peut fournir une source nouvelle d'actions qui, à leur tour, redeviennent des principes d'habitudes ou d'instincts, et rentrent ainsi dans le fond inconscient de l'être, pour y subir des altérations sans nombre. L'instinct dévie en devenant conscience et pensée, la pensée dévie en devenant action et germe d'instinct. La morale doit tenir compte de toutes ces déviations. Elle est

un lieu de rencontre où viennent se toucher et où se transforment sans cesse l'une dans l'autre les deux grandes forces de l'être, instinct et raison; elle doit étudier l'action de ces deux forces l'une sur l'autre, et chercher à régler la double influence de l'instinct sur la pensée, de la pensée et du cerveau sur les actes instinctifs ou réflexes.

Nous verrons comment la vie peut donner lieu, en devenant consciente d'elle-même et sans se contredire rationnellement, à une variété indéfinie de mobiles dérivés. L'instinct universel de la vie, tantôt inconscient, tantôt conscient, avec les aspects divers que nous lui verrons revêtir, fournit à la science morale la seule fin certaine; — ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'il n'en existe aucune autre possible, et que notre expérience soit adéquate à toute la réalité imaginable. Une morale fondée sur les faits ne peut, encore une fois, « constater » qu'une chose, c'est que la vie tend à se maintenir et à s'accroître chez tous les êtres, d'abord inconsciemment, puis avec le secours de la conscience spontanée ou réfléchie ; qu'elle est ainsi *en fait* la forme primitive et universelle de tout bien *désiré :* il ne s'ensuit pas que le désir de la vie épuise absolument l'idée du *désirable*, avec toutes les notions métaphysiques et mystiques qu'on y peut rattacher : c'est là une question réservée, qui ne sera plus proprement objet d'affirmation positive, mais d'hypothèse métaphysique. La certitude n'a jamais nui au rêve, ni la connaissance des faits réels à l'élan vers l'idéal : le moissonneur, ramassant avec soin en son grenier les gerbes qu'il a recueillies et comptées lui-même, n'a jamais empêché le semeur de s'en aller la main ouverte, l'œil tourné vers les moissons lointaines, jeter au vent le présent, le connu, pour voir germer un avenir qu'il ignore et qu'il espère.

CHAPITRE II

La plus haute intensité de la vie a pour corrélatif nécessaire sa plus large expansion.

Existence et vie, au point de vue physiologique, implique *nutrition*, conséquemment appropriation, transformation pour soi des forces de la nature : la vie est une sorte de *gravitation sur soi*. Mais l'être a toujours besoin d'accumuler un surplus de force, même pour avoir le nécessaire ; *l'épargne* est la loi même de la nature. Que deviendra ce surplus de force accumulé par tout être sain, cette surabondance que la nature réussit à produire ? — Il pourra se dépenser d'abord par la *génération*, qui est un simple cas de la nutrition. « La reproduction, dit Hœckel[1], est un excès de nutrition et d'accroissement par suite duquel une portion de l'individu est érigée en tout indépendant. » Dans la cellule élémentaire, la génération prend la forme d'une simple division. Plus tard, une sorte de distribution du travail se fait, et la reproduction devient une fonction spéciale accomplie par les cellules germinales : c'est la *sporogonie*. Plus tard enfin deux cellules, l'une ovulaire, l'autre spermatique, s'unissent et se fondent ensemble pour former un nouvel individu. Cette conjugaison de deux cellules n'a rien de

1. *Morphologie*, II, 16.

mystérieux : le tissu musculaire et le tissu nerveux résultent pour une large part de ces fusions cellulaires. Néanmoins, avec la génération sexuée ou *amphigonie* commence, on peut le dire, une nouvelle phase morale pour le monde. L'organisme individuel cesse d'être isolé ; son centre de gravité se déplace par degrés, et il va se déplacer de plus en plus.

La sexualité a une importance capitale dans la vie morale : si par impossible la génération asexuée avait prévalu dans les espèces animales et finalement dans l'humanité, la société existerait à peine. On l'a remarqué depuis longtemps, les vieilles filles, les vieux garçons, les eunuques, sont d'habitude plus égoïstes : leur centre est toujours resté au plus profond d'eux-mêmes, sans osciller jamais. Les enfants aussi sont égoïstes : ils n'ont pas encore un surplus de vie à déverser au dehors. C'est vers l'époque de la puberté que leurs caractères se transforment : le jeune homme a tous les enthousiasmes, il est prêt à tous les sacrifices, parce qu'en effet il faut qu'il sacrifie quelque chose de lui, qu'il se diminue dans une certaine mesure : il vit trop pour ne vivre que pour lui-même. L'époque de la génération est aussi celle de la générosité. Le vieillard, au contraire, est souvent porté à redevenir égoïste. Les malades ont les mêmes tendances ; toutes les fois que la source de vie est diminuée, il se produit dans l'être entier un besoin d'épargner, de se garder pour soi : on hésite à laisser filtrer au dehors une goutte de la sève intérieure.

La génération a pour premier effet de produire un groupement des organismes, de créer la famille et par là la société ; mais ce n'est qu'un de ses effets les plus visibles et les plus grossiers. L'instinct sexuel, nous venons de le voir, est une forme supérieure, mais particulière, du

besoin général de fécondité : or, ce besoin, symptôme d'un surplus de force, n'agit pas seulement sur les organes spéciaux de la génération, il agit sur l'organisme tout entier ; il exerce du haut en bas de l'être une sorte de pression dont nous allons énumérer les diverses formes.

1° *Fécondité intellectuelle.* — Ce n'est pas sans raison qu'on a comparé les œuvres du penseur à ses enfants. Une force intérieure contraint aussi l'artiste à se projeter au dehors, à nous donner ses entrailles, comme le pélican de Musset.

Ajoutons que cette fécondité est quelque peu en opposition avec la génération physique : l'organisme ne peut accomplir sans souffrance cette double dépense. Aussi, dans les espèces animales, la fécondité physique semble-t-elle décroître avec le développement du cerveau. Les très grands génies n'ont eu généralement que des enfants au-dessous de la moyenne, dont la race s'est vite éteinte. Sans doute, par leurs idées, ces génies vivent encore aujourd'hui dans le cerveau de la race humaine, mais leur sang n'a pu se mêler au sien.

La fécondité intellectuelle peut comporter, elle aussi, une sorte de débauche : on peut abuser de son cerveau. Le jeune homme s'use parfois pour toute sa vie par l'excès prématuré de travail intellectuel. La jeune fille américaine peut compromettre de la même manière sa maternité future ou le sort de la génération qui naîtra d'elle. C'est à la morale de restreindre ici comme ailleurs l'instinct de productivité. En règle générale, la dépense ne doit être qu'une excitation de la vie, et non un épuisement.

Quoi qu'il en soit, le besoin de la fécondité intellectuelle, plus encore que la fécondité sexuelle, modifie profondé-

ment les conditions de la vie dans l'humanité. La pensée, en effet, est impersonnelle et désintéressée.

2° *Fécondité de l'émotion et de la sensibilité.* — De même que l'intelligence, la sensibilité veut s'exercer. Nous ne sommes pas assez pour nous-mêmes; nous avons plus de larmes qu'il n'en faut pour nos propres souffrances, plus de joies en réserve que n'en justifie notre propre bonheur. Il faut bien aller vers autrui, se multiplier soi-même par la communion des pensées et des sentiments.

De là une sorte d'inquiétude chez l'être trop solitaire, un désir non rassasié. Quand on ressent, par exemple, un plaisir artistique, on voudrait ne pas être seul à en jouir. On voudrait faire savoir à autrui qu'on existe, qu'on sent, qu'on souffre, qu'on aime. On voudrait déchirer le voile de l'individualité. — Vanité? — Non, la vanité est bien loin de notre pensée. C'est plutôt le contraire de l'égoïsme. Les plaisirs très inférieurs, eux, sont parfois égoïstes. Quand il n'y a qu'un gâteau, l'enfant veut être seul à le manger. Mais le véritable artiste ne voudrait pas être seul à voir quelque chose de beau, à découvrir quelque chose de vrai, à éprouver un sentiment généreux[1]. Il y a, dans ces hauts plaisirs, une force d'expansion toujours prête à briser l'enveloppe étroite du moi. En face d'eux on se sent insuffisant soi-même, fait seulement pour les transmettre, comme l'atome vibrant de l'éther transmet de proche en proche le rayon de lumière sidérale qui le traverse, et dont il ne retient rien qu'un frisson d'un instant.

1. Il faut toutefois distinguer ici entre la jouissance de l'*artiste*, qui est toujours féconde, conséquemment généreuse, et celle de l'*amateur d'art*, qui peut être étroite et égoïste, parce qu'elle est toute stérile. Voir nos *Problèmes de l'esthétique contemporaine.*

Pourtant, ici encore, il faut éviter une expansion exagérée de la vie, une sorte de débauche affective. Il est des hommes, rares d'ailleurs, qui ont trop vécu pour autrui, qui n'ont pas assez retenu d'eux : les moralistes anglais les blâment avec quelque raison. Un grand homme n'a peut-être pas toujours le droit de risquer sa vie pour sauver celle d'un imbécile. La femme mère qui s'oublie trop elle-même peut condamner d'avance à une vie maladive et souffreteuse l'enfant qu'elle porte dans son sein. Le père de famille, qui se soumet lui et les siens à des privations quotidiennes pour laisser un peu d'aisance aux enfants, aboutira en effet à laisser quelque fortune à des êtres mal venus, sans valeur pour l'espèce.

3° *Fécondité de la volonté.* — Nous avons besoin de produire, d'imprimer la forme de notre activité sur le monde. L'action est devenue une sorte de nécessité pour la majorité des hommes. La forme la plus constante et la plus régulière de l'action, c'est le *travail*, avec l'attention qu'il exige. Le sauvage est incapable d'un vrai travail, d'autant plus incapable qu'il est plus dégradé. Les organismes qui, parmi nous, sont les débris encore vivants de l'homme ancien, — les criminels, — ont en général pour trait distinctif l'horreur du travail. Ils ne s'ennuient pas à ne rien faire. On peut dire que l'ennui est, chez l'homme, un signe de supériorité, de fécondité du vouloir. Le peuple qui a connu le *spleen* est le plus actif des peuples.

Avec le temps le travail deviendra de plus en plus nécessaire pour l'homme. Or, le travail est le phénomène à la fois économique et moral où se concilient le mieux l'égoïsme et l'altruisme. Travailler, c'est produire, et produire, c'est être à la fois utile à soi et aux autres. Le travail ne

peut devenir dangereux que par son accumulation sous la forme de capital; alors il peut prendre un caractère franchement égoïste et, en vertu d'une contradiction intime, aboutir à sa propre suppression par l'oisiveté même qu'il permet. Mais, sous sa forme vive, le travail est toujours bon. C'est aux lois sociales d'empêcher les résultats mauvais de l'accumulation du travail, — excès d'oisiveté pour soi et excès de pouvoir sur autrui, — comme on veille à isoler les piles trop puissantes.

On a besoin de vouloir et de travailler non seulement pour soi, mais encore pour les autres. On a besoin d'aider autrui, de donner son coup d'épaule au coche qui entraîne péniblement l'humanité; en tout cas on bourdonne autour. L'une des formes inférieures de ce besoin est *l'ambition*, où il ne faut pas voir seulement un désir d'honneurs et de bruit, mais qui est aussi et avant tout un besoin d'action ou de parole, une abondance de la vie sous sa forme un peu grossière de puissance motrice, d'activité matérielle, de tension nerveuse.

Certains caractères ont surtout la fécondité de la volonté, par exemple Napoléon Ier; ils bouleversent la surface du monde dans le but d'y imprimer leur effigie: ils veulent substituer leur volonté à celle d'autrui, mais ils ont une sensibilité pauvre, une intelligence incapable de *créer* au grand sens du mot, une intelligence qui ne vaut pas par elle-même, qui ne pense pas pour penser et dont ils font l'instrument passif de leur ambition. D'autres, au contraire, ont une sensibilité très développée, comme les femmes (qui ont joué un si grand rôle dans l'évolution humaine et dans l'établissement de la morale); mais il leur manque trop souvent l'intelligence ou la volonté.

En somme, la vie a deux faces : par l'une elle est nutrition et assimilation, par l'autre production et fécondité. Plus elle acquiert, plus il faut qu'elle dépense : c'est sa loi. La dépense n'est pas physiologiquement un mal, c'est l'un des termes de la vie. C'est l'expiration suivant l'inspiration.

Donc la dépense pour autrui qu'exige la vie sociale n'est pas, tout compte fait, une perte pour l'individu ; c'est un agrandissement souhaitable, et même une nécessité. L'homme veut devenir un être social et moral, il reste toujours tourmenté par cette idée. Les cellules délicates de son cerveau et de son cœur aspirent à vivre et à se développer, de la même façon que ces « homunculi » dont parle quelque part M. Renan : chacun de nous sent en lui une sorte de poussée de la vie morale, comme de la sève physique. Vie, c'est fécondité, et réciproquement la fécondité, c'est la vie à pleins bords, c'est la véritable existence. Il y a une certaine générosité inséparable de l'existence, et sans laquelle on meurt, on se dessèche intérieurement. Il faut fleurir ; la moralité, le désintéressement, c'est la fleur de la vie humaine.

On a toujours représenté la Charité sous les traits d'une mère qui tend à des enfants son sein gonflé de lait ; c'est qu'en effet la charité ne fait qu'un avec la fécondité débordante : elle est comme une maternité trop large pour s'arrêter à la famille. Le sein de la mère a besoin de bouches avides qui l'épuisent ; le cœur de l'être vraiment humain a aussi besoin de se faire doux et secourable pour tous : il y a chez le bienfaiteur même un appel intérieur vers ceux qui souffrent.

Nous avons constaté, jusque dans la vie de la cellule aveugle, un principe d'expansion qui fait que l'individu ne

peut se suffire à lui-même ; la vie la plus riche se trouve être aussi la plus portée à se prodiguer, à se sacrifier dans une certaine mesure, à se partager aux autres. D'où il suit que l'organisme le plus parfait sera aussi le plus sociable, et que l'idéal de la vie individuelle, c'est la vie en commun. Par là se trouve replacée au fond même de l'être la source de tous ces instincts de sympathie et de sociabilité que l'école anglaise nous a trop souvent montrés comme acquis plus ou moins artificiellement dans le cours de l'évolution, et en conséquence comme plus ou moins adventices. Nous sommes bien loin de Bentham et des utilitaires, qui cherchent à éviter partout la peine, qui voient en elle l'irréconciliable ennemie : c'est comme si on ne voulait pas respirer trop fort, de peur de se dépenser. Dans Spencer même, il y a encore trop d'utilitarisme. Trop souvent, en outre, il regarde les choses du dehors, ne voit dans les instincts désintéressés qu'un produit de la société. Il y a, croyons-nous, au sein même de la vie individuelle, une évolution correspondant à l'évolution de la vie sociale et qui la rend possible, qui en est la cause au lieu d'en être le résultat.

CHAPITRE III

Dans quelle mesure le mobile de l'activité peut créer une sorte d'obligation. — Pouvoir et devoir.

Après avoir établi ce principe qui nous paraît essentiel, la *fécondité morale*, il nous reste à voir de quelle manière et sous quelle forme psychologique elle se manifeste : l'être est-il porté à se répandre vers autrui par la nature même de sa volonté ? ou est-il simplement sollicité par l'attrait d'un plaisir spécial, plaisir de la sympathie, de la louange, etc. ? Nous verrons, ici encore, que l'étude de la « dynamique mentale » a été souvent élémentaire et incomplète dans les écoles anglaise et positiviste.

Nous nous placerons successivement aux trois points de vue de la volonté, de l'intelligence et de la sensibilité.

1° *Existence d'un certain devoir impersonnel créé par le pouvoir même d'agir.* — D'abord, comment mouvoir la volonté sans faire appel ni à un devoir mystique ni à tel ou tel plaisir particulier ?

Ce qu'il y a de vrai et de profond dans la notion mal élucidée du devoir moral peut subsister, croyons-nous, même après l'épuration que lui a fait subir la théorie précédemment esquissée. Le devoir se ramènera à la cons-

cience d'une *puissance* intérieure. Sentir intérieurement ce qu'on est *capable* de faire, c'est par là même prendre la première conscience de ce qu'on a le *devoir* de faire.

Le devoir n'est autre chose qu'une surabondance de vie qui demande à s'exercer, à se donner ; on l'a trop interprété jusqu'ici comme le sentiment d'une nécessité ou d'une contrainte ; c'est en même temps celui d'une puissance. Toute force qui s'accumule crée une pression sur les obstacles placés devant elle ; tout pouvoir produit une sorte d'obligation qui lui est proportionnée : pouvoir agir, c'est devoir agir. Chez les êtres inférieurs, où la vie intellectuelle est entravée et étouffée, il y a peu de devoirs ; mais c'est qu'il y a peu de pouvoir. L'homme civilisé a des devoirs innombrables : c'est qu'il a une activité très riche à dépenser de mille manières. A ce point de vue, rien de mystique dans l'obligation morale ; elle se ramène à cette grande loi de la nature : *la vie ne peut se maintenir qu'à condition de se répandre* ; il est impossible d'atteindre sûrement un but quand on n'a pas le pouvoir de le dépasser, et si on soutient que le moi est à lui-même son propre but, c'est encore une raison pour qu'il ne puisse se suffire à lui-même. La plante ne peut pas s'empêcher de fleurir ; quelquefois, fleurir, pour elle, c'est mourir ; n'importe, la sève monte toujours. La nature ne regarde pas en arrière pour voir ce qu'elle abandonne ; elle va son chemin, toujours en avant, toujours plus haut.

2° *Existence d'un certain devoir impersonnel créé par la conception même de l'action.* — De même que la puissance de l'activité crée une sorte d'obligation naturelle ou d'impulsion impérative, de même l'intelligence a par elle-même un pouvoir moteur.

Quand on s'élève assez haut, on peut trouver des motifs d'action qui n'agissent plus seulement comme mobiles, mais qui, en eux-mêmes et par eux-mêmes, sans intervention directe de la sensibilité, sont des moteurs de l'activité et de la vie.

Nous pouvons appliquer ici une importante théorie, celle qu'un philosophe contemporain a proposée sur les *idées-forces*[1]. L'intelligence et l'activité n'apparaissent plus de nos jours comme séparées par un abîme. Comprendre, c'est déjà commencer en soi-même la réalisation de ce qu'on comprend ; concevoir quelque chose de mieux que ce qui est, c'est un premier travail pour réaliser cette chose. L'action n'est que le prolongement de l'idée. La pensée est presque une parole ; nous sommes portés avec tant de force à exprimer ce que nous pensons, que l'enfant et le vieillard, moins capables de résister à cette contrainte, pensent tout haut : le cerveau fait naturellement mouvoir les lèvres. C'est de la même façon qu'il fera agir, qu'il fera mouvoir les bras et le corps tout entier, qu'il dirigera la vie. Il n'y a pas deux choses : conception du but, effort pour y parvenir. La conception même, répétons-le, est un premier effort : on pense, on sent, et l'action suit. Nul besoin, dès lors, d'invoquer l'intermédiaire d'un plaisir extérieur, nul besoin de moyen-terme ni de pont pour passer de l'une à l'autre de ces deux choses : pensée, action. Elles sont au fond identiques.

Ce qu'on appelle obligation ou contrainte morale n'est, dans la sphère de l'intelligence, que le sentiment de cette radicale identité : l'obligation est une expansion inté-

1. Voir M. Alfred Fouillée, *la Liberté et le Déterminisme*, 2e édition, et *la Critique des systèmes de morale contemporains.*

rieure, un besoin de parfaire nos idées en les faisant passer dans l'action. Celui qui n'agit pas comme il pense, pense incomplètement. Aussi sent-il qu'il lui manque quelque chose : il n'est pas entier, il n'est pas lui-même. L'immoralité est une mutilation intérieure. Chacun des mouvements de notre esprit soulève le corps. Ne pas agir selon ce qu'on croit le meilleur, c'est ressembler à quelqu'un qui ne pourrait rire quand il est joyeux ni pleurer quand il est triste, qui ne pourrait enfin rien exprimer au dehors, rien traduire de ce qu'il éprouve. Ce serait le suprême supplice.

On a donc trop distingué la volonté de l'intelligence, de telle sorte qu'on a ensuite éprouvé le besoin de mouvoir exclusivement la volonté au moyen de mobiles sensibles. Mais les mobiles extérieurs n'ont pas à intervenir aussi longtemps que suffit le mécanisme interne de la pensée et de la vie. On peut dire que la volonté n'est qu'un degré supérieur de l'intelligence, et l'action un degré supérieur de la volonté.

Dès lors la moralité n'est autre chose que l'*unité* de l'être. L'immoralité, au contraire, est un dédoublement, une opposition des diverses facultés qui se limitent l'une l'autre. L'hypocrisie consiste à arrêter l'expression naturelle de sa pensée et à y substituer une expression contraire ; en ce sens on pourrait dire que l'immoralité est essentiellement hypocrisie, et conséquemment arrêt dans le développement de l'être.

3° *Existence d'un certain devoir impersonnel créé par la fusion croissante des sensibilités et par le caractère plus sociable des plaisirs élevés.* — Une nouvelle espèce d'obligation dérive de la nature même de la sensibilité, qui tend à se transformer par l'effet de l'évolution.

Les plaisirs supérieurs, qui prennent une part chaque jour plus grande dans la vie humaine, — plaisirs esthétiques, plaisir de raisonner, d'apprendre et de comprendre, de chercher, etc., — requièrent beaucoup moins de conditions extérieures et sont beaucoup plus accessibles à tous que les plaisirs proprement égoïstes. Le bonheur d'un penseur ou d'un artiste est du bonheur à bon marché. Avec un morceau de pain, un livre ou un paysage, vous pouvez goûter un plaisir infiniment supérieur à celui d'un imbécile dans une voiture armoriée traînée par quatre chevaux. Les plaisirs supérieurs sont donc à la fois plus intimes, plus profonds et plus gratuits (sans l'être toujours entièrement). Ils tendent beaucoup moins à diviser les êtres que les plaisirs inférieurs.

Ainsi, par une évolution naturelle, le principe d'une grande partie de nos plaisirs semble remonter du dehors au dedans. Le sujet sensible peut trouver dans sa propre activité, et parfois indépendamment des choses, une source variée de jouissances. S'ensuivra-t-il qu'il se renfermera en lui-même et se suffira, comme se suffisait le sage stoïcien? Loin de là : les plaisirs intellectuels ont ce trait remarquable qu'ils sont à la fois les plus *intérieurs* à l'être et les plus *communicatifs*, les plus *individuels* et les plus *sociaux*. Mettez ensemble des penseurs ou des amis du beau (pourvu qu'il n'y ait pas entre eux de rivalité personnelle) : ils s'aimeront beaucoup plus vite et en tout cas plus profondément que d'autres hommes; ils reconnaîtront tout de suite qu'ils vivent dans le même monde, celui de la pensée, ils se sentiront une même patrie. Ce *lien* qui s'établira entre eux liera aussi leur conduite et leur imposera dans leurs rapports réciproques une espèce d'*obligation* particulière; c'est un lien émotionnel, une communauté

produite par l'harmonie complète ou partielle des sensibilités et des pensées.

Plus nous allons, plus les plaisirs humains semblent prendre un caractère social et sociable. L'idée devient une des sources essentielles du plaisir. Or, l'idée est une sorte de contingent commun à toutes les têtes humaines ; c'est une conscience universelle où sont réconciliées plus ou moins les consciences individuelles. La part de l'idée augmentant dans la vie de chacun, il se trouve que la part de l'universel augmente et tend à prédominer sur l'individuel. Les consciences deviennent donc plus pénétrables. Celui qui vient aujourd'hui au monde est destiné à une vie intellectuelle beaucoup plus intense qu'il y a cent mille ans, et pourtant, malgré cette intensité de sa vie individuelle, son intelligence se trouvera, pour ainsi dire, beaucoup plus *socialisée ;* précisément parce qu'elle est bien plus riche, elle possédera beaucoup moins en propre. De même pour sa sensibilité.

En définitive, avons-nous dit ailleurs en commentant Épicure, qu'est-ce que serait un plaisir purement personnel et égoïste ? En existe-t-il de cette sorte, et quelle part ont-ils dans la vie? — A cette question toujours actuelle, nous répondrons comme nous avons déjà répondu : — Lorsqu'on descend dans l'échelle des êtres, on voit que la sphère où chacun d'eux se meut est étroite et presque fermée ; lorsqu'au contraire on monte vers les êtres supérieurs, on voit leur sphère d'action s'ouvrir, s'étendre, se confondre avec la sphère d'action des autres êtres. Le *moi* se distingue de moins en moins des autres *moi*, ou plutôt il a de plus en plus besoin d'eux pour se constituer et pour subsister. Or, cette espèce d'échelle que parcourt la pensée, l'espèce humaine l'a déjà parcourue en partie dans

son évolution. Son point de départ fut bien l'égoïsme; mais l'égoïsme, en vertu de la fécondité même de toute vie, a été porté à s'élargir, à créer en dehors de lui des centres nouveaux pour sa propre action. En même temps des sentiments corrélatifs à cette tendance centrifuge sont nés peu à peu et ont comme recouvert les sentiments égoïstes qui leur servaient de principe. Nous marchons vers une époque où l'égoïsme primitif sera de plus en plus reculé en nous et refoulé, de plus en plus méconnaissable. A cette époque idéale l'être ne pourra plus, pour ainsi dire, jouir solitairement: son plaisir sera comme un concert où le plaisir des autres entrera à titre d'élément nécessaire; et dès maintenant, dans la généralité des cas, n'en est-il pas déjà ainsi? Qu'on compare, dans la vie commune, la part laissée à l'égoïsme pur et celle que prend « l'altruisme : » on verra combien la première est relativement petite; même les plaisirs les plus égoïstes parce qu'ils sont tout physiques, comme le plaisir de boire ou de manger, n'acquièrent tout leur charme que quand nous les partageons avec autrui. Cette part prédominante des sentiments sociables doit se retrouver dans toutes nos jouissances et dans toutes nos peines. Aussi l'égoïsme pur ne serait-il pas seulement, comme nous l'avons montré, une sorte de mutilation de soi; il serait une impossibilité. Ni mes douleurs, ni mon plaisir ne sont absolument miens. Les feuilles épineuses de l'agave, avant de se développer et de s'étaler en bandes énormes, restent longtemps appliquées l'une sur l'autre et formant comme un seul cœur; à ce moment, les épines de chaque feuille s'impriment sur sa voisine. Plus tard, toutes ces feuilles ont beau grandir et s'écarter, cette marque leur reste et grandit même avec elles : c'est un sceau de douleur fixé sur elles pour la vie. La même

chose se passe dans notre cœur, où viennent s'imprimer, dès le sein maternel, toutes les joies et toutes les douleurs du genre humain : sur chacun de nous, quoi qu'il fasse, ce sceau doit rester. De même que le *moi*, en somme, est pour la psychologie contemporaine une illusion, qu'il n'y a pas de personnalité séparée, que nous sommes composés d'une infinité d'êtres et de petites consciences ou états de conscience, ainsi le plaisir égoïste, pourrait-on dire, est une illusion : mon plaisir à moi n'existe pas sans le plaisir des autres, je sens que toute la société doit y collaborer plus ou moins, depuis la petite société qui m'entoure, ma famille, jusqu'à la grande société où je vis[1].

En résumé, une science vraiment positive de la morale peut, dans une certaine mesure, parler d'obligation, et cela, d'une part sans faire intervenir aucune idée mystique, d'autre part sans invoquer avec M. Bain la « contrainte » extérieure et sociale ou la « crainte » intérieure. Non, il suffit de considérer les directions normales de la vie psychique. On trouvera toujours une sorte de pression interne exercée par l'activité elle-même dans ces directions ; l'agent moral, par une pente naturelle et rationnelle tout ensemble, se sentira poussé dans ce sens, et il reconnaîtra qu'il lui faut faire une sorte de coup d'état intérieur pour échapper à cette pression : c'est ce coup d'état qui s'appelle la faute ou le crime. En le commettant l'individu se fait tort à lui-même : il diminue et éteint volontairement quelque chose de sa vie physique ou mentale.

1. Voir notre *Morale d'Épicure*, 2e édition, p. 283.

La morale que nous venons d'esquisser, et qui a son principe dans le fonctionnement même de la vie, se trouve par là avoir son principe plus avant que la conscience réfléchie, dans les profondeurs obscures et inconscientes de l'être, ou, si l'on préfère, dans la sphère de la conscience spontanée et synthétique. Le sentiment d'obligation, tel que nous l'avons analysé, peut se ramener en grande partie à cette formule : — Je constate en moi, par la conscience réfléchie, des modifications qui ne viennent pas d'elle, mais jusque du fond inconscient ou subconscient de moi-même. A travers la sphère lumineuse de la conscience passent ainsi des rayons partis du foyer de chaleur obscure qui constitue la vie intérieure.

CHAPITRE IV

Le sentiment de l'obligation au point de vue de la dynamique mentale.

Le Kantisme a eu ce grand mérite, que ne saurait contester aucune théorie naturaliste, de considérer l'impulsion du devoir comme antérieure à tout raisonnement philosophique sur le bien : nulle raison démonstrative ne saurait, en effet, changer tout d'un coup ni la direction ni l'intensité de cette impulsion. La théorie de l'*impératif catégorique* est donc psychologiquement exacte et profonde; seulement Kant n'avait pas le droit de considérer sans preuve cet impératif comme transcendantal. « Une nécessité pratique interne » peut être une nécessité plus ou moins mécanique : dans la moralité comme dans le génie, il peut exister une sorte de *pouvoir* naturel précédant le savoir, qui nous entraîne à agir et à produire ; le propre des penchants naturels, des habitudes, des coutumes, n'est-ce pas précisément de commander sans donner de raison à l'individu ? La coutume dans la conscience individuelle ou dans l'État, comme le disait Pascal, est respectée « par cette seule raison qu'elle est reçue. » L'autorité de la loi est parfois « toute ramassée en soi, » sans se rattacher à aucun principe de moralité : « la loi est loi, et *rien davan-*

tage. » En présence de tout pouvoir antérieur à lui, de toute force qui n'est pas celle des idées raisonnées, l'entendement joue toujours le rôle secondaire qu'a bien montré le Kantisme : il se sent devant un mystère. Il ne s'ensuit pas d'ailleurs qu'il renonce à l'expliquer, même d'une manière plus ou moins superficielle; au contraire, il n'y a rien dont l'intelligence humaine trouve autant d'explications que d'une chose pour elle inexplicable : que de théories sur le bien ! que de raisons données de cette affirmation non raisonnée : *je dois*, ou, comme disaient les anciens, *il faut*, δεῖ. On connaît l'exemple de cette somnambule à qui il avait été commandé pendant son sommeil de venir chez le magnétiseur tel jour, à telle heure : le jour dit, elle arrive par un temps abominable d'orage, et cependant, comme elle ne se rappelle plus de qui lui vient l'impératif auquel elle a obéi inconsciemment, elle trouve toute une série de raisons plausibles pour expliquer qu'elle est venue. On peut dire qu'il n'y a rien de *suggestif* pour l'intelligence comme un instinct qui n'a pas en elle son origine : se manifestant sous forme d'idée fixe, il ne tarde pas à constituer un centre intellectuel autour duquel viennent graviter et se grouper, avec les rapports les plus inattendus, toutes les autres idées de l'esprit.

En réalité, le raisonnement dans l'abstrait est impuissant à expliquer un instinct, à rendre compte d'une force irrationnelle dans son principe même : il faut l'observation, l'expérience. Une fois admis avec le Kantisme le fait du *devoir*, cherchons donc à bien constater ce fait dans ses variations essentielles et dans ses rapports avec les autres faits similaires de la conscience. Nous verrons ensuite s'il nous paraît offrir rien de supra-naturel. Kant lui-même a posé le problème dans la prosopopée célèbre : « *Devoir !...*

où trouver la *racine* de ta noble tige, qui repousse fièrement toute alliance avec les penchants ?... » Mais à cette interrogation Kant n'a vraiment pas répondu, il n'a pas recherché quel lien de parenté pouvait, malgré l'apparence, rattacher aux autres penchants le devoir « noble » et « fier. » — « La loi du devoir, disait aussi Confucius dans un sens tout kantien, est un océan sans rivage : le monde ne peut la contenir. » — Par malheur, à trois heures du rivage la moindre masse d'eau semble un océan. Quand on navigue sur le fleuve des Amazones, on se croit sur la mer ; pour distinguer le fleuve de la mer, il ne faut pas essayer de regarder au loin, il faut se pencher sur son eau et la goûter. L'analyse intérieure est aussi le seul moyen d'apprécier l'infinité réelle ou imaginaire de notre horizon moral.

De quelque manière qu'on se le représente métaphysiquement et moralement, le devoir n'est pas sans posséder par rapport aux autres motifs ou mobiles une certaine puissance psycho-mécanique : le sentiment de l'obligation morale est une force agissant dans le temps suivant une direction déterminée, avec une intensité plus ou moins grande. Étudions les modifications que produisent dans l'action intérieure du devoir ces deux éléments variables : le *temps* et l'*intensité*.

Un homme célèbre par sa courageuse intégrité, Daumesnil, disait un jour à un ministre de Charles X : « Je ne marche pas à la suite de ma conscience, elle me pousse. » Selon cette distinction très fine on peut diviser les actions morales en deux catégories : dans les unes, nous sommes à la lettre poussés en avant par le sentiment d'un devoir, sans avoir le temps de discuter, de délibérer, de raisonner ; dans les autres, nous nous laissons traîner à sa suite, avec

la conscience plus nette d'une résistance possible, d'une certaine indépendance, avec l'idée d'une *loi* qui ne nous force pas à l'obéissance. Dans le premier cas, le sentiment de devoir agit sur nous par une *impulsion* soudaine ; dans l'autre, son action est bien plus lente et plus complexe.

Un exemple caractéristique de sentiment moral impulsif et irréfléchi nous est fourni par de pauvres ouvriers d'un four à chaux dans les Pyrénées. L'un d'eux, étant descendu dans le four pour se rendre compte de je ne sais quel dérangement, tombe asphyxié ; un autre se précipite à son secours, et tombe. Une femme témoin de l'accident appelle à l'aide ; d'autres ouvriers accourent. Pour la troisième fois un homme descend dans le four incandescent et succombe aussitôt. Un quatrième, un cinquième sautent et succombent. Il n'en restait plus qu'un ; il s'avance et va sauter, lorsque la femme qui se trouvait là s'accroche à ses vêtements et, à moitié folle de terreur, le retient sur le bord. Un peu plus tard, le parquet s'étant rendu sur les lieux pour procéder à une enquête, on interrogea le survivant sur son dévouement peu réfléchi, et un magistrat entreprit avec gravité de lui démontrer l'irrationalité de sa conduite ; il fit cette réponse admirable : « Mes compagnons se mouraient ; *il fallait y aller.* » — Dans cet exemple le sentiment d'obligation morale avait perdu, en effet, toute base rationnelle ; il n'en était pas moins assez puissant pour pousser successivement cinq hommes au sacrifice inutile de leur vie. On ne contestera pas qu'ici le sentiment du devoir n'ait la forme d'une impulsion spontanée, d'un déploiement soudain de la vie intérieure vers autrui, plutôt que d'un respect réfléchi pour « la loi morale, » et aussi d'une recherche du « plaisir » ou de « l'utilité. » Sous cette forme, qui est la plus élémentaire et

peut-être la plus sublime tout ensemble, ce sentiment peut se retrouver, à quelque degré, jusque chez les animaux[1].

D'autres fois le sentiment du devoir, au lieu de pousser à l'action, la suspend brusquement; il peut développer alors ce que MM. Maudsley et Ribot, avec les physiologistes, appelleraient un pouvoir d'arrêt ou « d'inhibition, » non moins brusque, non moins violent que l'est le pouvoir d'impulsion. « J'étais encore un bambin en jupons, raconte le prédicateur américain Parker, je n'avais pas plus de quatre ans; je n'avais jamais tué la moindre créature; pourtant j'avais vu d'autres enfants s'amuser à détruire des oiseaux, des écureuils et d'autres petits animaux... Un jour, dans l'eau peu profonde d'un étang, je découvris une petite tortue tachetée qui se chauffait au soleil; je levai mon bâton pour la frapper... Tout à coup quelque chose arrêta mon bras, et j'entendis en moi-même une voix claire et forte qui disait : Cela est mal ! Tout surpris de cette émotion nouvelle, de cette puissance inconnue qui, en moi et malgré moi, s'opposait à mes actions, je *retins* mon bâton suspendu

1. C'est ce qu'a montré Darwin. On se rappelle l'exemple de ce babouin qui, voyant un jeune singe de six mois environné par les chiens et dans une situation désespérée, redescend la montagne, se jette au milieu de la meute par un véritable coup de folie, lui arrache le jeune singe et réussit à l'emporter en triomphe. (Voir notre *Morale anglaise contemporaine*, 2e édition, et *The descent of man*, t. I, c. III.) A la différence près de la réussite, l'action du babouin et celle des ouvriers du four sont analogues; elles s'expliquent par la même impulsion puissante, et si le singe avait pu traduire ses sentiments au moyen du langage, il aurait dit comme l'homme : « Mon compagnon se mourait; il *fallait* y aller. » — Le tempérament impulsif est propre à prendre, suivant les circonstances et l'éducation, la direction du bien ou celle du mal. Un enfant de Lyon se vanta un jour à son école d'avoir noyé trois de ses camarades dans le Rhône. « Ils m'avaient ennuyé, je les ai poussés et je les ai regardés se débattre. » Il n'avait aucun remords. Un an après, il sauvait trois personnes en danger.

en l'air jusqu'à ce que j'eusse perdu de vue la tortue... Je puis affirmer qu'aucun événement dans ma vie ne m'a laissé d'impression aussi profonde et aussi durable [1]. » Dans ce nouvel exemple l'action soudaine du devoir est plus remarquable encore que dans le précédent, parce qu'elle *suspend* une action commencée et oppose un obstacle brusque à la décharge nerveuse qui allait se produire : c'est un coup de théâtre, une révélation subite. La puissance du sentiment est mieux mise en relief par un arrêt que par une impulsion, par une défense que par un ordre ; aussi, après une expérience de ce genre, le sentiment de devoir peut déjà revêtir pour la conscience réfléchie un caractère mystique qu'il n'a pas toujours dans les autres cas. Lorsque l'intelligence se trouve mise d'une manière aussi soudaine en présence d'un instinct profond et fort, elle est portée à une sorte de respect religieux. Ainsi, au point de vue de la pure dynamique mentale où nous nous plaçons, le devoir peut déjà produire un sentiment de respect qu'il tire à la fois de sa grande puissance suspensive et de son origine mystérieuse [2].

L'action du sentiment moral acquiert un caractère de

1. Autre cas de suspension brusque produite par le sentiment de devoir mêlé à la sympathie et à la reconnaissance. Un homme, avec la ferme intention de se noyer, s'est jeté récemment dans la Seine, près du pont d'Arcole. Pour le sauver, un ouvrier saute dans une barque, manœuvre maladroitement ; la barque, heurtée contre un pilier du pont, chavire, et le sauveteur disparaît sous l'eau au moment où l'autre remonte à la surface : ce dernier, abandonnant aussitôt son projet de suicide, nage vers son sauveteur et le ramène sain et sauf sur la berge.

2. Rappelons que certains instincts chez les animaux possèdent le même pouvoir de suspendre l'action commencée. Le *chien d'arrêt* dont parle Darwin se sent pour ainsi dire cloué à sa place comme par un ordre mystérieux, au moment où tous ses autres

plus en plus remarquable lorsqu'elle prend la forme non plus d'une impulsion ou d'une répression subite, mais d'une pression intérieure, d'une *tension* constante. Dans la majorité des cas et chez la majorité des gens, le sentiment de devoir n'est pas violent, mais il est durable : à défaut de l'intensité, il a pour lui le temps, qui est encore le plus puissant des facteurs. Une tension peu forte, mais agissant d'une manière continue et toujours dans le même sens, doit nécessairement triompher de résistances beaucoup plus vives, mais qui se neutralisent l'une l'autre. Lorsque pour la première fois, dans l'âme de Jeanne Darc, apparut distinctement l'idée fixe de secourir la France, cette idée ne l'empêcha pas de rentrer ses moutons à la ferme; mais plus tard, cette même idée devait faire dévier toute sa vie de jeune paysanne, changer le sort de la France et par là modifier d'une manière appréciable la marche de l'humanité. Si donc nous considérons le sentiment de devoir dans ses analogies, non plus avec la force vive, mais avec la force de tension, nous pourrons nous rendre mieux compte, d'abord de sa puissance, et ensuite de la forme spéciale que cette puissance prend dans l'esprit : nous voulons parler de l'obligation morale.

L'obligation morale n'a rien qui ressemble à la contrainte extérieure, et en effet, ce n'est pas un déploiement de force vive, ce n'est pas une poussée violente dans tel ou tel sens. Lorsque je dis : je suis nécessité *moralement* à tel

instincts le portent à s'élancer en avant; supposons qu'il soit assez intelligent pour comparer sa conduite à celle de ses camarades les chiens courants, comme Parker comparait la sienne à celle des autres enfants américains : il pourra s'étonner, sentir en lui l'action d'une puissance supérieure à sa pensée réfléchie, éprouver peut-être quelque chose de cette « horreur religieuse » qui est un trait distinctif du sentiment du devoir.

ou tel acte, cela paraît signifier tout autre chose que : je ne puis pas ne pas le faire. Il semblerait donc que le sentiment d'obligation échappât au domaine de la dynamique mentale; mais nous croyons qu'il renferme encore une certaine force de tension. Cette force peut appartenir à tout instinct remplissant les conditions suivantes : 1° être à peu près *indestructible;* 2° être à peu près *constant* et ne pas avoir les intermittences de la faim par exemple; 3° se trouver en *harmonie*, et non en *opposition*, avec ceux des autres penchants qui favorisent le maintien de l'espèce (conséquemment avec toutes les forces sociales; opinion, coutume, sympathie, éducation, etc.).

Remarquons-le d'abord, ce qu'on appelle d'habitude l'*obligation morale* ne comporte pas toujours l'exécution immédiate de l'acte ni même d'une manière générale son exécution : elle accompagne l'idée d'un acte *possible* et non pas toujours *nécessaire*. Le devoir n'est plus en ce cas un penchant irrésistible, mais durable. Comme l'a montré Darwin, nous acquérons vite l'expérience que ce penchant n'est pas détruit par sa violation : le mécontentement que nous éprouvons après y avoir désobéi, nous prouve notre impuissance à déraciner l'instinct que nous avons eu le pouvoir de violer. Cet instinct peut être, à chaque instant de la durée, inférieur à la somme de forces qu'exige l'action à accomplir, mais il apparaît dans la conscience comme devant remplir toute la durée et il acquiert ainsi une puissance d'un genre nouveau. Nous avons donc, parmi les forces intérieures, le sentiment d'une force qui n'est pas *insurmontable*, mais qui est pour nous *indestructible* (ou du moins qui nous semble telle d'après une série d'expériences). L'*obligation*, sous ce rapport, c'est la *prévision de la durée indéfinie d'un penchant, l'expérience de*

son indestructibilité. Aussi n'y a-t-il pas conscience claire du lien de l'obligation avant qu'il n'y ait eu remords, c'est-à-dire persistance de l'instinct malgré sa violation : la « faute » est un élément nécessaire dans la formation de la conscience morale. — Au fond, c'est l'idée de temps qui donne son caractère particulier à cet instinct du devoir où Kant voyait la manifestation de l'intemporel. Dans l'entraînement de la passion, l'intensité actuelle des penchants entre seule dans le compte des forces qui agissent sur le cerveau : l'avenir ou le passé n'ont pas d'influence; or, le passé et l'avenir, rappelés ou entrevus, sont une condition de la moralité. La pression des instincts utiles à l'espèce se trouve accrue à l'infini lorsque dans notre imagination elle se multiplie par tous les moments du temps. Un être, pour devenir moral, doit vivre dans la durée.

On connaît les exemples par lesquels Darwin montre que, si les animaux avaient notre intelligence, leur instinct donnerait lieu à un sentiment d'obligation. Ce sentiment d'obligation est indépendant de la *direction* morale ou non morale de l'instinct; il dépend seulement de son intensité, de sa durée et de la résistance ou du secours qu'il rencontre dans le milieu. « Supposons, dit Darwin, pour prendre un cas extrême, que les hommes se fussent produits dans les conditions de vie des abeilles : il n'est pas douteux que nos femelles non mariées, à l'instar des abeilles ouvrières, considéreraient comme un devoir sacré de tuer leurs frères, et que les mères tenteraient de détruire leurs filles fécondes, sans que personne y trouvât à redire[1]. »

1. Voir *The descent of man* et notre *Morale anglaise contemporaine*. — On pourrait chercher une vérification empirique de ces théories

Maintenant, pourquoi l'instinct du devoir, qui s'est trouvé en fait coïncider chez l'homme avec l'instinct social et humanitaire, est-il si impossible à assouvir et ne prend-il pas la forme périodique des autres instincts? — Il y a deux sortes d'instincts : les uns portent à réparer une dépense de forces, les autres à en produire une. Les premiers sont bornés par leur objet même : ils disparaissent une fois le besoin assouvi; ils sont périodiques et non continus. La polyphagie par exemple est une rareté. Les autres tendent fort souvent à devenir continus, inassouvis. C'est ainsi que, chez certains organismes dépravés, l'instinct sexuel peut perdre son caractère habituel de

sur le rapport de l'instinct et de l'obligation; il faudrait pour cela continuer d'une manière méthodique les expériences commencées par MM. Charcot et Richet sur ce que nous appellerons les *suggestions morales* dans le somnambulisme provoqué. D'après ces expériences, un ordre donné à une somnambule pendant son sommeil est exécuté par elle au réveil, plus ou moins longtemps après, sans qu'elle puisse interpréter elle-même les raisons qui l'ont poussée à agir : le magnétiseur semble avoir pu ainsi créer de toutes pièces une tendance intérieure, un penchant persistant dans l'ombre et s'imposant à la volonté du patient. Dans ces curieux exemples, le rêve du somnambule le domine et dirige encore sa vie après son réveil : c'est comme un instinct artificiel à l'état naissant. Voici par exemple un cas curieux observé par M. Richet. Il s'agit d'une femme qui avait la manie de ne pas manger assez. Un jour, pendant son sommeil, M. Richet lui dit qu'il fallait manger beaucoup. Étant réveillée, elle avait complètement oublié la recommandation; cependant, les jours suivants, la religieuse de l'hôpital prit M. Richet à part pour lui dire qu'elle ne comprenait rien au changement accompli chez la malade. « Maintenant, dit-elle, elle me demande toujours plus que je ne lui donne. » Si le fait a été exactement observé, il y a là non seulement exécution d'un ordre particulier, mais impulsion inconsciente se rapprochant beaucoup de l'instinct naturel. En somme tout instinct naturel ou moral dérive, selon la remarque de Cuvier, d'une sorte de somnambulisme, puisqu'il nous donne un ordre dont nous ignorons la raison : nous entendons la « voix de la conscience, »

périodicité et de régularité pour devenir nymphomanie ou satyriasis. Tout instinct portant à une dépense de forces peut devenir ainsi *insatiable :* débauche intellectuelle, amour de l'argent, du jeu, de la lutte, des voyages, etc. Il faut distinguer aussi entre les instincts qui exigent une dépense de forces variée, ou ceux qui exigent toujours la même dépense. Ceux qui s'appliquent à un organe déterminé s'épuisent très facilement. Ceux qui renferment une série de tendances indéterminées (comme par exemple l'amour de l'exercice, du mouvement, de l'action) ne peuvent qu'être bien plus difficilement assouvis, parce que la variété de la dépense constitue une sorte de repos.

sans savoir d'où elle vient. Pour varier les expériences, il faudrait ordonner à la patiente, non seulement de manger, mais par exemple de se lever matin tous les jours, de travailler assidûment. On pourrait en venir à modifier par degrés de cette manière le caractère moral des personnes, et le somnambulisme provoqué pourrait prendre de l'importance, comme moyen d'action, dans l'hygiène morale de quelques malades. Si on pouvait réellement créer ainsi un instinct artificiel, nous ne doutons pas qu'une certaine obligation mystique ne s'attachât à cet instinct,— pourvu qu'il ne rencontrât pas la résistance d'autres penchants préexistants et plus vivaces.

On pourrait aussi faire l'expérience inverse et voir s'il ne serait pas possible d'annuler, par une série d'ordre répétés, tel ou tel instinct naturel. On dit qu'on peut faire perdre à une somnambule la mémoire, par exemple la mémoire des noms ; on peut même, selon M. Richet, faire perdre *toute* la mémoire (*Rev. philos.*, 8 octobre 1880) ;. il ajoute : « Cette expérience ne doit être tentée qu'avec une grande prudence ; j'ai vu survenir dans ce cas une telle terreur et un tel désordre dans l'intelligence, désordre qui a persisté pendant un quart d'heure environ, que je ne voudrais pas recommencer souvent cette tentative dangereuse. » Si l'on identifie la mémoire, comme la plupart des psychologues, avec l'habitude et l'instinct, on pensera qu'il serait possible aussi d'anéantir provisoirement ou tout au moins d'affaiblir chez une somnambule tel instinct, même des plus fondamentaux et des plus obligatoires,

L'instinct social et moral, en tant que force mentale, est de ce genre : il est donc parmi ceux qui deviennent facilement insatiables et continus.

Que se produit-il, lorsque un instinct quelconque est ainsi devenu insatiable ? — Toutes les fois qu'il s'agit d'un instinct peu varié dans ses manifestations, il se produit un épuisement de l'organisme, qui ne peut suffire alors à combler la dépense. La nymphomane n'a pas d'enfants. Une trop grande dépense cérébrale arrête aussi la fécondité, tue avant l'âge. L'amour exagéré du danger et de la guerre multiplie les risques et diminue les chances de vie. Mais il y a de rares penchants qui peuvent devenir insatiables sans s'opposer à la multiplication de l'espèce et en la favorisant au contraire. En première ligne est, tout naturellement, le penchant altruiste : c'était celui qui pouvait le mieux produire un sentiment fort et persistant après une satisfaction passagère. Même au point de vue physiologique, il est possible

comme l'instinct maternel, la pudeur, etc. Et maintenant il faudrait savoir si cette suppression de l'instinct ne laisserait pas quelques traces après le réveil. On pourrait alors éprouver la force de résistance des divers instincts, par exemple des instincts moraux, et constater lesquels sont les plus profonds et les plus tenaces, des penchants égoïstes ou altruistes. On pourrait en tous cas tenter l'expérience pour les habitudes ou manies héréditaires, on pourrait voir si une série d'ordres ou de conseils longtemps répétés pendant le sommeil pourrait atténuer par exemple la manie des grandeurs ou des persécutions. On commanderait d'aimer ses ennemis au fou qui se croit un objet de haine ; on défendrait la prière à celui qui croit entrer en communication directe avec Dieu, etc. En d'autres termes on essayerait de contre-balancer une manie naturelle par une autre artificielle, créée pendant le sommeil. On aurait ainsi dans le somnambulisme un sujet d'observations psychologiques et morales bien plus riche que dans la folie. L'un et l'autre sont des détraquements du mécanisme mental ; mais, dans le somnambulisme provoqué, ce détraquement peut être calculé et réglé par le magnétiseur.

de montrer ainsi la nécessaire formation de l'instinct social et moral.

L'instinct esthétique, qui porte l'artiste à rechercher les belles formes, à agir selon un ordre et une mesure, à parfaire tout ce qu'il fait, est très voisin des penchants moraux et peut comme eux donner naissance à un certain *sentiment* d'obligation : l'artiste se sent intérieurement obligé à produire, à créer, et à créer des œuvres harmonieuses ; il est froissé par une faute de goût aussi vivement que bien des consciences vulgaires par une faute de conduite ; il éprouve sans cesse, au sujet des formes, des couleurs ou des sons, ce double sentiment de l'indignation et de l'admiration qu'on pourrait croire réservé aux jugements moraux. L'artisan même, le bon ouvrier fait avec complaisance ce qu'il fait, aime son travail, ne peut consentir à le laisser inachevé, à ne pas polir son œuvre. Cet instinct, qui doit se retrouver jusque dans l'oiseau bâtissant son nid, et qui a éclaté avec une puissance extraordinaire chez certains tempéraments d'artistes, chez un peuple comme les Grecs, aurait pu sans doute en se développant donner lieu à une *obligation esthétique* analogue à l'obligation morale ; mais l'instinct esthétique n'était lié qu'indirectement à la propagation de l'espèce : pour cette raison il ne s'est pas généralisé assez et n'a pas acquis une intensité suffisante. Il n'a pris de réelle importance que là où il touchait à la sélection sexuelle : dans les rapports des sexes, le goût esthétique a quelque chose d'un lien moral ; le dégoût, si on veut lui faire violence, s'achève en une sorte de remords. Le dégoût esthétique qu'éprouve un individu pour certains individus de l'autre sexe s'observe jusque chez les animaux : on sait qu'un étalon dédaignera les juments trop grossières auxquelles on veut l'accoupler.

Chez l'homme ce même sentiment, — lié d'ailleurs à une foule d'autres, sociaux ou moraux, — produira des effets bien plus marqués : les négresses que leurs maîtres voulaient accoupler comme les animaux et marier de force à des mâles choisis par eux sont allées jusqu'à étrangler les enfants de cette union forcée (et pourtant la promiscuité est fréquente chez les nègres). Un homme qui cherche à assouvir son désir brutal avec une femme physiquement et esthétiquement trop au-dessous de lui, en éprouve ensuite une honte intérieure : il a le sentiment d'une dégradation de la race. La jeune fille qui épouse, afin d'obéir à ses parents, un homme qui lui déplaît, a pu ensuite ressentir un dégoût assez fort, assez voisin du remords moral, pour se jeter par la fenêtre de la chambre nuptiale. En tous ces exemples le sentiment esthétique produit les mêmes effets que le sentiment moral : génie et beauté obligent ; comme toute puissance que nous découvrons en nous, ils nous confèrent à nos propres yeux une dignité et nous imposent un devoir. Si le génie avait été absolument nécessaire à chaque individu pour vaincre dans la lutte de la vie, il se serait sans doute généralisé : l'art serait aujourd'hui un fonds commun aux hommes, comme la vertu.

En dehors de l'instinct moral et esthétique, l'un de ceux qui ont pu, chez certains individus, se développer assez pour que l'école anglaise y vît un analogue du sentiment d'obligation, c'est le penchant si souvent invoqué en exemple par cette école : l'avarice. Mais, même au point de vue étroit et encore grossier où nous nous plaçons ici, remarquons l'infériorité de ce penchant par rapport à l'instinct moral. L'avarice, en diminuant le confort de la vie, produit le même effet que la misère ; elle ne favorise pas la fécondité, car l'avare a peur d'avoir des enfants ; en outre, chez l'en-

fant dont le développement a été gêné par l'avarice paternelle, une réaction se produit fort souvent qui le pousse à la prodigalité. Enfin, raison décisive, l'avarice n'ayant pas d'utilité sociale, n'a pas été encouragée par l'opinion. Supposez une société d'avares : chacun n'aura qu'un but, transformer son voisin en prodigue, afin de mettre la main sur son or ; si pourtant, par impossible, des avares s'entendaient parfaitement entre eux et s'excitaient mutuellement à l'avarice, vous ne tarderiez pas à voir naître un *devoir de parcimonie* aussi fort comme sentiment que bien d'autres devoirs. Chez nos paysans français, et surtout chez les israélites, on peut trouver cette obligation peu morale élevée à peu près au niveau des devoirs moraux. Un membre d'une société avare se sentirait sans doute plus *obligé* à la parcimonie qu'à la tempérance par exemple, ou au courage ; il éprouverait plus de remords pour avoir manqué à la première obligation qu'aux autres.

De ce qui précède on peut déjà conclure, indépendamment de beaucoup d'autres considérations, que les devoirs moraux, formes diverses de l'instinct social ou altruiste, ne pouvaient pas ne pas naître, et qu'il n'en pouvait guère naître d'autres. Une nouvelle raison qui devait assurer le triomphe de l'instinct moral, c'est l'impossibilité d'assouvir le remords, de le faire cesser par une bonne action, comme on fait cesser la faim. La faim apaisée, la peine qu'on a éprouvée n'est plus qu'un souvenir vague, qui s'efface ; il n'en est pas de même du remords ; le passé apparaît comme ineffaçable et à jamais cuisant. Au reste, tous les besoins qui ne sont pas trop purement animaux n'admettent pas non plus ces sortes de compensations que permet la faim ou la soif. Tel est l'amour. On peut regretter indéfiniment l'heure d'amour que vous offrait la femme aimée ét que vous avez laissé

échapper sans avoir pu la retrouver jamais: l'amant ne peut pas, comme dans une comédie de Shakspeare, remplacer une femme par une autre.

> Je ne vis qu'elle était belle
> Qu'en sortant des grands bois sourds...
> — Soit, n'y pensons plus, dit-elle, —
> *Et moi, j'y pense toujours...*

Enfin l'avantage le plus considérable des instincts moraux, c'est qu'ils ont pour eux le dernier mot. Si je me suis dévoué, ou bien je suis mort, ou bien je survis avec la satisfaction du devoir accompli. Les instincts égoïstes, eux, sont toujours contrariés dans leur triomphe. Jouir de la satisfaction du devoir accompli, c'est oublier la peine qu'on a prise pour l'accomplir. Au contraire, la pensée qu'on a manqué au devoir apporte quelque chose d'amer jusque dans le plaisir. En général, le souvenir du travail, de la tension, de l'effort déployé pour la satisfaction d'un instinct quelconque, s'efface très vite ; mais le souvenir de l'instinct non satisfait persiste aussi longtemps que l'instinct lui-même. Léandre oubliait vite avec Héro l'effort déployé pour traverser l'Hellespont ; il n'eût pas pu oublier Héro dans les bras d'une autre amante.

L'instinct moral une fois établi avec sa force obligatoire, dans quel ordre a-t-il donné naissance aux différents devoirs ? — Dans un ordre souvent inverse de l'ordre logique adopté par les moralistes. La plupart des moralistes mettent en premier lieu les devoirs envers soi-même, la conservation de la dignité intérieure ; ils placent ensuite les devoirs de justice avant les devoirs de charité. Cet ordre n'a rien d'absolu, et l'ordre tout contraire s'est souvent

produit : le sauvage ignore le plus souvent la justice et le droit proprement dit, mais il est susceptible d'un mouvement de pitié ; il ignore la tempérance, la pudeur, etc., et au besoin il risquera sa vie pour sa tribu. La tempérance, le courage, sont en grande partie des vertus sociales et dérivées. La tempérance, par exemple, est encore dans les masses une vertu sociale : si un homme du peuple, au repas où on l'a invité, ne mange pas et ne boit pas largement, comme au cabaret, c'est plutôt par peur d'inconvenance, ou par crainte d'une indigestion, que par un sentiment de délicatesse morale. Le courage n'existe guère sans un certain désir de la louange, de l'honneur ; il s'est développé beaucoup, comme l'a montré Darwin, par l'effet de la sélection sexuelle. Enfin, les devoirs envers soi-même, tels que les comprend un moderne, se ramènent en grande partie aux devoirs envers autrui.

Les moralistes distinguent les devoirs négatifs et les devoirs positifs, l'abstention et l'action. L'abstention, qui suppose qu'on est maître de soi, *suî compos*, est première au point de vue moral : c'est la justice ; mais elle est beaucoup moins primitive au point de vue de l'évolution. Une des choses les plus difficiles à obtenir des êtres primitifs, c'est précisément l'abstention. Aussi ce qu'on nomme le droit et le devoir strict est le plus souvent postérieur au devoir large ; il offre aux peuples primitifs un caractère souvent moins obligatoire. Se jeter dans la mêlée pour secourir un compagnon apparaîtra à un sauvage (et à bien des hommes civilisés) comme plus obligatoire et plus honorable que de s'abstenir de lui prendre sa femme. Il y a dans l'effort qu'exige l'abstention un déploiement de volonté parfois plus grand que dans l'action, mais moins visible ; de là vient que les moralistes ont été portés à lui attri-

buer une importance secondaire : on ne sent pas l'effort d'Hercule soulevant un fardeau à bras tendu, précisément parce que ce bras est immobile et ne tremble pas; mais cette immobilité coûte plus d'énergie intérieure que bien des mouvements.

Nous n'avons considéré jusqu'à présent le sentiment moral que comme un sentiment spontané, encore irraisonné quant à son principe. Que va-t-il se produire lorsque ce sentiment deviendra réfléchi, raisonné, lorsque l'homme moral voudra expliquer les causes de son action et la légitimer ? A en croire M. Spencer, l'obligation morale, qui implique résistance et effort, devra disparaître un jour pour laisser place à une sorte de spontanéité morale. L'instinct altruiste sera si incomparablement fort que, sans lutte, il nous entraînera. Nous ne mesurerons même pas sa puissance, parce que nous n'aurons pas la tentation d'y résister. Alors, pourrait-on dire, la force de tension que possède l'idée du devoir se transformera en force vive dès que l'occasion se produira, et nous n'en prendrons pour ainsi dire conscience que comme force vive. Un jour viendra, dit même M. Spencer, où l'instinct altruiste sera si puissant que les hommes se disputeront les occasions de l'exercer, les occasions de sacrifice et de mort.

M. Spencer va trop loin. Il oublie que, si la civilisation tend à développer indéfiniment l'instinct altruiste, si elle transforme peu à peu les règles les plus hautes de la morale en simples règles de *convenance* sociale, presque de civilité, d'autre part la civilisation développe indéfiniment l'intelligence réfléchie, l'habitude de l'observation intérieure et extérieure, l'esprit scientifique en un mot. Or l'esprit scientifique est le grand ennemi de tout instinct : c'est la force dissolvante par excellence de tout ce que la nature a lié.

C'est l'esprit révolutionnaire : il lutte sans cesse contre l'esprit d'autorité au sein des sociétés ; il luttera aussi contre l'autorité au sein de la conscience. Quelque origine qu'on attribue à l'impulsion du devoir, si cette impulsion n'est pas justifiée de tous points par la raison, elle pourra se trouver gravement modifiée par le développement continu de la raison chez l'homme. La nature humaine, — disait un douteur chinois à Mencius, le disciple fidèle de Confucius, — est si malléable et si flexible qu'elle ressemble à la branche du saule ; l'équité et la justice sont comme une corbeille tissée avec ce saule. — Mais l'être moral a besoin de se croire un chêne au cœur ferme, de ne pas se sentir céder comme le saule au hasard de la main qui le touche ; si sa conscience n'est qu'une corbeille tissée par l'instinct avec quelques branches ployantes, la réflexion pourra bien défaire ce que l'instinct avait fait. Le sens moral perdra alors toute résistance et toute solidité. Nous croyons qu'il est possible de démontrer scientifiquement la loi suivante : *tout instinct tend à se détruire en devenant conscient*[1].

1. Voir notre *Morale anglaise contemporaine* (partie II, livre III). C'est ce que nous concède M. Ribot (*L'hérédité psychologique*, 2e éd., p. 342) ; mais il ajoute : « L'instinct ne disparaît que devant une forme d'activité mentale qui le remplace en faisant mieux..... L'intelligence ne pourrait tuer le sentiment moral qu'en trouvant mieux. » Assurément, à condition qu'on prenne le mot *mieux* dans un sens tout physique et mécanique ; par exemple, il est *mieux*, il est préférable pour le coucou de pondre dans le nid des autres oiseaux, mais cela ne semble pas être *mieux* absolument parlant, ni surtout pour les autres oiseaux. Une *amélioration* au point de vue de l'individu et même de l'espèce pourrait donc ne pas être toujours identique avec ce que nous appelons « l'*amélioration morale.* » Il y a là en tous cas une question qui mérite examen : c'est précisément celle que nous examinons dans ce volume.

On nous a fait sur ce point, en France comme en Angleterre, un certain nombre d'objections tendant à établir que les théories morales sont sans influence sur la pratique. Nous avions montré que le sens moral, si par hypothèse on le dépouille de toute autorité vraiment rationnelle, se trouve réduit au simple rôle d'obsession constante ou d'hallucination. On nous a répondu que le sens moral n'a rien de commun avec une hallucination, car il n'est pas du tout un jugement ni une opinion. « La conscience n'*affirme* pas, elle *commande*, et un commandement peut être sage ou fou, non vrai ou faux[1]. » — Mais, dirons-nous à notre tour, ce qui constitue précisément le caractère non sensé d'un commandement, c'est qu'il ne s'explique point par des raisons plausibles, c'est-à-dire qu'il correspond à une vue *fausse* de la réalité. Tout commandement renferme ainsi une « affirmation, » et implique non seulement « folie » ou « sagesse, » mais erreur ou vérité. De même, toute affirmation renferme implicitement une règle de conduite : un fou n'est pas seulement *trompé* par les idées qui l'obsèdent, il est *dirigé* par elles ; nos illusions nous commandent et nous gouvernent. Le sentiment moral qui m'empêche de tuer agit sur moi, comme *sentiment*, par les mêmes ressorts que le penchant immoral qui pousse un maniaque à tuer ; nous sommes *mus* tous deux de la même manière, mais d'après des motifs ou des mobiles contraires. Il faut donc toujours en venir à examiner si mon motif à moi possède plus de valeur rationnelle que celui de l'assassin. Tout est là. Si maintenant, pour apprécier la valeur rationnelle des motifs, on s'en rapporte à un critérium purement positif et scientifique, il se produira un certain

1. Voir M. Pollock, dans le *Mind* (t. IV, p. 446).

nombre de conflits entre l'utilité publique et l'utilité personnelle, conflits qu'il est bon de prévoir. Quant à espérer que l'instinct pourra trancher ces conflits à lui seul, nous ne le croyons pas ; au contraire, l'instinct se trouvera de plus en plus altéré chez l'homme par les progrès de la réflexion.

Nous ne saurions donc nous accorder avec nos critiques d'Angleterre sur ce point essentiel : — L'*éthique*, qui est une systématisation de l'évolution morale dans l'humanité, est-elle sans influence sur cette évolution même et ne peut-elle en modifier le sens d'une façon importante? En termes plus généraux, tout phénomène qui arrive à la conscience de soi ne se transforme-t-il pas sous l'influence même de cette conscience? — Nous avons remarqué ailleurs que l'instinct de l'allaitement, si important chez les mammifères, tend de nos jours à disparaître chez beaucoup de femmes. Il y a un phénomène bien plus essentiel encore, — le plus essentiel de tous, — celui de la génération, qui tend à se modifier d'après la même loi. En France (où la majorité du peuple n'est pas retenue par des considérations religieuses), la volonté personnelle se substitue partiellement, dans l'acte sexuel, à l'instinct de reproduction. De là, en notre pays, l'accroissement très lent de la population, qui produit à la fois notre infériorité numérique sur les autres nations continentales et notre supériorité économique (très provisoire d'ailleurs et déjà compromise). Voilà un frappant exemple de l'intervention de la volonté dans la sphère des instincts. L'instinct, n'étant plus protégé par une *croyance* religieuse ou morale, devient impuissant à fournir une règle de conduite. La règle est empruntée à des considérations toutes rationnelles et généralement à des considérations de pure utilité per-

sonnelle, nullement d'utilité sociale. Le plus important devoir de l'individu, c'est pourtant la génération, qui assure la durée de la race. Aussi, dans bien des espèces animales, l'individu ne vit que pour engendrer, et la mort suit immédiatement la fécondité. De nos jours ce devoir, primitif dans toute l'échelle animale, se trouve relégué au dernier rang chez la race française, qui semble poursuivre de propos délibéré le maximum de l'infécondité. Il ne s'agit pas ici de blâmer, mais de constater. La disparition graduelle et nécessaire de la religion et de la morale absolue nous réserve beaucoup de surprises de ce genre; s'il n'y a point à s'en épouvanter, au moins faut-il chercher à les prévoir dans un intérêt scientifique.

Autre remarque : le simple excès de scrupules peut en venir à dissoudre l'instinct moral; par exemple, chez les confesseurs et chez leurs pénitentes. Bagehot remarque de même qu'en raisonnant à l'excès sur la pudeur, on peut l'affaiblir et graduellement la perdre. Toutes les fois que la réflexion se porte constamment sur un instinct, sur un penchant spontané, elle tend à l'altérer. Ce fait s'expliquerait peut-être physiologiquement, par l'action modératrice de l'écorce grise sur les centres nerveux secondaires et sur toute action réflexe. Toujours est-il que, si un pianiste par exemple joue par cœur un morceau appris mécaniquement, il faut qu'il le joue avec confiance et rondeur, sans s'observer de trop près, sans vouloir se rendre compte du mouvement instinctif de ses doigts : raisonner un système d'actions réflexes ou d'habitudes, c'est toujours le troubler[1].

L'instinct moral, que l'évolution tend à fortifier de tant

1. Voir sur ce point les *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, p. 137.

de manières, pourra donc recevoir quelque altération du développement excessif de l'intelligence réfléchie. Il faut distinguer sans doute avec soin, dans la morale, les théories métaphysiques et la moralité pratique : cette distinction, nous l'avons faite nous-même ailleurs; mais nous ne pouvons accorder aux philosophes anglais que les théories n'influent jamais sur la pratique, ou du moins influent aussi peu qu'ils le soutiennent. MM. Pollock et Leslie Stephen comparent la morale à la géométrie : les hypothèses relatives à la réalité du devoir, nous dit M. Pollock, n'ont pas plus d'influence sur la conduite que les hypothèses relatives à la réalité de l'espace et de ses dimensions. MM. Pollock et Leslie oublient que, si l'espace a quatre dimensions au lieu de trois, cela n'intéresse ni mes jambes ni mes bras, qui s'agiteront toujours dans les trois dimensions connues; s'il existait au contraire pour moi un moyen de me mouvoir selon des dimensions nouvelles et que cela pût m'être avantageux en quoi que ce soit, je m'empresserais d'essayer, et je travaillerais de toutes mes forces à détruire mon intuition primitive de l'espace. C'est précisément ce qui arrive en morale : tout un champ d'activité, fermé jusqu'alors par le fantôme de l'idée du devoir, s'ouvre quelquefois devant moi; si je m'aperçois qu'il n'y a aucun mal réel à ce que je m'y exerce librement, mais au contraire tout bénéfice pour moi, comment n'en profiterais-je pas? La différence entre les spéculations scientifiques ordinaires et les spéculations sur la morale, c'est que les premières indiquent de simples alternatives pour la pensée, tandis que les secondes indiquent en même temps des alternatives pour l'action. Tous les possibles aperçus par la science sont ici réalisables pour nous-mêmes : c'est à moi de réaliser l'*hyperespace*.

Le résultat que nous prédit M. Spencer, — disparition

graduelle du sentiment d'obligation, — pourrait donc s'obtenir d'une tout autre manière que celle dont il parle. L'obligation morale disparaîtrait non pas parce que l'instinct moral serait devenu irrésistible, mais au contraire parce que l'homme ne tiendrait plus compte d'aucun instinct, raisonnerait absolument sa conduite, déroulerait sa vie comme une série de théorèmes. On peut dire que pour Vincent de Paul l'obligation morale, dans ce qu'elle a de pénible et d'austère, avait disparu : il était *spontanément* bon ; mais on peut dire aussi que pour Spinoza elle avait également disparu : il s'était efforcé de combattre tout préjugé moral, il n'obéissait à un instinct que dans la mesure où il pouvait l'accepter de propos délibéré. C'était un être plutôt rationnel que moral. Il subissait, non plus l'obligation toujours obscure et pour ainsi dire opaque provenant de sa nature morale, mais l'obligation claire et comme transparente provenant de sa raison. Et là où cette obligation lui imposait une souffrance quelconque, il devait éprouver ce sentiment stoïque et d'origine intellectuelle, la résignation, plutôt que ce sentiment chrétien et d'origine mystique : la joie débordante du devoir accompli.

Quiconque s'analyse à l'excès, est nécessairement malheureux. Si donc il est possible que l'esprit d'analyse coûte un jour à quelques-uns leur moralité, il leur coûtera en même temps le bonheur : ce sont de trop grands sacrifices pour qu'ils puissent jamais tenter beaucoup de gens.

Pourtant la tâche du philosophe est de raisonner ses instincts mêmes ; il doit s'efforcer de justifier l'obligation, quoique l'effort même pour justifier le sentiment moral risque de l'altérer, — en rendant l'instinct conscient de lui-même, en rendant réfléchi ce qui était spontané.

Divers ordres de tentatives peuvent être faits pour cette

justification. Tantôt on considère le devoir, avec les platoniciens et les leibnitziens, comme une application de la *métaphysique;* tantôt, avec les Kantiens, on en fait une *certitude morale;* tantôt, avec certains néo-Kantiens comme M. Secrétan, on en fait un objet de *foi;* tantôt, avec un philosophe contemporain, M. Fouillée, on en fait un objet de *doute*, capable néanmoins de fonder une morale en partie positive et en partie hypothétique. Nous devons examiner tour à tour ces diverses conceptions d'un devoir supérieur au pur empirisme.

LIVRE DEUXIÈME

DIVERS ESSAIS

POUR JUSTIFIER MÉTAPHYSIQUEMENT L'OBLIGATION

LIVRE DEUXIÈME

DIVERS ESSAIS
POUR JUSTIFIER MÉTAPHYSIQUEMENT L'OBLIGATION.

CHAPITRE PREMIER

Morale du dogmatisme métaphysique. — I. L'hypothèse optimiste. — II. L'hypothèse pessimiste. — III. L'hypothèse de l'indifférence de la nature.

La morale de la métaphysique réaliste admet un bien en soi, un bien naturel distinct du plaisir et du bonheur, une hiérarchie possible des biens dans la nature et, par cela même, une hiérarchie des différents êtres. Elle revient à la maxime antique : « se conformer à la nature. » — N'est-il point illusoire de chercher ainsi dans la nature un type du bien à réaliser par nous et qui nous *oblige?* Peut-on connaître le fond des choses et le vrai sens de la nature

pour agir dans la même direction ? La nature a-t-elle même un sens ? — Trois hypothèses métaphysiques sont en présence : l'optimisme, le pessimisme, l'indifférence de la nature ; examinons-les tour à tour.

I

L'HYPOTHÈSE OPTIMISTE. — PROVIDENCE ET IMMORTALITÉ

I. — Les Platon, les Aristote, les Zénon, les Spinoza, les Leibnitz ont soutenu l'optimisme et essayé de fonder une morale objective en conformité avec cette conception du monde.

On sait toutes les objections auxquelles ce système a déjà donné lieu. En réalité, l'optimisme absolu est plutôt immoral que moral, car il enveloppe la négation du progrès. Une fois qu'il a pénétré dans l'esprit, il produit comme sentiment correspondant la satisfaction de toute réalité : au point de vue moral, justification de toute chose; au point de vue politique, respect de toute puissance, résignation passive, étouffement volontaire de tout sentiment du droit et en conséquence du devoir. Si tout ce qui existe est bien, il n'y faut rien changer, il ne faut pas vouloir retoucher l'œuvre de Dieu, ce grand artiste. De même, tout ce qui arrive est également bien; tout événement se justifie, puisqu'il fait partie d'une œuvre divine achevée en ses détails. On aboutit ainsi non seulement à l'excuse, mais à la divinisation de toute injustice. Nous nous étonnons aujourd'hui des temples que les anciens élevaient aux Néron et aux Domitien ; non seulement ils refusaient de comprendre le crime, mais ils l'adoraient : faisons-nous autre chose quand nous

fermons les yeux sur la réalité du mal ici-bas, pour pouvoir ensuite déclarer ce monde divin et bénir son auteur ? Le culte des Césars était chez les Romains le signe d'un état moral inférieur ; réagissant sur cet état même, il les avilit encore, les dégrada davantage. On en peut dire autant du culte d'un dieu créateur, qui devrait répondre de tout et qui, en réalité, est l'irresponsabilité suprême. L'optimisme béat est un état analogue à celui de l'esclave qui se trouve heureux, du malade qui ne sent pas son mal : au moins ce dernier n'attribue-t-il pas un caractère divin à sa maladie. La charité même, pour subsister, a besoin de croire en la réalité des misères qu'elle soulage ; si la pauvreté, si la douleur, si l'ignorance (bienheureux les humbles d'esprit !), si tous les maux de ce monde ne sont pas de vrais maux, comment la charité pourra-t-elle garder le caractère rationnel qui est la condition d'existence de toute vertu ? Et quand la charité, comme une flamme sans aliment, s'éteindra, qui fera la valeur de votre monde, que vous imaginez comme une œuvre de charité, de bonté absolue ?

Le pessimisme même peut être souvent supérieur, comme valeur morale, à l'optimisme outré : il n'entrave pas toujours les efforts en vue du progrès ; s'il est pénible de voir tout en noir, c'est parfois chose plus utile que de voir tout en rose ou en bleu. Le pessimisme peut être le symptôme d'une surexcitation maladive du sens moral, froissé à l'excès par les maux de ce monde ; l'optimisme, lui, indique trop souvent une apathie, un engourdissement de tout sens moral. Quiconque ne réfléchit pas et se laisse aller à l'habitude est optimiste de tendance : le peuple ignorant, pris en masse, surtout dans les campagnes, est à peu près satisfait du temps présent, il est routinier ; le plus grand mal à ses yeux

est le changement. Plus une population est inférieure, plus elle est aveuglément conservatrice, ce qui est la forme politique de l'optimisme. Aussi, rien de plus dangereux que de vouloir donner encore à l'optimisme une consécration religieuse et morale, d'en faire ainsi le principe directeur de la pensée et de la conduite : l'esprit humain peut être alors paralysé dans tous ses ressorts, l'homme peut être démoralisé par son dieu.

Qu'on me permette de raconter un rêve. Une nuit, — quelque ange ou quelque séraphin m'avait-il pris sur son aile pour m'emporter au paradis de l'évangile, auprès du « créateur » ? — je me sentais planer dans les cieux, au-dessus de la terre. A mesure que je m'élevais, j'entendais monter de la terre vers moi une longue et triste rumeur, semblable à la chanson monotone des torrents qui s'entend du haut des montagnes, dans le silence des sommets. Mais cette fois je distinguai des voix humaines : c'étaient des sanglots mêlés d'actions de grâce, des gémissements entrecoupés de bénédictions, c'étaient des supplications désolées, les soupirs de poitrines mourantes qui s'exhalaient avec de l'encens ; et tout cela se fondait en une seule voix immense, en une si déchirante symphonie que mon cœur se gonfla de pitié ; le ciel m'en parut obscurci, et je ne vis plus le soleil ni la gaieté de l'univers. Je me tournai vers celui qui m'accompagnait. « N'entendez-vous pas ? » lui dis-je. L'ange me regarda d'un visage serein et paisible : « Ce sont, dit-il, les prières des hommes qui, de la terre, montent vers Dieu. » Pendant qu'il parlait, son aile blanche brillait au soleil ; mais elle me parut toute noire et pleine d'horreur. « Comme je fondrais en larmes si j'étais ce Dieu ! » m'écriai-je, et je me mis en effet à pleurer comme un enfant. Je lâchai la main de l'ange et je me laissai

retomber sur la terre, pensant qu'il restait en moi trop d'humanité pour que je pusse vivre au ciel.

Si l'optimisme, au lieu de considérer le monde comme actuellement bon, tente d'y rétablir la notion d'un progrès continu et réglé par une loi divine, réussira-t-il mieux à absoudre le monde et à fonder la moralité humaine ? Nous ne le croyons pas.

Si on suppose avec les optimistes un but lointain qui serait le même pour tous les êtres, les moyens d'y arriver peuvent être si opposés, que le moraliste sera impuissant à déduire de la connaissance du but une règle pratique de conduite : tous les chemins mènent à Rome ; peut-être aussi une foule de chemins mènent-ils au but universel, et l'injustice peut-elle servir comme la justice. La lutte est parfois, pour l'humanité même, un moyen d'avancer aussi sûr que l'union, et on ne voit pas pourquoi, à un point de vue universellement optimiste, la bonne volonté humaine serait plus conforme aux fins cachées de la nature ou de Dieu que la mauvaise volonté. Même toute volonté consciente est souvent inutile, et le bien semble pouvoir, au moins en partie, se réaliser sans l'intervention de l'homme. Un rocher sur lequel vient se fendre le front d'un enfant peut servir plus que cet enfant à l'avenir du globe, puisqu'il concentre en lui depuis des milliers d'années une parcelle de la chaleur solaire et travaille, selon sa mesure, à ralentir le refroidissement terrestre. La morale du dogmatisme optimiste nous ordonne de contribuer au bien du tout ; mais il y a pour cela trop de voies possibles. Tout peut être utile. Le professeur de gymnastique qui, dans la même chambre, réunissait la figure de Jésus-Christ et son propre portrait, croyait faire autant que Jésus pour l'humanité. Il n'avait peut-être pas tort au regard

de l'universelle et providentielle évolution. Les plus grands peuples ont été ceux qui étaient les plus forts et avaient le plus robuste appétit ; les Romains étonnèrent le monde par leur gourmandise ; les Anglais, les Allemands, les Russes (qui auront plus tard un rôle si important) sont de grands mangeurs ; l'égoïste même peut aussi travailler au perfectionnement universel : il peut produire une génération saine, vigoureuse, hardie. L'égoïsme a fait la grandeur de la race anglaise. Sous beaucoup de rapports, Érasme Darwin était un naïf égoïste : le génie de son petit-fils l'a justifié. Tout devient donc relatif, à ce point de vue des résultats pour l'ensemble. Qu'est-ce que les nègres, aux yeux des voyageurs, ont retiré de plus clair du christianisme ? La loi religieuse qu'on voulait leur inspirer ? Non, mais la propreté du dimanche. Et les peuples africains ou asiatiques, qu'ont-ils retiré du mahométisme ? Boire de l'eau.

Dans le grand organisme de l'univers, le microbe de la fièvre typhoïde ou du choléra a une fonction à remplir, qu'il ne peut pas et ne doit pas cesser de remplir ; l'homme a, lui aussi, des fonctions particulières, et l'homme de mal comme l'homme de bien. A une certaine distance le bien sort du mal. C'est ainsi que les grandes défaites, les grands sacrifices d'hommes sont souvent utiles aux peuples. Spinoza malade riait, dit-on, en voyant son araignée favorite dévorer les mouches qu'il lui jetait ; peut-être alors, par un retour sur lui-même, songeait-il à ce mal intérieur qui le dévorait ; peut-être souriait-il de se sentir, lui aussi, enveloppé dans quelque toile d'araignée invisible qui paralysait sa volonté, rongé silencieusement par la multitude des monstres infiniment petits. Encore une fois, dans l'immensité du monde, les voies et chemins suivis par chaque être, au lieu d'être parallèles ou d'être concentriques, s'entre-

croisent, se coupent de toutes manières : celui qui se trouve par hasard au point d'intersection de ces voies est naturellement brisé. Il y a ainsi au fond de la nature, prétendue « aussi bonne que possible, » une immoralité fondamentale, qui tient à l'opposition des fonctions entre les êtres, à la catégorie de l'espace et de la matière. Dans l'optimisme absolu, le bien universel est une fin qui emploie et justifie tous les moyens.

Rien ne nous dit, d'ailleurs, que la ligne qui mène à ce bien universel passe directement par l'humanité et exige de tous les individus ce dévouement à l'humanité que les moralistes considèrent d'habitude comme le fond de l'obligation morale. Si un tigre croyait, en sauvant la vie d'un de ses semblables, travailler à l'avènement du bien universel, il se tromperait peut-être : il vaut mieux pour tous que les tigres ne s'épargnent point entre eux. Ainsi tout se confond et s'aplanit pour la métaphysique des hauteurs : bien et mal, individus et espèces, espèces et milieux ; il n'y a plus rien de vil, comme disait l'optimiste Spinoza, « dans la maison de Jupiter. »

On a essayé une dernière hypothèse pour sauver dans une certaine mesure l'optimisme, pour excuser la cause créatrice ou la substance éternelle, sans compromettre le sens moral et l'instinct du progrès. On s'est efforcé de montrer dans le mal physique (la souffrance) et le mal intellectuel (l'erreur, le doute, l'ignorance) une condition *sine qua non* du bien moral ; par là on espère les justifier. Le but de l'univers, dit-on, n'est pas extérieur à la volonté humaine : le but de l'univers, c'est la moralité ; or la moralité suppose choix et lutte, c'est-à-dire qu'elle suppose la réalité du mal physique ou intellectuel et la possibilité du mal moral. Il

s'ensuit que tout le mal répandu si libéralement dans ce monde n'a qu'un objet : poser une alternative devant l'homme. Selon cette doctrine, où le platonisme vient se confondre avec le Kantisme, le monde même ne serait qu'une sorte de formule vivante du problème moral. Wéga de la Lyre ou Arcturus, tous les soleils, les étoiles et leurs satellites rouleraient à jamais dans l'espace pour qu'ici-bas, un jour, une heure (peut-être jamais jusqu'ici, selon Kant), un petit mouvement de désintéressement se produise, pour qu'un verre d'eau soit donné dans une intention vraiment bonne à quelqu'un qui a soif.

Cela est beau, mais comment déduire un « devoir catégorique » d'une hypothèse aussi incertaine, aussi contraire, semble-t-il, aux faits ? Si le monde ne vaut que comme une simple matière à la charité, son existence paraît difficile à justifier et les voies de Dieu sont bien tortueuses.

L'hypothèse que nous examinons présuppose l'existence du libre arbitre, d'une puissance de choix (au moins nouménale) : sans liberté absolue, point de responsabilité absolue, ni de mérite ou de démérite. Acceptons sans examen toutes ces notions : on peut encore démontrer à leurs partisans que ce monde, fait selon eux en vue de la moralité, est loin d'être le meilleur possible sous ce rapport. En effet, si le mérite est en raison directe de la souffrance, je puis fort bien imaginer un monde où la souffrance serait beaucoup plus intense encore que dans celui-ci; où le tiraillement entre le bien et le mal serait beaucoup plus déchirant; où le devoir, rencontrant plus d'obstacles, serait plus méritoire. Supposons même que le Créateur entasse tant d'obstacles devant sa créature qu'il devienne très difficile à celle-ci de ne pas céder, de ne pas être entraînée vers le mal, le mérite de la créature, si par

un effort suprême elle triomphe, sera infiniment plus grand. Si ce qu'il y a de plus beau au monde pour Dieu, c'est la résignation de Job ou le dévouement de Régulus, pourquoi les occasions de ces hautes vertus sont-elles si rares, et pourquoi le progrès les rend-il tous les jours plus rares encore? En notre siècle, un général d'armée qui ferait comme Décius ne favoriserait nullement la victoire de ses soldats; au contraire, son héroïsme serait une faute de tactique. Le niveau de la vertu s'abaisse tous les jours. Nous n'éprouvons plus de ces puissantes tentations qui faisaient frémir les corps musculeux de saint Jérôme et de saint Antoine. Le progrès va le plus souvent à l'encontre du développement de la vraie moralité, de celle qui ne naît pas toute faite, mais se fait elle-même. J'ai peut-être en moi une énergie de volonté qui, il y a une quinzaine de siècles, m'eût transformé en martyr ; de nos jours, je reste bon gré mal gré un homme ordinaire, faute de bourreaux. Que notre siècle, en somme, est pauvre de vrai mérite, quelle décadence aux yeux d'un partisan de la liberté et de la moralité absolues! Si le monde n'a pour but que de nous poser le problème moral, il faut convenir que la barbarie le posait avec bien plus de force que la civilisation. Nous sommes trop heureux aujourd'hui pour être profondément moraux. Nous pouvons, en général, satisfaire si facilement nos désirs en faisant le bien, que ce n'est presque plus la peine de faire le mal, du moins le mal plein et grossier. Quand le Christ fut tenté, c'était dans un désert, sur la montagne ; il était presque nu, épuisé par le jeûne; de nos jours, où la plupart sont bien vêtus et ne jeûnent plus, on ne voit plus le diable d'aussi près; mais aussi, s'il n'y a plus de tentateur, il n'y a plus de Christ.

Pour expliquer le monde, vous établissez une sorte d'antinomie entre le bonheur sensible et la vertu; vous dites : le monde est d'autant plus parfait qu'il est moins heureux, parce que la perfection est dans la volonté triomphant de la douleur et du désir[1]; eh bien ! précisément au nom de la même antinomie, on peut encore condamner ce monde. Chacun de ses progrès peut être considéré comme un pas en arrière. Chaque qualité héréditaire que nous acquérons avec le temps supprime quelque chose du caractère absolu de la volonté primitive. Pour tout autre être que pour Dieu, le seul moyen de se rapprocher de l'absolu, c'est la pauvreté, la souffrance et le labeur; tout ce qui peut limiter au dehors la puissance d'un être lui permet de la mieux déployer au dedans. Les stoïciens se plaisaient à répéter qu'Eurysthée n'avait pas été l'ennemi ni l'envieux d'Hercule, mais au contraire son ami et son bienfaiteur; ils disaient que chacun de nous a aussi un Eurysthée divin, qui l'exerce sans cesse à la lutte; ils représentaient le monde entier, le grand Être vivant, comme une sorte d'Alcide en travail. Soit; mais, encore une fois, notre Eurysthée est bien peu ingénieux à multiplier nos épreuves et nos labeurs. Le sort nous gâte aujourd'hui, comme les grands-pères gâtent dans la famille les petits enfants. Nous vivons dans un milieu trop facile et trop large, et le perpétuel agrandissement de notre intelligence étouffe par degrés notre volonté. Il faut être logique : vous ne pouvez justifier le monde qu'en plaçant le bien ou la condition du bien précisément dans ce que tous les êtres considéraient jusqu'alors comme un mal; la conséquence, c'est que, les êtres travaillant tous à éviter ce qu'ils considèrent comme un mal,

1. Voir ces idées résumées dans Vallier, *de l'Intention morale* (G. Baillière, 1882).

ils travaillent tous contre votre théorie, et l'évolution de l'univers va dans un sens diamétralement contraire à votre prétendu bien. Alors vous condamnez l'œuvre même que vous vouliez absoudre. Chacun est libre de placer le bien où il l'entend, mais, de quelque façon qu'il l'entende, il ne peut faire que ce monde soit vraiment bon. On ne peut même pas se consoler en pensant qu'il est le plus mauvais des mondes possibles, et qu'il constitue ainsi l'épreuve suprême pour la volonté. L'univers n'est point une œuvre extrême, en mal comme en bien; ce serait quelque chose d'être absolument mauvais, et l'absolu n'est point de ce monde. Rien ici-bas ne nous fait éprouver la satisfaction de quelqu'un qui voit un but poursuivi et touché. Il est impossible de montrer un plan dans l'univers, — même celui de tout abandonner à la spontanéité méritoire des êtres. Le monde n'a point sa fin en nous, pas plus que nous n'avons dans le monde notre fin fixée d'avance. Rien n'est fixé, arrangé et prédéterminé; il n'y a point « d'adaptation » primitive et préconçue des choses les unes aux autres. Cette adaptation supposerait d'abord un monde des idées préexistant au monde réel, puis un *démiurge* arrangeant les choses sur le plan donné, comme fait un architecte : l'univers ressemblerait alors à certains palais d'exposition, dont toutes les pièces, construites à part l'une de l'autre, n'eurent besoin ensuite que d'être ajustées l'une à l'autre. Mais non : c'est plutôt un de ces édifices étranges auxquels chacun a travaillé de son côté, sans se préoccuper de l'ensemble; il y a autant de fins et de plans qu'il y a d'ouvriers. C'est un désordre superbe, mais une telle œuvre manque trop d'unité pour qu'on puisse ou la blâmer ou la louer absolument. Y voir la complète réalisation d'un idéal quelconque, c'est rabaisser

son idéal, conséquemment se rabaisser soi-même ; c'est une erreur qui peut devenir une faute. Celui qui a un dieu devrait le respecter trop pour en faire un créateur du monde.

II. — Le refuge de l'optimisme, c'est l'immortalité personnelle, qui serait la grande excuse de Dieu. La croyance en l'immortalité supprime tout sacrifice définitif, ou du moins réduit ce sacrifice à peu de chose. Devant l'infinité de la durée, la souffrance ne paraît plus qu'un point, et même la vie actuelle tout entière diminue étrangement de valeur.

L'idée du devoir âbsolu et celle de l'immortalité sont intimement liées : le devoir présent à la conscience constitue pour les spiritualistes la marque distinctive de l'individu dans le flux des générations animales, son sceau de souveraineté, son titre à une place à part dans le « règne des fins. » Si au contraire le devoir absolu se ramène à une illusion, l'immortalité perd sa principale raison d'existence l'homme devient un être comme un autre ; il n'a plus la tête dans une lumière mystique, comme le Christ sur la montagne, qui se transfigurait en s'élevant et apparaissait de niveau avec les prophètes divins planant dans le ciel. Aussi l'immortalité a-t-elle toujours été le principal problème de la morale comme de la religion. On l'avait mal posé autrefois en le confondant avec celui de l'existence de Dieu. Au fond, l'humanité se soucie assez peu de Dieu ; pas un martyr ne se serait sacrifié pour ce solitaire des cieux. Ce qu'on voyait en lui, c'était la puissance capable de nous rendre immortels. L'homme a toujours voulu escalader le ciel, et il ne le peut pas tout seul : il a

inventé Dieu pour que Dieu lui tendît la main; puis il s'est attaché d'amour à ce sauveur. Mais on dirait demain aux quatre cents millions de chrétiens : Il n'y a pas de Dieu; il y a seulement un paradis, un homme-christ, une vierge-mère et des saints, — ils se consoleraient bien vite.

L'immortalité nous suffit, en effet. Pour moi, je ne demande pas de « récompense, » je ne mendie pas : rien que la vie; être réuni à ceux que j'ai aimés; l'éternité de l'amour, de l'amitié, du désintéressement. Je me rappelle mon long désespoir le jour où, pour la première fois, il m'est entré dans l'esprit que la mort pouvait être une extinction de l'amour, une séparation des cœurs, un refroidissement éternel; que le cimetière avec ses tombes de pierre et ses quatre murs pouvait être la vérité; que du jour au lendemain les êtres qui faisaient ma vie morale me seraient enlevés, ou que je leur serais enlevé et que nous ne serions jamais rendus les uns aux autres. Il y a de certaines cruautés auxquelles on ne croit pas, parce qu'elles vous dépassent trop; on se dit : c'est impossible, parce qu'intérieurement on pense : comment pourrais-je faire cela ? La nature se personnifie à vos yeux : sa lumière semble une grâce qui vous est adressée; il y a dans toutes ses créatures une telle surabondance de jeunesse et d'espérance, que vous vous laissez, vous aussi, étourdir par cet entraînement de la vie universelle.

Ainsi la forme antique du problème religieux et moral, l'existence de Dieu, se ramène à cette forme nouvelle : l'immortalité. Cette question, à son tour, revient à savoir si dès maintenant *je* suis, moi; ou si ma personnalité est une illusion, et si, au lieu de dire *moi*, il faut que je dise

nous, le monde. Au cas où dans la nature un seul être, si chétif qu'il fût en apparence, pourrait dire *moi*, sans doute il serait éternel. Il y a ici deux grandes hypothèses en présence. D'abord, fusion réelle de tous les *moi* apparents l'un dans l'autre, pénétrabilité réelle de toutes les consciences dans la nature, réduction de toutes les prétendues unités substantielles à des multiplicités phénoménales, perspectives fuyantes ouvertes en nous-mêmes comme au dehors de nous-mêmes, et où l'œil se perd. Au lieu de cela, autre hypothèse : la nature ayant un but, l'individu. Comme un arbre immense dont la sève vient finalement se concentrer en quelques noyaux, peut-être aussi, en quelque point, la sève de la nature se ramasse-t-elle pour s'épanouir plus tard. Les individus formeraient alors des groupements durables ; n'y a-t-il pas aussi des îlots dans l'océan ? De plus, certains de ces individus tiendraient l'un à l'autre, s'attacheraient assez pour ne se séparer jamais. S'il pouvait suffire de s'aimer assez pour s'unir ! Cette union serait alors l'éternité : l'amour nous rendrait éternels.

Par malheur, il y a bien des objections contre l'immortalité. Une première, et des plus graves, peut se tirer de la doctrine de l'évolution. Le caractère de toute intégration, de toute individuation, c'est d'être provisoire, de ne servir qu'à préparer une intégration plus large, une individuation plus riche. Un individu n'est pour la nature qu'un temps d'arrêt qui ne peut être définitif, sans quoi elle se trouverait arrêtée dans sa marche. Les anciens qui, avec Platon, se figuraient la nature comme dominée par des types immuables auxquels elle conforme éternellement ses créations, pouvaient supposer que ses œuvres les plus réussies, les plus rapprochées du type éternel, participaient à l'éternité : si la nature agissait d'après des types, des *espèces*,

des idées, nous pourrions espérer, en nous façonnant sur ces idées, de devenir nous aussi immortels. Mais de nos jours prédomine une conception bien différente. On pouvait encore croire au commencement de ce siècle que l'immobilité des espèces animales suppose un plan préconçu, une idée à jamais imposée à la nature vivante ; depuis Darwin nous voyons dans les espèces mêmes des types passagers que la nature transforme avec les siècles, des moules qu'elle pétrit elle-même au hasard et qu'elle ne tarde pas à briser l'un après l'autre. Si l'espèce est provisoire, qu'est-ce donc que l'individu ? Il y a entre l'individu et l'espèce une solidarité qui n'a pas toujours été comprise. On répète sans cesse que l'individu et l'espèce ont des intérêts contraires, que la nature sacrifie l'un à l'autre ; — ne serait-il pas aussi vrai et plus vrai de dire qu'elle les sacrifie l'un et l'autre, et que, ce qui condamne l'individu, c'est précisément la condamnation de son espèce ? Si l'espèce était immuable, nous pourrions espérer d'être sauvés par notre conformité avec elle. Mais non, tout est entraîné par le même tourbillon, espèces et individus ; tout passe, roule à l'infini. L'individu est un composé d'un certain nombre de pensées, de souvenirs, de volontés correspondant entre elles, de forces en équilibre. Cet équilibre ne peut subsister que dans un certain milieu intellectuel et physique qui lui soit favorable ; or, ce milieu ne peut lui être fourni que pendant un certain temps. L'homme, dans sa constitution, ne peut pas avoir deviné l'éternité. Il n'y a de progrès indéfini en tous sens ni pour un individu ni pour une espèce : l'individu et l'espèce ne sont que des moyens termes entre le passé et l'avenir ; le triomphe complet de l'avenir a besoin de leur disparition.

Passons à une seconde objection qu'on peut faire à

l'immortalité. Si la pensée, si la volonté était immortelle, c'est qu'il y aurait en elle une puissance supérieure à la nature, capable de la dominer, de la dompter : la vie, dans cette hypothèse, serait une sorte de lutte de l'esprit contre la nature, la mort serait la victoire. Mais alors, ces âmes victorieuses, pourquoi se retirent-elles à l'écart, loin de l'éternel combat qui continue de se livrer sans elles ? Pourquoi nous abandonnent-elles ? et puisque leur puissance n'a pu être diminuée par la mort, pourquoi ne mettent-elles pas cette puissance au service des hommes, leurs frères ? Elle était profonde sans le savoir, cette croyance des anciens qui voyaient partout autour d'eux se mouvoir et agir l'âme des ancêtres, qui sentaient revivre à leurs côtés les morts, peuplaient le monde d'esprits et douaient ces esprits d'une puissance plus qu'humaine. Si la pensée traverse la mort, elle doit devenir pour autrui une providence. Il semble que l'humanité ait le droit de compter sur ses morts comme elle compte sur ses héros, sur ses génies, sur tous ceux qui marchent devant les autres. S'il est des immortels, ils doivent nous tendre la main, nous soutenir, nous protéger : pourquoi se cachent-ils de nous ? Quelle force ne serait-ce pas pour l'humanité de sentir avec elle, comme les armées d'Homère, un peuple de dieux prêt à combattre à son côté ! Et ces Dieux seraient ses fils, ses propres fils, sacrés par le tombeau ; leur nombre irait s'agrandissant toujours, car la terre féconde ne cesse pas de produire la vie, et la vie se fondrait en immortalité. La nature créérait ainsi elle-même des êtres destinés à devenir sa propre providence. Cette conception est peut-être la plus primitive et en même temps la plus attrayante qui ait jamais tenté l'esprit humain : selon nous, elle est inséparable de la conception de l'immortalité. Si la

mort ne tue pas, elle délivre : elle ne peut pas jeter les âmes dans l'indifférence ou l'impuissance ; il devrait donc y avoir, suivant l'antique croyance, des *esprits* répandus partout, actifs, puissants, providentiels. Les mythologies des anciens ou des sauvages, les superstitions de nos campagnards devraient être vraies. — Qui oserait pourtant l'affirmer aujourd'hui, ou seulement regarder la chose comme probable ? La science n'a jamais constaté une seule fois l'existence d'une intention bonne ou mauvaise derrière un phénomène de la nature ; elle tend à la négation des esprits, des âmes, et conséquemment de la vie immortelle. Croire à la science, semble-t-il, c'est croire à la mort.

Il y a une troisième objection. C'est chose illusoire que cette induction familière à la vie : je suis, donc je serai. Cette illusion n'en est pas moins naturelle. Encore aujourd'hui on trouve des peuplades de l'Afrique où l'on ne paraît même pas s'imaginer qu'il soit absolument nécessaire à l'homme de mourir : chez ces peuples, l'induction fondée sur la vie l'emporte encore sur celle de la mort. Nous n'en sommes plus là, nous, peuples civilisés : nous savons que notre vie actuelle a un terme ; nous espérons pourtant toujours qu'elle reprendra sous une autre forme. La vie répugne à se représenter et à affirmer la mort. La jeunesse est pleine d'espérance ; l'existence débordante et vigoureuse à peine à croire au néant. Celui qui sent en lui un trésor d'énergie et d'activité, une accumulation de forces vives, est porté à considérer ce trésor comme inépuisable. Beaucoup d'hommes sont comme les enfants : ils n'ont pas encore senti la limite de leurs forces. Un enfant me disait en voyant passer un cheval au galop dans un tourbillon de poussière : « Je courrais bien aussi vite, si je

voulais, » — et il le croyait. Un enfant comprend difficilement que, ce qu'on veut de tout son cœur, on ne le puisse pas ; émerveillé de ce qu'il fait, il en conclut qu'il peut tout faire. Rien de plus rare que le juste sentiment du possible. Pourtant tout homme, quand il en vient aux prises dans la vie avec certains événements, se sent tout de suite tellement dominé, subjugué, qu'il perd même le sentiment de la lutte. Peut-on lutter contre la terre qui nous emporte autour du soleil? C'est ainsi que celui qui approche de la mort se sent réduit à rien, devenu un jouet pour une puissance incommensurable avec la sienne. Sa volonté, ce qu'il y a de plus fort en lui, ne résiste plus, se détend comme un arc brisé, se dissout graduellement, s'échappe à elle-même. Pour comprendre combien la vie est faible devant la mort, il faut avoir passé non par ces maladies violentes et brutales qui étourdissent comme un coup de massue, mais par ces maladies chroniques à longues périodes qui n'atteignent pas directement la conscience, qui s'avancent par des progrès lents et mesurés, qui même, obéissant à une sorte de rythme, semblent reculer parfois, vous permettent de refaire connaissance avec la vie, avec une demi-santé, puis de nouveau reviennent, s'abattent sur vous, vous étreignent. Alors le patient éprouve successivement les impressions de celui qui naît à la vie et de celui qui s'en va vers la mort. Il a pendant un temps les ardeurs de la jeunesse, puis l'épuisement, l'accablement du vieillard. Et pendant qu'il est jeune, il se sent plein de foi en lui-même, en la puissance de sa volonté; il se croit capable de dominer l'avenir, prêt à vaincre dans sa lutte contre les choses; son cœur déborde d'espérance et se répand sur tout; tout lui sourit, depuis les rayons du soleil et la feuille des arbres jusqu'au visage des

hommes ; il ne voit plus dans la nature, cette indifférente, qu'une amie, une alliée, une volonté mystérieuse d'accord avec la sienne ; il ne croit plus à la mort, car la mort complète serait une sorte de défaillance de la volonté ; or, une volonté vraiment forte ne croit pas pouvoir défaillir. Ainsi il lui semble qu'à force de vouloir, il pourra conquérir l'éternité. Puis, sans qu'il s'en aperçoive clairement, cette plénitude de vie et de jeunesse qui faisait son espérance se dépense peu à peu, se retire de lui, se dérobe, comme l'eau d'un vase qui baisse invinciblement sans qu'on sache par où elle s'en va. En même temps sa foi dans l'avenir faiblit et se trouble : il se demande si la foi et l'espérance ne seraient point la conscience fugitive d'une activité momentanément puissante, mais bientôt subjuguée par des forces supérieures. En vain la volonté se tend alors et fait effort pour se relever, elle retombe bientôt de tout son poids, ployant sous l'organisme brisé comme un cheval abattu sous le harnais. Puis l'esprit s'obscurcit : on sent une sorte de crépuscule se faire en soi, se répandre sur toutes ses pensées, on sent venir le soir. On assiste à ce travail lent et triste de la dissolution qui suit nécessairement l'évolution : l'être par degrés se relâche et se fond ; l'unité de la vie se disperse, la volonté s'épuise en vain à rassembler, à maintenir sous une même loi ce faisceau d'êtres qui se divise et dont l'assemblage constituait le moi : tout se délie, se résout en poussière. Alors enfin, la mort devient moins improbable, moins inconcevable pour la pensée : l'œil s'y fait, comme il se fait à l'obscurité qui monte quand le soleil descend au-dessous de l'horizon. La mort n'apparaît plus que comme ce qu'elle est réellement : une extinction de la vitalité, un tarissement de l'énergie intérieure. Et la mort ainsi conçue laisse moins d'espoir : on se relève d'un étourdissement

accidentel, mais comment se relever d'un entier épuisement? Il suffit que l'agonie soit assez longue pour faire comprendre que la mort sera éternelle. On ne rallume pas un flambeau consumé jusqu'au bout. C'est bien là ce qu'il y a de plus triste dans les lentes maladies qui laissent la conscience jusqu'à la fin : c'est qu'elles enlèvent auparavant l'espérance; c'est qu'on sent l'être miné jusque dans ses profondeurs, c'est qu'on ressemble à un arbre qui verrait se déchirer ses racines mêmes, à une montagne qui assisterait à son propre écroulement. On acquiert ainsi une sorte d'expérience de la mort; on en approche assez pour que, par ce *passage à la limite* familier aux mathématiciens, on en obtienne une connaissance approximative. Anéantissement, ou du moins dispersion, dissolution, — si c'est là le secret de la mort, il est sans doute navrant à connaître, mais il vaut mieux encore le connaître.

La vie vraiment éternelle serait celle qui n'aurait pas à se diviser elle-même pour parcourir les divisions du temps, qui serait présente à tous les points de la durée et embrasserait d'un seul coup toutes les différences qui constituent pour nous cette durée même. Alors nous nous représenterions, immobiles, des êtres toujours changeants; ainsi, sur les cartes de météorologie, on prévoit et on représente par des lignes fixes le tourbillonnement de la tempête qui passe. Mais cette éternité, qu'on croit enviable, constituerait peut-être la plus grande des tristesses : car l'opposition serait plus grande entre nous et le milieu, le déchirement serait perpétuel. Nous verrions tout fuir avant même de nous y attacher. Le dieu des religions qui, éternel, se représente les êtres emportés par le temps, ne pourrait être que la suprême indifférence ou le suprême désespoir, la réalisation de la monstruosité morale ou du malheur.

Malgré toutes les objections des philosophes, l'homme aspirera toujours, sinon à l'éternité intemporelle, du moins à une durée indéfinie. La tristesse qu'apporte avec elle l'idée de temps subsistera toujours : — se perdre soi-même, s'échapper à soi-même, laisser quelque chose de soi tout le long de la route, comme le troupeau laisse des flocons de laine aux buissons. « Désespoir de sentir s'écouler tout ce qu'on possède, » disait Pascal. Quand on se retourne en arrière, on se sent le cœur fondre, comme le navigateur emporté dans un voyage sans fin et qui apercevrait en passant les côtes de sa patrie. Les poètes ont senti cela cent fois. Mais ce n'est pas un désespoir personnel : toute l'humanité en est là. Le désir de l'immortalité n'est que la conséquence du souvenir : la vie, en se saisissant elle-même par la mémoire, se projette instinctivement dans l'avenir. Nous avons besoin de nous retrouver et de retrouver ceux que nous avons perdus, de réparer le temps. Dans les tombes des anciens peuples, on accumulait tout ce qui était cher au mort : ses armes, ses chiens, ses femmes; ses amis mêmes se tuaient parfois sur la tombe, ils ne pouvaient admettre que l'affection pût être brisée comme un lien. L'homme s'attache à tout ce qu'il touche, à sa maison, à un morceau de terre; il s'attache à des êtres vivants, il aime : le temps lui arrache tout cela, taille au vif en lui. Et tandis que la vie reprend son cours, répare ses blessures, comme la sève de l'arbre recouvre les marques de la cognée, le souvenir, agissant en sens inverse, le souvenir — cette chose inconnue dans la nature entière — garde les blessures saignantes et de temps en temps les ravive.

Mais ce souvenir des efforts passés et de leur inutilité finit par nous donner le vertige. Alors à l'optimisme

succède le pessimisme. Le pessimisme se ramène au sentiment de l'impuissance, et c'est le temps qui nous donne à la fin ce sentiment. — Le monde, prétendent les stoïciens, est une grande fête. — Quand il en serait ainsi, répondent les pessimistes, une fête humaine ne dure qu'un jour, et le monde est éternel ; or, c'est encore une chose triste à imaginer qu'une fête éternelle, un jeu éternel, une danse éternelle comme celle des mondes. Ce qui était d'abord une joie et un motif d'espoir se change à la fin en accablement ; une grande fatigue vous prend : on voudrait aller à l'écart, dans la paix ; on ne le peut plus. Il faut vivre. Qui sait même si la mort sera le repos ? On est entraîné dans la grande machine, emporté par le mouvement universel, comme ces imprudents qui entraient dans le cercle mystérieux formé par les korigans ; une grande ronde les enlaçait, les entraînait, les fascinait, et, haletants, ils tournaient jusqu'à ce que la vie leur manquât avec l'haleine ; mais la ronde n'en était pas interrompue, elle se reformait plus rapide, et les malheureux, en expirant, voyaient encore à travers le nuage de la mort tourbillonner sur eux la ronde éternelle.

On comprend que les excès de l'optimisme aient produit la réaction pessimiste. Le germe du pessimisme est chez tout homme : pour connaître et juger la vie, ils n'est même pas besoin d'avoir beaucoup vécu, il suffit d'avoir beaucoup souffert.

III

HYPOTHÈSE PESSIMISTE

Le pessimisme n'est pas moins difficile à démontrer que l'optimisme : il n'est pas moins impossible de fonder une morale solide et objective sur un système que sur l'autre.

Le pessimisme a pour principe la possibilité d'une comparaison scientifique entre les peines et les plaisirs, comparaison dans laquelle les peines emporteraient la balance. Ce système peut s'exprimer ainsi : la somme des souffrances forme dans toute vie humaine un total supérieur à celui des plaisirs. D'où l'on conclut la morale du *nirvâna*. Mais cette formule qui se prétend scientifique n'a guère de sens. Veut-on comparer les douleurs aux plaisirs sous le rapport de la *durée?* le calcul serait évidemment contraire aux pessimistes, car dans un organisme sain la douleur est généralement courte. Veut-on comparer les douleurs aux plaisirs sous le rapport de l'*intensité?* Mais ce ne sont pas des valeurs fixes de même espèce, l'une positive, l'autre négative, l'une pouvant s'exprimer par le signe +, l'autre par le signe —. Il est d'autant plus impossible d'établir entre tel plaisir particulier et telle douleur une balance arithmétique, que le plaisir, variant en fonction de l'intensité du désir, n'est jamais le même dans deux instants de la vie, et que la douleur varie également selon la résistance de la volonté. En outre, quand nous nous représentons une souffrance ou un plaisir passés, les seuls dont nous ayons l'expérience, nous ne pouvons le faire qu'avec

des altérations de toute sorte, des illusions psychologiques sans nombre.

En général, les pessimistes sont portés à comparer entre eux ces deux extrêmes, la volupté et la douleur : de là la prédominance que prend à leurs yeux cette dernière. La volupté proprement dite est après tout une rareté et un luxe ; beaucoup de gens préféreraient s'en passer et ne pas souffrir : la jouissance raffinée de boire dans une coupe de cristal n'est pas comparable à la souffrance de la soif. Mais la morale pessimiste ne tient pas compte du plaisir permanent et spontané de vivre : c'est que ce plaisir, étant continu, se raccourcit, s'amoindrit dans le souvenir. C'est une loi de la mémoire que les sensations et les émotions de même nature se fondent l'une dans l'autre, se ramassent en une sorte de monceau vague, puis finissent par n'être plus qu'un point insaisissable. Je vis, je jouis, et cette jouissance de vivre m'apparaît au moment actuel comme digne de prix ; mais, si je me reporte à mes souvenirs, je vois se mêler la série indéfinie de ces moments agréables qui font la trame de la vie, je les vois se réduire à peu de chose, parce qu'ils sont semblables et non interrompus ; en face d'eux grandissent au contraire les moments de volupté et de douleur, qui semblent isolés et font seuls saillie sur la ligne uniforme de l'existence. Or la volupté, ainsi détachée du plaisir général de vivre, ne suffit plus dans mon souvenir à contre-balancer la souffrance, et cela tient à d'autres lois psychologiques.

La volupté s'altère très vite dans le souvenir (surtout lorsqu'elle n'éveille plus le désir, qui entre comme composant dans toute sensation et dans toute représentation agréable). Au contraire il y a dans la douleur un élément qui ne s'altère pas avec le temps, et qui souvent s'accroît :

c'est ce que nous appellerons le sentiment de l'*intolérabilité*. Une vive douleur passée qui, en somme, avait été tolérée, peut apparaître comme absolument intolérable dans le souvenir, de telle sorte qu'au prix de cette douleur tous les plaisirs qui ont pu la précéder ou la suivre perdent leur prix : de là une nouvelle illusion d'optique dont il faut tenir compte. La douleur produit une sorte d'angoisse de tout l'organisme, un sentiment instinctif de danger qui se réveille au moindre souvenir ; la représentation même vague d'une douleur aura donc toujours un effet plus grand sur l'organisme que l'image d'une volupté non actuellement désirée. En général la peur est plus facile à exciter que le désir, et chez certains tempéraments la peur a tant de force que des hommes ont préféré la mort à une opération douloureuse ; cette préférence ne provenait assurément pas d'un mépris de la vie, mais de ce fait que la douleur apparaît parfois comme impossible à supporter et comme au-dessus des forces humaines : simple apparence d'ailleurs, qui s'explique par une faiblesse de caractère et en somme une lâcheté. Même chez un homme courageux, la prévision ou la mémoire d'une vive douleur retentira plus fortement sur la chair que celles d'un plaisir. Un soldat recueillant ses souvenirs de sang-froid se représentera avec une émotion plus vive la déchirure intérieure d'un coup de sabre que tel ou tel grand plaisir de sa vie, et cependant, au milieu de l'action, sa blessure lui aura semblé presque peu de chose auprès de la joie de vaincre ; mais la joie de la victoire correspondait à une excitation d'esprit qui a disparu, tandis que la pensée de sa blessure fait encore aujourd'hui frissonner ses membres. Nous nous sentons toujours prêts à souffrir ; tandis que la jouissance exige des conditions beaucoup plus complexes où nous ne pouvons que difficile-

ment nous replacer par la pensée. La volupté et la douleur ne sont donc pas égales devant le souvenir.

Citons encore une autre cause d'erreur dans la comparaison des temps heureux et malheureux de la vie : c'est que les jours heureux sont ceux qui passent le plus vite et qui semblent les plus courts ; au contraire les jours malheureux s'allongent pour ainsi dire, occupent plus de place dans la mémoire.

En somme le pessimisme s'explique en partie par des lois psychologiques qui font que les plaisirs passés, dont on est rassasié, apparaissent comme ne valant pas les peines supportées. Mais d'autre part il y a d'autres lois psychologiques selon lesquelles les plaisirs futurs apparaissent toujours comme ayant une valeur supérieure aux peines qu'on supportera pour les atteindre. Ces deux lois se font équilibre : c'est ce qui explique ce fait qu'en général l'humanité n'est point pessimiste et que, de leur côté, les pessimistes les plus convaincus ne se donnent qu'assez rarement la mort ; on espère toujours quelque chose de l'avenir, même quand la considération du passé porte à désespérer. Il y a un plaisir qui meurt pour ainsi dire après chaque action accomplie, qui s'en va sans laisser de trace dans le souvenir, et qui pourtant est le plaisir fondamental par excellence : c'est le plaisir même d'agir. Il constitue en grande partie l'attrait de toutes les fins désirées par l'homme ; seulement cet attrait se retire d'elles une fois qu'elles sont atteintes, une fois que l'action est accomplie. De là l'étonnement de celui qui essaye de juger la vie en recueillant ses souvenirs, et qui ne retrouve plus dans les plaisirs passés une cause suffisante pour justifier ses efforts et ses peines : c'est dans la vie même, c'est dans la nature de l'activité qu'il faut chercher une justification de l'effort. Toutes les gouttes

d'eau tombées d'un nuage ne rencontrent pas le calice d'une rose ; toutes nos actions n'aboutissent pas à une volupté précise et saisissable ; mais nous agissons pour agir, comme la goutte d'eau tombe par son propre poids : la goutte d'eau elle-même, si elle avait conscience, éprouverait une sorte de volupté vague à traverser l'espace, à glisser dans le vide inconnu. Cette volupté fait le fond de la vie ; seulement elle disparaît du souvenir, qui n'est plus l'inconnu, mais le connu, et qui ne nous offre tout ensemble que le *passé* et le *passif*.

La morale pessimiste repose donc, non sur un raisonnement scientifique, mais sur une pure appréciation individuelle où peuvent entrer comme éléments bien des erreurs. Perpétuellement nous échangeons des peines contre des plaisirs, des plaisirs contre des peines ; mais, dans cet échange, la seule règle de la valeur est l'offre et la demande, et on peut rarement dire *a priori* que telles douleurs l'emportent sur tels plaisirs. Il n'y a pas de douleurs que l'homme ne s'expose à supporter pour courir la chance de certains plaisirs, ceux de l'amour, de la richesse, de la gloire, etc. On ne cesse pas de rencontrer des hommes offrant de souffrir, offrant de peiner, même sans y être poussés par les nécessités de la vie. On peut en conclure que la souffrance n'est pas le mal le plus redoutable à l'homme, que l'*inaction* est souvent pire encore, qu'il y a de plus un plaisir particulier qui se dégage de la souffrance vaincue et en général de toute énergie déployée.

Le malheur comme le bonheur est en grande partie une construction mentale faite après coup. Il faut donc se défier également et de ceux qui se piquent d'avoir été parfaitement heureux et de ceux qui affirment avoir été parfaitement malheureux. Le bonheur achevé est fait avec du

souvenir et du désir, comme le malheur absolu avec du souvenir et de la crainte. Nous n'avons presque jamais eu *conscience* d'être pleinement heureux, et pourtant *nous nous souvenons* de l'avoir été. Où donc est le bonheur absolu s'il n'est pas dans la conscience ? Nulle part, c'est un rêve dont nous habillons la réalité, c'est l'embellissement du souvenir, comme le malheur absolu en est l'obscurcissement. Le bonheur, le malheur, c'est précisément le passé, c'est-à-dire ce qui ne peut plus être ; c'est aussi le désir éternel, qui ne sera jamais satisfait, ou la crainte toujours prête à renaître au moindre tressaillement d'alarme.

Le bonheur ou le malheur, dans le sens habituel où nous prenons ces mots, résulte ainsi d'une vue d'ensemble sur la vie humaine qui est souvent une illusion d'optique. Certaines rivières d'Amérique semblent rouler une masse d'eau noire, et cependant, si on prend un peu de cette eau dans le creux de la main, elle est limpide et cristalline : sa noirceur, qui effrayait presque, était un effet de masse et venait du lit où elle coule. De même, chacun des instants de notre vie pris à part peut avoir cette indifférence agréable, cette fluidité qui laisse à peine de trace sensible dans le souvenir ; pourtant l'ensemble paraît sombre, grâce à quelques moments de douleur qui projettent leur ombre sur tout le reste, ou heureux grâce à quelques heures lumineuses qui semblent pénétrer toutes les autres.

Dans toutes ces questions nous sommes donc enveloppés d'illusions sans nombre. Rien de réel et d'absolument certain que la sensation présente : il faudrait pouvoir comparer seulement des sensations *simultanées* de plaisir et de peine ; mais, toutes les fois que la comparaison porte sur des sensations passées ou à venir, elle implique erreur. On ne peut donc démontrer *par l'expérience* ni le *calcul* la

supériorité de la quantité de peine sur celle de plaisir; au contraire l'expérience est contre les pessimistes, car l'humanité prouve sans cesse *a posteriori* la valeur de la vie en la recherchant sans cesse.

La morale pessimiste essayera-t-elle de démontrer son principe par quelque argument tiré non plus du calcul mathématique, mais de la nature même du plaisir ? Une des thèses du pessimisme, c'est que, le plaisir supposant le désir, et le désir se ramenant le plus souvent au besoin, conséquemment à la souffrance, le plaisir suppose ainsi la souffrance et n'est qu'un instant fugitif entre deux états pénibles. De là cette condamnation du plaisir qu'on retrouve, depuis Bouddha, dans la morale pessimiste. Mais il est très inexact de représenter ainsi le plaisir comme lié à une douleur parce qu'il est lié à un désir ou même à un besoin. Ce n'est qu'à partir d'un certain degré que le besoin devient souffrance ; la *faim*, par exemple, est douloureuse, mais l'*appétit* peut être fort plaisant à ressentir. L'aiguillon du besoin n'est plus alors qu'une sorte de chatouillement agréable. Loi générale : un besoin devient agréable chez tout être intelligent toutes les fois qu'il n'est pas trop violent et qu'il *a la certitude ou l'espoir* de sa satisfaction prochaine. Il s'accompagne alors d'une anticipation de jouissance. Certaines souffrances prétendues qui précèdent le plaisir, comme la faim, la soif, le frisson amoureux, entrent comme éléments dans l'idée que nous nous faisons du plaisir; sans elles la jouissance est incomplète. Bien plus, prises en elles-mêmes, elles sont accompagnées d'une certaine jouissance, à condition de ne pas se prolonger trop; quand l'amant rappelle ses souvenirs, les moments de

désir lui apparaissent comme agréables au plus haut point; ils encadrent l'instant du plaisir aigu, qui sans eux serait beaucoup trop court et trop fugitif.

Platon a dit avec raison que les douleurs peuvent entrer dans la composition des plaisirs; mais les plaisirs en revanche n'entrent point dans la composition des douleurs. Le dégoût qui suit l'abus de certains plaisirs n'est pas du tout inséparable de leur usage; il ne s'introduit pas comme élément dans la conception qu'on s'en fait. Le plaisir a donc cette supériorité sur la douleur qu'il peut ne pas la produire; tandis que la douleur, au moins la douleur physique, ne peut pas ne pas produire le plaisir par sa simple disparition, et quelquefois s'associe tellement au plaisir qu'elle représente elle-même un moment agréable.

Les peines d'origine intellectuelle ne sont pas elles-mêmes absolument incompatibles avec les plaisirs : quand elles ne sont pas très vives, elles se fondent avec eux; elles leur donnent seulement une couleur moins voyante, elles les pâlissent pour ainsi dire, ce qui ne leur messied pas. La mélancolie peut aiguiser certaines jouissances. De toutes parts donc, malgré les moralistes chagrins, le plaisir enveloppe la peine et vient même s'y mêler.

En outre, plus nous allons, plus se développent et prennent une part considérable dans notre vie des plaisirs qui correspondent rarement à un besoin douloureux, à savoir les plaisirs esthétiques et intellectuels. L'art est dans l'existence moderne une source considérable de jouissances, qui n'ont pour ainsi dire pas la peine pour contre-poids. Son but est d'arriver à remplir presque de plaisir les instants les plus ternes de la vie, c'est-à-dire ceux où nous nous reposons de l'action : il est la grande consolation de l'oisif. Entre deux dépenses de force physique, l'homme civilisé,

au lieu de dormir comme fait le sauvage, peut encore jouir d'une manière intellectuelle ou esthétique. Et cette jouissance peut se prolonger plus qu'aucune autre : on entend intérieurement certaines symphonies de Beethoven longtemps après les avoir entendues par les oreilles ; on en jouit avant, par anticipation, on en jouit pendant et après.

Pour résoudre (si tant est que ce soit possible) la question posée par la morale pessimiste, nous croyons qu'il faut s'adresser non seulement à la psychologie, mais à la biologie, et rechercher si les lois mêmes de la vie n'impliqueraient pas une plus-value du bien-être sur la peine. En ce cas, la morale positive que nous défendons aurait raison de vouloir conformer les actions humaines aux lois de la vie, au lieu de prendre pour but, comme la morale pessimiste, l'anéantissement final de la vie et du *vouloir-vivre*.

Tout d'abord quelle est la part des divers sens dans la douleur? Celle du sens de la vue est presque nulle, ainsi que celle de l'ouïe, car les dissonances sensibles à l'oreille et les laideurs choquant l'œil sont de légers froissements qu'il est impossible de mettre en balance avec les vives jouissances de l'harmonie et de la beauté. Le plaisir prédomine encore beaucoup dans les sensations provenant du goût et de l'odorat : comme en général on ne mange que ce qui plaît à ces deux sens, et qu'il faut manger pour vivre, la conservation même de la vie suppose une satisfaction périodique du goût comme de l'odorat (qui y est si intimement lié). Enfin, bien peu de vraies souffrances nous viennent du tact, si on localise ce dernier sens dans la main. Tous nos maux physiques ou à peu près ont donc leur origine dans le toucher général ou dans la sensibilité interne : lors même qu'il nous arriverait de ces deux

directions plus de peines que de jouissances, on peut se demander si ces peines suffiraient encore à contre-balancer les plaisirs de toute sorte fournis par les autres sens. Mais une question se pose : est-il possible, au point de vue biologique, que, dans la sensibilité interne, les sentiments de malaise et de souffrance l'emportent en moyenne sur ceux de bien-être ?

Nous croyons qu'on peut faire une réponse décisive à cette question : si, dans les êtres vivants, les sentiments de malaise l'emportaient réellement sur ceux de bien-être, la vie serait impossible. En effet, le sens vital ne fait que nous traduire en langage de conscience ce qui se passe dans nos organes. Le malaise subjectif de la souffrance n'est qu'un symptôme d'un mauvais état objectif, d'un désordre, d'une maladie qui commence : c'est la traduction d'un trouble fonctionnel ou organique. Au contraire le sentiment de bien-être est comme l'aspect subjectif d'un bon état objectif. Dans le rythme de l'existence, le bien-être correspond ainsi à l'évolution de la vie, la douleur à sa dissolution. Non seulement la douleur est la conscience d'un trouble vital, mais elle tend à augmenter ce trouble même : il n'est pas bon dans une maladie de sentir trop son mal, ou cette sensation l'exagère ; la douleur, qui peut être considérée comme le retentissement d'un mal jusqu'au cerveau, comme un trouble sympathique apporté dans le cerveau même, est un nouveau mal qui s'ajoute au premier, et qui, réagissant sur lui, finit par l'augmenter. Ainsi la douleur, qui ne nous apparaissait tout à l'heure que comme la *conscience* d'une désintégration partielle, nous apparaît maintenant elle-même comme un *agent* de désintégration. L'excès de la douleur sur le plaisir est donc incompatible avec la conservation de l'espèce. Lorsque, chez certains individus, l'équi-

libre de la souffrance et de la jouissance est dérangé et que la première l'emporte, c'est une anomalie qui d'habitude ne tarde pas à amener la mort de l'individu : l'être qui souffre trop est impropre à la vie. Pour qu'un organisme subsiste, il faut que, si on le prend en entier, son fonctionnement garde une certaine régularité ; il faut que la douleur soit bannie ou tout ou au moins réduite à quelques points.

Aussi, plus la sélection naturelle s'exerce sans entraves, plus elle tend à éliminer les souffrants ; en tuant le malade, elle tue aussi le mal. Si de nos jours la philanthropie réussit à sauver un certain nombre d'infirmes, elle n'a pu encore sauver leur race, qui s'éteint en général d'elle-même. Supposons un navire dans la tempête, montant et descendant sur le dos des vagues : la ligne qu'il suit pourrait être représentée par une suite de courbes, dont une branche marque la direction de l'abîme, une autre celle de la surface des eaux : si à un moment du trajet la courbe descendante l'emportait sans retour, ce serait l'indice que le vaisseau s'enfonce et va sombrer. Ainsi en est-il pour la vie, ballottée entre les vagues du plaisir et de la douleur : si on figure ces ondulations par des lignes et que la ligne de la douleur s'allonge plus que l'autre, c'est que nous sombrons. Le tracé que la sensation imprime en notre conscience n'est qu'une figure représentant la marche même de la vie ; et la vie, pour subsister, a besoin d'être une perpétuelle victoire du plaisir sur la douleur.

Ce que nous disons ici de la vie physique, telle que nous la révèle le sens interne, est vrai aussi de la vie morale. Au moral comme au physique, la souffrance marque toujours une tendance à la dissolution, une mort partielle. Perdre

quelqu'un d'aimé, par exemple, c'est perdre quelque chose de soi et commencer soi-même à mourir. La souffrance morale vraiment triomphante tue moralement, anéantit l'intelligence et la volonté. Aussi celui qui, après quelque violente crise morale, continue de penser, de vouloir et d'agir dans tous les sens, celui-là pourra souffrir, mais sa souffrance ne tardera pas à être contre-balancée, par degrés étouffée. La vie l'emportera sur les tendances dissolvantes.

Au moral comme au physique, l'être supérieur est celui qui unit la sensibilité la plus délicate à la volonté la plus forte ; chez lui, la souffrance est très vive sans doute, mais elle provoque une réaction plus vive encore de la volonté ; il souffre beaucoup, mais il agit davantage, et comme l'action est toujours jouissance, sa jouissance déborde généralement sa peine. L'excès de la souffrance sur le plaisir suppose une faiblesse ou une défaillance de la volonté, conséquemment de la vie même : la réaction du dedans ne répond plus à l'action du dehors. Toute sensation est une sorte de demande formulée devant l'être sentant : — Veux-tu être heureux ou malheureux ? veux-tu m'accepter ou me rejeter, te soumettre à moi ou me vaincre ? — A la volonté de répondre. Et la volonté qui faiblit se condamne elle-même, commence une sorte de suicide.

Dans la souffrance morale il faut distinguer entre celle qui est tout affective et celle qui est tout intellectuelle : il faut distinguer entre les pessimistes par système, comme Schopenhauer, et ceux qui le sont par déchirement réel du cœur. La vie des premiers peut ressembler à celle de tous, et ils peuvent être, en somme, fort heureux, car il est possible d'être intellectuellement triste sans l'être au fond même du cœur. Il ne se joue pas de drame dans l'intelligence seule, ou, s'il s'en joue à certaines heures, le rideau ne tarde pas à

tomber doucement, comme de lui-même, sur cette scène encore trop extérieure à nous, et l'on rentre dans la vie commune, qui n'a rien en général de si dramatique. Les pessimistes par système peuvent donc avoir longue vie et longue postérité : c'est qu'ils sont heureux pour ainsi dire malgré eux. Mais il n'en est pas ainsi de ceux qui trouvent le monde mauvais parce qu'il est véritablement mauvais pour eux, de ceux chez qui la pensée pessimiste n'est qu'un abstrait de leurs propres douleurs. Ceux-là sont les plus à plaindre. Mais ils sont condamnés d'avance par la nature et pour ainsi dire par eux-mêmes : la pleine conscience de leur malheur n'est que la conscience vague de leur impossibilité de vivre. Toutes les souffrances physiques ou morales, hypocondrie, ambitions déçues, affections brisées, sont donc comme un air plus ou moins irrespirable. Les grands désolés, les malades du spleen, les mélancoliques vrais (il en est tant qui le sont par pose ou par système !) n'ont pas vécu ou n'ont pas fait souche. Ce sont des sensitives que brise un froissement. Les artistes de la douleur, les Musset, les Chopin, les Léopardi, les Shelley, les Byron, les Lenau, n'étaient pas faits pour la vie, et leur souffrance, qui nous a valu des chefs-d'œuvre, n'était que le résultat d'une mauvaise accommodation au milieu, d'une existence presque factice, qui peut se conserver un certain temps, mais qui ne peut guère se donner. Il est possible de rendre une sorte de vie artificielle à la tête d'un décapité : si alors sa bouche pouvait s'ouvrir et articuler des mots, ses paroles ne seraient assurément que des cris de douleur ; dans notre société il existe ainsi un certain nombre d'hommes chez lesquels le système nerveux prédomine à ce point qu'ils sont, pour ainsi dire, des cerveaux, des têtes sans corps : de tels êtres ne vivent que par surprise, par artifice ; ils ne peuvent

parler que pour se plaindre, chanter que pour gémir, et leurs plaintes sont si sincères qu'elles nous vont jusqu'au cœur. Pourtant nous ne pouvons juger sur eux l'humanité pleine de vie, l'humanité d'où sortira l'avenir : leurs cris de douleur ne sont que le commencement de l'agonie.

Nous arrivons à cette conclusion qu'une certaine dose de bonheur est une condition même d'existence. M. de Hartmann suppose que, si la morale pessimiste triomphe un jour dans l'humanité, tous les hommes s'entendront pour rentrer eux-mêmes dans le néant : un suicide universel mettra fin à la vie. Cette conception naïve renferme pourtant cette vérité que, si le pessimisme s'implantait assez avant dans le cœur humain, il pourrait en diminuer par degrés la vitalité et amener, non pas le coup de théâtre un peu burlesque dont parle M. de Hartmann, mais un affaissement lent et continu de la vie : une race pessimiste, et réalisant en fait son pessimisme, c'est-à-dire augmentant par l'imagination la somme de ses douleurs, une telle race ne subsisterait pas dans la lutte pour l'existence. Si l'humanité et les autres espèces animales subsistent, c'est précisément que la vie n'est pas trop mauvaise pour elles. Ce monde n'est pas le pire des mondes possibles, puisque, en définitive, il est et demeure. Une morale de l'anéantissement, proposée à un être vivant quelconque, ressemble donc à un contre-sens. Au fond c'est une même raison qui rend l'existence possible et qui la rend désirable.

III

HYPOTHÈSE DE L'INDIFFÉRENCE DE LA NATURE.

Si la morale du dogmatisme cherche l'hypothèse la plus probable dans l'état actuel des sciences, elle trouvera que ce n'est ni l'optimisme ni le pessimisme : c'est l'indifférence de la nature. Cette nature aux fins de laquelle le dogmatisme veut que nous nous conformions, montre en fait une indifférence absolue : 1° à l'égard de la sensibilité ; 2° à l'égard des directions possibles de la volonté humaine.

L'optimiste et le pessimiste, au lieu de chercher simplement à comprendre, sentent comme les poètes, sont émus, se fâchent, se réjouissent, mettent dans la nature du bien ou du mal, du beau ou du laid, des qualités ; écoutez le savant, au contraire ; il n'y a, pour lui, que des quantités, toujours équivalentes. La nature, à son point de vue, devient une chose neutre, inconsciente du plaisir comme de la souffrance, du bien comme du mal.

L'indifférence de la nature à nos douleurs ou à nos plaisirs est pour le moraliste une hypothèse négligeable, parce qu'elle est sans effet pratique : l'absence d'une providence soulageant nos maux ne changera rien à notre conduite morale, une fois admis que les maux de la vie n'excèdent pas en moyenne les jouissances, et que l'existence reste en elle-même désirable pour tout être vivant. Mais c'est l'indifférence de la nature au bien ou au mal qui intéresse la morale ; or, de cette indifférence une foule de raisons peuvent être données. La première est

l'*impuissance* de la volonté humaine relativement au tout, dont elle ne peut pas changer d'une manière appréciable la direction. Que sortira-t-il pour l'univers de telle action humaine? Nous l'ignorons. Le bien, le mal, ne semblent pas plus d'essence contraire pour la nature que le froid et le chaud pour le physicien : ce sont des degrés de température morale, et il est peut-être nécessaire que, comme le chaud et le froid, ils se fassent équilibre dans l'univers. Peut-être le bien et le mal se neutralisent-ils au bout d'un certain temps dans le monde, comme se neutralisent dans l'océan les mouvements divers des vagues. Chacun de nous trace son sillage, mais la direction de ce sillage importe peu à la nature; il est destiné à s'effacer rapidement, à disparaître dans la grande agitation sans but de l'univers : est-il bien vrai que les mers tremblent encore du sillage du vaisseau de Pompée? L'océan lui-même a-t-il une vague de plus aujourd'hui qu'autrefois, malgré les milliers de vaisseaux qui courent maintenant sur ses flots? Est-il sûr que les conséquences d'une bonne action ou d'un crime commis il y a cent mille ans par un homme de l'âge tertiaire, aient modifié le monde en quelque chose? Confucius, Bouddha ou Jésus-Christ agiront-ils sur la nature dans un milliard d'années? Supposez une bonne action d'un éphémère : elle meurt comme lui dans un rayon de soleil; peut-elle retarder d'un millionième de seconde la chute de la nuit qui tuera l'insecte?

Il y avait une femme dont l'innocente folie était de se croire fiancée et à la veille de ses noces. Le matin, en s'éveillant, elle demandait une robe blanche, une couronne de mariée, et, souriante, se parait. « C'est aujourd'hui qu'il va venir, » disait-elle. Le soir une tristesse la prenait,

après l'attente vaine ; elle ôtait alors sa robe blanche. Mais le lendemain, avec l'aube, sa confiance revenait : « C'est pour aujourd'hui, » disait-elle. Et elle passait sa vie dans cette certitude toujours déçue et toujours vivace, n'ôtant que pour la remettre sa robe d'espérance. L'humanité est comme cette femme, oublieuse de toute déception : elle attend chaque jour la venue de son idéal; il y a probablement des centaines de siècles qu'elle dit : « c'est pour demain ; » chaque génération revêt tour à tour la robe blanche. La foi est éternelle comme le printemps et les fleurs. Toute la nature en est là peut-être, du moins la nature consciente et intelligente : peut-être, il y a une infinité de siècles, dans quelque étoile maintenant dissoute en poussière, espérait-on déjà le fiancé mystique. L'éternité, de quelque façon qu'on la conçoive, apparaît comme une déception infinie. N'importe ; la foi ferme cet infini désespérant : entre les deux abîmes du passé et de l'avenir, elle ne cesse de sourire à son rêve ; elle chante toujours le même chant de joie et d'appel, qu'elle croit nouveau et qui s'est déjà perdu tant de fois sans rencontrer aucune oreille; elle tend toujours ses bras vers l'idéal, d'autant plus doux qu'il est plus vague, et elle remet sur son front sa couronne de fleurs sans s'apercevoir que depuis cent mille ans elle est fanée.

M. Renan a dit : «Dans la pyramide du bien, élevée par les efforts successifs des êtres, chaque pierre compte. L'Égyptien du temps de Chéphrem existe encore par la pierre qu'il a posée.» — Où existe-il? dans un désert, au milieu duquel son œuvre se dresse sans but, aussi vaine dans son énormité que le plus mince des grains de sable de sa base. La « pyramide du bien » n'aura-t-elle point le même sort? Notre terre est perdue dans le désert des cieux, notre hu-

manité même est perdue sur la terre, notre action individuelle est perdue dans l'humanité : comment unifier l'effort universel, comment concentrer vers un même but le rayonnement infini de la vie ? Chaque œuvre est isolée : c'est une infinité de petites pyramides microscopiques, de cristallisations solitaires, de monuments lilliputiens qui ne peuvent se superposer en un tout. L'homme juste et l'homme injuste ne pèsent probablement pas plus l'un que l'autre sur le globe terrestre, qui va son chemin dans l'éther. Les mouvements particuliers de leur volonté ne peuvent pas plus retentir sur l'ensemble de la nature que le battement de l'aile d'un oiseau volant au-dessus d'un nuage n'est capable de rafraîchir mon front. La formule célèbre : *ignorabimus*, peut se transformer en celle-ci : *illudemur ;* l'humanité marche enveloppée du voile inviolable de ses illusions.

Une seconde raison que l'« indifférentisme » peut opposer à l'optimisme, c'est que le grand tout, dont nous ne pouvons changer la direction, n'a lui-même aucune direction morale. Absence de fin, *amoralité* complète de la nature, neutralité du mécanisme infini. Et en effet, l'effort universel ne ressemble guère à un travail régulier, ayant son but ; il y a longtemps qu'Héraclite l'a comparé à un jeu ; — ce jeu, c'est celui de la bascule, qui provoque si bien les éclats de rire des enfants. Chaque être fait contrepoids à un autre. Mon rôle dans l'univers est de paralyser je ne sais qui, de l'empêcher de monter trop haut ou de descendre trop bas. Nul de nous n'entraînera le monde, dont la tranquillité est faite de notre agitation.

Au fond du mécanisme universel on peut supposer une sorte d'atomisme moral, la mise en lutte d'une infinité d'égoïsmes. Il pourrait y avoir alors dans la nature autant

de centres que d'atomes, autant de fins qu'il y a d'individus, ou du moins autant de fins qu'il y a de collections conscientes, de sociétés, et ces fins pourraient être opposées ; l'égoïsme serait alors la loi essentielle et universelle de la nature. En d'autres termes, il y aurait coïncidence de ce que nous appelons la volonté immorale chez l'homme avec la volonté normale de tous les êtres. Ce serait peut-être là le scepticisme moral le plus profond. Tout individu ne serait alors qu'une bulle de savon, ne vaudrait pas plus qu'elle. Toute la différence entre le *toi* et le *moi*, ce serait que, dans le premier cas, nous sommes en dehors de la bulle, dans le second, en dedans ; l'intérêt personnel ne serait qu'un point de vue, le droit en serait un autre ; mais il est naturel de donner la préférence au point de vue où l'on est sur celui où l'on n'est pas. Ma bulle de savon est ma patrie, pourquoi la briserais-je ?

L'amour de tout être *déterminé*, dans cette doctrine, serait aussi illusoire que peut l'être l'amour de soi. L'amour, *rationnellement*, n'a pas plus de valeur que l'égoïsme ; l'égoïste en effet se trompe sur sa propre importance qu'il exagère, l'amant ou l'ami sur celle de l'être aimé. A ce point de vue encore le bien et le mal moral demeurent, pour « l'indifférentiste, » des choses tout humaines, toutes subjectives, sans rapport fixe avec l'ensemble de l'univers.

Il n'y a peut-être rien qui offre à l'œil et à la pensée une représentation plus complète et plus attristante du monde que l'océan. C'est d'abord l'image de la force dans ce qu'elle a de plus farouche et de plus indompté ; c'est un déploiement, un luxe de puissance dont rien autre chose ne peut donner l'idée ; et cela vit, s'agite, se tourmente éternellement sans but. On dirait parfois que la mer est

animée, qu'elle palpite et respire, que c'ést un cœur immense dont on voit le soulèvement puissant et tumultueux; mais ce qui en elle désespère, c'est que tout cet effort, toute cette vie ardente est dépensée en pure perte; ce cœur de la terre bat sans espoir; de tout ce heurt, de tout ce trépignement des vagues, il sort un peu d'écume égrenée par le vent.

Je me rappelle qu'un jour, assis sur le sable, je regardais venir vers moi la foule mouvante des vagues: elles arrivaient sans interruption du fond de la mer, mugissantes et blanches ; par-dessus celle qui mourait à mes pieds, j'en apercevais une autre, et plus loin derrière celle-là, une autre, et plus loin encore, une multitude ; enfin, aussi loin que ma vue pouvait s'étendre, je voyais tout l'horizon se dresser et se mouvoir vers moi: il y avait là un réservoir de forces infini, inépuisable; comme je sentais bien l'impuissance de l'homme à arrêter l'effort de tout cet océan en marche! Une digue pouvait briser un de ces flots, elle en pouvait briser des centaines et des milliers; mais qui aurait le dernier mot, si ce n'est l'immense et l'infatigable océan? Et je croyais voir dans cette marée montante l'image de la nature entière assaillant l'humanité qui veut en vain diriger sa marche, l'endiguer, la dompter. L'homme lutte avec courage, il multiplie ses efforts, par moments il se croit vainqueur ; c'est qu'il ne regarde pas assez loin et qu'il ne voit pas venir du fond de l'horizon les grandes vagues qui tôt ou tard doivent détruire son œuvre et l'emporter lui-même. Dans cet univers où les mondes ondulent comme les flots de la mer, ne sommes-nous pas entourés, assaillis sans cesse par la multitude des êtres? La vie tourbillonne autour de nous, nous enveloppe, nous submerge: nous parlons d'immortalité, d'éternité; mais il n'y a

d'éternel que ce qui est inépuisable, ce qui est assez aveugle et assez riche pour donner toujours sans mesure. Celui-là fait connaissance avec la mort qui apprend pour la première fois que ses forces ont une limite, qui se sent le besoin de se reposer, qui laisse tomber ses bras après le travail. La nature seule est assez infatigable pour être éternelle. Nous parlons aussi d'un idéal ; nous croyons que la nature a un but, qu'elle va quelque part ; c'est que nous ne la comprenons pas : nous la prenons pour un fleuve qui roule vers son embouchure et y arrivera un jour, mais la nature est un océan. Donner un but à la nature, ce serait la rétrécir, car un but est un terme. Ce qui est immense n'a pas de but.

On a répété souvent que « rien n'est en vain. » Cela est vrai dans le détail. Un grain de blé est fait pour produire d'autres grains de blé. Nous ne concevons pas un champ qui ne serait pas fécond. Mais la nature en son ensemble n'est pas forcée d'être féconde : elle est le grand équilibre entre la vie et la mort. Peut-être sa plus haute poésie vient-elle de sa superbe stérilité. Un champ de blé ne vaut pas l'océan. L'océan, lui, ne travaille pas, ne produit pas, il s'agite ; il ne donne pas la vie, il la contient ; ou plutôt il la donne et la retire avec la même indifférence : il est le grand roulis éternel qui berce les êtres. Quand on regarde dans ses profondeurs, on y voit le fourmillement de la vie ; il n'est pas une de ses gouttes d'eau qui n'ait ses habitants, et tous se font la guerre les uns aux autres, se poursuivent, s'évitent, se dévorent ; qu'importe au tout, qu'importe au profond océan ces peuples que promènent au hasard ses flots amers ? Lui-même nous donne le spectacle d'une guerre, d'une lutte sans trêve : ses lames qui se brisent et dont la plus forte recouvre et entraîne la plus faible, nous

représentent en raccourci l'histoire des mondes, l'histoire de la terre et de l'humanité. C'est pour ainsi dire l'univers devenu transparent aux yeux. Cette tempête des eaux n'est que la continuation, la conséquence de la tempête des airs : n'est-ce pas le frisson des vents qui se communique à la mer ? A son tour les ondes aériennes trouvent l'explication de leurs mouvements dans les ondulations de la lumière et de la chaleur. Si nos yeux pouvaient embrasser l'immensité de l'éther, nous ne verrions partout qu'un choc étourdissant de vagues, une lutte sans fin parce qu'elle est sans raison, une guerre de tous contre tous. Rien qui ne soit entraîné dans ce tourbillon ; la terre même, l'homme, l'intelligence humaine, tout cela ne peut nous offrir rien de fixe à quoi il nous soit possible de nous retenir, tout cela est emporté dans des ondulations plus lentes, mais non moins irrésistibles ; là aussi règne la guerre éternelle et le droit du plus fort. A mesure que je réfléchis, il me semble voir l'océan monter autour de moi, envahir tout, emporter tout ; il me semble que je ne suis plus moi-même qu'un de ses flots, une des gouttes d'eau de ses flots ; que la terre a disparu, que l'homme a disparu, et qu'il ne reste plus que la nature avec ses ondulations sans fin, ses flux, ses reflux, les changements perpétuels de sa surface qui cachent sa profonde et monotone uniformité.

Entre les trois hypothèses d'une nature bonne, d'une nature mauvaise et d'une nature indifférente, comment choisir et décider ? C'est une chimère que de donner pour loi à l'homme : conforme-toi à la nature. Cette nature, nous ne savons pas ce qu'elle est. Kant a donc eu raison de dire qu'il ne faut pas demander à la métaphysique dogmatique une loi certaine de conduite.

CHAPITRE II

Morale de la certitude pratique. — Morale de la foi. Morale du doute.

I

MORALE DE LA CERTITUDE PRATIQUE

La morale de la certitude pratique est celle qui admet que nous sommes en possession d'une loi morale certaine, absolue, apodictique et impérative. Les uns se représentent cette loi comme renfermant une matière, un bien en soi que nous saisissons par intuition et dont la valeur est supérieure à tout pour notre raison. Les autres, avec Kant, se représentent la loi comme purement formelle et ne renfermant par elle-même aucune matière, aucun bien en soi, aucune fin déterminée, mais seulement un caractère d'universalité qui permet de distinguer les fins conformes ou non conformes à la loi. Ainsi, selon les intuitionnistes, nous saisissons par une intuition immédiate la valeur et la dignité des actions, des facultés, des vertus, comme la tempérance, la pudeur, etc.; selon les kantiens, au contraire, le caractère moral d'une action n'est prouvé que quand on peut

généraliser la *maxime* de cette action et montrer ainsi sa nature désintéressée.

C'est surtout contre la première conception de la certitude morale que vaut le vieil argument sceptique sur les contradictions des jugements moraux, leur relativité, leur incertitude. Cet argument a une influence dissolvante sur la conception de la loi même en tant qu'imposant d'une manière absolue tel ou tel acte, telle ou telle vertu. Il est difficile de rester fidèle aux rites d'une religion absolutiste, quand ces rites commencent à vous apparaître comme souverainement indifférents et quand vous ne croyez plus au dieu particulier qu'elle adore.

Le problème posé par Darwin sur la variabilité du devoir ne laisse donc pas que d'être inquiétant pour quiconque admet un bien *absolu, impératif, certain, universel :* — La formule du devoir changerait-elle du tout au tout pour nous, si nous étions les descendants des abeilles ?

Il y a dans toute société des travaux de diverses sortes et qui supposent en général une division de la tâche commune, des corps de métier ; or, d'un corps de métier à l'autre, les devoirs peuvent fort bien changer, et devenir aussi étranges que le serait la morale d'hommes-abeilles. Il existe, même dans notre société présente, des neutres comme dans celle des abeilles et des fourmis ; tels sont les moines, dont la morale n'était pas au moyen âge et n'est peut-être pas encore de tous points conforme à celle du reste de la société. Sous Charles VII, on fit un acte qui est le pendant de l'extermination des mâles après la fécondation : on extermina des compagnies mercenaires qui étaient devenues inutiles ; on croyait bien faire. Il pourrait exister dans la planète *Mars* des corps de métiers tout diffé-

rents des nôtres, qui auraient des devoirs réciproques très contraires aux nôtres, mais s'imposant par une obligation aussi catégorique de forme. Sur notre terre même, nous voyons parfois se produire un renversement dans la direction de la conscience. Il y a des cas où l'individu éprouve un sentiment d'obligation à rebours, d'obligation à ce qu'on regarde d'habitude comme des actes immoraux. Citons, entre une multitude d'exemples, le trait rapporté par Darwin sur la conception de certains devoirs en Australie. Les Australiens attribuent la mort des leurs à un maléfice jeté par quelque tribu voisine ; aussi considèrent-ils comme une obligation sacrée de venger la mort de tout parent en allant tuer un membre des tribus voisines. Le docteur Laudor, magistrat dans l'Australie occidentale, raconte qu'un indigène employé dans sa ferme perdit une de ses femmes à la suite d'une maladie ; il annonça au docteur son intention de partir en voyage afin d'aller tuer une femme dans une tribu éloignée. « Je lui répondis que, s'il commettait cet acte, je le mettrais en prison pour toute sa vie. » Il ne partit donc pas, et resta dans la ferme. Mais de mois en mois il dépérissait : le remords le rongeait ; il ne pouvait manger ni dormir ; l'esprit de sa femme le hantait, lui reprochait sa négligence. Un jour il disparut ; au bout d'une année il revint en parfaite santé : il avait rempli son devoir. — On voit donc s'étendre jusqu'à des actes *mauvais* ou simplement *instinctifs* un sentiment qui est plus ou moins l'analogue de l'obligation morale. Les voleurs et les meurtriers peuvent avoir le sentiment du devoir professionnel, les animaux peuvent l'éprouver vaguement. Le sentiment qu'on doit faire une chose pénètre dans toute la création, aussi loin que pénètrent la conscience et le mouvement volontaire.

On sait ce qui arriva à A. de Musset dans sa jeunesse (on raconte le même trait de Mérimée). Un jour qu'après avoir été fortement grondé pour une peccadille enfantine, il s'en allait en larmes, tout contrit, il entendit ses parents qui disaient, la porte fermée : « Le pauvre garçon, il se croit bien criminel ! » La pensée que sa faute n'avait rien de *sérieux* et que son remords à lui était de l'enfantillage, le blessa au vif. Ce petit fait se grava dans sa mémoire pour n'en plus sortir. La même chose arrive aujourd'hui à l'humanité ; si elle en vient à imaginer que son idéal moral est un idéal d'enfant, variable selon le caprice des coutumes, que la fin et la matière d'une foule de devoirs sont puériles, superstitieuses, elle sera portée à sourire d'elle-même, à ne plus apporter dans l'action ce sérieux sans lequel disparaît le devoir absolu. C'est une des raisons pour lesquelles le sentiment d'obligation perd de nos jours son caractère sacré. Nous le voyons s'appliquer à trop d'objets, parler à trop d'êtres indignes (peut-être aux animaux eux-mêmes). Cette variabilité des objets du devoir prouve l'erreur de toute morale intuitionniste, qui se prétend en possession absolue d'une matière immuable du bien. On peut considérer cette morale, qui fut adoptée autrefois par V. Cousin, les Écossais et les éclectiques, comme insoutenable dans l'état actuel de la science.

Reste la morale formelle et subjective des kantiens, qui n'admet d'absolu que l'impératif et regarde comme secondaire l'idée qu'on se fait de son objet et de son application. Contre une morale de ce genre toute objection tirée des faits semble perdre sa valeur : ne peut-on pas toujours y répondre en distinguant l'*intention* de l'acte ? Si l'acte est pratiquement nuisible, l'intention a pu être moralement

désintéressée, et c'est tout ce que demande la morale de Kant. Seulement un nouveau problème se pose : à l'intention bonne s'attache-t-il un sentiment d'obligation vraiment supra-sensible et supra-intellectuel, comme le veut Kant?

Le sentiment d'obligation, au point de vue de la dynamique mentale, se ramène au sentiment d'une résistance que l'être éprouve toutes les fois qu'il veut prendre telle ou telle direction. Cette résistance, qui est de nature sensible, ne peut provenir de notre rapport à une loi *morale* qui, par hypothèse, serait tout intelligible et intemporelle ; elle provient de notre rapport aux lois *naturelles* et empiriques. Le *sentiment* d'obligation n'est donc pas proprement moral, il est sensible. Kant lui-même est bien obligé de convenir que le sentiment moral est, comme tout autre, *pathologique;* seulement il croit que ce sentiment est excité par la seule *forme* de la *loi* morale, abstraction faite de sa matière ; de là résulte à ses yeux ce mystère qu'il avoue : une loi *intelligible* et supra-naturelle, qui produit cependant un sentiment pathologique et naturel, *le respect*. « Il est absolument impossible de comprendre *à priori* comment une *pure idée*, qui ne contient elle-même rien de sensible, produit un sentiment de plaisir ou de peine ;... il nous est absolument impossible, à nous autres hommes, d'expliquer pourquoi et comment l'*universalité* d'une maxime comme telle, par conséquent la moralité, nous intéresse. » Il y aurait donc bien ici mystère ; la projection de la moralité dans le domaine de la sensibilité sous forme de sentiment moral serait sans *pourquoi* possible, et Kant affirme cependant qu'elle est évidente *à priori*. Nous sommes forcés, dit-il, « de nous contenter de pouvoir encore si bien voir *à priori* que ce *sentiment* (produit par une pure idée) est inséparablement lié à la représentation de la *loi* morale en tout être

raisonnable fini[1]. » La vérité, croyons-nous, est que nous n'apercevons réellement point *à priori* de raison pour joindre un plaisir ou une peine *sensibles* à une loi qui, par hypothèse, serait supra-sensible et hétérogène à la nature. Le sentiment moral ne peut s'expliquer *rationnellement* et *à priori*. Il est d'ailleurs impossible de prendre sur le fait, dans la conscience humaine, le respect pour une pure *forme*. D'abord, un devoir indéterminé et purement formel n'existe pas : nous ne pouvons, évidemment, voir apparaître le sentiment de l'obligation que quand il y a une matière donnée au devoir, et les Kantiens eux-mêmes sont forcés de le reconnaître. Le devoir n'est donc jamais saisi dans la conscience que comme s'appliquant à un contenu, dont on ne peut le détacher ; il n'y a pas de devoir indépendamment de la chose due, de la représentation de l'action. Bien plus, il n'y a pas de devoir, sinon envers quelqu'un ; les théologiens n'avaient qu'à moitié tort de représenter le devoir comme s'adressant à la volonté divine : au moins on sentait quelqu'un par derrière. Maintenant, dans cette synthèse réellement indissoluble de la matière et de la forme, le sentiment d'obligation ne s'attache-t-il cependant qu'à la *forme ?* — Nous croyons, d'après l'expérience, que le sentiment d'obligation n'est pas lié à la représentation de la loi comme loi formelle, mais de la loi en raison de sa matière sensible et de sa fin. La loi comme loi n'a de saisissable à la pensée que son *universalité ;* mais à ce précepte : « agis de telle sorte que ta maxime puisse devenir une loi universelle, » ne s'attachera aucun sentiment d'obligation tant qu'il ne sera pas question de la vie sociale et des penchants profonds qu'elle réveille en

1. *Critique de la R. pr.*, tr. Barni, 121 ; cf. 258, 252, 256, 248, 251, 374.

nous, tant que nous ne concevrons pas l'universalité de quelque chose, de quelque fin, de quelque bien qui soit l'objet d'un sentiment. L'universel pour l'universel ne peut produire qu'une satisfaction *logique*, qui elle-même est encore une satisfaction de l'*instinct* logique chez l'homme, et cet instinct logique est une tendance *naturelle*, une expression de la vie sous son mode supérieur, qui est l'intelligence, amie de l'ordre, de la symétrie, de la similitude, de l'unité dans la variété, de la loi, conséquemment de l'universalité. — Dira-t-on que la forme universelle a elle-même pour dernier contenu la *volonté*, le vouloir pur ? — La réduction du devoir à une volonté de la loi qui serait encore elle-même une volonté purement formelle, loin de fonder la moralité, nous semble produire un effet dissolvant sur cette volonté même. On ne peut vouloir une action en vue d'une loi, quand on ne fonde pas cette loi sur la valeur pratique et logique de l'action même. L'antique doctrine d'Ariston, par exemple, n'admettait aucune différence de valeur, aucun degré entre les choses ; mais un être humain ne se résignera jamais à poursuivre un but en se disant que ce but est au fond indifférent et que sa volonté seule de le poursuivre a une valeur morale : cette volonté s'affaissera aussitôt et l'indifférence passera des objets jusqu'à elle-même. L'homme a toujours besoin de croire qu'il y a quelque chose de bon non pas seulement dans l'intention, mais aussi dans l'action. C'est chose *démoralisante* que la conception d'une *moralité* exclusivement formelle, détachée de tout ; c'est l'analogue de ce travail qu'on fait accomplir aux prisonniers dans les prisons anglaises, et qui est sans but : tourner une manivelle pour la tourner ! On ne s'y résigne pas. Il faut que l'intelligence approuve l'impératif et qu'un sentiment s'attache à son objet.

Récemment une petite fille à qui sa mère avait confié un sou pour faire quelque emplette, se trouva écrasée dans la rue. Elle ne lâcha pas ce sou ; sortant d'un évanouissement, mourante, elle rouvrit sa main bien fermée et tendit à sa mère l'humble sou dont elle ne se figurait pas le peu de valeur, en lui disant : « Je ne l'ai pas perdu. » C'est là un enfantillage sublime : pour cette petite la vie avait moins d'importance que ce sou qui lui avait été confié.— Eh bien, quel que soit le mérite moral qu'un stoïcien ou un Kantien peut découvrir avec raison dans ce trait, il sera absolument incapable de l'imiter, lui philosophe et connaissant la valeur d'une obole : la foi lui manquera, — non pas peut-être la foi dans son mérite possible, mais la foi dans le sou.

Il faut donc absolument, dans le mérite moral, transfigurer à ses propres yeux la *matière* de l'action méritoire, lui attribuer souvent une valeur supérieure à sa valeur réelle. Il faut une comparaison non pas seulement entre la volonté et la loi, mais entre l'effort moral et le prix de la fin qu'il poursuit. — Si le mérite même nous paraît encore bon, quel qu'en soit l'objet, c'est que nous y voyons une puissance capable de s'appliquer à un objet supérieur ; nous y voyons un réservoir de force vive qui est toujours précieux, alors même que cette force peut, dans l'espèce, être mal employée. C'est donc l'emploi possible que nous approuvons dans l'emploi actuel ; mais c'est toujours l'*emploi*, et non la force pour la force, la volonté pour la volonté. L'aigle, en s'élevant jusqu'au soleil, finit par voir toutes choses se niveler sur la terre ; supposons que, d'un point de vue assez haut, nous voyions se niveler pour l'univers toutes nos actions : bon nombre des intérêts et des désintéressements humains nous paraîtraient alors également naïfs ; leur objet ne nous semblerait pas supérieur au sou de l'enfant.

Malgré Zénon et Kant, nous n'aurions plus alors le courage de vouloir et de *mériter :* on ne veut pas pour vouloir et à vide.

Il est donc bien difficile d'admettre que le devoir, variable et incertain dans toutes ses applications, demeure *certain* et *apodictique* dans sa *forme*, dans l'*universalité* pour l'*universalité*, ou, si on préfère, dans la volonté pour la volonté, dans la volonté fin en soi. Le sentiment qui s'attache, selon Kant, soit à la *raison* pure, soit à la *volonté* pure, est l'intérêt tout *naturel* que nous portons à nos facultés ou fonctions supérieures, à notre vie intellectuelle : nous ne pouvons pas être indifférents à l'exercice rationnel de notre raison, qui est après tout un instinct plus complexe, ni à l'exercice de la *volonté*, qui est après tout une force plus riche et une virtualité d'effets pressentis dans leur cause. C'est parce que nous pensons aux fruits variés de l'arbre, que l'arbre est pour nous précieux ; à moins que l'arbre ne nous semble déjà par lui-même *beau;* mais alors il apparaît déjà lui-même comme une production, une œuvre, un fruit vivant ; il satisfait certaines de nos tendances, notre amour de « l'unité dans la variété, » notre instinct esthétique. Tous ces éléments, l'agréable, l'utile, le beau, se retrouvent dans l'impression produite par la « raison pure » ou la « volonté pure. » Si la *pureté* était poussée jusqu'au vide, il en résulterait l'indifférence sensible et intellectuelle, nullement cet état déterminé de l'intelligence et de la sensibilité qu'on appelle l'*affirmation* d'une loi et le *respect* d'une loi : il n'y aurait plus rien à quoi pût se prendre notre jugement et notre sentiment.

II

MORALE DE LA FOI

Après le dogmatisme moral de Kant, pour qui la forme de la loi est apodictiquement certaine et pratique par elle-même, nous trouvons un kantisme altéré qui fait du devoir même un objet de *foi* morale, non plus de certitude. Kant ne faisait commencer la foi qu'avec les postulats qui suivent l'affirmation certaine du devoir; aujourd'hui on a fait remonter la foi jusqu'au devoir même.

Si de nos jours la foi religieuse proprement dite tend à disparaître, elle est remplacée dans un grand nombre d'esprits par une foi morale. L'absolu s'est déplacé, il est passé du domaine de la religion dans celui de l'éthique; mais là encore il n'a rien perdu du pouvoir qu'il exerce sur l'esprit humain. Il est resté capable de soulever les masses, on en a vu un exemple dans la Révolution française; il peut provoquer le plus généreux enthousiasme; il peut produire aussi un certain genre de fanatisme, beaucoup moins dangereux que le fanatisme religieux, mais qui a pourtant ses inconvénients. Au fond, il n'y a pas de différence essentielle entre la foi morale et la foi religieuse; elles se contiennent mutuellement; mais, malgré le préjugé contraire encore trop répandu de nos jours, la foi morale a un caractère plus primitif et plus universel que l'autre. Si l'idée de dieu a jamais eu une valeur métaphysique et une utilité pratique, c'est en tant qu'elle apparaissait comme unissant la force et la justice; au fond, dans l'affirmation réfléchie de la divinité était contenue l'affirmation suivante:

la force suprême est la force morale. Si nous n'adorons plus les dieux de nos ancêtres, les Jupiter, les Jéhovah, les Jésus même, c'est, entre autres raisons, que nous nous trouvons sous plusieurs rapports moralement au-dessus d'eux; nous jugeons nos dieux, et en les niant nous ne faisons souvent que les condamner moralement. L'irréligion, qui semble dominer de nos jours est donc, à beaucoup d'égards, le triomphe au moins provisoire d'une religion plus digne de ce nom, d'une foi plus pure. En devenant exclusivement morale, la foi ne s'altère pas; elle se dépouille au contraire de tout élément étranger. Les vieilles religions ne faisaient pas seulement appel à la croyance intérieure, elles invoquaient la crainte, l'évidence trompeuse du miracle et de la révélation; elles prétendaient s'appuyer sur quelque chose de positif, de sensible, de grossier. Tous ces moyens de gagner, de « piper » la confiance, comme dirait Montaigne, sont devenus maintenant inutiles. Tout se simplifie. Cette formule qui a eu tant d'influence dans le monde: c'est un devoir de croire à son dieu, vient se résoudre dans cette autre qu'elle présupposait: c'est un devoir de croire au devoir. L'expression simple et définitive de la foi est ainsi trouvée, et du même coup est fondée une religion nouvelle. Les temples ayant perdu leurs idoles, la foi se réfugie dans le « sanctuaire de la conscience. » Le grand Pan, Dieu-nature, est mort; Jésus, Dieu-humanité, est mort; reste le dieu intérieur et idéal, le Devoir, qui est peut-être, lui aussi, destiné à mourir un jour.

Si nous cherchons à analyser cette foi au devoir, telle qu'elle se produit chez les disciples de Kant et même chez ceux de Jouffroy, nous y remarquons plusieurs affirmations différentes, quoique reliées l'une à l'autre, qui se retrouvent d'ailleurs dans toute espèce de foi et forment les caractères

distinctifs de la religion par rapport à la science : 1° affirmation pleine et entière d'une chose qui n'est pas susceptible de preuve positive (le devoir, avec la liberté morale pour principe et avec toutes ses conséquences) ; — 2° autre affirmation corroborant la première, à savoir qu'il est moralement meilleur de croire cette chose que de croire autre chose, ou de ne pas croire du tout ; — 3° nouvelle affirmation par laquelle on place sa croyance au-dessus de la discussion, — car il serait immoral d'hésiter un instant entre ce qui est meilleur et ce qui est moins bon. — Du même coup on déclare sa croyance immuable, puisqu'elle est au-dessus de toute discussion. La foi morale ainsi définie repose sur ce postulat : il est des principes qu'il faut affirmer non parce qu'ils sont logiquement démontrés ou matériellement évidents, mais parce qu'ils sont moralement bons ; en d'autres termes, le bien est un critérium de vérité objective. Tel est le postulat que contient au fond la morale des néo-kantiens comme MM. Renouvier et Secrétan.

Pour justifier ce postulat, on fait remarquer que le propre du bien est d'apparaître comme inviolable, non seulement à l'action, mais à la pensée même ; n'est-ce pas une injustice non seulement d'exécuter le mal, mais même de le penser ? Or on pense le mal du moment où on doute du bien. Il faut donc croire au bien plus qu'à tout le reste, non parce qu'il est plus évident que tout le reste, mais parce que ne pas y croire serait commettre une mauvaise action. Entre une proposition simplement logique et son contraire il y a toujours une alternative qui se pose : l'esprit reste libre entre les deux et choisit ; ici l'alternative est supprimée ; le choix ne serait plus qu'une faute : le vrai ne peut plus être cherché indifféremment de deux côtés. Tout

problème disparaît, car un problème impliquerait des solutions multiples, demandant vérification; or on ne vérifie pas le devoir; il est des interrogations qu'on ne doit même pas s'adresser à soi-même, il est des questions qu'il ne faut pas soulever. Que deviennent par exemple, en présence de la foi au devoir absolu, les doctrines des moralistes utilitaires, des évolutionnistes, des partisans de Darwin? Elles sont rejetées avec toute l'énergie possible, sans même parfois être sérieusement examinées. La conscience morale se met toujours de la partie ; elle représente dans l'âme humaine le parti aveuglément conservateur. Un croyant convaincu ne voudra jamais se poser à lui-même cette question : le devoir n'est-il qu'une généralisation empirique ? Il lui semblera que ce serait là mettre en doute sa « conscience d'honnête homme ; » il déclarera d'avance la science impuissante à traiter ce problème. L'esprit scientifique, qui est toujours prêt à examiner le pour et le contre, qui voit partout un double chemin, une double issue pour la pensée, doit donc faire place pour le croyant à un tout autre esprit : pour lui, le devoir est en soi sacré et commande avec une telle force que le penseur même ne peut, en face de lui, faire autre chose qu'obéir. La foi au devoir se place donc, encore une fois, au-dessus de la région où la science se meut et où se meut la nature même ; celui qui croit au devoir est toujours tel que le chantait Horace : *Impavidum ferient ruinæ*. La foi morale se trouverait ainsi sauvegardée par son essence même, qui est d'obliger l'individu à s'incliner devant elle.

La foi au devoir, quand on l'attaque, cherche pourtant à s'appuyer sur divers motifs : les esprits les plus superficiels invoquent une espèce d'*évidence intérieure*, d'autres un *devoir moral*, d'autres une *nécessité sociale*. 1° Il y a

d'abord l'évidence intérieure, l' « oracle » de la conscience, qui n'admet pas de réplique ni d'hésitation ; nous sentons le devoir parler en nous comme avec une voix ; nous croyons au devoir comme à quelque chose qui vit et palpite en nous, comme à une partie de nous-mêmes, bien plus, comme à ce qu'il y a en nous de meilleur. Les Écossais et les Éclectiques avaient essayé, il y a peu d'années encore, de fonder une philosophie sur le *sens commun*, c'est-à-dire au fond sur le *préjugé*. Cette philosophie d'apparences a été énergiquement combattue par les néo-kantiens ; pourtant, tout leur système repose aussi sur un simple fait de sens commun, sur la simple *croyance* que l'impulsion appelée *devoir* est d'un autre ordre que toutes les impulsions naturelles. Ces phrases qui reviennent si fréquemment dans Cousin et ses disciples et qui nous font un peu sourire aujourd'hui : « la conscience proclame, » « l'évidence démontre, » « le bon sens veut, » sont-elles beaucoup moins probantes en elles-mêmes et dans leur généralité que celles-ci : « le devoir commande, » « la loi morale exige, » etc. Cette évidence intérieure du devoir ne prouve rien. L'évidence est un état subjectif dont on peut souvent rendre compte par des raisons subjectives aussi. La vérité n'est pas seulement ce qu'on sent ou ce qu'on voit, c'est ce qu'on explique, ce qu'on relie. La vérité est une synthèse : c'est ce qui la distingue de la sensation, du fait brut ; elle est un faisceau de faits. Elle ne tire pas son évidence et sa preuve d'un simple état de conscience, mais de l'ensemble des phénomènes qui se tiennent et se soutiennent l'un l'autre. Une pierre ne fait pas une voûte, ni deux pierres, ni trois ; il les faut toutes ; il faut qu'elles s'appuient l'une sur l'autre ; même la voûte construite, arrachez-en quelques pierres, et tout s'écroulera : la vérité

est ainsi ; elle consiste dans une solidarité de toutes choses. Ce n'est pas assez qu'une chose soit évidente, il faut qu'elle puisse être expliquée pour acquérir un caractère vraiment scientifique.

2° Quant au « devoir de croire au devoir, » c'est une pure tautologie ou un cercle vicieux. On pourrait dire aussi : il est religieux de croire à la religion, moral de croire à la morale, etc... ; soit, mais qu'entend-on par devoir, par morale, par religion ? Tout cela est-il vrai, c'est-à-dire tout cela correspond-il à une réalité ? Voilà la question, et il faut l'examiner sous peine de tourner éternellement dans le même cercle. Quand je crois que c'est ma liberté souveraine et autonome qui me commande telle ou telle action, si c'était l'instinct héréditaire, l'habitude, l'éducation, que deviendrait alors le prétendu devoir ? Ne suis-je, suivant la remarque de Darwin, qu'un chien courant qui chasse le gibier au lieu de l'arrêter ? Mon devoir, auquel j'attache tant d'importance, n'en a-t-il, toute proportion gardée, pas plus que n'en a le devoir du chien de rapporter, ou de donner la patte ? Pouvez-vous être indifférent aux analyses que la science fait de l'objet auquel s'attache votre foi ?

Peut-être la science a-t-elle de la peine à fonder pour son compte une éthique au sens strict du mot, mais elle peut détruire toute foi morale qui se croit certaine et absolue. Insuffisante parfois pour édifier, elle a une force dissolvante incalculable. Les partisans de la foi morale n'auraient même pas encore prouvé leur thèse s'ils parvenaient à démontrer que leur éthique est la plus complète, celle qui répond le mieux à toutes les interrogations de l'agent moral, celle qui a le moins à craindre des exceptions, des subtilités de la casuistique, celle qui peut pousser l'agent moral tête baissée dans les dévouements les plus absolus.

Quand les partisans de la foi morale auraient démontré tout cela, ils n'auraient encore rien fait, pas plus que les partisans de telle ou telle religion s'ils pouvaient démontrer que leur religion est la meilleure ; les apologistes qui défendent un système particulier de morale ou de religion n'ont jamais rien prouvé, car il y a toujours une question qu'ils oublient, c'est de savoir s'il y a une religion quelconque qui soit vraie, une morale quelconque qui soit vraie.

Historiquement toute foi — à quelque objet qu'elle s'applique — a toujours paru obligatoire à celui qui la possédait. C'est que la foi marque une certaine direction habituelle de l'esprit, et qu'on éprouve une résistance quand on veut brusquement changer cette direction. La foi est une habitude acquise et une sorte d'instinct intellectuel qui pèse sur nous, nous contraint et, en un certain sens, produit un sentiment d'obligation.

Mais la foi ne peut avoir aucune action obligatoire sur celui qui ne la possède pas encore : on ne peut pas être *obligé* à affirmer ce que tout ensemble on ne sait pas et on ne *croit* pas. Le devoir de croire n'existe donc que pour ceux qui croient déjà : en d'autres termes la foi, lorsqu'elle est donnée, donne elle-même, comme toute habitude puissante et enracinée, le sentiment d'obligation qui semble y être attaché ; mais l'obligation ne précède pas la foi, ne la commande pas, du moins rationnellement parlant. On ne peut jamais commander à la raison qu'au nom d'une *science* ou d'une *croyance* déjà formée; *croire* en dehors de ce qu'on *sait* ne peut donc jamais avoir rien d'obligatoire.

D'autre part, un simple doute suffirait pour délier d'une obligation qui ne proviendrait que de la foi. Et ce doute, une fois conscient de lui-même, créerait un devoir, celui de

la conséquence avec soi-même, celui de ne pas trancher en aveugle un problème incertain, de ne pas fermer une question ouverte, de telle sorte qu'au « devoir de croire au devoir » qu'imagine celui qui a la foi, on peut opposer le devoir de douter du devoir, qui s'impose à celui qui nie. Doute oblige, si on peut dire que foi oblige.

3° On a encore essayé de motiver la foi par la nécessité sociale, motif bien extérieur : je crois au devoir parce que sans le devoir la société ne saurait subsister. C'est le même argument dont se servent ceux qui vont à la messe parce qu'une religion est nécessaire au peuple et qu'il faut prêcher d'exemple.

Il y a au fond de la foi ainsi entendue un certain scepticisme. Tel mari, ayant des soupçons, aime mieux ne pas les approfondir, préfère la tranquillité de l'habitude à l'angoisse possible de la vérité. Ainsi en agissons-nous parfois avec la nature : nous aimons mieux nous laisser tromper par elle et la suivre ; nous lui demandons la paix morale avant la vérité. Mais la vérité s'ouvre toujours un chemin en nous ; on peut lui appliquer ce que le Christ disait de lui-même : « Je suis venu apporter la guerre dans les âmes. »

Ce demi-scepticisme de la foi appelle et justifie les objections d'un scepticisme plus complet et plus logique. Nécessité, en général, n'est pas vérité, diront les sceptiques ; une nécessité intérieure peut être une illusion nécessaire, à plus forte raison une nécessité sociale. La morale pratique peut être fondée sur un système d'erreurs utiles que la morale théorique explique et redresse. Ainsi l'optique explique mathématiquement des illusions qu'exploitent chaque jour la peinture, l'architecture et tous les arts. L'art est en partie fondé sur l'erreur, il l'emploie comme un élé-

ment indispensable : art et artifice ne font qu'un. L'art forme un moyen terme entre le subjectif et le réel ; il travaille par des méthodes scientifiques à produire l'illusion, il se sert de la vérité pour tromper et charmer tout ensemble; l'esprit déploie toutes ses finesses pour attraper les yeux. Qui nous dit que la moralité n'est pas de la même façon un art, à la fois beau et utile ? Peut-être nous charme-t-elle aussi en nous trompant. Le devoir peut n'être qu'un jeu de couleurs intérieures. Il est dans les tableaux de Claude Lorrain des perspectives lointaines, de longues échappées entre les arbres, qui donnent l'idée d'un infini réel, — un infini de quelques centimètres carrés. Il y a en nous-mêmes des perspectives analogues qui peuvent n'être qu'apparentes. Quant à la vie sociale, elle repose en grande partie sur l'artifice ; et par l'artifice nous n'entendons pas quelque chose d'opposé à la nature. Nullement ; rien ne nous joue mieux que la nature. C'est en elle qu'est le grand art, c'est-à-dire la grande duperie, la conspiration innocente de tous contre un. Les rapports des êtres les uns avec les autres sont une série d'illusions : les yeux nous trompent, les oreilles nous trompent ; pourquoi le cœur serait-il seul à ne pas nous tromper ? La morale, qui essaye de formuler les rapports les plus multiples et les plus complexes qui existent entre des êtres de la nature, est peut-être aussi fondée sur le plus grand nombre d'erreurs. Bien des croyances que nous cite l'histoire et qui ont inspiré des dévouements sont comparables à ces mausolées magnifiques élevés en l'honneur d'un nom : quand on ouvre ces tombeaux, on n'y trouve rien ; ils sont vides, mais leur beauté seule suffit à les justifier, et en passant on s'incline devant eux. On ne se demande pas si le mort inconnu valait ces honneurs ; on pense qu'il était aimé, et cet amour est le véritable objet de

notre respect. Ainsi en est-il des héros à qui la foi fit souvent faire de grandes actions pour de petites causes. Ce sont de sublimes prodigues; ces prodigalités-là ont été sans doute l'un des éléments indispensables du progrès.

La nécessité sociale de la morale et de la foi, ajouteront les sceptiques, peut n'être que provisoire. Il fut un temps où la religion était absolument nécessaire : elle ne l'est plus, au moins pour un très grand nombre d'hommes. Dieu est devenu et deviendra de plus en plus inutile. Qui sait s'il n'en sera pas de même de l'impératif catégorique? Les premières religions furent impératives, despotiques, dures, inflexibles ; c'étaient des disciplines de fer ; Dieu était un chef violent et cruel, mâtant ses sujets par le fer et le feu : on pliait, on tremblait devant lui. Maintenant les religions s'adoucissent ; qui croit beaucoup à l'enfer, de nos jours ? C'est un épouvantail usé. Pareillement les diverses morales s'adoucissent. Le désintéressement même n'aura peut-être pas toujours le caractère de nécessité sociale qu'il semble avoir aujourd'hui. Il y a longtemps qu'on l'a remarqué, il existe des illusions provisoirement utiles, des superstitions libératrices. Si Décius n'avait pas été aussi superstitieux que ses soldats, si Codrus avait été un libre-penseur, Athènes et Rome eussent probablement été vaincues. Les religions, qui ne sont pour le philosophe qu'un ensemble de superstitions organisées et systématisées, sont faites aussi pour un temps, pour une époque : leurs dieux ne sont que les formes diverses de cette divinité grecque, le Καιρός, l'utilité d'un moment. L'humanité a besoin d'adorer quelque chose, puis de brûler ce qu'elle a adoré. Maintenant, les esprits les plus élevés parmi nous adorent le devoir ; ce dernier culte, cette dernière superstition ne s'en ira-t-elle pas comme les autres ? L'idole d'airain à laquelle les Car-

thaginois sacrifiaient leurs enfants est pour nous un objet d'horreur; peut-être avons-nous gardé dans notre cœur quelque idole d'airain, à la domination de laquelle échapperont nos descendants. Déjà le droit a été fortement mis en suspicion de notre siècle ; les socialistes ont soutenu qu'il n'y avait pas de droit contre la pitié, et on ne peut guère de nos jours maintenir le droit qu'à condition de lui donner une extension nouvelle et de le confondre presque avec le principe de la fraternité. Peut-être, par une évolution contraire, le devoir doit-il se transformer et se confondre de plus en plus avec le développement normal et régulier du moi. Ne faisons-nous pas encore le devoir à l'image de notre société imparfaite? Nous nous le figurons souillé de sang et de larmes. Cette notion encore barbare, nécessaire de nos jours, est peut-être destinée à disparaître. Le devoir répondrait alors à une époque de transition.

Tels sont les doutes qu'un scepticisme entier peut opposer à ce demi-scepticisme caché sous la foi qui invoque les nécessités sociales. La question demeure pendante, et la foi n'en peut sortir que par une sorte de pari. En fait, la doctrine de la foi morale, — du devoir librement accepté par la volonté, de l'incertitude tranchée par un coup d'énergie intérieure, — rappelle, comme on l'a dit, le pari de Pascal. Seulement, ce pari ne peut plus avoir de *mobiles* comme ceux de Pascal. Nous sommes sûrs, de nos jours, que Dieu, s'il existe, n'est point l'être vindicatif et cruel que se figurait Port-Royal ; son existence serait nécessairement pour moi un avantage, et je la souhaite de tout mon cœur tout en pariant contre; quoique improbable à mes yeux, elle reste infiniment désirable : ce n'est pas une raison pour lui sacrifier toute ma vie.

On a assez longtemps accusé le doute d'immoralité,

mais on pourrait soutenir aussi l'immoralité de la foi dogmatique. Croire, c'est *affirmer* comme réel pour moi ce que je conçois simplement comme possible en soi, parfois même comme impossible ; c'est donc vouloir fonder une vérité artificielle, une vérité d'apparence, c'est en même temps se fermer à la vérité objective qu'on repousse d'avance sans la connaître. La plus grande ennemie du progrès humain, c'est la *question préalable*. Rejeter non pas les solutions plus ou moins douteuses que chacun peut apporter, mais les problèmes mêmes, c'est arrêter net le mouvement en avant ; la foi, à ce point de vue, devient une paresse d'esprit. L'indifférence même est souvent supérieure à la foi dogmatique. L'indifférent dit : je ne tiens pas à savoir, mais il ajoute : je ne veux pas croire ; le croyant, lui, veut croire sans savoir. Le premier au moins reste parfaitement sincère envers lui-même, tandis que l'autre essaye de se leurrer. Sur quelque question que ce soit, le doute est donc toujours meilleur que l'affirmation sans retour, le renoncement à toute initiative personnelle qu'on appelle la foi. Cette sorte de suicide intellectuel est inexcusable, et ce qui est encore plus étrange, c'est de prétendre le justifier, comme on le fait d'habitude, en invoquant des raisons morales. La morale doit commander à l'esprit de chercher sans repos, c'est-à-dire précisément de se garder de la foi. — « Dignité de croire ! » — répétez-vous. L'homme a trop souvent, tout le long de l'histoire, placé sa dignité dans les erreurs, et la vérité lui a paru tout d'abord une diminution de lui-même. La vérité ne vaut pas toujours le rêve, mais elle a cela pour elle qu'elle est vraie : dans le domaine de la pensée il n'y a rien de plus moral que la vérité ; et quand on ne la possède pas de science certaine, il n'y a rien de plus moral que le doute. Le

doute, c'est la dignité de la pensée. Il faut donc chasser de nous-mêmes le respect aveugle pour certains principes, pour certaines croyances; il faut pouvoir mettre tout en question, scruter, pénétrer tout: l'intelligence ne doit pas baisser les yeux, même devant ce qu'elle adore. Sur un tombeau de Genève se lit cette inscription: « La vérité a un front d'airain, et ceux qui l'auront aimée seront effrontés comme elle. »

Mais, dira-t-on, s'il est irrationnel d'affirmer dans sa pensée comme vrai ce qui est douteux, il faut bien pourtant l'affirmer parfois dans l'*action*. — Soit, mais c'est toujours une situation provisoire et une affirmation conditionnelle : je fais cela,— en *supposant* que ce soit mon devoir, que j'aie même un devoir absolu. Mille actions de ce genre ne peuvent pas établir une vérité. La foule des martyrs a fait triompher le christianisme, un petit raisonnement peut suffire à le renverser. Comme l'humanité y gagnerait d'ailleurs, si tous les dévouements étaient en vue de la science et non de la foi, si on mourait non pour défendre une croyance, mais pour découvrir une vérité, quelque minime qu'elle fût ! Ainsi firent Empédocle et Pline, et de nos jours tant de savants, de médecins, d'explorateurs: que d'existences jadis perdues pour affirmer des objets de foi fausse, qui auraient pu être utilisées pour l'humanité et la science !

III

MORALE DU DOUTE

Nous avons vu la *certitude* du devoir, telle que l'admettait Kant, se résoudre en *foi*, même chez les disciples de Kant, et la foi elle-même se résoudre en un *doute* qui ne veut

pas s'avouer. Eh bien, il reste une troisième position de l'esprit, cette fois absolument sincère avec soi et avec autrui : elle consiste à remplacer la morale de la certitude et la morale de la foi par la morale du doute, à fonder en partie la moralité sur la conscience même de notre ignorance métaphysique, jointe à tout ce que nous savons par ailleurs de science positive.

Cette situation d'esprit a été récemment analysée et proposée comme la meilleure[1]. L'auteur de l'*Idée moderne du droit* et de la *Critique des systèmes de morale contemporains* a essayé de réunir en une synthèse les résultats légitimes de la philosophie *évolutionniste* et de la philosophie *critique*. Son point de départ expérimental, qu'aucune doctrine ne peut nier, est ce fait que nous avons *conscience*. Ce fait, bien interprété, est selon lui le premier fondement du droit et du devoir de justice. Quel est en effet l'objet de la conscience, au sens le plus large de ce mot, et quelle en est la limite ? — Elle se pense, pense les autres consciences, pense le monde entier; conséquemment elle a tout ensemble « un caractère individuel et une portée universelle ; » elle ne se pose qu'en posant devant soi d'autres consciences semblables à elle-même ; elle ne se saisit qu'en société avec autrui. Par là même la conscience « comprend sa propre limitation, sa propre *relativité* en tant que moyen de connaissance, » car elle ne peut s'expliquer d'une manière complète « ni sa propre nature comme *sujet* pensant, ni la nature de l'*objet* qu'elle pense, ni le passage du *subjectif* à l'*objectif*. » De là le principe de la *relativité des connais-*

1. Voir la *Critique des systèmes de morale* par M. Fouillée, *Conclusion* et *Préface*.

sances, qui a une portée morale jusqu'ici méconnue. « Un vrai positiviste, comme un vrai criticiste et un vrai sceptique, doit garder au fond de sa pensée un *que sais-je?* et un *peut-être*... Il ne doit pas affirmer l'adéquation du cerveau à la réalité, l'adéquation de la science à la réalité, mais seulement à la réalité pour nous connaissable. L'expérience même nous apprend que notre cerveau n'est pas fait de manière à représenter toujours toutes choses comme elles sont indépendamment de lui... D'une part, donc, l'*objet* senti ou pensé n'est pas conçu comme étant tout entier pénétrable à la science, pénétrable au sujet sentant et pensant. D'autre part, le *sujet* n'est peut-être pas à son tour tout entier pénétrable pour lui-même. » — Ce principe de la relativité de toutes les connaissances construites avec les données de notre conscience, est le fondement du droit comme du devoir de justice. En effet, un tel principe est d'abord « *limitatif* et restrictif de l'égoïsme théorique, » qui est le dogmatisme intolérant; de plus, il est « restrictif de l'égoïsme pratique, » qui est l'injustice. « Faire de son égoïsme et de son moi un absolu, c'est dogmatiser en action comme en pensée, c'est agir comme si l'on possédait la formule absolue de l'être; c'est dire : — Le monde mécaniquement connaissable est tout, la force est tout, l'intérêt est tout. — L'injustice est donc de l'absolutisme en action... Or, il restera toujours de l'inexplicable mécaniquement, ne fût-ce que le mouvement même et la sensation, élément de la conscience. Jointe à toutes les autres considérations, l'idée de ce quelque chose d'*irréductible* qui constitue notre conscience, en restreignant notre connaissance sensible, nous impose aussi rationnellement la restriction de nos mobiles sensibles, et cela en vue d'autrui, en vue du tout. Le *solipsisme*, comme disent les Anglais,

est aussi inadmissible en morale qu'en métaphysique, bien qu'il soit peut-être logiquement irréfutable dans les deux sphères. »

Cette doctrine, on le reconnaîtra, renferme une grande part de vérité. Il faut seulement nous rendre compte du point où cette morale nous mène et aussi où elle nous laisse. Elle semble un effort suprême pour fonder un équivalent de l'obligation sur le doute même, ou tout au moins sur la relativité des connaissances humaines, et pour faire sortir d'un certain scepticisme métaphysique l'affirmation de la justice morale. En premier lieu, on peut accorder que la formule pratique du doute est effectivement l'*abstine;* mais ce n'est pas seulement de l'injustice que le doute complet devrait s'abstenir, c'est de l'action en général. Toute action est une affirmation; c'est aussi une sorte de choix, d'élection; en agissant je saisis toujours quelque chose au milieu du brouillard métaphysique, du grand nuage qui enveloppe le monde et moi-même. Le parfait équilibre du doute est donc un état plus idéal que réel, un moment de transition presque insaisissable. S'il n'y a de moralité vraie que là où il y a action, et si s'abstenir est encore agir, c'est par là même sortir de l'équilibre. Aussi, dans la plupart des cas concrets, le doute métaphysique n'est pas un doute entier et véritable, une équivalence parfaite créée dans l'esprit par divers possibles qui se contrebalancent : il enveloppe le plus souvent une croyance vague qui s'ignore elle-même; de là vient qu'il peut avoir une influence pratique. L'homme, placé entre les diverses hypothèses sur le monde, a toujours quelque préférence instinctive pour certaines d'entre elles; il ne reste pas suspendu dans l'ἐποχή pyrrhonienne; il choisit d'après ses habitudes d'esprit, qui varient

d'un individu à l'autre, d'après ses croyances et ses espérances, non d'après ses doutes.

— Mais, dira-t-on, il y a dans tout esprit sincère un élément précis et stable : c'est la conscience de notre ignorance sur le fond des choses; c'est la conception d'une réalité simplement *possible* qui dépasserait notre pensée, conception toute *négative* et *limitative*, qui n'en a pas moins une importance souveraine pour restreindre notre « orgueil intellectuel. » — Oui, mais la question est de savoir si cette conception a la même importance pour restreindre et, au besoin, pour régler notre *conduite morale*. Remarquons d'abord qu'elle ne saurait produire un impératif, et c'est ce qu'a montré l'auteur même de la théorie que nous examinons. Ce qui est en soi indéterminable ne peut pas *déterminer* et régler la conduite par une loi qui commande : un ordre et une règle sont une détermination. L'inconnaissable ne peut même pas *limiter* la conduite d'une manière *catégorique;* un principe *limitatif*, comme tel, ne peut pas avoir un caractère absolu, à moins qu'on ne présuppose qu'il y a un absolu derrière la limite.

Mais allons plus loin. Le doute sur l'inconnaissable, à lui seul et en tant que simple suspension de jugement, peut-il en aucune façon *limiter* la conduite? — Une limite ne peut, semble-t-il, avoir d'action pratique sur nous tant que nous nous mouvons à l'intérieur de cette limite ; or nous ne pouvons nous mouvoir en dehors des phénomènes. Le verre d'un bocal n'a pas d'effet directeur sur la conduite du poisson aussi longtemps que celui-ci ne vient pas se heurter à ses parois. L'avenir même n'a d'action sur moi que de deux manières : 1° en tant que, dans ma pensée, je me le *figure* par pure supposition, 2° en tant que, par mes actes, je le

produis ou contribue à le produire ou crois le produire. Tant que l'avenir n'est pas représenté sous une forme ou sous une autre dans mon imagination, il me reste étranger, il ne peut en rien modifier ma conduite. Il faut de même, croyons-nous, pour que l'inconnaissable ait un effet positif et déterminé sur la conduite, non seulement qu'il soit *conçu* comme *possible*, mais qu'il soit *représenté* sous une forme ou sous une autre dans mon imagination, et sous des formes qui ne se contredisent pas et ne se détruisent pas l'une l'autre. Il faut de plus que je m'imagine pouvoir exercer une action quelconque sur lui ou sur sa réalisation, en un mot, il faut qu'il devienne un idéal plus ou moins déterminable pour moi, plus ou moins réalisable par moi, un avenir. L'idée d'une règle morale, même restrictive, suppose donc comme principe, non pas la simple *conception* de la *possibilité* de l'inconnaissable, mais une *représentation* de sa nature, une *détermination* imaginaire de cette nature, et enfin la croyance en une action possible de la volonté sur lui ou sur sa réalisation à venir. Et une fois qu'il est bien établi que ce sont là autant d'hypothèses, la moralité, y compris la justice même et le droit, apparaît comme ce qu'il y a de plus hypothétique métaphysiquement, abstraction faite des considérations tirées de la science positive, de l'évolution, du bonheur, de l'utilité, etc. [1].

La théorie du doute comme limitant l'égoïsme correspond à un point en quelque sorte subtil, que la pensée et l'action traversent sans s'y arrêter. Il importait assuré-

1. Au reste, l'auteur de la *Critique des Systèmes de morale* fait lui-même de l'idéal « une formule hypothétique de l'inconnaissable » ; et un tel idéal ne peut avoir sur nous qu'une action conditionnelle elle-même.

ment de déterminer ce point, de faire une part dans la morale à notre ignorance certaine, à notre doute certain, et, pour ainsi dire, à la certitude de notre incertitude. En attendant que l'auteur ait développé sa doctrine, on peut lui accorder qu'il a réduit logiquement l'idée de l'impératif à sa vraie valeur. Kant, avons-nous dit, y voyait une certitude, ses disciples y ont vu un objet de foi ; le voilà ramené maintenant à une formule de notre doute, à une limitation de notre conduite par la limitation de notre pensée. Après avoir été un ordre *impératif*, l'inconnaissable n'est plus qu'une *interrogation*. Cette interrogation se pose pour chacun de nous ; mais la réponse que chacun de nous peut y faire est variable suivant les individus et laissée à leur initiative.

On se rappelle la planche de sauvetage dont parle Cicéron, sur laquelle un homme passe, en train de se sauver. Le doute métaphysique, à lui seul, serait bien peu de chose pour m'empêcher de prendre, si je puis, la place de cet homme. L'inconnaissable, au milieu duquel nous vivons et respirons, et qui nous enveloppe pour ainsi dire intellectuellement, ressemble assez à l'espace vide qui nous contient physiquement ; or, l'espace vide, c'est pour nous l'absolue liberté de direction. Il ne peut agir sur nous et régler nos démarches que par les corps qu'il contient et que les sens nous révèlent. Pour qui croit le fond des choses inaccessible à notre pensée, il sera toujours douteux qu'il soit accessible à notre action. L'inconnaissable suprême peut donc, sans contradiction, rester par rapport à notre volonté le suprême indifférent, aussi longtemps qu'il reste pour notre intelligence un objet de doute et de suspension de jugement.

La théorie esquissée dans la *Critique des systèmes de morale* ne deviendra suffisamment claire et féconde que

quand son auteur aura réussi à tirer une règle restrictive, et surtout un « idéal *persuasif*, » non pas de nos doutes sur l'inconnaissable, mais de notre connaissance même et du fond connu de la conscience humaine. Il faudrait pouvoir, suivant ses propres termes, rendre l'idéal moral « immanent » et montrer qu'il dérive de l'*expérience* même. C'est d'ailleurs ce qu'il tente déjà de faire dans une des pages importantes de son ouvrage[1]. Il existe selon lui, dans la constitution même de l'intelligence, une sorte d'altruisme qui explique et justifie l'altruisme dans la conduite. Il y a, dit-il, un « altruisme intellectuel, un désintéressement intellectuel, qui fait que nous pouvons *penser* les autres, nous mettre à leur place, nous mettre *en eux* par la pensée. La conscience, se projetant ainsi dans les autres êtres et dans le tout, se relie aux autres et au tout par une idée qui est en même temps une force. » Nous croyons, en effet, qu'il existe une sorte d' « altruisme intellectuel, » et même, selon nous, ce désintéressement de l'intelligence n'est qu'un des aspects de l'altruisme moral, au lieu d'en être le principe. Pour bien concevoir les *autres* consciences, pour se mettre à leur place et entrer en elles pour ainsi dire, il faut, avant tout, sympathiser avec elles : la sympathie des sensibilités est le germe de l'extension des consciences. Comprendre, c'est au fond sentir; comprendre autrui, c'est se sentir en harmonie avec autrui. Cette communicabilité des émotions et des pensées, qui par son côté physiologique est un phénomène de contagion nerveuse, s'explique en grande partie par la fécondité même de la vie, dont l'expansion est à peu près en raison directe de l'intensité[2].

1. *Préface*, IX.
2. Voir plus haut.

En résumé, nous arrivons toujours à cette conclusion qu'une morale exclusivement scientifique ne peut donner une solution définitive et complète du problème de l'obligation morale. Nous croyons qu'il faut toujours dépasser la pure expérience. Les vibrations lumineuses de l'éther se transmettent de Sirius jusqu'à mon œil, voilà un fait; mais faut-il ouvrir mon œil pour les recevoir ou faut-il le fermer? — on ne peut pas à cet égard tirer une loi des vibrations mêmes de la lumière. De même, ma conscience arrive à concevoir autrui, mais faut-il m'ouvrir tout entier à autrui, faut-il me fermer à moitié, — c'est là un problème dont la solution pratique dépendra de l'hypothèse personnelle que j'aurai faite sur l'univers et sur mon rapport avec les autres êtres.

LIVRE TROISIÈME

CRITIQUE DE L'IDÉE DE SANCTION

LIVRE TROISIÈME

CRITIQUE DE L'IDÉE DE SANCTION

CHAPITRE PREMIER

Critique de la sanction naturelle et de la sanction morale.

L'humanité a presque toujours considéré la loi morale et sa sanction comme inséparables : aux yeux de la plupart des moralistes, le vice appelle rationnellement à sa suite la souffrance, la vertu constitue une sorte de droit au bonheur. Aussi l'idée de sanction a-t-elle paru jusqu'ici une des notions primitives et essentielles de toute morale. Selon les stoïciens et les kantiens, il est vrai, la sanction ne sert nullement à fonder la loi ; cependant, elle en est le complément nécessaire : d'après Kant, la pensée de tout être raisonnable unit *a priori* le malheur au vice, le bonheur à la vertu par un jugement synthétique. Telle est au yeux de Kant la force et la légitimité de ce jugement que, si la société humaine se dissolvait de son plein gré, elle devrait d'abord, avant la dispersion de ses membres, exécuter le dernier criminel enfermé dans ses prisons : elle devrait

liquider cette sorte de dette du châtiment qui retombe sur elle et retombera plus tard sur Dieu. Même certains moralistes déterministes, qui nient en somme le mérite et le démérite, semblent pourtant voir un légitime besoin intellectuel dans cette tendance de l'humanité à considérer tout acte comme suivi d'une sanction. Enfin des utilitaires, par exemple M. Sidgwick, semblent aussi admettre je ne sais quel lien mystique entre tel genre de conduite et tel état heureux ou malheureux de la sensibilité ; M. Sidgwick croit pouvoir, au nom de l'utilitarisme, faire appel aux peines et aux récompenses de l'autre vie : la loi morale, sans une sanction définitive, lui semblerait aboutir à une « fondamentale contradiction [1]. »

Comme l'idée de sanction est l'un des principes de la morale humaine, elle se retrouve aussi au fond de toute religion, — chrétienne, païenne ou bouddhiste. Il n'est pas une religion qui n'admette une providence, et la providence n'est qu'une sorte de justice distributive qui, après avoir agi incomplètement dans ce monde, prend sa revanche dans un autre : cette justice distributive, c'est ce que les moralistes entendent par la sanction. On peut dire que la religion consiste par essence en cette croyance, qu'il est une sanction métaphysiquement liée à tout acte moral, en d'autres termes qu'il doit exister dans l'ordre profond des choses une proportionnalité entre l'état bon ou mauvais de la volonté et l'état bon ou mauvais de la sensibilité. Sur ce point, il semble donc que la religion et la morale coïncident, que leurs exigences mutuelles s'accordent, bien plus, que la morale se complète par la religion ; l'idée de justice distributive et de sanction, placée d'habitude au premier

1. Voir notre *Morale anglaise contemporaine*, 2e édition.

rang de nos notions morales, appelle en effet naturellement, sous une forme ou une autre, celle d'une justice céleste.

Nous voudrions ici esquisser la critique de cette importante idée de sanction, pour la purifier de toute espèce d'alliance mystique. Est-il vrai qu'il existe un lien naturel ou rationnel entre la *moralité* du vouloir et une *récompense* ou une *peine* appliquée à la *sensibilité?* En d'autres termes, le *mérite* intrinsèque a-t-il droit de se voir associé à une jouissance, le *démérite* à une douleur? Tel est le problème, qu'on peut encore poser sous forme d'exemple en demandant : — Existe-t-il aucune espèce de raison (en dehors des considérations sociales), pour que le plus grand criminel reçoive, à cause de son crime, une simple piqûre d'épingle, et l'homme vertueux un *prix* de sa vertu? L'agent moral lui-même, en dehors des questions d'utilité ou d'hygiène morale, a-t-il à l'égard de soi le devoir de punir *pour punir* ou de récompenser *pour récompenser?*

Nous voudrions montrer combien est moralement condamnable l'idée que la morale et la religion vulgaires se font de la sanction. Au point de vue social, la sanction vraiment rationnelle d'une loi ne pourrait être qu'une *défense* de cette loi, et cette défense, inutile à l'égard de tout acte passé, nous la verrons porter seulement sur l'avenir. Au point de vue moral, *sanction* semble signifier simplement, d'après l'étymologie même, *consécration, sanctification;* or si, pour ceux qui admettent une loi morale, c'est vraiment le caractère saint et *sacré* de la loi qui lui donne force de loi, il doit impliquer, selon l'idée que nous nous faisons aujourd'hui de la sainteté et de la divinité idéale, une sorte de renoncement, de désintéressement suprême ; plus une loi est sacrée, plus elle doit être désarmée, de telle sorte que, dans l'absolu et en dehors des convenances sociales,

la véritable sanction semble devoir être la complète *impunité* de la chose accomplie. Aussi verrons-nous que toute justice proprement *pénale* est injuste ; bien plus, toute justice *distributive* a un caractère exclusivement social et ne peut se justifier qu'au point de vue de la société : d'une manière générale, ce que nous appelons *justice* est une notion tout humaine et relative ; la *charité* seule ou la *pitié* (sans la signification pessimiste que lui donne Schopenhauer) est une idée vraiment universelle, que rien ne peut limiter ni restreindre.

I

SANCTION NATURELLE

Les moralistes classiques ont coutume de voir dans la sanction naturelle une idée de même ordre que celle de l'expiation : la nature commence, selon eux, ce que la conscience humaine et Dieu doivent continuer ; quiconque viole les lois naturelles se trouve donc déjà puni d'une manière qui annonce et prépare, à les en croire, la punition résultant des lois morales. — Rien de plus inexact à nos yeux que cette conception. La nature ne *punit* personne (au sens où la morale classique prend ce mot), et la nature n'a personne à punir, par la raison qu'il n'y a pas de vrai coupable contre elle : on ne viole pas une loi naturelle, ou alors ce ne serait plus une loi naturelle ; la prétendue *violation* d'une loi de la nature n'en est jamais qu'une *vérification*, une démonstration visible. La nature est un grand

mécanisme qui marche toujours et que le vouloir de l'individu ne saurait un instant entraver : elle broie tranquillement celui qui tombe dans ses engrenages; être ou ne pas être, elle ne connaît guère d'autre châtiment ni d'autre récompense. Si l'on prétend violer la loi de la pesanteur en se penchant trop par-dessus la tour Saint-Jacques, on sera réduit aussitôt à présenter la vérification sensible de cette loi en se brisant sur le sol. Si l'on veut, comme certain personnage d'un romancier moderne, arrêter une locomotive lancée à toute vitesse en lui présentant une lance de fer, on prouvera à ses propres dépens l'infériorité de la force humaine sur celle la vapeur.

De même, l'indigestion d'un gourmand ou l'ivresse d'un buveur n'ont, dans la nature, aucune espèce de caractère moral et pénal : elles permettent simplement au patient de calculer la force de résistance que son estomac ou son cerveau peut offrir à l'influence nuisible de telle masse d'aliments ou de telle quantité d'alcool : c'est encore une équation mathématique qui se pose, plus compliquée cette fois, et qui sert à vérifier les théorèmes généraux de l'hygiène et de la physiologie. Cette force de résistance d'un estomac ou d'un cerveau variera d'ailleurs beaucoup selon les individus : notre buveur apprendra qu'il ne peut pas boire comme Socrate, et notre gourmand qu'il n'a pas l'estomac de l'empereur Maximin. Remarquons-le, jamais les *conséquences naturelles* d'un acte ne sont liées à l'*intention* qui a dicté cet acte : jetez-vous à l'eau sans savoir nager, que ce soit par dévouement ou par simple désespoir, vous serez noyé tout aussi vite. Ayez un bon estomac et pas de disposition à la goutte : vous pourrez presque impunément manger à l'excès; au contraire, soyez dyspeptique, et vous serez condamné à souffrir sans cesse le supplice de l'inanition rela-

tive. Autre exemple : vous avez cédé à un accès d'intempérance ; vous attendez avec inquiétude la « sanction de la nature » : quelques gouttes d'une teinture médicale la détournera en changeant les termes de l'équation qui se pose dans votre organisme. La justice des *choses* est donc à la fois absolument inflexible au point de vue mathématique et absolument corruptible au point de vue moral.

Pour mieux dire, les lois de la nature, comme telles, sont immorales, ou, si l'on veut, a-morales, précisément parce qu'elles sont nécessaires ; elles sont d'autant moins *saintes* et *sacrées*, elles ont d'autant moins de *sanction* véritable, qu'elles sont en fait plus inviolables. L'homme n'y voit qu'une entrave mobile qu'il tâche de reculer. Toutes ses audaces contre la nature ne sont que des expériences heureuses ou malheureuses, et le résultat de ces expériences a une valeur scientifique, nullement morale.

On a pourtant essayé de maintenir la sanction naturelle en établissant une sorte de secrète harmonie, rendue visible par l'esthétique, entre la marche de la nature et celle de la volonté morale. La moralité communiquerait nécessairement à ceux qui la possèdent une supériorité dans l'ordre même de la nature. « L'expérience, a-t-on dit, constate une dépendance telle entre le bien moral et le bien physique, entre le beau ou le laid exprimés matériellement et le beau ou le laid de l'ordre des passions et des idées, et on voit si bien les organes se modifier, se modeler selon leurs fonctions habituelles, qu'il n'est pas douteux que la vie humaine prolongée, *si elle pouvait l'être assez*, et l'abandon de plus en plus instinctif de certains hommes à tous les vices, la domination acquise de certains autres, ou leurs facultés

tournées au bien, ne nous montrassent à la longue des monstres d'un côté, des hommes véritables de l'autre[1]. »

Remarquons-le d'abord, cette loi d'harmonie entre la nature et la moralité qu'on s'efforce d'établir est valable bien plutôt pour l'espèce que pour la vie individuelle, même prolongée : il faut une suite de générations et de modifications spécifiques pour qu'une qualité morale s'exprime par une qualité physique, et un défaut par une laideur. De plus, les partisans de la sanction esthétique semblent confondre entièrement l'*immoralité* avec ce qu'on peut appeler la *bestialité*, c'est-à-dire l'abandon absolu aux instincts grossiers, l'absence de toute idée élevée, de tout raisonnement subtil. L'immoralité n'est pas nécessairement telle ; elle peut coïncider avec le raffinement de l'esprit, elle peut ne pas abaisser l'intelligence ; or ce qui s'exprime dans les organes du corps, c'est plutôt l'abaissement de l'intelligence que la déviation de la volonté. On ne se représente pas une Cléopâtre et un don Juan comme devant cesser nécessairement d'offrir le type de la beauté physique, même si l'on prolonge leur existence. Les instincts de ruse, de colère, de vengeance que nous rencontrons chez les Italiens du sud n'ont point altéré la rare beauté de leur race. D'ailleurs bien des types de conduite qui nous paraissent des vices, dans l'état social avancé où nous nous trouvons, sont des vertus dans l'état de nature ; il n'en peut donc sortir aucune laideur vraiment choquante, aucune altération marquée du type humain. Au contraire, les qualités et parfois les vertus de la civilisation, si on les poussait à l'excès, produiraient facilement des monstruosités physiques. On

1. M. Renouvier, *Science de la morale*, I, 289.

voit sur quelle frêle base s'appuie quiconque tâche d'induire la sanction morale et religieuse de la sanction naturelle[1].

II

SANCTION MORALE ET JUSTICE DISTRIBUTIVE

Déjà Bentham, Mill, MM. Maudsley, Fouillée, Lombroso se sont attaqués à l'idée de châtiment moral ; ils ont voulu enlever à la peine tout caractère expiatoire et en ont fait un simple moyen social de répression et de réparation ; pour en venir là, ils se sont généralement appuyés sur les doctrines déterministes ou matérialistes, encore discutées aujourd'hui ; aussi M. Janet, au nom du spiritualisme classique, a-t-il cru devoir maintenir malgré tout, dans son dernier ouvrage, le principe de l'expiation réparatrice des crimes librement commis. « Le châtiment, dit-il, ne doit pas être seulement une *menace* qui assure l'exécution de la loi, mais une *réparation* ou une *expiation* qui en corrige la violation. L'*ordre* troublé par une volonté rebelle est *rétabli* par la souffrance qui est la conséquence de la faute commise[2]. » — « C'est surtout à la loi morale,

1. Par exemple M. Renouvier : « Il est permis de voir dans la rémunération future un prolongement naturel de la série des phénomènes qui, dès à présent, mettent les conditions fondamentales *et même les conditions physiques du bonheur* dans la dépendance de la moralité. » (*Science de la morale*, p. 290.)

2. M. Janet, *Traité de philos.*, p, 707. « La première *loi de l'ordre*, avait dit V. Cousin, est d'être fidèle à la vertu ; si l'on y manque, la seconde loi de l'ordre est d'expier sa faute par la punition... Dans l'intelligence, à l'idée d'injustice correspond celle de peine. » Deux

a-t-on dit encore [1], qu'une sanction est nécessaire... Elle n'est une loi *sévère* et *sainte* qu'à la condition que le *châtiment* soit attaché à sa violation et le *bonheur* au soin qu'on prend de l'observer. » Nous croyons que cette doctrine de la rémunération sensible, surtout de l'expiation, est insoutenable à quelque point de vue qu'on se place, et même en supposant qu'il existe une « loi morale » s'adressant impérativement à des êtres doués de liberté. Elle est une doctrine matérialiste mal à propos opposée au prétendu matérialisme de ses adversaires.

Cherchons, en dehors de tout préjugé, de toute idée préconçue, quelle raison *morale* il y aurait pour qu'un être *moralement* mauvais reçût une souffrance *sensible*, et un être bon un surplus de jouissances ; nous verrons qu'il n'y a pas de raison, et que, au lieu de nous trouver en présence d'une proposition « évidente » *à priori*, nous sommes devant une induction grossièrement empirique et physique, tirée des principes du *talion* ou de l'*intérêt* bien entendu. Cette induction se déguise sous trois notions prétendues rationnelles : 1° celle de *mérite;* 2° celle d'*ordre;* 3° celle de *justice distributive*.

des philosophes qui ont le plus protesté en France contre la doctrine selon laquelle les lois sociales seraient *expiatrices* et non simplement *défensives*, MM. Franck et Renouvier, semblent cependant admettre comme évident le principe d'une rémunération attachée à la loi morale. « Il ne s'agit pas de savoir, dit M. Franck, si le mal *mérite* d'être *puni*, car cette proposition est *évidente* par elle-même. » (*Philos. du droit pénal*, p. 79.) « Ce serait aller contre la nature des choses, dit aussi M. Renouvier, que d'exiger de la *vertu* de n'*attendre* point de *rémunération*. » (*Science de la morale*, p. 286.) M. Caro va plus loin, et dans deux chapitres des *Problèmes de morale sociale* il s'efforce, en s'appuyant sur M. de Broglie, de maintenir à la fois le droit moral et le droit social de *punir* les coupables.

1. M. Marion, *Leçons de morale*, p. 157.

I. — Dans la théorie classique du mérite : « J'ai démérité, » qui exprimait d'abord simplement la valeur intrinsèque du vouloir, prend le sens suivant : « J'ai mérité un châtiment, » et exprime désormais un rapport du dedans au dehors. Ce passage brusque du moral au sensible, des parties profondes de notre être aux parties superficielles, nous paraît injustifiable. Il l'est plus encore dans l'hypothèse du libre arbitre que dans les autres. D'après cette hypothèse, en effet, les diverses facultés de l'homme ne sont pas vraiment liées et déterminées les unes par les autres : la volonté n'est pas le pur produit de l'intelligence, sortie elle-même de la sensibilité ; la sensibilité n'est donc plus le vrai centre de l'être, et il devient difficile de comprendre comment elle peut répondre pour la volonté. Si celle-ci a librement voulu le mal, ce n'est pas la faute de la sensibilité, qui n'a joué que le rôle de mobile et non de cause. Ajoutez le mal sensible du châtiment au mal moral de la faute, sous prétexte d'expiation, vous aurez doublé la somme des maux sans rien réparer : vous ressemblerez à un médecin de Molière qui, appelé pour guérir un bras malade, couperait l'autre à son patient. Sans les raisons de défense sociale (dont nous nous occuperons plus tard), le châtiment serait aussi blâmable que le crime, et la prison ne vaudrait pas mieux que ceux qui y habitent ; disons plus : les législateurs et les juges, en frappant les coupables de propos délibéré, se feraient leurs égaux. *Si l'on fait abstraction de l'utilité sociale*, quelle différence y aura-t-il entre le meurtre commis par l'assassin et le meurtre commis par le bourreau ? Le dernier crime n'a même pas pour circonstance atténuante quelque raison d'intérêt personnel ou de vengeance ; le meurtre légal devient plus complètement absurde que le meurtre illégal. Le bourreau *imite*

l'assassin, comme d'autres assassins l'imiteront lui-même, subissant à leur tour cette sorte de fascination qu'exerce le meurtre et qui fait pratiquement de l'échafaud une école de crime. Il est impossible de voir dans la « sanction expiatrice » rien qui ressemble à une conséquence rationnelle de la faute; c'est une simple séquence mécanique, ou, pour mieux dire, une répétition matérielle, une copie dont la faute est le modèle.

II. — Invoquera-t-on, avec V. Cousin et M. Janet, cet étrange principe de l'*ordre*, que trouble une « volonté rebelle » et que la souffrance seule peut rétablir ? On oublie de distinguer ici entre la question sociale et la question morale.

L'ordre *social* a été, en effet, l'origine historique du châtiment, et la *peine* n'était au début, comme l'a fait voir Littré, qu'une compensation, une indemnité matérielle, exigée par la victime ou par ses parents; mais, lorsqu'on se place en dehors du point de vue social, la peine peut-elle rien compenser? Il serait trop commode qu'un crime pût être physiquement réparé par le châtiment, et qu'on pût payer le prix d'une mauvaise action avec une certaine dose de souffrance physique, comme on achetait les indulgences de l'Église en écus sonnants. Non, ce qui est fait est fait; le mal moral reste, malgré tout le mal physique qu'on peut y ajouter. Autant il serait rationnel de poursuivre, avec les déterministes, la guérison du coupable, autant il est irrationnel de chercher la *punition* ou la *compensation* du crime. Cette idée est le résultat d'une sorte de mathématique et de balance enfantine. « Œil pour œil, dent pour dent [1]. » Pour qui admet l'hypothèse du libre arbitre, l'un

1. Un des principaux représentants en France de la morale

des plateaux de la balance est dans le monde moral, l'autre dans le monde sensible, l'un dans le ciel, l'autre sur la terre : dans le premier est une volonté libre, dans le second une sensibilité toute déterminée ; comment établir entre elles l'équilibre ? Le libre arbitre, s'il existe, est

du devoir, M. Renouvier, après avoir vivement critiqué lui-même l'idée vulgaire de la punition, a fait pourtant de grands efforts pour sauver le principe du talion en l'interprétant dans un meilleur sens. « Pris en lui-même et comme expression d'un sentiment de l'âme en présence du crime, le talion serait loin de mériter le mépris ou l'indignation dont l'accablent des publicistes dont les théories pénales sont souvent plus mal fondées en stricte justice. » (*Science de la morale*, t. II, p. 296.) Selon M. Renouvier, il ne serait pas mauvais que le coupable subît l'effet de sa maxime érigée en règle générale; ce qui est irréalisable, c'est l'équivalence mathématique que le talion suppose entre la peine et l'injure. — Mais, répondrons-nous, si cette équivalence était réalisable, le talion n'en serait pas plus juste pour cela; car nous ne pouvons pas, quoi qu'en dise M. Renouvier, ériger en loi générale la maxime et l'intention immorale de celui qui a provoqué le talion ; nous ne pouvons non plus ériger en loi générale la maxime de la vengeance, qui *rend* les coups reçus; nous ne pourrions généraliser que le mal physique et l'effet douloureux, mais la généralisation d'un mal est elle-même moralement un mal; il ne reste donc que des raisons personnelles ou sociales de défense, de précaution, d'utilité. D'après M. Renouvier, le talion, une fois purifié, peut s'exprimer dans cette formule, qu'il déclare acceptable. « Quiconque a violé la liberté d'autrui a *mérité* de souffrir dans la sienne; » mais cette formule même, selon nous, n'est pas admissible, au point de vue de la généralisation kantienne des intentions. On ne doit point faire souffrir le coupable ni restreindre sa liberté en tant qu'il a violé dans le passé la liberté d'autrui, mais en tant qu'il est *capable* de la violer de nouveau ; on ne peut donc pas dire qu'aucun acte passé *mérite* une peine, et la peine ne se justifie jamais que par la prévision d'actes semblables à l'avenir : elle ne s'attache pas à des *réalités*, mais à de simples *possibilités*, qu'elle s'efforce de modifier. Si le coupable s'exilait *librement* dans une île déserte d'où le retour lui fût impossible, la société humaine (et en général toute société d'êtres moraux) se trouverait désarmée contre lui; nulle loi morale ne pourrait exiger qu'ayant violé la liberté des autres il *souffrît* dans la sienne.

tout à fait insaisissable pour nous; c'est un absolu, et on n'a pas de prise sur l'absolu : ses résolutions sont donc en elles-mêmes *irréparables, inexpiables;* on les a comparées à des éclairs, et, en effet, elles éblouissent et disparaissent; l'action bonne ou coupable descend mystérieusement de la volonté dans le domaine des sens, mais ensuite il est impossible de remonter de ce domaine en celui du libre arbitre pour l'y saisir et l'y punir; l'éclair descend et ne remonte pas. Il n'existe, entre le « libre arbitre » et les objets du monde sensible, pas d'autre lien rationnel que le propre vouloir de l'agent; il faut donc, pour que le châtiment soit possible, que le libre arbitre même le veuille, et il ne peut le vouloir que s'il s'est déjà amélioré assez profondément pour avoir en partie cessé de le mériter : telle est l'antinomie à laquelle aboutit la doctrine de l'expiation quand elle entreprend non pas simplement de corriger, mais de punir. Aussi longtemps qu'un criminel reste vraiment tel, il se place par cela même au-dessus de toute sanction morale; il faudrait le convertir avant de le frapper, et, s'il est converti, pourquoi le frapper? Coupable ou non, la volonté douée de libre arbitre dépasserait à ce point le monde sensible que la seule conduite à tenir devant elle serait de s'incliner; une volonté de ce genre, c'est un César irresponsable, qu'on peut bien condamner par défaut et exécuter en effigie pour satisfaire la passion populaire, mais qui, en fait, échappe à toute action extérieure. Pendant la Terreur blanche, on brûla des aigles vivants à défaut de celui qu'ils symbolisaient; les juges humains, dans l'hypothèse d'une expiation infligée au libre arbitre, ne font pas autre chose; leur cruauté est aussi vaine et aussi irrationnelle; tandis que le corps innocent de l'accusé se débat entre leurs mains, sa volonté, qui est l'ai-

gle véritable, l'aigle souverain au libre vol, plane insaisissable au-dessus d'eux.

III. — Si l'on cherche à approfondir ce principe naïf ou cruel de l'*ordre* mis en avant par les spiritualistes, et qui rappelle un peu trop l'« ordre régnant à Varsovie, » il se transforme en celui d'une prétendue justice *distributive*. « A chacun selon ses œuvres, » tel est l'idéal social de l'école saint-simonienne ; tel est aussi l'idéal moral, selon M. Janet[1]. La sanction n'est plus alors qu'un simple cas de la proportion générale établie entre tout travail et sa rémunération : 1° celui qui fait beaucoup doit recevoir beaucoup ; 2° celui qui fait peu doit peu recevoir ; 3° celui qui fait le mal doit recevoir le mal. — Remarquons d'abord que ce dernier principe ne peut se déduire en rien des précédents : si un moindre bienfait semble devoir appeler une moindre reconnaissance, il ne s'ensuit pas qu'une offense doive appeler la vengeance à sa suite. En outre, les deux autres principes eux-mêmes nous paraissent contestables, du moins en tant que formules de l'idéal moral.

Ici encore, on confond les deux points de vue moral et social. Le principe : à chacun selon ses *œuvres*, est un simple principe économique ; il résume fort bien l'idéal de la justice commutative et des contrats sociaux, nullement celui d'une justice absolue qui donnerait à chacun selon son *intention* morale. Il veut dire simplement ceci : il faut, indépendamment des intentions, que les objets échangés dans la société soient de même valeur, et qu'un individu qui donne un produit d'un prix considérable ne reçoive pas en échange un salaire insignifiant : c'est la règle des échanges, c'est celle de tout labeur *intéressé*, ce

1. *La morale*, p. 577.

n'est pas la règle de l'effort *désintéressé* qu'exigerait par hypothèse la vertu. Il y a et il doit y avoir dans les rapports sociaux un certain tarif des actions, non des intentions; nous veillons tous à ce que ce tarif soit observé, à ce qu'un marchand qui donne une marchandise falsifiée ou un citoyen qui n'accomplit point son devoir civique ne reçoivent pas en échange la quantité normale d'argent ou de réputation. Rien de mieux ; mais comment tarifer la vertu qui serait vraiment « morale » ? Là où l'on ne considère plus les contrats économiques et les échanges matériels, mais la volonté en elle-même, cette loi perd toute sa valeur. La justice distributive, dans ce qu'elle a de plausible, est donc une règle purement sociale, purement utilitaire, et qui n'a plus de sens en dehors d'une société quelconque. La société repose tout entière sur le principe de réciprocité, c'est-à-dire que, si l'on y produit le bien et l'utile, on attend le bien en échange, et si l'on y produit le nuisible, on attend le nuisible ; de cette réciprocité toute *mécanique*, et qui se retrouve dans le corps social comme dans les autres organismes, résulte une proportionnalité grossière entre le bien sensible d'un individu et le bien sensible des autres, une solidarité mutuelle, qui prend la forme d'une sorte de justice distributive ; mais, encore une fois, c'est là un *équilibre* naturel plutôt qu'une *équité* morale de distribution. Le bien non récompensé, non évalué pour ainsi dire à son vrai prix, le mal non puni, nous choquent simplement comme une chose antisociale, comme une monstruosité économique et politique, comme une *relation* nuisible entre les êtres ; mais, à un point de vue *moral*, il n'en est plus ainsi. Au fond, le principe : « A chacun selon ses œuvres, » est une excellente formule sociale d'encouragement pour le travailleur ou l'agent

moral ; il lui impose comme idéal une sorte de « travail à la tâche, » qui est toujours bien plus productif que le « travail à la journée » et surtout que le travail « à l'intention ; » c'est une règle éminemment pratique, non une sanction. Le caractère essentiel d'une vraie sanction morale, en effet, serait de ne jamais constituer une fin, un but ; l'enfant qui récite correctement sa leçon pour le simple but de recevoir ensuite des dragées ne les *mérite* plus, au point de vue de la morale, précisément parce qu'il les a prises pour fin. La sanction doit donc se trouver tout à fait en dehors des régions de la *finalité*, à plus forte raison de l'*utilité ;* sa prétention est d'atteindre la volonté en tant que *cause*, sans vouloir la diriger selon un *but*. Aussi nul artifice ne peut transformer le principe pratique de la justice sociale : « Attendez-vous à recevoir des hommes en proportion de ce que vous leur donnerez, » en ce principe métaphysique : « Si la *cause* mystérieuse qui agit en vous est bonne en elle-même et par elle-même, nous produirons un effet agréable sur votre sensibilité ; si elle est mauvaise, nous ferons souffrir votre sensibilité. » La première formule — proportionnalité des échanges — était rationnelle, parce qu'elle constituait un mobile pratique pour la volonté et portait sur l'*avenir :* la seconde, qui ne contient aucun motif d'action et qui, par un effet rétroactif, porte sur le *passé* au lieu de modifier l'avenir, est pratiquement stérile et moralement vide. La notion de justice distributive n'a donc de valeur qu'en tant qu'elle exprime un idéal toui social, dont les lois économiques tendent d'elles-mêmes à produire la réalisation ; elle devient immorale si, en lut donnant un caractère absolu et métaphysique, on veut en faire le principe d'un châtiment ou d'une récompense.

Que la vertu ait pour elle le jugement moral de tous

les êtres, et que le crime l'ait contre lui, rien de plus rationnel; mais ce jugement ne peut sortir des limites du monde moral pour se changer en la moindre action coercitive et afflictive. Jamais cette affirmation : — Vous êtes bon, vous êtes méchant, — ne pourra devenir celle-ci : — Il faut vous faire jouir ou souffrir. Le coupable ne saurait avoir ce privilège de forcer l'homme de bien à lui faire du mal. Le vice comme la vertu ne sont donc responsables que devant eux-mêmes et tout au plus devant la *conscience* d'autrui; après tout, le vice et la vertu ne sont que des formes que se donne la volonté, et par-dessus ces formes subsiste toujours la volonté même, dont la nature semble être d'aspirer au bonheur. On ne voit pas pourquoi ce vœu éternel ne serait pas satisfait chez tous. Les bêtes féroces humaines doivent être, dans l'absolu, traitées avec indulgence et pitié comme tous les autres êtres ; peu importe qu'on considère leur férocité comme fatale ou comme libre, elles sont toujours à plaindre moralement ; pourquoi voudrait-on qu'elles le devinssent physiquement? On montrait à une petite fille une grande image coloriée représentant des martyrs ; dans l'arène, lions et tigres se repaissaient du sang chrétien; à l'écart, un autre tigre était resté en cage sous les verrous et regardait d'un air piteux. « Ces malheureux martyrs, dit-on à l'enfant, ne les plains-tu pas? — Et ce pauvre tigre? répondit-elle, qui n'a pas de chrétien à manger! » Un sage dépourvu de tout préjugé aurait assurément pitié des martyrs, mais cela ne l'empêcherait pas d'avoir aussi pitié du tigre affamé. On sait la légende hindoue suivant laquelle Bouddha donna son propre corps en nourriture à une bête féroce qui mourait de faim. C'est là la pitié suprême, la seule qui ne renferme pas quelque injustice cachée. Une telle conduite,

absurde au point de vue pratique et social, est la seule légitime au point de vue de la pure moralité. A la justice étroite et tout humaine, qui refuse le bien à celui qui est déjà assez malheureux pour être coupable, il faut substituer une autre justice plus large, qui donne le bien à tous, non seulement en ignorant de quelle main elle le donne, mais en ne voulant pas savoir quelle main le reçoit.

Cette sorte de titre au bonheur qu'on réserve pour l'homme de bien seul, et auquel correspondrait chez tous les êtres inférieurs un véritable droit au malheur, est un reste des anciens préjugés *aristocratiques* (au sens étymologique du mot). La raison peut se plaire à supposer un certain lien entre la sensibilité et le bonheur, car tout être sentant désire la jouissance et hait la peine par sa nature même et sa définition. La raison peut aussi supposer un lien entre *toute* volonté et le bonheur, car tout être susceptible de volonté aspire spontanément à se sentir heureux. Les différences entre les volontés ne s'introduisent que lorsqu'il s'agit de choisir les voies et moyens pour arriver au bonheur; certains hommes croient leur bonheur incompatible avec celui d'autrui, certains autres cherchent leur bonheur dans celui d'autrui : voilà ce qui distingue les bons des méchants. A cette divergence dans la direction de telle ou telle volonté répondrait, suivant la morale orthodoxe, une différence essentielle dans sa nature même, dans la cause profonde et indépendante qu'elle manifeste au dehors; soit, mais cette différence ne peut supprimer le rapport permanent entre la volonté et le bonheur. Les coupables gardent aujourd'hui même devant nos lois un certain nombre de droits; ils conservent tous ces droits dans l'absolu (pour qui admet un absolu) : de même qu'un homme ne peut pas lui-même se vendre comme esclave,

il ne peut s'enlever lui-même cette sorte de titre naturel que tout être sentant croit avoir au bonheur final. Tant que les êtres librement ou fatalement mauvais persévéreront à vouloir le bonheur, je ne vois pas quelle raison on peut invoquer pour le leur retirer.

— Il y a, direz-vous, cette raison, suffisante à elle seule, qu'ils sont mauvais. — Est-ce donc seulement pour les rendre meilleurs que vous avez recours à la souffrance? Non ; ce n'est là pour vous qu'un but secondaire, qui pourrait être atteint par d'autres moyens ; votre but principal est de produire chez eux l'*expiation*, c'est-à-dire le malheur sans *utilité* et sans objet. Comme si ce n'était pas assez pour eux d'être méchants ! Nos moralistes en sont encore à l'arbitraire distribution que semble admettre l'Évangile : « A ceux qui ont déjà il sera donné encore, et à ceux qui n'ont rien il sera enlevé même le peu qu'ils possèdent. » L'idée chrétienne de *grâce* serait cependant acceptable à une condition : c'est d'être universalisée, étendue à tous les hommes et à tous les êtres ; on en ferait par là même, au lieu d'une *grâce*, une sorte de *dette* divine ; mais ce qui choque profondément dans toute morale empruntée de près ou de loin au christianisme, c'est l'idée d'une *élection*, d'un choix, d'une faveur, d'une *distribution* de la grâce. Un dieu n'a pas à choisir entre les êtres pour voir ceux qu'il veut finalement rendre heureux ; même un législateur humain, s'il prétendait donner une valeur absolue et vraiment divine à ses lois, serait forcé aussi de renoncer à tout ce qui rappelle une « élection, » une « préférence, » une prétendue distribution et sanction. Tout don *partiel* est nécessairement aussi *partial*, et sur la terre comme au ciel il ne saurait y avoir de *faveur*.

CHAPITRE II

Principes de la justice pénale ou défensive dans la société.

Notre société actuelle ne peut assurément réaliser le lointain idéal de l'indulgence universelle ; mais elle peut encore moins prendre pour type de conduite l'idéal opposé de la morale orthodoxe, à savoir la distribution du bonheur et du malheur suivant le mérite et le démérite. Nous l'avons vu, il n'y a pas de raison purement *morale* pour supposer aucune distribution de peines au vice et de primes à la vertu. A plus forte raison faut-il reconnaître qu'il n'y a pas, en droit pur, de *sanction* sociale, et que les faits désignés sous ce nom sont de simples phénomènes de *défense* sociale [1].

Maintenant, du point de vue théorique pur où nous nous sommes placé jusqu'ici, il nous faut descendre dans la sphère plus trouble des sentiments et des associations

1. On nous fera sans doute l'antique objection : « Si les punitions n'étaient de la part de la société que des moyens de défense, ce serait des *coups*, ce ne seraient pas des *punitions*. » (M. Janet, *Cours de philosophie*, p. 30.) — Au contraire, quand les punitions ne se trouvent pas justifiées par la défense, c'est précisément elles qui sont de vrais coups, sous quelque euphémisme qu'on les désigne ; en dehors des raisons de *défense* sociale, on ne transformera jamais en un acte moral l'acte d'administrer, par exemple, cent coups de bâton sur la plante des pieds d'un voleur pour le *punir*.

d'idées, où nos adversaires pourraient reprendre l'avantage. La majorité de l'espèce humaine ne partage nullement les idées des Hindous et de tout vrai philosophe sur la justice absolue identique à la charité universelle : elle a de fortes préventions contre la tigresse affamée pour laquelle se dévoua Bouddha, elle a des préférences naturelles à l'endroit des brebis. Il ne lui paraît pas satisfaisant que la faute reste impunie et la vertu toute gratuite. L'homme est comme ces enfants qui n'aiment pas les histoires où les bons petits garçons sont mangés par les loups, et qui voudraient au contraire voir les loups mangés. Même au théâtre, on exige généralement que la vertu soit récompensée, le vice puni, et, s'ils ne le sont pas, le spectateur s'en va mécontent, avec le sentiment d'une attente trompée. Pourquoi ce sentiment tenace, ce besoin persistant d'une sanction chez l'être sociable, cette impossibilité psychologique de rester sur l'idée du mal impuni ?

C'est, en premier lieu, que l'homme est un être essentiellement pratique et actif, qui tend à tirer de tout ce qu'il voit une règle d'action, et pour qui la vie d'autrui est une perpétuelle morale en exemples ; avec le merveilleux instinct social que possède l'homme, il sent aussitôt qu'un crime impuni est un élément de destruction sociale, il a le pressentiment d'un danger : tel un citadin enfermé dans une ville assiégée et qui découvre une brèche ouverte.

En second lieu, ce mauvais exemple est comme une sorte d'exhortation personnelle au mal murmurée à son oreille et contre laquelle ses plus hauts instincts se révoltent. Tout cela tient à ce que le bon sens populaire fait toujours entrer la sanction dans la *formule* même de la loi et regarde la récompense ou le châtiment comme des *mobiles*. Ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν. La loi humaine a le double caractère d'être

utilitaire et *nécessitaire* : ce qui est exactement l'opposé d'une loi *morale* commandant sans *mobile* à une *volonté libre.*

Il existe une troisième raison plus profonde encore de l'indignation contre l'impunité : l'intelligence humaine a peine à rester sur l'idée de mal moral; elle en est révoltée à un bien plus haut degré qu'elle ne peut l'être par un manque de symétrie matérielle ou d'exactitude mathématique. Dominée tout entière par l'idée de *progrès*, elle ne peut supporter qu'un être reste pour longtemps arrêté dans sa marche en avant.

Enfin il y a aussi à faire valoir des considérations esthétiques. Un être immoral renferme une *laideur* bien plus repoussante que la laideur physique et sur laquelle la vue n'aime pas à se reposer. On voudrait donc le corriger ou l'écarter, l'améliorer ou le supprimer. Rappelons-nous la position précaire des lépreux et des impurs dans la société antique : ils étaient traités comme nous traitons aujourd'hui les coupables. Si les romanciers ou les auteurs dramatiques ne laissent pas en général le crime trop ouvertement impuni, remarquons aussi qu'ils n'ont pas coutume de représenter leurs principaux personnages, leurs héroïnes surtout, comme franchement laids (goîtreux, bossus, borgnes, etc.); s'ils le font parfois, comme Victor Hugo pour son Quasimodo, leur but est alors de nous faire oublier cette difformité pendant tout le reste de l'ouvrage ou de s'en servir comme antithèse ; le plus souvent, le roman se termine par une transformation du héros ou de l'héroïne (comme dans la *Petite Fadette* ou *Jane Eyre*). La laideur produit donc bien, à un moindre degré, le même effet que l'immoralité, et nous éprouvons le besoin de corriger l'une comme l'autre; mais comment corriger du dehors l'immo-

ralité? L'idée de la *peine* infligée comme réactif se présente aussitôt à l'esprit; le châtiment est un de ces vieux remèdes populaires comme l'huile bouillante dans laquelle on plongeait avant Ambroise Paré les membres des blessés. Au fond le désir de voir le coupable châtié « part d'un bon naturel. » Il s'explique surtout par l'impossibilité où est l'homme de rester inactif, indifférent devant un mal quelconque; il veut tenter quelque chose, toucher à la plaie, soit pour la fermer, soit pour appliquer un révulsif, et son intelligence est séduite par cette symétrie apparente que nous offre la proportionnalité du mal moral et du mal physique. Il ne sait pas qu'il est des choses auxquelles il vaut mieux ne pas toucher. Les premiers qui firent des fouilles en Italie, et qui trouvèrent des Vénus avec un bras ou une jambe de moins, éprouvèrent cette indignation que nous ressentons encore aujourd'hui devant une volonté mal équilibrée : ils voulurent réparer le mal, remettre un bras emprunté ailleurs, rajuster une jambe; aujourd'hui, plus résignés et plus timides, nous laissons les chefs-d'œuvre tels quels, superbement mutilés; aussi notre admiration même des plus belles œuvres ne va-t-elle pas alors sans quelque souffrance : mais nous aimons mieux souffrir que profaner. Cette souffrance en face d'un mal, ce sentiment de l'irréparable, c'est plutôt encore devant le mal moral que nous devons l'éprouver. Seule la volonté intérieure peut efficacement se corriger elle-même, comme les lointains créateurs des Vénus de marbre pourraient seuls leur redonner ces membres polis et blancs qui ont été brisés; nous, nous sommes réduits à la chose la plus dure pour l'homme, à l'attente de l'avenir. Le progrès définitif ne peut guère venir que du dedans des êtres. Les seuls moyens que nous puissions employer sont tout indirects (l'éducation par

exemple). Quant à la volonté même, elle devrait précisément être sacrée pour ceux qui la regardent comme libre, tout au moins comme spontanée : ils ne peuvent sans contradiction et sans injustice essayer de porter la main sur elle.

Ainsi le sentiment qui nous pousse à désirer une sanction est en partie immoral. Comme beaucoup d'autres sentiments, il a un principe très légitime et des applications mauvaises. Entre l'instinct humain et la théorie scientifique de la morale existe donc une certaine opposition. Nous allons montrer que cette opposition est provisoire et que l'instinct finira par être conforme à la vérité scientifique. Pour cela nous essayerons d'analyser plus à fond que nous ne l'avons fait encore le besoin psychologique d'une sanction chez l'être en société, nous en esquisserons la genèse, et nous verrons comment, produit d'abord par un instinct naturel et légitime, il tend à se restreindre, à se limiter de plus en plus avec la marche de l'évolution humaine.

S'il est une loi générale de la vie, c'est la suivante : Tout animal (nous pourrions étendre la loi même aux végétaux), répond à une attaque par une défense qui est elle-même le plus souvent une attaque en réponse, une sorte de choc en retour : c'est là un instinct primitif, qui a sa source dans le mouvement réflexe, dans l'*irritabilité* des tissus vivants, et sans lequel la vie serait impossible : les animaux privés de leur cerveau ne cherchent-ils pas encore à mordre qui les pince ? Les êtres chez lesquels cet instinct était plus développé et plus sûr ont survécu plus aisément, comme les rosiers munis d'épines. Chez les animaux supérieurs tels que l'homme, cet instinct se diversifie, mais il existe toujours ; en nous se trouve un ressort prêt à se détendre contre qui le touche, semblable à ces plantes qui lancent

des traits. C'est à l'origine un phénomène mécanique inconscient ; mais cet instinct, en devenant conscient, ne s'affaiblit pas, comme tant d'autres[1] ; il est en effet nécessaire à la vie de l'individu. Il faut, pour vivre, dans toute société primitive, pouvoir mordre qui vous a mordu, frapper qui vous a frappé. De nos jours encore, quand un enfant, même en jouant, a reçu un coup qu'il n'a pu rendre, il est mécontent ; il a le sentiment d'une infériorité : au contraire, lorsqu'il a rendu le coup, en l'accentuant même avec plus d'énergie, il est satisfait, il ne se sent plus inférieur, inégal dans la lutte pour la vie.

Même sentiment chez les animaux : quand on joue avec un chien, il faut se laisser prendre la main de temps en temps par lui si on ne veut pas le mettre en colère. Dans les jeux de l'homme adulte, on retrouve le même besoin d'un certain équilibre entre les chances : les joueurs désirent toujours, suivant l'expression populaire, se trouver au moins « manche à manche. » Sans doute, avec l'homme, de nouveaux sentiments interviennent et s'ajoutent à l'instinct primitif : c'est l'amour-propre, la vanité, le souci de l'opinion d'autrui ; n'importe, on peut distinguer par dessous tout cela quelque chose de plus profond : le sentiment des nécessités de la vie.

Dans les sociétés sauvages un être qui n'est pas capable de rendre, et même au delà, le mal qu'on lui a fait, est un être mal doué pour l'existence, destiné à disparaître tôt ou tard. La vie même, en son essence, est une *revanche*, une revanche permanente contre les obstacles qui l'entravent. Aussi la revanche est-elle physiologiquement nécessaire

1. Voir sur ce point la *Morale anglaise contemporaine*, partie II, l. III.

pour tous les êtres vivants, tellement enracinée chez eux que l'instinct brutal en subsiste jusqu'au moment de la mort. On connaît l'histoire de ce Suisse mortellement blessé qui, voyant passer près de lui un chef autrichien, trouva la force de saisir un bloc de rocher et de lui briser la tête, s'anéantissant lui-même par ce dernier effort. On citerait encore bien d'autres faits de ce genre, où la revanche n'est plus justifiée par la défense personnelle et se prolonge pour ainsi dire jusqu'au delà de la vie, par une de ces contradictions nombreuses et parfois fécondes qui produisent chez l'être social tantôt des sentiments mauvais, comme l'avarice, tantôt d'utiles sentiments, comme l'amour de la gloire.

A tout ce mécanisme, remarquons-le, la notion morale de justice ou de mérite est encore étrangère. Si un animal sans cerveau mord qui le blesse, l'idée de sanction n'a rien à y voir ; si vous demandez à un enfant ou à un homme du peuple pourquoi il donne des coups à quelqu'un, il pensera se justifier pleinement en vous disant qu'il a été d'abord frappé lui-même. Ne lui en demandez pas plus long : au fond, pour qui ne regarde que les lois générales de la vie, c'est une raison très suffisante.

Nous sommes ici à l'origine même et comme au point d'émergence physique de ce prétendu besoin moral de sanction, qui jusqu'à présent ne nous offre rien de moral, mais qui va bientôt se modifier. Supposons qu'un homme, au lieu d'être lui-même l'objet d'une attaque, en soit le simple spectateur, et qu'il voie l'agresseur vigoureusement repoussé; il ne pourra pas manquer d'applaudir, car il se mettra par la pensée à la place de celui qui se défend et, comme l'a montré l'école anglaise, il sympathisera avec lui. Chaque coup donné à l'agresseur lui apparaîtra ainsi comme

une juste compensation, une revanche légitime, une sanction[1]. Stuart Mill a donc raison de penser que le besoin de voir châtiée toute attaque contre l'individu se ramène au simple instinct de défense personnelle ; seulement, il a trop

1. Pourquoi se mettra-t-il à la place de celui qui se défend, et non de l'autre? Pour plusieurs raisons, qui n'impliquent pas encore le sentiment de justice qu'il s'agit d'expliquer : 1° parce que l'homme attaqué et surpris est toujours dans une situation inférieure, plus propre à exciter l'intérêt et la pitié; quand nous sommes témoins d'une lutte, ne prenons-nous pas toujours parti pour le plus faible, même sans savoir si c'est lui qui a raison? 2° la situation de l'agresseur est antisociale, contraire à la sécurité mutuelle que comporte toute association ; et, comme nous faisons toujours partie d'une société quelconque, nous sympathisons davantage avec celui des deux adversaires qui est dans la situation la plus semblable à la nôtre, la plus *sociale*. Mais supposons que la société dont un homme fait partie ne soit pas la grande association humaine et se trouve être par exemple une association de voleurs; alors il se produira dans sa conscience des faits assez étranges : il approuvera un voleur se défendant contre un autre voleur et le châtiant, mais il n'approuvera pas un gendarme se défendant contre un voleur au nom de la grande société; il éprouvera une répugnance invincible à se mettre à la place du gendarme et à sympathiser avec lui, ce qui faussera ses jugements moraux. C'est ainsi que les gens du peuple prennent parti dans toute bagarre contre la police, sans même s'informer de quoi il s'agit; qu'à l'étranger nous serions portés à prendre parti pour les Français, etc. La conscience est remplie de phénomènes de ce genre, complexes au point de sembler se contredire, et qui cependant rentrent sous une loi unique. La sanction est essentiellement la conclusion d'une lutte à laquelle nous assistons comme spectateurs et où nous prenons parti pour l'un ou l'autre des adversaires : est-on gendarme ou citoyen régulier, on approuvera les menottes, la prison, au besoin la potence; est-on voleur ou *lazzarone* ou simplement parfois homme du peuple, on approuvera le coup de fusil tiré d'un buisson, le poignard enfoncé mystérieusement dans le dos des *carabinieri*. Sous tous ces jugements moraux ou immoraux il ne restera d'identique que la constatation de ce fait d'expérience : celui qui frappe doit s'attendre *naturellement* et *socialement* à être frappé à son tour.

confondu la défense avec la vengeance, et il n'a pas montré que cet instinct même se réduit à une action réflexe excitée directement ou sympathiquement. Lorsque cette action réflexe est excitée par sympathie, elle semble revêtir un caractère moral en prenant un caractère désintéressé : ce que nous appelons la sanction pénale n'est donc au fond qu'une *défense* exercée par des individus *à la place desquels nous pouvons nous transporter* en esprit, contre d'autres *à la place desquels nous ne voulons pas nous mettre.*

Le besoin physique et social de sanction a un double aspect, puisque la sanction est tantôt châtiment, tantôt récompense. Si la récompense nous paraît aussi naturelle que la peine, c'est qu'elle a, elle aussi, son origine dans une action réflexe, dans un primitif instinct de la vie. Toute caresse appelle et attend une autre caresse en réponse ; tout témoignage de bienveillance provoque chez autrui un témoignage semblable : cela est vrai du haut en bas de l'échelle animale ; un chien qui s'avance doucement en remuant la queue pour lécher un sien camarade, est indigné s'il se voit accueilli à coups de crocs, comme peut s'indigner un homme de bien recevant le mal en échange de ses bienfaits. Étendez par la sympathie et généralisez cette impression d'abord toute personnelle, vous en viendrez à formuler ce jugement : il est *naturel* que tout être qui travaille au bonheur de ses semblables reçoive lui-même, en échange, les moyens d'être heureux. Nous considérant comme solidaires les uns des autres, nous nous sentons engagés par une sorte de dette à l'égard de tout bienfaiteur de la société. Au déterminisme naturel qui lie le bienfait au bienfait s'ajoute ainsi un sentiment de sympathie et même de reconnaissance à l'égard du bienfaiteur : or, en vertu d'une illusion inévitable, le bonheur nous

paraît toujours plus mérité par ceux envers qui nous éprouvons de la sympathie [1].

Après cette genèse rapide des sentiments qu'excite chez l'homme la punition des méchants ou la récompense des bons, on comprendra comment s'est formée la notion d'une justice distributive inflexible, proportionnant le bien au bien, le mal au mal : ce n'est que le symbole métaphysique d'un instinct physique vivace, qui rentre au fond dans celui de la conservation de la vie [2]. Il nous reste à voir com-

1. Quelque pessimiste niera-t-il cet instinct naturel de gratitude et nous objectera-t-il qu'au contraire l'homme est naturellement *ingrat?* Rien de plus inexact : il est *oublieux*, voilà tout. Les enfants, les animaux le sont encore plus. Il y a une grande différence entre ces deux choses. L'instinct de la gratitude existe chez tous les êtres et subsiste tant que dure vif et intact le souvenir du bienfait; mais ce souvenir s'altère très rapidement. Des instincts bien plus forts, comme l'intérêt personnel, l'orgueil, etc., le combattent. C'est pour cela que, quand nous nous mettons à la place d'autrui, nous sommes si choqués de ne pas voir une bonne action récompensée, tandis que nous éprouvons souvent si peu de remords en oubliant nous-mêmes de répondre à un bienfait. Le sentiment de la gratitude est un de ces sentiments altruistes naturels qui, se trouvant en contradiction avec l'égoïsme également naturel, sont plus forts quand il s'agit d'apprécier la conduite d'autrui que de régler la nôtre propre.

2. Cet instinct, après avoir créé le système complexe des peines et des récompenses sociales, s'est trouvé fortifié par l'existence même de ce système protecteur. Nous n'avons pas tardé à reconnaître que, lorsque nous lésions autrui de telle façon ou de telle autre, nous devions nous attendre à une répression plus ou moins vive : ainsi s'est établie une association naturelle et rationnelle (signalée déjà par l'école anglaise) entre telle conduite et un certain châtiment. Nous trouvons dans la *Revue philosophique* un exemple curieux d'une association naissante de ce genre chez un animal : « Jusqu'à présent, dit M. Delbœuf, je n'ai vu la relation d'aucun fait d'une portée aussi significative. Le héros est un petit chien croisé de chien-loup et d'épagneul. Il était à cet âge où commence pour son espèce le sérieux des devoirs de la vie sociale. Autorisé à élire domicile dans mon cabinet de travail, il s'y oubliait assez souvent. En

ment, dans le milieu en partie artificiel de la société humaine, cet instinct se modifie peu à peu, de telle sorte qu'un jour la notion de justice distributive y perdra même l'appui pratique que lui prête encore aujourd'hui le sentiment populaire.

Suivons en effet la marche de la sanction pénale avec l'évolution des sociétés. A l'origine, le châtiment était beaucoup plus fort que la faute, la défense. dépassait l'attaque. Irritez une bête féroce, elle vous déchirera ; attaquez un homme du monde, il vous répondra par un trait d'esprit ; injuriez un philosophe, il ne vous répondra rien. C'est la loi d'*économie de la force* qui produit cet adoucissement croissant de la sanction pénale. L'animal est un ressort grossièrement réglé dont la détente n'est pas toujours proportionnée à la force qui la provoque ; de même l'homme primitif, et aussi la pénalité des premiers peuples. Pour se défendre contre un agresseur, on l'écrasait. Plus tard, on s'aperçoit qu'il n'y a pas besoin d'avoir la main si lourde : on tâche de proportionner exactement la réaction réflexe à l'attaque ; c'est la période résumée dans le pré-

tuteur inflexible, je lui remontrais chaque fois l'horreur de sa conduite, le transportais vivement dans la cour et le mettais debout dans un coin. Après une attente qui variait suivant l'importance du délit, je le faisais revenir. Cette éducation lui fit comprendre assez rapidement certains articles du code de la civilité... canine, au point que je pus croire qu'il s'était enfin corrigé de son penchant à l'oubli des convenances. O déception ! un jour, entrant dans une chambre, je me trouve en face d'un nouveau méfait. Je cherche mon chien pour lui faire sentir toute l'indignité de sa rechute ; il n'est pas là. Je l'appelle, il ne vient pas. Je descends à la cour... il y était, debout, dans le coin, les pattes de devant tombant piteusement sur sa poitrine, l'air contrit, honteux et repentant. Je fus désarmé. » J. Delbœuf, *Revue philosophique*, avril 1881. Voir aussi dans Romanes des faits plus ou moins analogues.

cepte : œil pour œil, dent pour dent, — précepte qui exprime un idéal encore infiniment trop élevé pour les premiers hommes, un idéal auquel nous-mêmes, de nos jours, nous sommes loin d'être arrivés complètement, quoique nous le dépassions à d'autres points de vue. Œil pour œil, c'est la loi physique de l'égalité entre l'action et la réaction qui doit régir un organisme parfaitement équilibré et fonctionnant d'une façon très régulière. Avec le temps seul l'homme s'aperçoit qu'il n'est même pas utile, pour sa conservation personnelle, de proportionner absolument la peine infligée à la souffrance reçue. Il tend donc et tendra de plus en plus dans l'avenir à diminuer la peine ; il économisera les châtiments, les prisons, les sanctions de toute sorte ; ce sont là des dépenses de force sociale parfaitement inutiles, dès qu'elles dépassent le seul but qui les justifie scientifiquement : défense de l'individu et du corps social attaqué. On reconnaît de plus en plus aujourd'hui qu'il y a deux manières de frapper l'innocent : 1° frapper celui qui est innocent de tout point ; 2° frapper trop le coupable. La rancune même, la haine, l'esprit de vengeance, cet emploi si vain des facultés humaines, tendent à disparaître pour laisser place à la constatation du fait et à la recherche des moyens les plus rationnels pour empêcher qu'il ne se renouvelle. Qu'est-ce que la haine ? Une simple forme de l'instinct de conservation physique, le sentiment d'un danger toujours *présent* dans la personne d'un autre individu. Si un chien pense à quelque enfant qui lui a jeté une pierre, un mécanisme d'images naturel associe présentement pour lui à l'idée de l'enfant l'action de jeter la pierre : d'où colère et grincement de dents. La haine a donc eu son utilité et se justifie rationnellement dans un état social peu avancé : c'était un excitant précieux du système nerveux

et, par lui, du système musculaire. Dans l'état social supérieur, où l'individu n'a plus besoin de se défendre lui-même, la haine n'a plus de sens. Si l'on est volé, on se plaint à la police ; si l'on est frappé, on demande des dommages et intérêts. Déjà, à notre époque, il n'y a plus à pouvoir éprouver de la haine que les ambitieux, les ignorants ou les sots. Le duel, cette chose absurde, s'en ira ; il est du reste à présent réglé dans ses détails comme une visite officielle, et bien souvent on s'y bat pour la forme. La peine de mort ou disparaîtra ou ne sera conservée que comme moyen préventif, dans le but d'épouvanter mécaniquement les criminels de race, les criminels mécaniques. Les prisons et les bagnes seront probablement démolis pour être remplacés par la déportation, qui est l'élimination sous sa forme la plus simple ; déjà la prison même s'est adoucie [1] ; on y laisse davantage pénétrer l'air et la lumière : les barreaux de fer qui retiennent le coupable sans trop écarter les rayons du soleil figurent symboliquement l'idéal de la justice pénale, qu'on peut exprimer par cette formule scientifique : le *maximum de défense sociale* avec le *minimum de souffrance individuelle.*

Ainsi, plus nous allons, plus la vérité théorique s'impose même aux masses et modifie le besoin populaire de

1. Pour tous les délits qui ne peuvent entraîner la déportation, M. Le Bon a proposé avec raison l'*amende,* ou un *travail obligatoire* (industriel ou agricole), ou enfin un *service militaire* forcé sous une discipline sévère (*Revue philos.*, mai 1881). On le sait, nos prisons sont des lieux de perversion plutôt que de conversion. Ce sont des endroits de réunion et d'association pour les malfaiteurs, des « clubs antisociaux. » Chaque année, écrivait un président de la cour de cassation, M. Béranger, cent mille individus « vont s'y plonger plus avant dans le crime, » soit un million en dix ans. De là l'augmentation considérable des récidives (cette augmentation est en moyenne de plus de deux mille par an).

châtiment. Lorsque aujourd'hui la société châtie, ce n'est jamais *pour l'acte qui a été commis* dans le passé, c'est pour ceux que le coupable ou d'autres à son exemple pourraient commettre dans l'avenir. La sanction ne vaut que comme promesse ou menace précédant l'acte et tendant mécaniquement à le produire ; celui-ci accompli, elle perd toute sa valeur : elle est un simple bouclier ou un simple ressort déterministe, et rien de plus. C'est bien pour cela qu'on ne punit plus les fous par exemple : on y a renoncé, après avoir reconnu que la crainte du châtiment n'avait pas d'action efficace sur eux. Il y a un siècle à peine, avant Pinel, l'instinct populaire voulait qu'on les punît comme tous les autres coupables, ce qui prouve combien les idées de responsabilité ou d'irresponsabilité sont vagues dans le concept vulgaire et utilitaire de la sanction sociale. Le peuple ne parlait pas au nom de ces idées métaphysiques, mais bien plutôt au nom de l'intérêt social, lorsqu'il réclamait autrefois des châtiments cruels, en harmonie avec ses mœurs ; les légistes ne doivent pas davantage mettre ces idées en avant, lorsqu'ils travaillent de nos jours à réduire la peine au strict nécessaire. Le « libre arbitre » et la « responsabilité absolue, » à eux seuls, ne légitiment pas plus un châtiment social que l'irresponsabilité métaphysique et le déterminisme métaphysique ; ce qui seul justifie la peine, c'est son *efficacité* au point de vue de la défense sociale [1].

1. Il faut donc approuver la nouvelle école de juristes, particulièrement nombreuse et brillante en Italie, qui s'efforce de placer le droit pénal en dehors de toute considération morale et métaphysique. Remarquons pourtant que cette école a tort lorsque, après avoir mis à part toute idée de responsabilité métaphysique, elle pense être forcée par ses propres principes de mettre également à part « l'élément intentionnel et volontaire. » Suivant MM. Lom-

De même que les châtiments sociaux se réduisent de notre temps au strict nécessaire, les récompenses sociales (titres de noblesse, charges honorifiques, etc.), deviennent aussi beaucoup plus rares et plus exceptionnelles. Jadis, lorsqu'un général était vaincu, on le mettait à mort et quelquefois en croix ; lorsqu'il était vainqueur, on le nommait *imperator* et on le portait en triomphe : de nos jours, un général n'a pas besoin pour vaincre de s'attendre ni à de tels honneurs ni à une fin si lamentable. La société repo-

broso, E. Ferri, Garofalo, le jugement légal ne doit porter que sur l'action et sur les mobiles sociaux ou antisociaux qui l'ont produite, sans jamais prétendre apprécier la *puissance* plus ou moins grande et la *qualité* intrinsèque de la volonté. MM. Garofalo et Ferri s'appuient sur un exemple qui se retourne contre eux : ils citent cet article des codes italien et français qui punit de prison et d'amende « l'homicide, les coups et blessures *involontaires* » (Garofalo, *Di un criterio positivo della penalità*, Napoli, 1880 ; E. Ferri, *Il diritto di punire*, Torino, 1882). Suivant eux, cet article de loi, ne tenant aucun compte de la volonté du coupable, ne considère que l'acte brut, tout à fait détaché de l'intention qui l'a dicté : cette loi, suivant eux, serait l'un des types dont les lois de l'avenir doivent se rapprocher. — Mais il n'est pas du tout exact que l'article en question ne tienne aucun compte de la volonté du coupable ; si les coups et blessures dits *involontaires* (ou plutôt *par imprudence*) étaient absolument tels, on ne les punirait pas, parce que la punition serait inefficace ; la vérité est qu'ils se produisent faute d'attention : or l'attention étant une œuvre de volonté, elle peut mécaniquement être excitée ou soutenue par la crainte de la peine, et c'est pourquoi la peine intervient. La vie en société exige précisément chez l'homme, entre toutes les autres qualités, une certaine dose d'attention, une puissance et une stabilité de la volonté dont le sauvage par exemple est incapable. Le droit pénal a pour but, entre autres objets, de développer la volonté en ce sens : aussi est-ce encore à tort que MM. Carrara et E. Ferri ne trouvent « aucune responsabilité sociale » chez celui qui a commis un crime sans le faire de sa propre initiative et selon un mobile antisocial, mais parce qu'un autre l'a forcé à donner le coup de poignard ou à verser le poison. Un tel homme, quoi qu'en pensent les modernes juristes italiens, constitue un certain danger pour la société,

sant sur un ensemble d'échanges, celui qui rend un service compte, en vertu des lois économiques, recevoir non une sanction, mais simplement un autre service : des *honoraires* ou un *salaire* remplacent la récompense proprement dite ; le bien appelle le bien par une sorte d'équilibre naturel. Au fond, la *récompense*, telle qu'elle existait et existe encore aujourd'hui dans les sociétés non démocratiques, constituait toujours un *privilège*. Par exemple, l'auteur que le roi choisissait autrefois pour lui donner une pension était assurément un écrivain *privilégié*, tandis qu'aujourd'hui l'auteur dont les livres se vendent est sim-

non sans doute à cause de ses passions ou même de ses actions *personnelles*, mais simplement à cause de sa faiblesse de volonté : c'est un instrument au lieu d'être une personne; or il est toujours périlleux d'avoir dans un État des instruments au lieu de citoyens. Il peut exister quelque chose d'antisocial non seulement dans les mobiles extérieurs qui agissent sur la volonté, mais même dans la nature de cette volonté; or, partout où se trouve quelque chose d'antisocial, il y a prise pour une sanction légale. Il ne faut donc pas considérer la pénalité humaine comme étant absolument de même ordre que la sanction prétendue naturelle, qui tire les conséquences d'un acte donné, par exemple celui de tomber à l'eau, sans se préoccuper jamais de la volonté et de l'intention qui a précédé cet acte (E. Ferri, *Il diritto di punire*, p. 25). Non, le déterminisme intérieur de l'individu ne saurait échapper entièrement à l'appréciation légale, et de ce qu'un juge n'a jamais à se demander si un acte est *moralement* ou *métaphysiquement libre*, il ne s'ensuit pas qu'il doive en aucun cas négliger d'examiner avec quelle dose d'*attention* et d'*intention*, enfin avec quel degré de volonté consciente cet acte a été accompli. Par degrés, le châtiment n'est devenu aujourd'hui qu'une mesure de précaution sociale; mais cette précaution doit viser, outre l'acte et ses mobiles, la volonté qui se cache derrière : cette volonté, quelle que soit sa nature ultime et métaphysique, est mécaniquement une force dont l'intensité plus ou moins grande doit entrer dans les calculs sociaux. Il serait absurde à un ingénieur qui veut endiguer un fleuve de se préoccuper uniquement du volume de ses eaux, sans faire entrer en ligne de compte la force du courant qui les entraîne.

plement un écrivain lu. La récompense était si bien considérée jadis comme un privilège, qu'elle devenait fort souvent *héréditaire*, comme les fiefs ou les titres ; c'est ainsi que la prétendue justice distributive produisait en fait les plus choquantes injustices. De plus, celui même qu'on récompensait y perdait en dignité morale ; car ce qu'il recevait ne lui apparaissait à lui-même que comme un *don*, au lieu d'être une *possession* légitime. Chose remarquable, le régime économique qui tend à prédominer parmi nous a, par certains côtés, un aspect beaucoup plus moral que le régime de la prétendue justice distributive, car au lieu de faire de nous des hommes-liges, il nous fait légitimes et absolus possesseurs de tout ce que nous gagnons par notre travail et nos œuvres. Tout ce qui s'obtenait autrefois par *récompense* ou par *faveur* s'obtiendra de plus en plus par *concours*. Les concours, où M. Renan voit une cause d'abaissement pour la société moderne, permettent aujourd'hui à l'homme de talent de créer lui-même sa position et de se devoir à lui-même la place où il parvient. Or les concours sont un moyen de remplacer la récompense et le don *gracieux* par un payement exigible. Plus nous allons, plus chacun sent ce qu'on lui doit et le réclame ; mais ce qu'on doit à chacun perd de plus en plus le caractère d'une sanction pour prendre celui d'un engagement liant à la fois la société et l'individu.

Comme les récompenses sociales déterminées que nous venons de rappeler, les autres récompenses plus vagues de l'*estime publique* et de la *popularité* tendent aussi à perdre de leur importance avec la marche même de la civilisation. Chez les sauvages, un homme populaire est un dieu ou à peu près ; chez les peuples déjà civilisés, c'est encore un homme d'une taille surhumaine, un « instrument provi-

dentiel ; » il viendra un moment où, aux yeux de tous, ce sera un homme et rien de plus. L'engouement des peuples pour les Césars ou les Napoléons passera par degrés ; la renommée des hommes de science nous apparaît déjà aujourd'hui comme la seule vraiment grande et durable ; or, ceux-ci étant surtout admirés des gens qui les comprennent et ne pouvant être compris que par un petit nombre, leur gloire sera toujours restreinte à un cercle peu large. Perdus dans la marée montante des têtes humaines, les hommes de talent ou de génie s'habitueront donc à n'avoir besoin, pour se soutenir en leurs travaux, que de l'estime d'un petit nombre et de la leur propre. Ils se frayeront ici-bas un chemin et l'ouvriront à l'humanité, poussés plutôt par une force intérieure que par l'attrait des récompenses. Plus nous allons, plus nous sentons que le *nom* d'un homme devient peu de chose ; nous n'y tenons encore que par une sorte d'enfantillage conscient ; mais l'*œuvre*, pour nous-mêmes comme pour tous, est la chose essentielle. Les hautes intelligences, pendant que dans les hautes sphères elles travaillent presque silencieusement, doivent voir avec joie les petits, les infimes, ceux qui sont sans nom et sans mérite, avoir une part croissante dans les préoccupations de l'humanité. On s'efforce bien plus aujourd'hui d'adoucir le sort de ceux qui sont malheureux ou même déjà coupables, que de combler de bienfaits ceux qui ont le bonheur d'être au premier rang de l'échelle humaine : par exemple, une loi nouvelle concernant le peuple ou les pauvres pourra nous intéresser plus que tel événement arrivé à un haut personnage ; c'était tout le contraire autrefois. Les questions de personnes s'effaceront pour laisser place aux idées abstraites de la science ou au sentiment concret de la pitié et de la philanthropie. La

misère d'un groupe social attirera plus invinciblement l'attention et les bienfaits, que le mérite de tel ou tel individu : on voudra plus encore soulager ceux qui souffrent que récompenser d'une manière brillante et superficielle ceux qui ont bien agi. A la justice distributive — qui est une justice tout individuelle, toute personnelle, une justice de privilège (si les mots ne juraient pas ensemble) — doit donc se substituer une équité d'un caractère plus absolu et qui n'est au fond que la charité. Charité pour tous les hommes, quelle que soit leur valeur morale, intellectuelle ou physique, tel doit être le but dernier poursuivi même par l'opinion publique.

CHAPITRE III

Critique de la sanction intérieure et du remords.

Toute sanction extérieure, peine ou récompense, nous est apparue tantôt comme une cruauté, tantôt comme un privilège. S'il n'y a pas de raison purement morale pour établir ainsi, du dehors de l'être, une proportion absolue entre le bonheur et la vertu, y a-t-il une raison morale pour voir cette proportion réalisée au dedans de l'être, par sa *sensibilité ?* En d'autres termes, doit-il et peut-il exister dans la conscience, pour employer les termes de Kant, un état *pathologique* de *plaisir* ou de *peine* sanctionnant la *loi morale,* une sorte de pathologie morale, et la *moralité* doit-elle, *à priori,* avoir des conséquences *passionnelles ?*

Figurons-nous, par hypothèse, une vertu si hétérogène à la nature qu'elle n'aurait aucun caractère sensible et ne se trouverait en conformité avec aucun *instinct* social ou personnel, avec aucune *passion* naturelle, aucun πάθος, mais en conformité avec la seule raison *pure;* figurons-nous d'autre part une direction immorale de la volonté qui, tout en étant la négation des « lois de la raison pure pratique, » ne rencontrerait pas en même temps résistance de la part d'un penchant naturel, d'une passion naturelle (même pas, par hypothèse, le plaisir naturel de raisonner

juste, le sentiment agréable de l'exercice logique selon les règles). En ce cas (qui ne peut d'ailleurs se rencontrer dans l'humanité), serait-il rationnel qu'à un mérite et à un démérite sans aucun rapport avec le monde sensible vinssent se joindre une peine ou une jouissance sensibles, une *pathologie?* Aussi la satisfaction morale ou le remords, en tant que *plaisir* et *peine*, en tant que *passions*, c'est-à-dire en tant que simples phénomènes de la sensibilité, semblent à Kant non moins inexplicables que l'idée même du devoir. Il y voit un mystère[1]; mais ce mystère se résout en une impossibilité. Si le mérite moral était pure conformité à la *loi* rationnelle comme telle, pure *rationalité*, pur *formalisme*, s'il était l'œuvre d'une pure liberté transcendante et étrangère à tout penchant naturel, il ne produirait aucune jouissance dans l'ordre de la nature, aucune expansion de l'être sensible, aucune chaleur intérieure, aucun battement du cœur. De même, si la mauvaise volonté, source du démérite, pouvait, par hypothèse, ne se trouver en même temps contraire à *aucun* des penchants naturels de notre être, mais les servait tous, elle ne produirait nulle souffrance ; le démérite en ce cas devrait même *naturellement* aboutir au parfait bonheur sensible et passionnel. S'il n'en est pas ainsi, c'est que l'acte moral ou immoral, même alors qu'on le suppose supra-sensible par l'intention, rencontre encore

1. *Crit. de la R. prat.*, tr. Barni, 121. M. Janet, s'inspirant sans doute de Kant et peut-être des théologiens, renonce aussi à déduire le sentiment du remords de l'immoralité ; il semble y voir la preuve d'une sorte de mystérieuse harmonie préétablie entre la nature et la loi morale. « Le remords, dit-il, est la douleur cuisante, la *morsure* qui torture le cœur après une action coupable. Cette souffrance n'a *aucun* caractère moral et doit être considérée comme une sorte de *châtiment* infligé au crime par la *nature* elle-même. » (*Tr. de philos.*, p. 673.)

dans notre nature « pathologique » des aides ou des obstacles ; si nous jouissons ou souffrons, ce n'est plus en tant que notre intention est conforme ou contraire à une loi rationnelle fixe, à une loi de liberté supra-naturelle, mais en tant qu'elle se trouve en même temps conforme ou contraire à notre nature sensible, toujours plus ou moins variable.

En d'autres termes, la satisfaction morale ou le remords ne proviennent pas de notre *rapport à une loi morale* tout *à priori*, mais de notre *rapport aux lois naturelles* et empiriques.

Même le simple *plaisir* de raison que nous pouvons éprouver à universaliser une maxime de conduite ne s'explique encore que par la tendance *naturelle* de l'esprit à dépasser toute borne particulière, et, d'une manière générale, par la tendance de toute activité à continuer sans fin le mouvement commencé. Si l'on ne fait pas intervenir de considérations empiriques, toute jouissance *morale*, ou même rationnelle, ou même purement *logique*, deviendra non seulement inexplicable, mais impossible *a priori*. On pourra bien encore admettre une *supériorité* de l'ordre de la raison sur celui de la sensibilité et de la nature, mais non un *retentissement* possible de ces deux ordres l'un dans l'autre, retentissement qui est tout *a posteriori*. Pour que la sanction intérieure fût vraiment *morale*, il faudrait qu'elle n'eût rien de sensible ou de *pathologique*, c'est-à-dire précisément rien d'agréable ou de pénible passionnellement ; il faudrait qu'elle fût l'*apathie* des stoïciens, c'est-à-dire une sérénité parfaite, une *ataraxie*, une satisfaction supra-sensible et supra-passionnelle ; il faudrait qu'elle fût, relativement à ce monde, le *nirvâna* des bouddhistes, le complet détachement de tout πάθος ; il faudrait donc

qu'elle perdît tout caractère de *sanction sensible*. Une loi supra-sensible ne peut avoir qu'une sanction supra-sensible, conséquemment étrangère à ce qu'on appelle plaisir et douleur naturels ; et cette sanction est aussi indéterminée pour nous que l'ordre supra-sensible lui-même, x.

Au fond, la sanction dite *morale* et réellement sensible est un cas particulier de cette loi *naturelle* selon laquelle *tout déploiement de l'activité est accompagné de plaisir*. Ce plaisir diminue, disparaît et laisse place à la souffrance selon les résistances *intérieures* ou *extérieures* que l'activité rencontre. A l'*intérieur* de l'être, l'activité peut rencontrer ces résistances soit dans la nature d'esprit et le *tempérament intellectuel*, soit dans le caractère et le *tempérament moral*. Les aptitudes d'esprit diffèrent évidemment selon les individus ; un poète sera difficilement un bon notaire, et on comprend les souffrances d'Alfred de Musset clerc dans une étude ; un poète d'imagination sera difficilement aussi un mathématicien, et on comprend les protestations de Victor Hugo contre le « chevalet des X et des Y .» Toute intelligence semble avoir un certain nombre de directions où la poussent de préférence des habitudes héréditaires ; lorsqu'elle s'écarte de ces directions, elle souffre. Cette souffrance peut être dans certains cas un véritable déchirement et se rapprocher beaucoup du remords « moral. » Supposons par exemple un artiste qui sent en lui le génie et qui s'est trouvé condamné toute sa vie à un travail manuel ; ce sentiment d'une existence perdue, d'une tâche non remplie, d'un idéal non réalisé, le poursuivra, obsédera sa sensibilité à peu près de la même manière que la conscience d'une défaillance morale. Voici donc un exemple des plaisirs ou des douleurs qui attendent tout déploiement de l'activité dans n'importe quel milieu. Du tempérament

intellectuel passons maintenant au tempérament moral; là encore, nous nous trouvons en présence d'une foule de penchants instinctifs qui produiront la joie ou la douleur selon que la volonté leur obéira ou leur résistera : penchants à l'avarice, à la charité, au vol, à la sociabilité, à la férocité, à la pitié, etc. Ces tendances si diverses peuvent exister dans un même caractère et le tirailler en tous sens; la joie qu'éprouve l'homme de bien à suivre ses *instincts* sociaux aura donc pour pendant celle que le coupable éprouve à suivre ses *instincts* antisociaux. On sait le mot de ce jeune malfaiteur cité par Maudsley : « Dieu! que c'est donc bon de voler! Quand même j'aurais des millions, je voudrais encore être voleur. » Lorsque cette joie de mal faire n'est compensée par aucun regret ni remords postérieur (et c'est ce qui arriverait, suivant les criminalistes, chez les neuf dizièmes des criminels de race), il s'ensuit un renversement complet dans la direction de la conscience, semblable à celui qui se produit dans l'aiguille aimantée; les instincts mauvais étouffant tous les autres, c'est d'eux ou à peu près que vient la seule sanction *pathologique*. Le jeune voleur dont parle Maudsley, s'il avait manqué une occasion de voler, eût certes souffert intérieurement, il eût eu comme l'esquisse d'un remords.

Le phénomène pathologique désigné sous le nom de sanction intérieure peut donc être considéré comme indifférent en lui-même à la qualité morale des actes. La sensibilité, où se passent les phénomènes de ce genre, n'a nullement la fixité de la raison; elle appartient au nombre de ces choses « ambiguës et à double usage » dont parle Platon : elle peut favoriser le mal comme le bien. Nos instincts, nos penchants, nos passions ne savent ce qu'ils veulent; ils ont besoin d'être dirigés par la raison, et la joie ou la souf-

france qu'ils peuvent nous occasionner ne vient guère de leur conformité avec la fin que leur propose la *raison*, mais de leur conformité avec la fin vers laquelle ils se tournaient *naturellement* d'eux-mêmes. En d'autres termes, la joie de bien faire et le remords de mal faire ne sont jamais proportionnels en nous au triomphe du bien ou du mal moral, mais à la lutte qu'ils ont eu à soutenir contre les penchants de notre tempérament physique ou psychique.

Si les éléments du remords ou de la joie intérieure, provenant ainsi de la sensibilité, sont généralement variables, il en est un cependant qui présente une certaine fixité et qui peut exister chez tous les esprits élevés : nous voulons parler de cette satisfaction qu'éprouve toujours un individu à se sentir classé parmi les êtres supérieurs, rapproché de son propre idéal, adapté à cet idéal pour ainsi dire ; cette satisfaction correspond à la souffrance intellectuelle de se sentir déchu de son rang et de son espèce, tombé au niveau des êtres inférieurs. Une telle satisfaction, un tel genre de remords intellectuel n'existent guère que chez les esprits philosophiques ; de plus cette sanction, limitée à un petit nombre d'êtres moraux, comporte une certaine antinomie. En effet, la souffrance produite par le contraste entre notre idéal et notre état réel doit être en nous d'autant plus grande que nous avons une plus pleine conscience de l'idéal, car alors nous acquérons une vue plus nette de la distance qui nous en sépare. La susceptibilité de la conscience va donc augmentant à mesure que celle-ci se développe, et la vivacité du remords est une mesure de notre élévation morale. De même que les organismes supérieurs sont toujours plus sensibles à toute espèce de douleur venant du dehors, et qu'en moyenne par exemple un blanc souffre plus dans sa vie qu'un nègre, de même les êtres les mieux

organisés moralement sont plus exposés que d'autres à cette souffrance venant du dedans et dont la cause leur est toujours présente : la souffrance de l'idéal non réalisé. Le vrai remords, avec ses raffinements, ses scrupules douloureux, ses tortures intérieures, peut frapper les êtres non en raison inverse, mais en raison directe de leur perfectionnement.

En définitive, la morale vulgaire et même la morale kantienne tendent à faire du remords une *expiation*, un rapport mystérieux et inexplicable entre la volonté morale et la nature ; de même, elles tendent à faire de la satisfaction morale une récompense. Pour nous, nous avons essayé de ramener le remords sensible à une simple *résistance* naturelle des penchants les plus profonds de notre être, et la satisfaction sensible à un sentiment naturel de *facilité*, d'aisance, de liberté que nous éprouvons lorsque nous cédons à ces penchants. S'il y a une sanction supra-sensible, elle doit être, encore une fois, étrangère au *sens* proprement dit, à la passion, au πάθος.

Nous sommes loin de nier pour cela l'utilité pratique de ce qu'on nomme les plaisirs moraux et les souffrances morales. La souffrance, par exemple, si elle ne se justifie pas comme *pénalité*, se justifie fort souvent comme utilité. Le remords acquiert une valeur lorsqu'il peut nous servir à quelque chose, lorsqu'il est la conscience d'une imperfection encore actuelle soit dans ses causes, soit dans ses effets, et dont l'acte passé était simplement le signe ; alors il ne porte pas sur cet acte même, mais sur l'imperfection révélée par l'acte ou sur les conséquences qui se déroulent ; c'est un aiguillon qui sert à nous lancer en avant. A ce point de vue, qui n'est pas proprement celui de la sanction,

la souffrance du remords et même toute souffrance en général, toute austérité, acquiert une valeur morale qu'il ne faut pas négliger et que négligent trop souvent les purs utilitaires. On sait l'horreur de Bentham pour tout ce qui lui rappelait le « principe ascétique, » pour tout ce qui lui apparaissait comme le moindre sacrifice d'un plaisir ; il avait tort. La souffrance peut parfois être en morale ce que sont les amers en médecine, un tonique puissant. Le malade lui-même en sent le besoin : celui qui a abusé du plaisir est le premier à désirer la douleur, à la savourer ; c'est par une raison analogue que, après avoir abusé des douceurs, on en arrive à savourer une infusion de quinquina. Le vicieux en vient à haïr non seulement son vice, mais les jouissances mêmes qu'il lui procurait ; il les méprise à tel point que, pour se le montrer à soi-même, il aime à se sentir souffrir. Toute souillure a besoin d'une sorte de mordant pour être effacée ; la douleur peut être ce mordant. Si elle ne peut jamais constituer une *sanction* morale, le mal pathologique et le mal moral étant hétérogènes, elle peut devenir parfois un utile cautère. Sous ce nouvel aspect elle a une valeur médicatrice incontestable ; mais d'abord, pour qu'elle soit vraiment morale, elle doit être consentie, demandée par l'individu même. De plus, il faut se souvenir qu'une médication ne doit pas durer trop longtemps, ni surtout être éternelle. Les religions et la morale classique ont compris ce que vaut la douleur, mais elles en ont abusé ; elles ont fait comme ces chirurgiens si émerveillés des résultats de leurs opérations qu'ils ne demandent plus qu'à couper bras et jambes. « Tailler » ne peut jamais être un but, et la fin dernière doit être de « recoudre. » Le remords ne vaut que pour conduire plus sûrement à une résolution définitivement bonne.

On pourrait considérer le remords sous un double aspect, tantôt comme la constatation douloureuse et relativement *passive* d'un fait (désobéissance à un penchant plus ou moins profond de l'être, déchéance de l'individu par rapport à l'espèce ou à son propre idéal), tantôt comme un effort plus ou moins pénible encore, mais *actif* et énergique, pour sortir de cet état de déchéance. Sous son premier aspect, le remords peut être logiquement et physiquement nécessaire ; mais il ne devient moralement bon que lorsqu'il revêt son second caractère. Le remords est donc d'autant plus moral qu'il ressemble moins à une *sanction* véritable. Il est des tempéraments chez lesquels ces deux caractères du remords sont assez nettement scindés ; il en est qui peuvent éprouver une souffrance très cuisante et parfaitement vaine ; il en est d'autres qui (la raison et la volonté étant chez eux prédominantes) n'ont pas besoin de beaucoup souffrir pour reconnaître qu'ils ont mal fait et s'imposer une réparation ; ces derniers sont supérieurs au point de vue moral, ce qui prouve que la prétendue *sanction* intérieure, ainsi que toutes les autres, ne se justifie que comme un moyen d'*action*.

CHAPITRE IV

Critique de la sanction religieuse et métaphysique.

I

SANCTION RELIGIEUSE

Plus nous avançons dans cette critique, plus la sanction proprement dite, c'est-à-dire la « pathologie » morale, nous apparaît comme une sorte de garde-fou, ayant son utilité là seulement où il y a un chemin tracé et quelqu'un qui y marche. Au delà de la vie, dans l'éternel précipice, les garde-fous deviennent tout à fait superflus. Une fois terminée « l'épreuve » de l'existence, il n'y a plus à y revenir, si ce n'est, bien entendu, pour en tirer des expériences et de sages enseignements, au cas où il nous faudrait recommencer de nouvelles épreuves. Telle n'est pas la pensée des principales religions humaines. Les religions, en tant qu'elles commandent une certaine règle de conduite, l'obéissance à certains rites, la foi à tels ou tels dogmes, ont toutes besoin d'une sanction pour confirmer leurs commandements. Elles s'accordent toutes à invoquer la sanction la plus redoutable qui se puisse imaginer : à ceux qui ont violé leurs ordres d'une manière ou d'une autre, elles pro-

mettent des peines éternelles et font des menaces qui dépassent ce que l'imagination de l'homme le plus furieux peut rêver d'infliger à son plus mortel ennemi.

Par là, comme sur beaucoup d'autres points, les religions sont en plein désaccord avec l'esprit de notre temps; mais il est étrange de penser qu'elles sont suivies encore par une foule de philosophes et de métaphysiciens. Se figurant Dieu comme la plus terrible des puissances, on en conclut que, lorsqu'il est irrité, il doit infliger le plus terrible des châtiments. On oublie que Dieu, ce suprême idéal, devrait être tout simplement incapable de faire du mal à personne, à plus forte raison de rendre le mal pour le mal. Précisément parce que Dieu est conçu comme le maximum de puissance, il pourrait n'infliger que le minimum de peine; car plus est grande la force dont on dispose, moins on a besoin d'en dépenser pour obtenir un effet donné. Comme en outre on voit en lui la suprême bonté, il est impossible de se le représenter infligeant même ce minimum de peine; il faut bien qu'au moins le «père céleste» ait cette supériorité sur les pères d'ici-bas, de ne point fouetter ses enfants. Enfin, comme il 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.

Les religions sont toujours portées à se représenter l'homme méchant comme un Titan engageant une lutte contre Dieu même : Jupiter une fois vainqueur, il est tout naturel qu'il prenne désormais ses sûretés et écrase son adversaire sous une montagne. Mais c'est se faire de Dieu une étrange idée que de se figurer qu'il pourrait ainsi lutter matériellement avec les coupables sans perdre de sa majesté

et de sa sainteté. Du moment où la « Loi morale » personnifiée entreprend ainsi une lutte physique avec les coupables, elle perd précisément son caractère de loi ; elle s'abaisse jusqu'à eux, elle déchoit. Un dieu ne peut pas lutter avec un homme : il s'expose à être terrassé, comme l'ange par Jacob. Ou Dieu, cette loi vivante, est la toute-puissance, et alors nous ne pouvons pas véritablement l'*offenser*, mais aussi il ne doit pas nous *punir;* ou nous pouvons réellement l'offenser, mais alors nous pouvons quelque chose sur lui, il n'est pas la toute-puissance, il n'est pas l'« absolu, » il n'est pas Dieu. Les fondateurs des religions se sont imaginé que la loi la plus sainte devait être la loi la plus forte : c'est absolument le contraire. L'idée de force se résout logiquement dans le rapport d'une puissance à une résistance : toute force physique est donc moralement une faiblesse. Étrange conception et bien anthropomorphique, que de supposer Dieu ayant une geôle ou une « géhenne, » et pour serviteur et geôlier le démon. En somme le démon n'est pas plus responsable de l'enfer que le bourreau ne l'est des instruments de supplice qu'on lui remet entre les mains; il peut se trouver même assez à plaindre de la besogne qu'on lui fait accomplir. La vraie responsabilité passe pardessus sa tête; il n'est que l'exécuteur des hautes œuvres divines, et un philosophe pourrait soutenir non sans vraisemblance que le vrai démon, ici, c'est Dieu. 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*. La force ne pouvant rien contre elle, elle n'a pas besoin de lui

répondre par la force. Celui qui croit avoir renversé la loi morale doit la retrouver toujours debout en face de lui, comme Hercule voyait sans cesse se relever sous son étreinte le géant qu'il s'imaginait avoir terrassé pour jamais. Être éternel, 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 contraires, 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 pas 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 de 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.

Au reste, en *damnant* une âme, c'est-à-dire en la chassant pour jamais de sa présence ou, en termes moins mystiques, en l'excluant pour jamais de la vérité, Dieu s'exclurait lui-même de cette âme, limiterait lui-même sa puissance et, pour tout dire, se damnerait aussi dans une certaine mesure. La peine du *dam* retombe sur celui même qui

l'inflige. Quant à la peine du sens, que les théologiens en distinguent, elle est évidemment bien plus insoutenable encore, même si on la prend en un sens métaphorique. Au lieu de damner, Dieu ne peut qu'appeler éternellement à lui ceux qui s'en sont écartés ; c'est surtout pour les coupables qu'il faudrait dire avec Michel-Ange que Dieu ouvre tout grands ses deux bras sur la croix symbolique. Nous nous le représentons comme regardant tout de trop haut pour qu'à ses yeux les réprouvés soient jamais autre chose que des malheureux ; or les malheureux ne doivent-ils pas être, en tant que tels, sinon sous les autres rapports, les préférés de la bonté infinie ?

II

SANCTION D'AMOUR ET DE FRATERNITÉ

Jusqu'ici, nous avons considéré comme liés les deux aspects de la sanction : *châtiment* et *récompense ;* mais peut-être est-il possible de les considérer à part l'un de l'autre. Certains philosophes, par exemple, semblent disposés à rejeter la récompense proprement dite et le droit à la récompense, pour n'admettre comme légitime que le châtiment.

1. « Nous admettons sans hésiter la maxime stoïcienne : La vertu est à elle-même sa propre récompense... Concevrait-on un triangle géométrique qui, par hypothèse, serait doué de conscience et de liberté, et qui, ayant réussi à dégager sa pure essence du conflit des causes matérielles qui tendent de toutes parts à violenter sa nature, aurait en outre besoin de recevoir des choses extérieures un prix pour s'être affranchi de leur empire? » (M. P. Janet, *La morale*, 590.)

Cette première position est, croyons-nous, la plus difficile que l'on puisse prendre dans l'examen de la question. — Il en est une seconde, tout opposée, où un autre philosophe s'est placé, et que nous devons examiner pour être complet : rejeter tout à fait le châtiment, s'efforcer pourtant de maintenir un rapport rationnel entre le mérite et le bonheur[1].

Cette doctrine renonce à l'idée kantienne qui fait du mérite la conformité à une loi toute formelle. L'univers est représenté comme une immense société, où tout devoir est toujours un devoir envers quelqu'un d'actif, de vivant. Dans cette société, « celui qui aime doit être aimé ; » quoi de plus naturel ? Dire que l'homme vertueux mérite le bonheur, « c'est dire que toute bonne volonté lui veut du bien en retour du bien qu'il a voulu. » Le rapport du mérite au bonheur devient alors « un rapport de volonté à volonté, de personne à personne, un rapport de reconnaissance et conséquemment de fraternité et d'amour moral[2]. » Ainsi, dans l'idée de retour et de reconnaissance, on trouverait le lien cherché entre la bonne action et le bonheur. L'*amabilité*, tel serait le principe nouveau de la sanction, principe qui, tout en excluant le châtiment, suffirait à justifier une sorte de récompense, non matérielle, mais morale. Remarquons-le, cette sanction n'est pas valable pour un être que, par hypothèse, on considérerait comme absolument solitaire ; mais, suivant la doctrine que nous examinons, il n'existe nulle part d'être semblable ; on ne peut pas sortir de la société parce qu'on ne peut pas sortir de l'univers : la loi morale n'est donc au fond qu'une loi so-

1. M. Fouillée, *La liberté et le déterminisme.*
2. *Ibid.*

ciale, et ce que nous avons dit des rapports actuels entre les hommes vaut aussi pour les rapports idéaux de tous les êtres les uns avec les autres. A ce point de vue, la récompense devient une sorte de « réponse » d'amour; toute bonne action ressemble à un « appel » adressé à tous les êtres du vaste univers; il paraît illégitime que cet appel ne soit pas entendu et que l'amour, infécond, ne produise pas la reconnaissance : l'amour suppose la mutualité de l'amour, conséquemment la coopération et le concours, conséquemment la satisfaction de la volonté et le bonheur. Quant au malheur sensible d'un être, il s'expliquerait, dans cette doctrine, par la présence de quelque volonté aveugle s'élevant contre lui du sein de la nature, du sein de la société universelle. Or si, par hypothèse, un être est vraiment aimant, il deviendra aimable non seulement aux yeux des hommes, mais aux yeux de toutes les volontés élémentaires qui constituent la nature ; il acquerra ainsi une sorte de droit idéal à être respecté et aidé par elles, conséquemment à être heureux par elles. On peut considérer tous les maux sensibles, — souffrances, maladies, mort — comme provenant d'une sorte de guerre et de haine aveugle des volontés inférieures ; lorsque cette haine prend pour victime l'amour même, nous nous en indignons, et quoi de plus juste? Si l'amour d'autrui ne doit être payé qu'avec de l'amour, nous avons du moins la conscience qu'il doit l'être avec celui de la nature tout entière, non pas seulement avec celui de tel ou tel individu ; cet amour de la nature, ainsi universalisé, deviendra pour celui qui en est l'objet le bonheur, y compris même le bonheur sensible : le lien entre la bonne volonté et le bonheur, que nous voulions briser, sera de nouveau rétabli.

Cette hypothèse, nous en convenons, est la seule et der-

nière ressource pour justifier métaphysiquement le sentiment empirique d'indignation que produit en nous le mal sensible, lorsqu'il accompagne la bonne volonté. Seulement remarquons bien ce qu'enveloppe l'hypothèse. Il faut en venir, dans cette doctrine, à admettre sans preuve que toutes les volontés qui constituent la nature sont d'essence et de direction analogues, de manière à converger vers le même point. Si le bien que poursuit, par exemple une société de loups, était dans le fond des choses aussi différent du bien poursuivi par la société humaine qu'il semble l'être en apparence, la bonté d'un homme n'aurait rationnellement rien de respectable pour celle d'un loup, ni celle d'un loup pour un homme. Il faut donc compléter l'hypothèse précédente par cette autre, bien séduisante et bien hasardeuse, que nous avons ailleurs exprimée nous-même comme possible : « A l'évolution extérieure, dont les formes sont si variables, ne correspondrait-il pas une tendance, une aspiration intérieure éternellement la même et travaillant tous les êtres? N'y aurait-il pas en eux une connexion de tendances et d'efforts analogue à la connexion anatomique signalée par Geoffroy Saint-Hilaire dans les organismes [1] ? »

Selon cette doctrine, l'idée de sanction vient se fondre dans l'idée plus morale de « *coopération;* » celui qui fait le bien universel travaille à une œuvre si grande qu'il a idéalement droit au concours de tous les êtres, membres du même tout, depuis la première monère jusqu'à la cellule cérébrale de l'organisme le plus élevé. Celui qui fait le mal, au contraire, devrait recevoir de tous un « refus de con-

1. Voy. notre *Morale anglaise contemporaine*, p. 370, et M. Fouillée, *la Science sociale contemporaine*, livre V.

cours, » qui serait une sorte de punition négative; il se trouverait moralement isolé, tandis que l'autre serait en communion avec l'univers.

Ainsi restreinte, épurée, sauvée par la métaphysique, cette idée d'une harmonie finale entre le bien moral et le bonheur devient assurément admissible. Mais, en premier lieu, ce n'est plus vraiment la sanction d'une *loi* formelle : tout ce qui restait des idées de loi proprement nécessaire ou impérative, de sanction également nécessaire a disparu. Ce n'est plus même la loi formelle de Kant, ni le jugement synthétique *à priori* par lequel la légalité serait unie à la félicité comme récompense; en un mot, ce n'est plus un régime de *législation*, conséquemment de vraie *sanction*. Nous pouvons même dire qu'on nous transporte ici dans une région supérieure à celle de la *justice* proprement dite : c'est la région de la *fraternité*. Ce n'est plus la justice commutative, car l'idée de fraternité exclut celle d'un échange mathématique, d'une balance de services exactement mesurables et égaux sous le rapport de la quantité : la bonne volonté ne mesure pas son retour à ce qu'elle a reçu ; elle rend deux et même dix pour un. Ce n'est même plus de la justice distributive au sens propre, car l'idée d'une distribution exacte, même *morale*, n'est plus celle de la fraternité. L'enfant prodigue pourra être fêté plus que l'enfant sage. On pourra aimer un coupable, et le coupable aura peut-être plus besoin que tout autre d'être aimé. J'ai deux mains, l'une pour serrer la main de ceux avec qui je marche dans la vie, l'autre pour relever ceux qui tombent. Je pourrai même, à ceux-ci, tendre les deux mains ensemble. Ainsi, dans cette sphère, les rapports purement *rationnels*, les harmonies purement intellectuelles, à plus forte raison les rapports légaux semblent s'évanouir ; par cela

même s'évanouit le rapport vraiment rationnel, *logique* et même *quantitatif*, qui relierait la bonne volonté à une proportion déterminée de bien extérieur et d'amour intérieur. De là résulte une sorte d'antinomie : l'amour est ou une grâce particulière et une élection qui ne ressemble guère à une sanction, ou une sorte de grâce générale et une égalité idéale étendue à tous les êtres, qui ne ressemble pas davantage à une sanction. Si j'aime plus un homme qu'un autre, il n'est pas certain que mon amour soit en raison directe de son mérite, et si j'aime tous les hommes dans leur humanité, si je les aime universellement, également, la proportion semble disparaître encore entre le mérite et l'amour. D'ailleurs les « bonnes volontés » elles-mêmes ne voudraient pas sans doute, dans l'idéale justice, être l'objet d'aucune marque de préférence ; les victimes volontaires de l'amour n'accepteraient pas d'être placées en rien avant les autres lors d'une redistribution quelconque des biens sensibles. Elles objecteraient qu'après tout la souffrance volontaire est moins à plaindre que la souffrance imposée : pour qui admet la supériorité de l'idéal sur la réalité, l'homme de bien est le riche, même quand cette richesse supra-sensible a présenté pour lui des inconvénients et des peines sensibles.

Telles sont les difficultés que soulève, croyons-nous, cette théorie. Ces difficultés ne sont peut-être pas insolubles, mais leur solution sera à coup sûr une modification profonde apportée à l'idée traditionnelle de sanction ; car, pour ce qui est de la peine, le châtiment aura disparu ; et, pour ce qui est de la récompense, la compensation de pure justice semblera s'évanouir dans des relations supérieures de fraternité, échappant à des déterminations précises. D'une part, le mal sensible (y compris la mort) nous indigne

toujours moralement, quel que soit le caractère bon ou mauvais de la volonté qu'il vient entraver ; la souffrance nous choque en elle-même et indépendamment de son point d'application : une distribution de souffrance est donc moralement inintelligible. D'autre part, en ce qui concerne le bonheur, nous voulons que tous soient heureux. Ces notions apportent un grand trouble dans la *balance* de la sanction. La proportionnalité, la rationalité, la loi, νόμος (de νέμω), ne sont applicables qu'à des relations d'ordre et d'utilité sociale, de défense et d'échange, de commutation et de distribution mathématiques. La sanction proprement dite est donc une idée tout humaine.

En somme, les utilitaires et les kantiens, placés aux deux pôles opposés de la morale, sont pourtant victimes de la même erreur. L'utilitaire, qui sacrifie si peu que ce soit de son existence par l'espoir de voir un jour ce sacrifice lui rapporter quelque chose dans l'au delà de la vie, fait un calcul irrationnel à son point de vue : car, dans l'absolu, il ne lui est dû pour son dévouement intéressé rien de plus qu'il ne lui serait dû pour une mauvaise action intéressée. D'autre part, le kantien qui se sacrifie les yeux fermés pour la loi seule, sans rien calculer, sans rien demander, n'a pas non plus de *droit* véritable à une compensation, à une indemnité : il est rationnel que, quand on ne vise pas à un but, on y renonce, et le kantien ne vise pas au bonheur. Nous objectera-t-on que, si la loi morale nous oblige, elle est elle-même tenue à quelque chose envers nous ? dira-t-on qu'il peut y avoir un « recours de l'agent contre la loi ? » que si, par exemple, la loi exige sans compensation l'anéantissement du moi, elle est la suprême cruauté ; « une loi

cruelle est-elle juste[1] ? » — Nous répondrons qu'il faut distinguer ici entre deux choses : les circonstances fatales de la vie et la loi qui règle notre conduite dans ces circonstances. Les conjonctures fatales de la vie peuvent être cruelles ; accusez-en la nature ; mais une loi ne peut jamais apparaître comme *cruelle* à celui qui croit à sa *légitimité*. Celui qui considère toute souillure comme un crime ne peut pas trouver cruel de rester chaste. Pour qui croit en une « loi morale, » il est impossible de juger cette loi en se plaçant à un point de vue humain, puisqu'elle est par hypothèse inconditionnelle, irresponsable, et est censée nous parler du fond de l'absolu. Elle ne fait pas avec nous un contrat où nous puissions débattre tranquillement les clauses, mettre en balance les avantages et les inconvénients.

Au fond — même dans la morale kantienne — la sanction n'est qu'un suprême expédient pour justifier rationnellement et *matériellement* la loi *formelle* de sacrifice, la loi morale. On ajoute la sanction à la loi pour la légitimer[2].

1. M. Janet, *la Morale*, p. 582.

2. Cette pétition de principe, déguisée sous le nom de *postulat*, est bien plus sensible encore dans les systèmes de morale qui essayent de tenir plus ouvertement le milieu entre l'utilitarisme égoïste et le désintéressement absolu du stoïcisme. De ce nombre semblent être la morale de M. Renouvier en France et celle de M. Sidgwick en Angleterre. « *La raison*, dit M. Renouvier (avec lequel le moraliste anglais est sur ce point entièrement d'accord) *n'a de prix* et ne se fait *reconnaître* qu'autant qu'elle est supposée être conforme à la cause finale, principe des *passions*, au *bonheur*... Le postulat d'une conformité finale de la loi morale avec le bonheur... est l'induction, l'hypothèse propre de la morale... Refuse-t-on ce postulat?... l'agent moral pourra opposer à l'obligation de justice une autre *obligation*, celle de sa conservation propre, et au devoir l'intérêt tel qu'il se le représente... Au nom de *quoi* lui enjoindrons-nous d'opter pour le devoir? » (*Science de la morale*, t. I, p. 17). M. Renouvier, esprit très sinueux et circonspect, essaye bien ensuite de diminuer la portée de cet aveu par une distinction sco-

La doctrine des kantiens, poussée à ses dernières conséquences, devrait plutôt aboutir logiquement à une complète antinomie entre le pur « mérite *moral* » et l'idée d'une récompense ou même d'une espérance *sensible* quelconque ; elle devrait pouvoir se résumer dans cette pensée d'une femme d'Orient que nous rapporte le sire de Joinville :

lastique. La sanction, dit-il, est moins un postulat de la morale qu'un *postulat des passions*, « nécessaire pour les légitimer et les faire entrer dans la science. » Par malheur, il vient de reconnaître qu'il ne peut pas y avoir de science de la morale indépendamment des passions, et que l'*obligation* de l'intérêt est une puissance *logiquement* équivalente à l'obligation morale. Si les passions postulent une sanction, d'autre part la morale postule les passions : c'est un cercle. Dans la morale ainsi conçue, le devoir se trouve, du moins au point de vue logique, mis sur un pied d'égalité avec l'intérêt : on place Bentham et Kant l'un en face de l'autre, on reconnaît qu'ils ont tous deux raison, et on s'arrange de manière à leur faire vouloir les mêmes objets au nom de principes contraires. La sanction sert de terrain d'accord, et le rémunérateur suprême, de juge de paix. Nous n'avons point à apprécier ici la valeur de ces systèmes de morale. Constatons seulement que le formalisme de Kant y a disparu ; que « l'obligation de faire son devoir *uniquement par devoir* » n'y existe plus et est considérée comme un pur paradoxe (*Science de la morale*, I, 178) ; que la sanction n'est plus une *conséquence* du devoir, mais simplement une *condition ;* alors cette idée change entièrement d'aspect ; le châtiment et la récompense ne sont plus considérés comme rattachés à la conduite *morale* par un jugement synthétique *à priori*, mais ils sont demandés d'avance par les agents pour justifier au point de vue sensible le commandement de la « loi. » L'acte moral ne constitue plus lui-même et lui seul un droit au bonheur ; mais tout être sensible est regardé comme pouvant naturellement espérer le bonheur et comme ne voulant pas y renoncer dans l'acte moral. MM. Renouvier et Sidgwick, cessant de soutenir que le devoir *mérite* une récompense, disent simplement que l'agent moral, s'attendant à une récompense, serait *dupé* s'il n'était récompensé un jour ; ils invoquent pour ainsi dire comme seul argument la *véracité* du désir, de même que Descartes invoquait la véracité de Dieu ; mais l'une et l'autre peuvent être suspectées à bon droit par toute morale vraiment scientifique.

« Yves, frère prêcheur, vit un jour à Damas une vieille femme qui portait à la main droite une écuelle de feu, et à la gauche une fiole pleine d'eau. Yves lui demanda : « Que veux-tu faire de cela? » Elle lui répondit qu'elle voulait avec le feu brûler le paradis, et avec l'eau éteindre l'enfer. Et il lui demanda : « Pourquoi veux-tu faire cela? — Parce que je ne veux pas que nul fasse jamais le bien pour avoir la récompense du paradis, ni par peur de l'enfer, mais simplement par amour de Dieu. »

Une chose paraîtrait concilier tout : ce serait de démontrer que la vertu enveloppe analytiquement le bonheur; que choisir entre elle et le plaisir, c'est encore choisir entre deux joies, l'une inférieure, l'autre supérieure. Les stoïciens le croyaient, Stuart Mill aussi et Épicure lui-même. Cette hypothèse peut se vérifier sans doute pour un petit nombre d'âmes élevées, mais sa complète réalisation n'est vraiment pas « de ce monde » : la vertu n'est point ici-bas à elle-même une *parfaite* récompense sensible, une *pleine* compensation (*præmium ipsa virtus*). Il y a peu de chances pour qu'un soldat qui tombe frappé d'une balle aux avant-postes éprouve, dans le *sentiment* du devoir rempli, une somme de *jouissance* équivalente au bonheur d'une vie entière. Reconnaissons-le donc, la vertu n'est pas le bonheur sensible. Bien plus, il n'y a pas de raison *naturelle* et il n'y a pas non plus de raison purement *morale* pour qu'elle le redevienne plus tard. Aussi, lorsque certaines alternatives se posent, l'être moral a le sentiment d'être saisi dans un engrenage : il est lié, il est captif du « devoir ; » il ne peut se dégager et n'a plus qu'à attendre le mouvement du grand mécanisme social ou naturel qui doit le broyer. Il s'abandonne, en regrettant peut-être d'avoir

été la victime choisie. La nécessité du sacrifice, dans bien des cas, est un mauvais numéro ; on le tire pourtant, on le place sur son front, non sans quelque fierté, et on part. Le devoir à l'état aigu fait partie des événements tragiques qui fondent sur la vie ; il est des existences qui y ont presque échappé : on les considère généralement comme heureuses.

Si le devoir peut ainsi faire de réelles victimes, ces victimes acquièrent-elles des titres *exceptionnels* à une compensation sensible, des titres au bonheur sensible supérieurs à celui des autres malheureux, des autres martyrs de la vie? Il ne le semble pas. *Toute* souffrance, *involontaire* ou *voulue*, nous apparaît toujours comme appelant une compensation idéale, et cela uniquement parce qu'elle est une *souffrance*. Compensation, c'est-à-dire balancement, est un mot qui indique un rapport tout logique et sensible, nullement moral. De même pour les mots de récompense et de peine, qui ont le même sens. Ce sont des termes de la langue passionnelle transportés mal à propos dans la langue morale. La compensation idéale des biens et des maux sensibles est tout ce qu'on peut retenir des idées vulgaires sur le châtiment et la récompense. Il faut se rappeler que la Némésis antique ne châtiait pas seulement les méchants, mais aussi les heureux de la vie, ceux qui avaient eu plus que leur part de jouissance. De même le christianisme, dans les temps primitifs, considérait les pauvres, les infirmes d'esprit ou de corps, comme ceux qui avaient le plus de chance d'être un jour les élus. L'homme riche de l'Évangile est menacé de l'enfer sans autre raison apparente que sa richesse même. Les premiers seront les derniers. Aujourd'hui encore, ce mouvement de bascule dans la grande machine du monde nous paraît désirable. L'idéal semblerait l'égalité absolue de bonheur entre tous les êtres, quels qu'ils fussent ; la vie, au contraire, est

une consécration perpétuelle de l'inégalité; la majeure partie des êtres vivants, bons ou mauvais, pourrait donc prétendre dans l'idéal à une réparation, à une sorte de balance des joies, à un nivellement universel. Il faudrait aplanir l'océan des choses. Que cela ait jamais lieu, aucune induction tirée de la nature ne peut le faire supposer, tout au contraire ; et, d'autre part, d'aucun système moral on ne peut tirer, par une déduction rigoureuse, la reconnaissance d'un véritable droit *moral* à une telle compensation de la peine *sensible*. Cette compensation, *désirée* par la sensibilité, n'est nullement *exigée* par la raison ; elle est tout à fait douteuse pour la science, peut-être même impossible.

LIVRE QUATRIÈME

DERNIERS ÉQUIVALENTS POSSIBLES DU DEVOIR

LIVRE QUATRIÈME

DERNIERS ÉQUIVALENTS POSSIBLES DU DEVOIR

CHAPITRE PREMIER

Équivalent du devoir tiré des plaisirs du risque et de la lutte.

I

LE PROBLÈME

Rappelons le problème capital qui se pose devant toute morale exclusivement scientifique : Jusqu'où la conscience réfléchie peut-elle se sentir liée par une impulsion, par une pression intérieure qui n'a en définitive qu'un caractère naturel, nullement *mystique* ni même *métaphysique*, et qui n'est complétée par la perspective d'aucune sanction extra-sociale ? Dans quelle mesure la conscience réfléchie doit-elle rationnellement obéir à une « obligation » de ce genre ?

Une morale positive et scientifique, avons-nous dit, ne peut faire à l'individu que ce commandement : Développe ta vie dans toutes les directions, sois un *individu*

aussi riche que possible en énergie intensive et extensive ; pour cela, sois l'être le plus *social* et le plus *sociable*. — Au nom de cette règle générale, qui est l'équivalent scientifique de l'*impératif*, une morale positive peut prescrire à l'individu certains sacrifices partiels et mesurés, elle peut formuler toute la série des devoirs moyens entre lesquels se trouve renfermée la vie ordinaire. En tout cela, bien entendu, rien de catégorique, d'absolu, mais d'excellents conseils hypothétiques : *si* tu poursuis ce but, la plus haute intensité de vie, fais cela; en somme, c'est une bonne morale moyenne.

Comment cette morale s'y prendra-t-elle pour obtenir de l'individu, en certains cas, un sacrifice définitif, non plus seulement partiel et provisoire ? La charité nous pousse à oublier ce qu'a donné notre main droite, rien de mieux; mais la raison nous conseille de bien surveiller ce qu'elle donne. Les instincts altruistes, invoqués par l'école anglaise, sont susceptibles de toute sorte de restrictions et d'altérations; s'appuyer seulement sur eux pour demander le désintéressement, c'est introduire une sorte de lutte entre eux et les penchants égoïstes; or, les derniers sont sûrs de l'emporter chez le plus grand nombre, parce qu'ils ont une racine visible et tangible, tandis que les autres apparaissent pour la raison individuelle comme le résultat d'influences héréditaires par lesquelles la race cherche à duper l'individu. Le raisonnement égoïste est toujours prêt à intervenir pour paralyser les premiers mouvements spontanés de l'instinct social.

Le rôle des centres nerveux supérieurs est, en effet, de modérer l'action des centres inférieurs, de régler les mouvements instinctifs. Si je marche sur un sentier de montagne avec un abîme à côté de moi, et qu'un bruit ou une

crainte soudaine me fasse tressaillir, la simple action réflexe me portera à me rejeter de côté; mais alors la raison modérera mon mouvement en m'avertissant qu'il y a un précipice près de moi. L'hédoniste se trouve dans une situation un peu analogue quand il s'agit de se jeter en aveugle dans quelque dévouement : le rôle de la raison est de lui montrer l'abîme, d'empêcher qu'il ne s'y lance à la légère sous l'impulsion du premier mouvement instinctif ; et l' « action inhibitrice » de la raison sera dans ce cas aussi logique, aussi puissante à l'égard des penchants altruistes qu'elle peut l'être à l'égard de la simple action réflexe. C'est ce que nous avons objecté ailleurs à l'école anglaise.

Le moi et le non-moi sont donc en présence. Ils semblent, en fait, deux valeurs sans commune mesure ; il y a dans le moi quelque chose de *sui generis*, d'irréductible. Si le monde est, pour l'hédoniste, quantitativement supérieur à son moi, son moi doit lui paraître toujours qualitativement supérieur au monde, la qualité étant pour lui dans la jouissance. « Je suis, dit-il, et vous n'êtes *pour moi* qu'en tant que j'existe et que je maintiens mon existence : tel est le principe qui domine à la fois la raison et les sens. » Aussi longtemps donc qu'on s'en tient à l'hédonisme, on ne peut logiquement être obligé à se désintéresser de soi. Or, l'hédonisme, en son principe fondamental, qui est la conservation obstinée du *moi*, est irréfutable du point de vue des faits. Seule, l'hypothèse métaphysique peut tenter de faire franchir à la volonté le passage du moi au non-moi. Au point de vue positif, et abstraction faite de toute hypothèse, le problème que nous avons posé tout à l'heure semble, au premier abord, théoriquement insoluble.

Et pourtant ce problème peut recevoir une solution au moins approximative dans la pratique.

II

ÉQUIVALENT TIRÉ DU PLAISIR DU RISQUE ET DE LA LUTTE.

Il est rare que les sacrifices définitifs se présentent dans la vie comme *certains;* le soldat, par exemple, n'est pas certain, loin de là, de tomber dans la mêlée; il n'y a ici qu'une simple possibilité. En d'autres termes, il y a *danger*, Or, il faut voir si le danger, même indépendamment de toute idée d'obligation morale, n'est pas un milieu utile au développement de la vie même, un excitant puissant de toutes les facultés, capable de les porter à leur maximum d'énergie et capable aussi de produire un maximum de plaisir.

L'humanité primitive a vécu au milieu du danger; il doit donc se retrouver encore aujourd'hui chez beaucoup d'hommes une prédisposition naturelle à l'affronter. Le danger était pour ainsi dire le jeu des hommes primitifs, comme le jeu est aujourd'hui pour beaucoup de gens une sorte de simulacre du danger. Ce goût du péril, affronté pour lui-même, se rencontre jusque chez les animaux. Nous trouvons à ce sujet un récit curieux d'un voyageur au Cambodge: « Une troupe de singes vient-elle à apercevoir un crocodile le corps enfoncé dans l'eau, la gueule grande ouverte afin de saisir ce qui passera à sa portée, ils semblent se concerter, s'approchent peu à peu et commencent leur jeu, tour à tour acteurs et spectateurs. Un des

plus agiles ou des plus imprudents arrive de branche en branche jusqu'à une distance respectueuse du crocodile, se suspend par une patte, et, avec la dextérité de sa race, s'avance, se retire, tantôt allongeant un coup de patte à son adversaire, tantôt feignant seulement de le frapper. D'autres, amusés par ce jeu, veulent se mettre de la partie ; mais, les autres branches étant trop élevées, ils forment la chaîne en se tenant les uns et les autres suspendus par les pattes ; ils se balancent ainsi, tandis que celui qui se trouve le plus rapproché de l'animal amphibie le tourmente de son mieux. Parfois la terrible mâchoire se referme, mais sans saisir l'audacieux singe : ce sont alors des cris de joie et des gambades ; mais parfois aussi une patte est saisie dans l'étau et le voltigeur entraîné sous les eaux avec la promptitude de l'éclair. Toute la troupe se disperse alors en poussant des cris et des gémissements ; ce qui ne les empêche pas de recommencer le même jeu quelques jours, peut-être même quelques heures après[1]. »

Le plaisir du danger tient surtout au plaisir de la victoire. On aime à vaincre même n'importe qui, même un animal. On aime à se prouver à soi-même sa supériorité. Un Anglais qui vint en Afrique dans le seul but de chasser, Baldwin, se posa un jour ce problème, après avoir failli être terrassé par un lion : — Pourquoi l'homme risque-t-il sa vie sans y avoir aucun intérêt ? « C'est une question que je n'essayerai pas de résoudre, répond-il. Tout ce que je peux dire, c'est qu'on trouve dans la victoire une satisfaction intérieure qui vaut la peine de courir tous les risques, alors même qu'il n'y a personne pour y applaudir. » Bien plus, même après avoir perdu l'espoir de vaincre, on s'opiniâtre

1. Mouhot, *Voyage dans les royaumes de Siam et de Cambodge.*

dans la lutte. Quel que soit l'adversaire, tout combat dégénère en duel acharné. Bombonnel, ayant roulé avec une panthère jusqu'au bord d'un ravin, retire sa tête de la gueule ouverte de l'animal et, par un prodigieux effort, le lance dans le ravin. Il se relève, aveuglé, crachant une masse de sang, ne se rendant pas bien compte de sa situation ; il ne pense qu'une chose, c'est qu'il doit probablement mourir de ses blessures et qu'avant de mourir il veut se venger de la panthère. « Je ne songe pas à mon mal. Tout entier à la fureur qui me transporte, je tire mon couteau de chasse, et ne sachant pas ce que la bête est devenue, je la cherche de tous côtés pour recommencer la lutte. C'est dans cette position que les Arabes me trouvèrent en arrivant. »

Ce besoin du danger et de la victoire qui entraîne le guerrier et le chasseur, on le retrouve chez le voyageur, chez le colon, chez l'ingénieur. Une fabrique française de dynamite envoya récemment un ingénieur à Panama, il mourut en arrivant. Un autre ingénieur partit, arriva à bon port, puis mourut huit jours après. Un troisième s'est embarqué aussitôt. La plupart des professions, comme celle des médecins, fourniraient une foule d'exemples du même genre. L'attrait invincible de la mer est fait en grande partie du danger constant qu'elle présente. Elle tente successivement toutes les générations qui naissent sur ses bords, et si le peuple anglais a acquis une intensité de vie et une force d'expansion telle qu'il s'est répandu sur le monde entier, on peut dire qu'il le doit à son éducation par la mer, c'est-à-dire à son éducation par le danger.

Remarquons-le, le plaisir de la lutte se transforme sans disparaître, qu'il s'agisse de la lutte contre un être animé (guerre et chasse), ou de la lutte contre des obstacles visi-

bles (mer, montagne), ou de la lutte contre des choses invisibles (maladies à guérir, difficultés de tout genre à vaincre). Toujours la lutte revêt le même caractère de duel passionné. En vérité, le médecin qui part pour le Sénégal est décidé à une sorte de duel avec la fièvre jaune. La lutte passe du domaine des choses physiques dans le domaine intellectuel, sans rien perdre de son ardeur et de sa griserie. Elle peut passer aussi dans le domaine proprement moral : il y a une lutte intérieure de la volonté contre les passions aussi captivante que toute autre, et où la victoire produit une joie infinie, bien comprise par notre Corneille.

En somme, l'homme a besoin de se sentir grand, d'avoir par instants conscience de la sublimité de sa volonté. Cette conscience, il l'acquiert dans la lutte : lutte contre soi et contre ses passions, ou contre des obstacles matériels et intellectuels. Or, cette lutte, pour satisfaire la raison, doit avoir un but. L'homme est un être trop rationnel pour approuver pleinement les singes du Cambodge jouant par plaisir avec la gueule des crocodiles, ou l'Anglais Baldwin gagnant pour chasser le centre de l'Afrique ; l'ivresse du danger existe par moments en chacun de nous, même chez les plus timides, mais cet instinct du danger demande à être plus raisonnablement mis en œuvre. Quoique, dans bien des cas, il n'y ait qu'une différence superficielle entre la témérité et le courage, celui qui tombe par exemple pour sa patrie a conscience de ne pas avoir rempli une œuvre vaine. Le besoin du danger et de la lutte, à condition d'être ainsi dirigé et utilisé par la raison, acquiert une importance morale d'autant plus grande que c'est l'un des rares instincts qui n'ont pas de direction fixe : il peut être employé sans résistance à toutes les fins sociales.

Il y avait donc dans le pari de Pascal un élément qu'il n'a pas mis en lumière. Il n'a guère vu que la crainte du risque, il n'a pas vu le plaisir du risque.

Pour bien comprendre l'attrait du risque, même lorsque les chances de malheur sont très nombreuses, on peut invoquer plusieurs considérations psychologiques :

1° Il ne faut pas, dans le calcul, faire entrer en ligne de compte seulement les chances bonnes et les chances mauvaises, mais encore le plaisir de courir ces chances, de s'aventurer ;

2° Une douleur simplement *possible* et lointaine, surtout lorsqu'elle n'a encore jamais été éprouvée, correspond à un état tout autre que celui où nous sommes actuellement, tandis qu'un plaisir *désiré* est plus en harmonie avec notre état présent et acquiert ainsi pour l'imagination une valeur considérable. Autant le *souvenir* d'une douleur peut être pénible pour certains caractères, autant la *possibilité* vague et indéterminée d'une douleur peut les laisser indifférents ; aussi est-il rare — surtout dans la jeunesse, cet âge optimiste par excellence — qu'une chance de peine nous paraisse équivalente à une chance de grand plaisir. C'est ce qui explique par exemple la hardiesse qu'ont montrée de tous temps les amants à affronter toute espèce de péril pour se rejoindre. On retrouve cette hardiesse jusque chez les animaux. La peine, vue de loin, surtout lorsqu'elle n'a pas été expérimentée déjà à plusieurs reprises, nous semble en général négative et abstraite, le plaisir, positif et palpable. En outre, toutes les fois que le plaisir correspond à un besoin, la représentation de la jouissance future est accompagnée de la sensation d'une peine actuelle : la jouissance apparaît alors non pas seulement comme une sorte de superflu, mais comme la cessa-

tion d'une réelle douleur, et son prix s'augmente encore.

Ces lois psychologiques sont la condition même de la vie et de l'activité. Comme la plupart des actions comportent à la fois une chance de peine et une chance de plaisir, c'est l'abstention qui, au point de vue purement mathématique, devrait l'emporter le plus souvent, mais c'est l'action et l'espoir qui, en fait, l'emportent ; d'autant plus que l'action elle-même est le fond du plaisir.

3° Autre fait psychologique : celui qui a échappé vingt fois à un danger, par exemple à une balle de fusil, en conclut qu'il continuera d'y échapper. Il se produit ainsi une accoutumance au danger que le calcul des probabilités ne saurait justifier, et qui entre pourtant comme élément dans la bravoure des vétérans. De plus, l'accoutumance au danger produit une accoutumance à la mort même, une sorte de familiarité admirable avec cette voisine qui a été, comme on dit, « vue de près [1]. »

Au plaisir du risque s'ajoute souvent celui de la *responsabilité*. On aime à répondre non seulement de sa propre destinée, mais de celle des autres ; à mener le monde pour sa part. Cette ivresse du danger mêlée à la joie du commandement, cette intensité de vie physique et intellectuelle exagérée par la présence même de la mort, a été exprimée avec une sauvagerie mystique par un maréchal allemand, de Manteuffel, dans un discours prononcé en Alsace-Lorraine : « La guerre ! Oui, messieurs. Je suis soldat : la guerre est l'élément du soldat, et j'aimerais bien à en goûter. Ce sentiment élevé de commander dans une bataille,

1. Même au fond de la plupart des criminels on retrouve un instinct précieux au point de vue social et qu'il faudrait utiliser : l'instinct d'aventure. Cet instinct pourrait trouver son emploi aux colonies, dans le retour à la vie sauvage.

de savoir que la balle de l'ennemi peut vous appeler à chaque instant devant le tribunal de Dieu, de savoir que le sort de la bataille, et par conséquent les destinées de la Patrie, peuvent dépendre des ordres que l'on donne : cette tension des sentiments et de l'esprit est divinement grande! »

Le plaisir du danger ou du risque, plus ou moins dégénéré, a son rôle dans une foule de circonstances sociales. Il a une importance considérable dans la sphère économique. Les capitalistes qui risquaient leurs économies dans l'entreprise du canal de Suez imitaient à leur façon les ingénieurs qui y risquaient leur vie. La spéculation a ses dangers, et ce sont ces dangers mêmes qui en font l'entraînement. Le simple commerce du boutiquier du coin de la rue comporte encore un certain nombre de risques : si on compare le nombre des faillites au nombre des établissements, on verra que ce risque a son importance. Aussi le danger, diminué et dégradé à l'infini, depuis le danger de perdre la vie jusqu'au danger de perdre son argent, reste un des traits importants de l'existence sociale. Pas un mouvement dans le corps social qui n'implique un risque. Et la hardiesse raisonnée à courir ce risque s'identifie, à un certain point de vue, avec l'instinct même du progrès, avec le libéralisme, tandis que la crainte du danger s'identifie avec l'instinct conservateur, qui est en somme destiné à être toujours battu, tant que le monde vivra et marchera.

Il n'y a donc, dans le danger couru pour l'intérêt de quelqu'un (le mien ou celui d'autrui), rien de contraire aux instincts profonds et aux lois de la vie. Loin de là, s'exposer au danger est quelque chose de normal chez un individu bien

constitué moralement; s'y exposer pour autrui, ce n'est que faire un pas de plus dans la même voie. *Le dévouement rentre par ce côté dans les lois générales de la vie*, auquel il paraissait tout d'abord échapper entièrement. Le péril affronté pour soi ou pour autrui — intrépidité ou dévouement — n'est pas une *pure négation du moi et de la vie personnelle :* c'est cette vie même portée jusqu'au sublime. Le sublime, en morale comme en esthétique, semble tout d'abord en contradiction avec l'ordre, qui constitue plus proprement la beauté ; mais ce n'est là qu'une contradiction superficielle : le sublime a les mêmes racines que le beau, et l'intensité de sentiments qu'il suppose n'empêche pas une certaine rationalité intérieure.

Lorsqu'on a accepté le *risque*, on a aussi accepté la mort possible. En toute loterie, il faut prendre les mauvais numéros comme les autres. Aussi celui qui voit venir la mort dans ces circonstances se sent-il lié pour ainsi dire à elle : il l'avait prévue et voulue, tout en espérant cependant y échapper ; il ne reculera donc pas à moins d'une inconséquence, d'une pauvreté de caractère qu'on désigne d'habitude sous le nom de lâcheté. Sans doute celui qui aura quitté sa patrie pour éviter le service militaire ne sera pas nécessairement pour tous un objet d'horreur (constatons-le en le regrettant) ; mais celui qui, résigné à devenir soldat, ayant accepté sa tâche, prend la fuite devant le danger et fait volte-face au moment suprême, celui-là sera réputé lâche et indigne. A plus forte raison en sera-t-il de même de l'officier qui, par avance, avait accepté non seulement de marcher à la mort, mais d'y marcher le premier de tous, de donner l'exemple. De même un médecin ne peut moralement pas refuser ses soins dans une épidémie. L'obligation morale prend la forme d'une obligation *professionnelle*, d'un

contrat librement voulu, avec toutes les conséquences et tous les risques qu'il implique [1].

Plus nous irons, plus l'économie politique et la sociologie se réduiront à la science des risques et des moyens de les *compenser*, en d'autres termes à la science de l'*assurance*. Et plus la morale sociale se ramènera à l'art d'employer avantageusement pour le bien de tous ce besoin de *se risquer* qu'éprouve toute vie individuelle un peu puissante. En d'autres termes, on tâchera de rendre assurés et *tranquilles* les *économes d'eux-mêmes*, tandis qu'on rendra *utiles* ceux qui sont pour ainsi dire *prodigues* d'eux-mêmes.

Mais allons plus loin. L'agent moral peut être placé non en face du simple risque, mais devant la *certitude* du sacrifice définitif.

Dans certaines contrées, quand le laboureur veut féconder son champ, il emploie quelquefois un moyen énergique : il prend un cheval, lui ouvre les veines et, le fouet à la main, le lance dans les sillons ; le cheval saignant se traîne à travers le champ qui s'allonge sous ses jambes fléchissantes ; la terre se rougit sous lui, chaque sillon boit sa part de sang. Lorsque, épuisé, il tombe en râlant, on le force encore à se relever, à donner sans en rien retenir le reste de son sang à la terre avide. Enfin il s'affaisse pour la dernière fois ; on l'enterre dans le champ rouge encore ; toute sa vie, tout son être passe à la terre rajeunie. Cette semence

1. Les risques peuvent aller ainsi se multipliant sans cesse et vous enveloppant d'un réseau toujours plus serré sans qu'on puisse, logiquement et moralement, reculer. « L'exaltation des sentiments de colère et de générosité croît selon la même proportion que le danger, » fait observer avec raison M. Espinas dans des objections qu'il nous a adressées sans savoir que nous étions au fond du même avis sur tous ces points. (*Revue philosophique*, année 1882, t. II.)

de sang devient une richesse : le champ ainsi nourri abondera en blé, en bienfaits pour le laboureur. Les choses ne se passent pas autrement dans l'histoire de l'humanité. La légion des grands infortunés, des martyrs ignorés ou glorieux, tous ces hommes dont le malheur propre fait le bien d'autrui, tous ceux qu'on a forcés au sacrifice ou qui l'ont cherché eux-mêmes, s'en sont allés à travers le monde semant leur vie, versant le sang de leurs flancs entr'ouverts comme d'une source vive : ils ont fécondé l'avenir. Souvent ils se sont trompés, et la cause qu'ils défendaient ne valait pas leurs sacrifices : rien de plus triste que de mourir en vain. Mais, pour qui considère les moyennes et non les individus, le dévouement est un des plus précieux et des plus puissants ressorts de l'histoire. Pour faire faire un pas à l'humanité, ce grand corps paresseux, il a fallu jusqu'à présent une secousse qui broyât des individus. Le plus humble, le plus *moyen* des hommes peut donc se trouver devant l'alternative du sacrifice certain de sa vie ou d'une obligation à remplir : il peut être non seulement soldat, mais gardien de la paix, pompier, etc., et ces situations que nous appelons *modestes* sont de celles qui peuvent exiger parfois des actes sublimes. Or, comment demander à quelqu'un le sacrifice de sa vie si l'on n'a fondé la morale que sur le développement régulier de cette vie même ? Il y a contradiction dans les termes. C'est l'objection capitale que nous avons faite ailleurs à toute morale naturaliste, et devant laquelle nous sommes ramené par la nécessité des choses.

Au point de vue naturaliste où nous nous plaçons, l'acte même de veiller aux simples intérêts d'autrui n'est supérieur à l'acte de veiller à ses propres intérêts qu'en tant qu'il indique une plus grande *capacité morale*, un surplus

de vie intérieure. Sans cela, ce ne serait qu'une sorte de monstruosité, comme ces plantes qui n'ont ni feuilles ni presque de racines, rien qu'une fleur. Pour commander le dévouement, il faudrait trouver quelque chose de plus précieux que la vie; or, empiriquement, il n'y a rien de plus précieux, cette chose-là n'a pas de commune mesure avec tout le reste; le reste la suppose et lui emprunte sa valeur. On ne peut convaincre l'utilitaire anglais que la moralité conservée par le sacrifice de la vie, ce ne soit pas l'avare mourant pour sauver son trésor. Rien de plus naturel que de demander à quelqu'un de mourir pour vous ou pour une idée, quand il a foi entière dans l'immortalité et qu'il sent déjà pousser ses ailes d'ange; mais s'il n'y croit pas? Si nous avions la foi, nulle difficulté; c'est chose si commode qu'un bandeau sur les yeux! on s'écrie: je vois, je sais, je crois; on ne voit rien, on sait encore moins, mais on a la foi qui remplace tout, on fait ce qu'elle commande, on va au sacrifice la tête levée vers le ciel; on se fait écraser gaiement entre les rouages de la grande machine sociale, et même quelquefois sans un but justifié, pour un rêve, pour une erreur, comme les Hindous qui se jetaient à plat ventre sous les roues sanglantes du char sacré, heureux de mourir sous le poids de leurs idoles gigantesques et vides. N'ayant pas la foi, comment demander un sacrifice *définitif* à l'individu, sans s'appuyer sur un autre principe que le développement de cette vie même dont il s'agit de sacrifier tout ou partie?

Commençons par reconnaître que, dans certains cas extrêmes — très rares d'ailleurs — le problème n'a pas de solution rationnelle et scientifique. Dans ces cas où la morale est impuissante, la morale doit laisser toute spontanéité à l'individu. Le tort des jésuites est beaucoup moins

d'avoir voulu élargir la morale, que d'y avoir introduit ce détestable élément, l'hypocrisie. Avant tout, il faut être franc avec soi-même et avec les autres ; le paradoxe n'a rien de dangereux quand il se présente hardiment à tous les regards. Toute action peut être considérée comme une équation à résoudre ; or il y a toujours, dans une décision pratique, des termes connus et un terme inconnu qu'il s'agit de dégager ; mais une morale scientifique ne peut pas toujours le dégager : certaines équations sont donc insolubles ou du moins ne peuvent présenter de solution indiscutable et catégorique. Le tort des moralistes, c'est de prétendre résoudre d'une façon définitive et universelle des problèmes qui peuvent avoir quantité de solutions singulières.

Ajoutons que l'inconnue fondamentale, l'x qui se retrouve dans un certain nombre de problèmes, c'est la mort. La solution de l'équation posée dépend alors de la valeur variable que l'on attache aux autres termes, qui sont : 1° la vie physique à sacrifier ; 2° l'action morale quelconque à accomplir. — Examinons ces deux termes :

La solution dépend d'abord, disons-nous, de la valeur qu'on attache à la vie. Sans doute la vie est pour chacun le plus précieux des biens, puisqu'elle est la condition des autres ; mais d'abord, quand les autres se réduisent presque à zéro, la vie elle-même perd sa valeur : elle devient alors un objet méprisable. Soit deux individus, l'un ayant perdu ceux qu'il aimait, l'autre possédant une nombreuse famille dont le sort dépend de lui : tous deux ne sont pas égaux devant la mort.

Pour bien poser ce problème capital du mépris de la vie, il faut le rapprocher d'une autre question importante : le dévouement a plus d'une analogie avec le suicide, puisque dans les deux cas c'est la mort consentie et même voulue

par un individu sachant ce que c'est que la vie. Pour expliquer le suicide, il faut admettre que la *durée* des jouissances moyennes de la vie a peu de prix en comparaison de l'*intensité* de certaines souffrances; et la réciproque sera également vraie, à savoir que l'intensité de certaines jouissances semble préférable à toute la durée de la vie. Berlioz met en scène un artiste qui se tue après avoir éprouvé le plus haut plaisir esthétique qu'il lui semble devoir éprouver de sa vie : il n'y a pas autant de folie qu'on pourrait le croire dans cette action. Supposez qu'il vous soit donné d'être pour un instant un Newton découvrant sa loi ou un Jésus prêchant l'amour sur la montagne : le reste de votre vie vous semblerait décoloré et vide; vous pourriez acheter cet instant au prix de tout. Donnez à quelqu'un le choix entre revivre la durée monotone de sa vie entière ou revivre le petit nombre d'heures parfaitement heureuses qu'il se rappelle : peu de gens hésiteront. Étendons la chose au présent et à l'avenir : il est des heures où l'intensité de la vie est si grande que, mises en balance avec toute la série possible des années, elles emportent le plateau. On passe trois jours pour monter à un haut sommet des Alpes; on trouve que ces trois jours de fatigue valent le court instant passé sur la cime blanche, dans la tranquillité du ciel. Il y a aussi des instants de la vie où il semble qu'on soit sur une cime et qu'on plane; devant ces instants-là tout le reste devient indifférent.

La vie — même au point de vue positif où nous nous plaçons ici — n'a donc pas cette valeur incommensurable qu'elle semblait d'abord avoir. On peut parfois, sans être irrationnel, sacrifier la totalité de l'existence pour un de ses moments, comme on peut préférer un seul vers à tout un poème.

Tant qu'il y aura des suicides dans l'humanité, il serait inexplicable qu'il n'y eût pas des dévouements définitifs et sans espoir. On ne peut que regretter une chose, c'est que la société ne cherche pas à transformer le plus possible les suicides en dévouements[1]. On devrait offrir toujours un certain nombre d'entreprises périlleuses à ceux qui sont découragés de vivre. Le progrès humain aura besoin pour s'accomplir de tant de vies individuelles, qu'on devrait veiller à ce qu'aucune ne se perde en vain. Dans l'institution philanthropique dite des *dames du calvaire*, on voit des veuves se consacrer à soigner des maladies répugnantes et contagieuses ; cet emploi, au profit de la société, des vies que le veuvage a plus ou moins brisées et rendues inutiles est un exemple de ce qu'on pourrait faire, de ce qu'on fera certainement dans la société à venir. Il existe des milliers de personnes pour lesquelles la vie a perdu la plus grande partie de sa valeur ; ces personnes peuvent trouver une véritable consolation dans le dévouement : il faudrait les employer. Il faudrait de même employer toutes les capacités ; or, il y a des capacités spéciales pour les métiers périlleux et désintéressés, des tempéraments faits pour s'oublier et se risquer toujours eux-mêmes. Cette capacité pour le dévouement a sa source dans une surabondance de vie morale ; toutes les fois que, dans son milieu, la vie morale d'un individu est arrêtée, comprimée, il faudrait lui découvrir aussitôt un autre milieu où elle retrou-

1. Récemment, sur la place des Invalides, au moment où un chien enragé allait se jeter sur des enfants, un homme courut sur lui, le terrassa, lui brisa la colonne vertébrale et le jeta dans la Seine ; comme on voulait faire soigner les morsures assez nombreuses que cet homme avait reçues, il se déroba à la foule, disant qu'il voulait mourir parce que « sa femme lui avait brisé le cœur. » — Il ne devrait pas y avoir d'autres suicides.

vât la possibilité de son extension indéfinie, de son emploi infatigable pour l'humanité.

Outre que la vie n'est pas toujours un objet de *préférence*, elle peut devenir, dans certains cas, un objet de *dégoût* et d'*horreur*. Il y a un sentiment, particulier à l'homme, qu'on n'a pas bien analysé jusqu'ici : nous l'avons appelé déjà le sentiment de l'*intolérabilité*. Par l'influence de l'attention et de la réflexion, certaines souffrances physiques et surtout morales grandissent dans la conscience au point d'obscurcir tout le reste. Une seule peine suffit à effacer toute la multitude des plaisirs de la vie. Probablement l'homme a ce privilège de pouvoir être, s'il le veut, l'animal le plus malheureux de la création, à cause de la ténacité qu'il peut communiquer à ses peines. Or un des sentiments qui possèdent au plus haut point ce caractère de l'intolérabilité, c'est celui de la honte, de la « défaillance morale : » la vie achetée, par exemple, au prix de la honte peut ne pas paraître supportable. On nous objectera qu'un vrai philosophe épicurien ou utilitaire peut regarder de haut ces sentiments de pudeur morale qui ont toujours quelque chose de conventionnel ; mais nous répondrons qu'ils sont beaucoup moins conventionnels que tels autres, comme le culte de l'argent ; on voit tous les jours des gens ruinés ne plus pouvoir supporter la vie, et la philosophie ne pas leur servir ici à grand'chose. Or il y a une sorte de faillite morale plus redoutable encore à tous égards que l'autre. Ce qui est simplement agréable, comme tel ou tel plaisir de la vie, et même la somme des plaisirs de la vie, — ne peut jamais compenser ce qui apparaît à tort ou à raison comme *intolérable*.

Certaines sphères particulières de l'activité finissent par

acquérir une importance telle dans la vie, qu'on ne peut plus y porter atteinte sans atteindre la vie même en sa source. On ne se figure pas Chopin sans son piano : lui interdire la musique eût été le tuer. De même, l'existence n'eût probablement pas été supportable pour Raphaël sans les formes, les couleurs et un pinceau pour les reproduire. Quand l'art acquiert ainsi autant d'importance que la vie même, il n'y a rien d'étonnant à ce que la moralité ait aux yeux de l'homme plus de prix encore : c'est là en effet une sphère d'activité plus vaste que l'art. Si le sceptique trouve qu'il y a quelque vanité et quelque illusion dans le sentiment moral, il trouvera qu'il y en a plus encore dans le sentiment artistique : ceux que l'art a tués, sont morts plus entièrement que s'ils étaient tombés pour l'humanité, et cependant ceux que l'art a tués ou tuera sont nombreux : plus nombreux doivent être ceux qui se sacrifient à un idéal moral. Supposez un arbre dont une branche acquiert un développement énorme et prend même racine sur le sol environnant, comme il arrive pour l'arbre géant de l'Inde : à la longue, la branche cachera le tronc même ; c'est elle qui semblera le supporter et le faire vivre. La vie morale et intellectuelle est ainsi une sorte de rejeton, une branche puissante de la vie physique : elle se développe à tel point dans le milieu social qu'un individu tué pour ainsi dire dans sa vie morale semble par là plus complètement anéanti : c'est un tronc ayant perdu toute sa force et sa verdure, un véritable cadavre. « Perdre, pour *vivre*, les motifs mêmes de vivre ! » Le vers de Juvénal est toujours vrai, même pour qui rejette les doctrines stoïques. Le sceptique le plus désabusé s'impose encore une certaine règle de conduite qui domine sa vie, un idéal au moins pratique ; la vie, à certains moments, peut ne pas lui

paraître digne d'être conservée par la renonciation à ce dernier vestige d'idéal.

Si, dans aucune doctrine, le sentiment moral ne peut, à lui seul, donner à la sensibilité le vrai bonheur positif, il est cependant capable de rendre le bonheur *impossible* en dehors de lui, et cela suffit pratiquement. Pour les êtres qui sont parvenus à un certain degré de l'évolution morale, le bonheur n'est plus désirable en dehors de leur idéal même.

Le sentiment moral vaut donc encore plus par sa puissance destructive que par sa puissance créatrice. On pourrait le comparer à un grand amour qui éteint toutes les autres passions ; sans cet amour la vie nous est intolérable et impossible ; d'autre part, nous savons qu'il ne sera pas payé de retour, qu'il ne peut pas et ne doit pas l'être. On plaint d'habitude ceux qui ont au cœur de tels amours, des amours sans espoir, que rien ne peut rassasier ; et pourtant nous en nourrissons tous un aussi puissant pour notre idéal moral, dont nous ne pouvons rationnellement attendre aucune sanction. Cet amour semblera toujours vain au point de vue utilitaire, puisqu'il ne doit point compter sur une satisfaction, sur une récompense ; mais, d'un point de vue plus élevé, ces satisfactions et ces prétendues récompenses peuvent apparaître à leur tour comme une vanité.

En résumé, la valeur de la vie est une chose tout à fait variable et qui parfois peut se réduire à zéro, à moins de zéro. L'action morale, au contraire, a toujours un certain prix ; il est rare qu'un être soit descendu assez bas pour accomplir, par exemple, un acte de lâcheté avec la plus parfaite indifférence, ou même avec plaisir.

Maintenant, pour se faire une idée du prix que l'action

morale peut acquérir dans certains cas, il faut songer que l'homme est un animal pensant, ou, comme nous l'avons dit ailleurs, un animal philosophique. La morale positive ne peut pas ne pas tenir compte des hypothèses métaphysiques que l'homme se plaît à faire sur le fond des choses. Seulement, ces hypothèses doivent rester absolument libres et personnelles, et il est impossible de les systématiser en une doctrine métaphysique qui s'imposerait universellement à la raison humaine. Nous allons voir comment, grâce à l'hypothèse individuelle, il n'est pas de sacrifice absolu qui ne puisse devenir non seulement possible, mais presque facile en certains cas.

---

d'une erreur que Christophe Colomb a découvert l'Amérique. On ne peut pas juger les théories métaphysiques sur leur vérité absolue, qui est toujours invérifiable, mais sur leur fécondité. Ne leur demandez pas d'être *vraies*, mais de le *devenir*. Une erreur *féconde* est plus vraie au point de vue de l'évolution universelle qu'une vérité trop étroite et stérile. Il est triste, dit quelque part M. Renan, de songer que c'est M. Homais qui a raison, et qu'il a vu vrai comme cela, du premier coup, sans effort et sans mérite, en regardant à ses pieds. — Eh bien, non, M. Homais n'a pas raison, enfermé qu'il est dans son petit cercle de vérités positives. Il a pu fort bien « cultiver son jardin, » mais il a pris son jardin pour le monde, et il s'est trompé. Il eût peut-être mieux valu pour lui tomber amoureux d'une étoile, enfin être hanté par quelque chimère bien chimérique, qui du moins lui eût fait faire quelque chose de grand. Vincent de Paul avait sans doute le cerveau rempli de plus de rêves faux que M. Homais ; mais il s'est trouvé que la petite portion de vérité contenue dans ses rêves a été plus féconde que la masse de vérités de sens commun saisies par M. Homais.

La métaphysique est, dans le domaine de la pensée, ce que sont le luxe et les dépenses en vue de l'art dans le domaine économique : c'est une chose d'autant plus utile qu'elle semble d'abord moins nécessaire ; on pourrait s'en passer, et on en souffrirait beaucoup ; on ne sait pas au juste où elle commence, on sait encore moins où elle finit, et cependant l'humanité s'y laissera toujours aller, par une pente invincible et douce. De plus, il est certains cas — les économistes l'ont démontré — où le luxe devient tout à coup le nécessaire, où l'on a besoin, pour faire face à la vie, de ce qu'on avait précédemment en trop. C'est ainsi qu'il est

des circonstances où la pratique a tout à coup besoin de la métaphysique : on ne peut plus vivre, ni surtout mourir sans elle.

La raison nous fait entrevoir deux mondes distincts : le monde réel où nous vivons, un certain monde idéal où nous vivons aussi, où notre pensée se retrempe sans cesse et dont on ne peut pas ne pas tenir compte ; seulement, quand il s'agit du monde idéal, personne n'est plus d'accord : chacun le conçoit à sa manière; quelques-uns le nient tout à fait. C'est pourtant de la manière dont on conçoit le fond métaphysique des choses que dépend la manière dont on s'obligera soi-même à agir. En fait, une grande partie des plus nobles actions humaines ont été accomplies au nom de la morale religieuse ou métaphysique ; il est donc impossible de négliger cette très féconde source d'activité. Mais il n'est pas moins impossible de lui imposer une règle fixe tirée d'une seule doctrine ; au lieu de la *régler* absolument, il importe seulement de la *délimiter*, de lui assigner sa sphère sans la laisser empiéter sur la morale positive. Il faut compter sur la spéculation métaphysique en morale comme on compte sur la spéculation économique en politique et en sociologie. Seulement, en premier lieu, il faut bien se persuader que son domaine est celui du sacrifice pratiquement *improductif* pour l'individu, du dévouement absolu au point de vue terrestre ; le domaine de la spéculation économique est, au contraire, celui du sacrifice *reproductif*, du risque couru dans un but d'intérêt. En second lieu, il faut lui laisser son caractère hypothétique. En fait, je *sais* cela ; par hypothèse, et suivant un calcul personnel de probabilité, j'en *induis* ceci (par exemple que le désintéressement est le fond de mon être, et l'égoïsme la simple

surface, ou réciproquement); par déduction, j'en tire une *loi* rationnelle de ma conduite. Cette loi est une simple conséquence de mon hypothèse, et je ne m'y sens rationnellement *obligé* qu'aussi longtemps que l'hypothèse me paraît la plus probable, la plus vraie *pour moi*. On obtient ainsi une sorte d'impératif rationnel et non catégorique, suspendu à une hypothèse.

En troisième lieu, il faut admettre que cette hypothèse peut varier suivant les individus, les tempéraments intellectuels : c'est l'absence de loi fixe, qu'on peut désigner sous le terme d'*anomie* pour l'opposer à l'autonomie des Kantiens. Par la suppression de l'impératif catégorique, le désintéressement, le dévouement ne sont pas supprimés, mais leur objet variera ; l'un se dévouera pour une cause, l'autre pour une autre. Bentham a consacré sa vie entière à la notion d'intérêt : c'est une manière de dévouement ; il a subordonné toutes ses facultés à la recherche de l'utile pour lui et nécessairement aussi pour les autres : le résultat, c'est qu'il a été réellement très utile, autant et plus que tel apôtre du désintéressement, comme sainte Thérèse.

L'hypothèse produit pratiquement le même effet que la foi, engendre même une foi subséquente, mais non affirmative et dogmatique comme l'autre : la morale, naturaliste et positiviste à sa base, vient par son sommet se suspendre à une libre métaphysique. Il y a une morale invariable, celle des faits; et, pour la compléter là où elle ne suffit plus, une morale variable et individuelle, celle des hypothèses. Ainsi se trouve ébranlée la vieille loi apodictique : l'homme, délié par le doute de toute obligation absolue, recouvre en partie sa liberté. Kant a commencé en morale une révolution quand il a voulu rendre la volonté « autonome, » au lieu de la faire s'incliner devant une loi exté-

rieure à elle; mais il s'est arrêté à moitié chemin : il a cru que la liberté individuelle de l'agent moral pouvait se concilier avec l'universalité de la loi, que chacun devait se conformer à un même type immuable, que le « règne » idéal des libertés serait un gouvernement régulier et méthodique. Mais, dans le « règne des libertés, » le bon ordre vient de ce que précisément il n'y a aucun ordre imposé d'avance, aucun arrangement préconçu; de là, à partir du point où s'arrête la morale positive, la plus grande diversité possible dans les actions, la plus grande variété même dans les idéaux poursuivis. La vraie « autonomie » doit produire l'originalité individuelle et non l'universelle uniformité. Si chacun se fait sa loi à lui-même, pourquoi n'y aurait-il pas plusieurs lois possibles, par exemple celle de Bentham et celle de Kant?

Plus il y aura de doctrines diverses à se disputer le choix de l'humanité, mieux cela vaudra. L'évolution dans les esprits, comme l'évolution matérielle, est toujours un passage de l'homogène à l'hétérogène : faites l'unité complète dans l'intelligence, vous anéantissez l'intelligence même; façonnez tous les esprits sur le même plan, donnez-leur les mêmes croyances, la même religion, la même métaphysique, tirez au cordeau la pensée humaine, vous irez juste contre la tendance essentielle du progrès. Rien de plus monotone et de plus insipide qu'une ville aux rues bien alignées et toutes semblables; ceux qui se figurent la cité intellectuelle sur ce type font un contre-sens. On dit : « la vérité est une; l'idéal de la pensée, c'est cette unité même, cette uniformité. » Votre vérité prétendue est une abstraction, comme le triangle parfait ou le cercle parfait des mathématiciens ; dans la réalité tout est infiniment multiple. Aussi, plus il y a de gens à penser différemment,

plus grande est la somme de vérité qu'ils embrassent. Il ne faut donc pas craindre la diversité des opinions, il faut au contraire la provoquer : deux hommes sont d'un avis contraire, tant mieux peut-être ; ils sont beaucoup plus dans le vrai que s'ils pensaient tous les deux la même chose. Quand plusieurs personnes veulent voir tout un paysage, elles n'ont qu'un moyen, c'est de se tourner le dos les unes aux autres. Si on envoie des soldats en éclaireurs, et qu'ils aillent tous du même côté en n'observant qu'un seul point de l'horizon, ils reviendront très probablement sans avoir rien découvert. La vérité est comme la lumière, elle ne nous vient pas d'un seul point ; elle nous est renvoyée par tous les objets à la fois, elle nous frappe en tous sens et de mille manières : il faudrait avoir cent yeux pour en saisir tous les rayons. L'humanité en son ensemble a des millions d'yeux et d'oreilles ; ne lui conseillez pas de les fermer ou de ne les tendre que d'un seul côté : elle doit les ouvrir tous à la fois, les tourner dans toutes les directions ; il faut que l'infinité de ses points de vue corresponde à l'infinité des choses. La variété des doctrines prouve la richesse et la puissance de la pensée : aussi cette variété, loin de diminuer avec le temps, doit augmenter sans cesse. La division dans la pensée et la diversité dans les travaux intellectuels est aussi nécessaire que la division et la diversité dans les labeurs manuels : cette division du travail est la condition de toute richesse. Autrefois la pensée était infiniment moins divisée qu'à notre époque : tous étaient imbus des mêmes superstitions, des mêmes dogmes, des mêmes faussetés ; quand on rencontrait un individu, on pouvait d'avance et sans le connaître dire : « voici ce qu'il croit ; » on pouvait compter les absurdités que sa tête renfermait, faire le bilan de son cerveau.

De nos jours encore bien des gens des classes inférieures ou supérieures en sont restés là : leur intelligence est moulée sur un type convenu. Heureusement le nombre de ces esprits inertes et sans ressort diminue chaque jour : le rôle de l'initiative augmente ; chacun tend à se faire sa foi et sa croyance. Puissions-nous en venir un jour à ce qu'il n'y ait plus nulle part d'*orthodoxie*, je veux dire de foi générale englobant les esprits ; à ce que la croyance soit tout *individuelle*, à ce que l'hétérodoxie soit la vraie et universelle religion ! La société religieuse (et toute morale absolue semble la dernière forme de la religion), cette société, unie par une communauté de superstitions, est une forme sociale des anciens âges, qui tend à disparaître et qu'il serait étrange de prendre pour idéal. Les rois s'en vont ; les prêtres s'en iront aussi. La théocratie aura beau s'efforcer de faire des compromis avec l'ordre nouveau, des concordats d'un autre genre : la théocratie constitutionnelle ne peut pas plus satisfaire définitivement la raison que la monarchie constitutionnelle. L'esprit français surtout ne s'accommode pas des accommodements, des demi-mesures, de tout ce qui n'est que partiellement juste et partiellement vrai ; en tous cas ce n'est pas là qu'il placera son idéal. En matière de religion ou de métaphysique, l'idéal véritable, c'est l'indépendance absolue des esprits et la libre diversité des doctrines.

Vouloir gouverner les esprits est pire encore que de vouloir gouverner les corps ; il faut fuir toute espèce de « direction de conscience » ou de « direction de pensée » comme un véritable fléau. Les métaphysiques autoritaires et les religions sont des lisières bonnes pour les peuples enfants : il est temps que nous marchions seuls, que nous prenions en horreur les prétendus apôtres, les mission-

naires, les prêcheurs de toute sorte, que nous soyons nos propres guides et que nous cherchions en nous-mêmes la « révélation. » Il n'y a plus de Christ : que chacun de nous soit son Christ à lui-même, se relie à Dieu comme il voudra et comme il pourra, ou même renie Dieu ; que chacun conçoive l'univers sur le type qui lui semblera le plus probable, monarchie, oligarchie, république ou chaos : toutes ces hypothèses peuvent se soutenir, et doivent être soutenues. Il n'est pas absolument impossible que l'une d'elles réunisse un jour de son côté les plus grandes probabilités et emporte avec elle la balance dans les esprits humains les plus cultivés ; il n'est pas impossible que cette doctrine privilégiée soit une doctrine de négation ; mais il ne faut point empiéter sur un avenir aussi problématique et croire qu'en détruisant la religion révélée ou le devoir catégorique on jettera brusquement l'humanité dans l'athéisme et le scepticisme moral. Dans l'ordre intellectuel il ne peut pas y avoir de révolution violente et subite, mais seulement une évolution s'accentuant avec les années : c'est même cette lenteur des esprits à parcourir d'un bout à l'autre la chaîne des raisonnements qui, dans l'ordre social, fait échouer les révolutions trop brusques. Aussi — quand il s'agit de spéculation pure — les hommes les moins à craindre et les plus utiles sont-ils les plus révolutionnaires, ceux dont la pensée est la plus audacieuse ; on doit les admirer sans les redouter : ils peuvent si peu ! la tempête qu'ils soulèvent dans un petit coin de l'océan produira à peine sur la masse immense une imperceptible ondulation. D'autre part — dans la pratique — les révolutionnaires se trompent toujours, parce qu'ils croient toujours la vérité trop simple, ont trop confiance en eux-mêmes et s'imaginent qu'ils ont trouvé et déterminé le terme du progrès humain ; tandis

que le propre du progrès, c'est de n'avoir pas de terme, de n'atteindre ceux qu'on lui propose qu'en les transformant, de ne résoudre les problèmes qu'en en changeant les données.

Bienheureux donc aujourd'hui ceux à qui un Christ pourrait dire : « Hommes de peu de foi !..., » si cela signifiait : Hommes sincères qui ne voulez pas leurrer votre raison et ravaler votre dignité d'êtres intelligents, hommes d'un esprit vraiment scientifique et philosophique qui vous défiez des apparences, qui vous défiez de vos yeux et de vos esprits, qui sans cesse recommencez à scruter vos sensations et à éprouver vos raisonnements ; hommes qui seuls pourrez posséder quelque part de la vérité éternelle, précisément parce que vous ne croirez jamais la tenir tout entière ; hommes qui avez assez de la véritable *foi* pour chercher toujours, au lieu de vous reposer en vous écriant : j'ai trouvé ; hommes courageux qui marchez là où les autres s'arrêtent et s'endorment : vous avez pour vous l'avenir, c'est vous qui façonnerez l'humanité des âges futurs.

La morale, de nos jours, a elle-même compris son impuissance partielle à régler d'avance toute la vie humaine ; elle laisse une plus large sphère à la liberté individuelle, elle ne menace que dans un nombre de cas assez restreint et où se trouvent engagées les conditions absolument nécessaires de toute vie sociale. Les philosophes n'en sont plus à la morale rigoriste de Kant, qui réglementait tout dans le for intérieur, interdisait toute transgression, toute interprétation libre des commandements moraux. C'était encore une morale analogue aux religions ritualistes, pour qui telle et telle cérémonie manquée constitue un sacrilège, et qui oublient le fond pour la forme ; c'était une sorte de despotisme moral, s'insinuant partout, voulant tout gou-

verner. Maintenant, chez beaucoup d'esprits, la loi rigoriste du kantisme règne encore, mais ne gouverne plus dans le détail; on la reconnaît en théorie et pratiquement on est bien obligé de s'en écarter. Ce n'est plus le Jupiter dont un froncement de sourcil suffisait à émouvoir le monde; c'est un prince libéral à qui on désobéit sans grand risque. N'y a-t-il pas quelque chose de mieux que cette royauté débonnaire, et l'homme, lorsqu'il arrive sur les confins de la morale et de la métaphysique, ne doit-il pas rejeter toute souveraineté absolue, pour s'en rapporter franchement à la spéculation individuelle?

Plus un mécanisme est grossier, plus il a besoin pour être mis en branle d'un moteur violent et grossier lui-même; avec un mécanisme plus délicat il suffit du bout du doigt pour produire des effets considérables; ainsi en est-il dans l'humanité. Pour mettre en mouvement les peuples anciens, il a fallu d'abord que la religion leur fît des promesses énormes et dont on leur garantissait la véracité: on leur parlait de montagnes d'or, de ruisseaux de lait et de miel. Fernand Cortez aurait-il conquis le Mexique s'il n'avait cru voir briller dans le lointain les prétendus dômes d'or de Mexico? On présentait aux yeux des hommes pour les exciter des images voyantes, des couleurs crues, comme on présente du rouge aux taureaux. Il fallait alors une foi robuste pour triompher de l'inertie naturelle. On voulait du certain; on touchait du doigt son dieu, on le mangeait et on le buvait: alors on pouvait tranquillement mourir pour lui, avec lui. Plus tard, le devoir a semblé et semble encore à beaucoup une chose divine, une voix d'en haut qui se fait entendre en nous, qui nous tient des discours, nous donne des ordres. Les Écossais parlaient même de « sens » moral, de « tact » moral. Il fallait cette conception grossière pour

triompher d'instincts encore trop grossiers. Aujourd'hui, une simple hypothèse, une simple possibilité suffit pour nous attirer, nous fasciner. Le martyr n'a plus besoin de savoir si «des palmes l'attendent là-haut» ou si une loi catégorique lui commande son dévouement. On meurt pour conquérir non pas la vérité tout entière, mais le plus petit de ses éléments; un savant se dévoue pour un « chiffre. » L'ardeur à la recherche supplée à la certitude même de l'objet cherché; l'enthousiasme remplace la *foi* religieuse et la *loi* morale. La hauteur de l'idéal à réaliser remplace l'énergie de la croyance en sa réalité immédiate. Quand on espère quelque chose de très grand, on puise dans la beauté du but le courage de braver les obstacles; si les chances d'y atteindre diminuent, le désir s'accroît en proportion. Plus l'idéal est éloigné de la réalité, plus il est désirable, et comme le désir même est la force suprême, il a à son service le maximum de force. Les biens trop vulgaires de la vie sont si peu de chose, qu'en comparaison l'idéal conçu doit paraître immense; toutes nos petites jouissances s'anéantissent devant celle de réaliser une pensée élevée. Cette pensée dût-elle n'être presque rien dans le domaine de la nature et même de la science, elle peut être réellement tout par rapport à nous: c'est l'obole du pauvre. Chercher la vérité, cette action n'offre plus rien de conditionnel, de douteux, de fragile. On tient quelque chose, non pas sans doute la vérité même (qui la tiendra jamais?), mais du moins l'esprit qui la fait découvrir. Quand on s'arrête obstinément à quelque doctrine toujours trop étroite, c'est une chimère qui fuit dans vos mains; mais aller toujours, chercher toujours, espérer toujours, cela seul n'est pas une chimère. La vérité est dans le mouvement, dans l'espérance, et ce n'est pas sans raison qu'on a proposé comme complément de la morale positive

une « philosophie de l'espérance[1]. » Un enfant vit un papillon bleu posé sur un brin d'herbe ; le papillon était engourdi par le vent du nord. L'enfant cueillit le brin d'herbe, et la fleur vivante qui était au bout, toujours engourdie, ne s'en détacha pas. Il s'en revint, tenant à la main sa trouvaille. Un rayon de soleil vint à briller ; il frappa l'aile du papillon, et soudain, ranimée et légère, la fleur vivante s'envola dans la lumière. Nous tous, chercheurs et travailleurs, nous sommes comme le papillon : notre force n'est faite que d'un rayon de lumière ; — pas même : de l'espoir d'un rayon. Il faut donc savoir espérer : l'espoir est la force qui nous porte en haut et en avant. — Mais c'est une illusion ! — Qu'en savez-vous ? Faut-il ne pas faire un pas, dans la crainte qu'un jour la terre ne se dérobe sous nos pieds ? Ce n'est pas tout que de regarder bien loin dans l'avenir ou dans le passé, il faut regarder en soi-même, il faut y voir les forces vives qui demandent à se dépenser, et il faut agir.

II

LE RISQUE MÉTAPHYSIQUE DANS L'ACTION

« Au commencement était l'action, » dit Faust. Nous la retrouvons aussi à la fin. Si nos actions sont conformes à nos pensées, on peut dire aussi que nos pensées correspondent exactement à l'expansion de notre activité. Les systèmes métaphysiques les plus abstraits ne sont eux-

1. Voir M. Fouillée, *la Science sociale contemporaine*, liv. V.

mêmes que des formules de sentiments, et le sentiment correspond à la tension plus ou moins grande de l'activité intérieure. Il y a un milieu entre le doute et la foi, entre l'incertitude et l'affirmation catégorique, c'est l'action ; par elle seule, l'incertain peut se réaliser et devenir une réalité. Je ne vous demande pas de croire aveuglément à un idéal, je vous demande de travailler à le réaliser. — Sans y croire ? — Afin d'y croire. Vous le croirez quand vous aurez travaillé à le produire.

Toutes les vieilles religions ont voulu nous faire croire par les yeux et les oreilles. Elles nous ont montré Dieu en chair et en os, et les saint Thomas l'ont touché du doigt, et ils ont été convaincus. A présent, nous ne pouvons plus être convaincus de cette façon. Nous verrions, et nous entendrions, et nous toucherions du doigt, que nous nierions encore obstinément. On n'est pas persuadé d'une chose impossible, parce qu'on croit la voir ou la toucher : notre raison est maintenant assez forte pour se moquer au besoin de nos yeux, et les miracles ne pourraient plus convaincre personne. Il faut donc un nouveau moyen de persuasion, que les religions mêmes avaient déjà employé à leur profit ; ce moyen, c'est l'action : vous croirez en proportion de ce que vous ferez. Seulement, l'action ne doit pas consister dans des pratiques extérieures et dans des rites grossiers ; elle doit être tout intérieure en sa source ; notre foi alors viendra vraiment du dedans, non du dehors : elle aura pour symbole non la routine d'un *rite*, mais la variété infinie de l'*invention*, de l'œuvre individuelle et spontanée.

L'humanité a attendu longtemps que Dieu lui apparaisse, et il lui est apparu, et ce n'était pas Dieu. Le moment de l'attente est passé ; maintenant, c'est celui du travail. Si

l'idéal n'est pas tout fait comme une maison, il dépend de nous de travailler ensemble à le faire.

Les religions disent : — J'espère parce que je crois et que je crois à une révélation extérieure. — Il faut dire : — Je crois parce que j'espère, et j'espère parce que je sens en moi une énergie tout intérieure qui doit entrer en ligne de compte dans le problème. Pourquoi ne regarder qu'un côté de la question ? S'il y a le monde inconnu, il y a le moi connu. J'ignore ce que je puis au dehors, et je n'ai nulle révélation, je n'entends aucune « parole » résonnant dans le silence des choses, mais je sais ce qu'intérieurement je veux, et c'est ma volonté qui fera ma puissance. L'action seule donne la confiance en soi, dans les autres, dans le monde. La pure méditation, la pensée solitaire finit par vous ôter des forces vives. Quand on se tient trop longtemps sur les hauts sommets, une sorte de fièvre vous prend, de lassitude infinie ; on voudrait ne plus redescendre, s'arrêter, se reposer ; les yeux se ferment ; mais, si l'on cède au sommeil, on ne se relève plus : le froid pénétrant des hauteurs vous glace jusqu'à la moelle des os ; l'extase indolente et douloureuse dont vous vous sentiez envahir était le commencement de la mort.

L'action est le vrai remède du pessimisme, qui d'ailleurs peut avoir sa part de vérité et d'utilité quand il est pris dans son sens le plus haut. Le pessimisme, en effet, consiste à se plaindre non de ce qui est dans la vie, mais de ce qui n'y est pas. Ce qui est dans la vie ne constitue guère le principal objet des tristesses humaines, et la vie en elle-même n'est pas un mal. Quant à la mort, c'est simplement la négation de la vie. On voudrait ne pas mourir, soi et les siens, mais c'est par aspiration à une existence supérieure, comme on voudrait connaître la vérité, voir Dieu, etc. L'enfant qui

veut atteindre la lune pleure un quart d'heure, et se console; l'homme qui voudrait posséder l'éternité pleure, lui aussi, au moins intérieurement; il fait un gros livre s'il est philosophe, une pièce de vers s'il est poète, rien du tout s'il est incapable; puis il se console et recommence la vie indifférente de tout le monde; — indifférente, non, car il y tient : elle est au fond agréable. Le vrai pessimisme se ramène dans le fond au désir de l'infini, le haut désespoir se ramène à l'espoir infini ; c'est précisément parce qu'il est infini et inextinguible qu'il se change en désespoir. La conscience de la souffrance, à quoi se réduit-elle elle-même en grande partie? A la pensée qu'il serait possible d'y échapper, à la conception d'un état meilleur, c'est-à-dire d'une sorte d'idéal. Le mal est le sentiment d'une impuissance ; il prouverait l'impuissance de Dieu si on supposait un Dieu, mais, quand il s'agit de l'homme, il prouve au contraire sa puissance relative. Souffrir devient la marque d'une supériorité. Le seul être qui parle et pense est aussi le seul capable de pleurer. Un poète a dit : « L'idéal germe chez les souffrants; » ne serait-ce pas l'idéal même qui fait germer la souffrance morale, qui donne à l'homme la pleine conscience de ses douleurs?

De fait, certaines douleurs sont une marque de supériorité : tout le monde ne peut pas souffrir ainsi. Les grandes âmes au cœur déchiré ressemblent à l'oiseau frappé d'une flèche au plus haut de son vol : il pousse un cri qui emplit le ciel, il va mourir, et pourtant il plane encore. Leopardi, Heine ou Lenau n'eussent probablement pas échangé contre des jouissances très vives ces moments d'angoisse dans lesquels ils ont composé leurs plus beaux chants. Dante souffrait autant qu'on peut souffrir de la pitié quand il écrivit ses vers sur Françoise de Rimini : qui de nous ne

voudrait éprouver une souffrance pareille ? Il est des serrements de cœur infiniment doux. Il est aussi des points où la douleur et le plaisir aigu semblent se confondre : les spasmes de l'agonie et ceux de l'amour ne sont pas sans quelque analogie; le cœur *se fond* dans la joie comme dans la douleur. Les souffrances fécondes sont accompagnées d'une jouissance ineffable; elles ressemblent à ces sanglots qui, rendus par la musique d'un maître, deviennent harmonie. Souffrir et produire, c'est sentir en soi une puissance nouvelle éveillée par la douleur; on est comme l'Aurore sculptée par Michel-Ange, qui, ouvrant ses yeux en pleurs, ne semble voir la lumière qu'à travers ses larmes : oui, mais cette lumière des tristes jours est encore la lumière, elle vaut la peine d'être regardée.

L'action, en sa fécondité, est aussi un remède au scepticisme: elle se fait à elle-même, nous l'avons vu, sa certitude intérieure. Que sais-je si je vivrai demain, si je vivrai dans une heure, si ma main pourra terminer cette ligne que je commence? La vie, de toutes parts, est enveloppée d'inconnu. Pourtant j'agis, je travaille, j'entreprends ; et dans tous mes actes, dans toutes mes pensées, je présuppose cet avenir sur lequel rien ne m'autorise à compter. Mon activité dépasse à chaque minute l'instant présent, déborde sur l'avenir. Je dépense mon énergie sans craindre que cette dépense soit une perte sèche, je m'impose des privations en comptant que l'avenir les rachètera, je vais mon chemin. Cette incertitude qui, me pressant de toutes parts également, équivaut pour moi à une certitude et rend possible ma liberté, c'est l'un des fondements de la morale spéculative avec tous ses risques. Ma pensée va devant elle, comme mon activité; elle arrange le monde, dispose de l'avenir. Il me semble que je suis maître de l'infini, parce

que mon pouvoir n'est équivalent à aucune quantité déterminée ; plus je fais, et plus j'espère.

Pour avoir les avantages que nous venons de lui attribuer, l'action doit se prendre à quelque œuvre précise et, jusqu'à un certain point, prochaine. Vouloir faire du bien, non pas au monde entier ni à l'humanité entière, mais à des hommes déterminés ; soulager une misère actuelle, alléger quelqu'un d'un fardeau, d'une souffrance, voilà ce qui ne peut pas tromper : on sait ce qu'on fait ; on sait que le but méritera vos efforts, non pas en ce sens que le résultat obtenu aura une importance considérable dans la masse des choses, mais en ce sens qu'il y aura à coup sûr un résultat, et un résultat bon ; que votre action ne se perdra pas dans l'infini, comme une petite vapeur dans le bleu morne de l'éther. Faire disparaître une souffrance, c'est déjà une fin satisfaisante pour un être humain. On change par là d'un infinitième la somme totale de la douleur dans l'univers. La pitié reste, — inhérente au cœur de l'homme et vibrant dans ses plus profonds instincts, — alors même que la justice purement rationnelle et la charité universalisée semblent parfois perdre leurs fondements. Même dans le doute on peut aimer ; même dans la nuit intellectuelle qui nous empêche de poursuivre aucun but lointain, on peut tendre la main à celui qui pleure à vos pieds.

III

CONCLUSION

Il ne sera pas inutile, en concluant, de résumer les principales idées que nous avons développées dans ce travail.

Notre but était de chercher ce que serait une morale sans aucune obligation absolue et sans aucune sanction absolue; jusqu'où, dans cette voie, la science positive peut-elle aller, et où commence le domaine des spéculations métaphysiques?

Rejetant toute *loi* antérieure et supérieure aux *faits*, conséquemment *à priori* et catégorique, nous avons dû partir des faits mêmes pour en tirer une loi, de la réalité pour en tirer un idéal, de la nature pour en tirer une moralité. Or, le fait essentiel et constitutif de notre nature, c'est que nous sommes des êtres vivants, sentants et pensants; c'est à la vie, sous sa forme à la fois physique et morale, que nous avons dû demander le principe de la conduite.

Il est indispensable que ce principe offre un double caractère, car la vie elle-même se dédouble pour ainsi dire chez l'homme en vie inconsciente et vie consciente. La plupart des moralistes ne voient guère que le domaine de la conscience; c'est cependant l'inconscient ou le subconscient qui est le vrai fond de l'activité. La conscience, il est vrai, peut réagir à la longue et détruire graduellement, par la clarté de l'analyse, ce que la synthèse obscure de l'hérédité avait accumulé chez les individus ou les peuples. La conscience a une force dissolvante avec laquelle l'école utilitaire et même l'école évolutionniste n'ont pas assez compté. De là la nécessité de rétablir l'harmonie entre la réflexion de la conscience et la spontanéité de l'instinct inconscient: il faut trouver un principe d'action qui soit commun aux deux sphères et qui, conséquemment, en prenant conscience de soi, arrive plutôt à se fortifier qu'à se détruire.

Ce principe, nous croyons l'avoir trouvé dans *la vie la*

plus intensive et la plus extensive possible, sous le rapport physique et mental. La vie, en prenant conscience de soi, de son intensité et de son extension, ne tend pas à se détruire : elle ne fait qu'accroître sa force propre.

Pourtant, il y a aussi, dans le domaine de la vie, des antinomies qui se produisent par la mise en lutte des individualités, par la compétition de tous les êtres pour le bonheur et, parfois, pour l'existence. Dans la nature, l'antinomie du *struggle for life* n'est nulle part résolue : le rêve du moraliste est de la résoudre ou, tout au moins, de la réduire le plus possible. Pour cela, le moraliste est tenté d'invoquer une loi supérieure à la vie même, une loi *intelligible, éternelle, supra-naturelle*. Cette loi, nous avons renoncé à l'invoquer, au moins comme loi : nous avons replacé le monde intelligible dans le monde des hypothèses, et ce n'est pas d'une hypothèse que peut descendre une loi. De nouveau nous sommes donc obligés d'en appeler à la vie pour règler la vie. Mais alors, c'est une vie plus complète et plus large qui peut régler une vie moins complète et moins large. Telle est en effet la seule règle pour une morale vraiment scientifique.

Le caractère de la vie qui nous a permis d'unir, *en une certaine mesure*, l'égoïsme et l'altruisme — union qui est la pierre philosophale des moralistes — c'est ce que nous avons appelé la *fécondité morale*. Il faut que la vie individuelle se répande pour autrui, en autrui, et, au besoin, se donne ; eh bien, cette expansion n'est pas contre sa nature : elle est au contraire selon sa nature ; bien plus, elle est la condition même de la vraie vie. L'école utilitaire a été forcée de s'arrêter, plus ou moins hésitante, devant cette antithèse perpétuelle du moi et du toi, du mien et du tien, de l'intérêt personnel et de notre intérêt général ; mais

la nature vivante ne s'arrête pas à cette division tranchée et logiquement inflexible : la vie individuelle est expansive pour autrui parce qu'elle est *féconde*, et elle est féconde par cela même qu'elle est vie. Au point de vue physique, nous l'avons vu, c'est un besoin individuel que d'*engendrer* un autre individu, si bien que cet *autre* devient comme une condition de *nous-mêmes*. La vie, comme le feu, ne se conserve qu'en se communiquant. Et cela est vrai de l'intelligence non moins que du corps ; il est aussi impossible de renfermer l'intelligence en soi que la flamme : elle est faite pour rayonner. Même force d'expansion dans la sensibilité : il faut que nous partagions notre joie, il faut que nous partagions notre douleur. C'est tout notre être qui est *sociable :* la vie ne connaît pas les classifications et les divisions absolues des logiciens et des métaphysiciens : elle ne peut pas être complètement *égoïste*, quand même elle le voudrait. Nous sommes ouverts de toutes parts, de toutes parts envahissants et envahis. Cela tient à la loi fondamentale que la biologie nous a fournie : *la vie n'est pas seulement nutrition*, elle est *production* et *fécondité*. Vivre, c'est *dépenser* aussi bien qu'*acquérir*.

Après avoir posé cette loi générale de la vie physique et psychique, nous avons recherché comment on peut en faire sortir une sorte d'équivalent de l'obligation. Qu'est-ce, en somme, que l'obligation, pour qui n'admet pas d'impératif absolu ni de loi transcendante ? — Une certaine forme d'impulsion. En fait, analysez « l'obligation morale, » le « devoir, » la « loi morale » : ce qui leur donne le caractère *actif*, c'est l'impulsion qui en est inséparable, c'est la force demandant à s'exercer. Eh bien, c'est cette force impulsive qui nous a paru le premier équivalent naturel du devoir supra-naturel. Les utilitaires sont trop absorbés encore par

des considérations de finalité : ils sont tout entiers au *but*, qui est pour eux l'*utilité*, réductible elle-même au *plaisir*. Ils sont hédonistes, c'est-à-dire qu'ils font des plaisirs, sous une forme égoïste ou sympathique, le grand ressort de la vie mentale. Nous, au contraire, nous nous plaçons au point de vue de la causalité efficiente et non de la finalité ; nous constatons en nous une cause qui agit même avant l'attrait du plaisir comme but : cette cause, c'est la *vie* tendant par sa nature même à s'accroître et à se répandre, trouvant ainsi le plaisir comme conséquence, mais ne le prenant pas nécessairement pour *fin*. L'être vivant n'est pas purement et simplement un calculateur à la Bentham, un financier faisant sur son grand livre la balance des profits et des pertes : vivre, ce n'est pas calculer, c'est agir. Il y a dans l'être vivant une accumulation de force, une réserve d'activité qui se dépense non *pour le plaisir* de se dépenser, mais *parce qu'il faut qu'elle se dépense :* une cause ne peut pas ne pas produire ses effets, même sans considération de *fin*.

Nous sommes ainsi arrivé à notre formule fondamentale : le *devoir* n'est qu'une expression détachée du *pouvoir* qui tend à passer nécessairement à l'acte. Nous ne désignons par devoir que le pouvoir dépassant la réalité, devenant par rapport à elle un idéal, devenant ce qui doit être, parce qu'il est ce qui peut être, parce qu'il est le germe de l'avenir débordant déjà le présent. Point de principe surnaturel dans notre morale ; c'est de la vie même et de la force inhérente à la vie que tout dérive : la vie se fait sa loi elle-même par son aspiration à se développer sans cesse ; elle se fait son obligation à agir par sa puissance d'agir.

Nous l'avons montré, au lieu de dire : *Je dois, donc je*

puis, il est plus vrai de dire : *Je puis, donc je dois*. De là *l'existence d'un certain devoir impersonnel créé par le pouvoir même d'agir*. Tel est le premier équivalent du *devoir* mystique et transcendant.

Le second équivalent, nous l'avons trouvé dans la *théorie des idées-forces* soutenue par un philosophe contemporain : *l'idée même de l'action supérieure*, comme celle de toute action, *est une force tendant à la réaliser*. L'*idée* est même déjà la *réalisation* commencée de l'action supérieure ; l'obligation n'est, à ce point de vue, que le sentiment de la profonde identité qui existe entre la pensée et l'action ; c'est par cela même le sentiment de l'unité de l'être, de l'unité de la vie. Celui qui ne conforme pas son action à sa plus haute pensée est en lutte avec lui-même, divisé intérieurement. Sur ce point encore l'hédonisme est dépassé ; il ne s'agit pas de calculer des plaisirs, de faire de la comptabilité et de la finalité : il s'agit d'être et de vivre, de se sentir être, de se sentir vivre, d'agir comme on est et comme on vit, de ne pas être une sorte de mensonge en action, mais une vérité en action.

Un troisième équivalent du devoir est emprunté à la sensibilité, non plus, comme le précédent, à l'intelligence et à l'activité. C'est la *fusion croissante des sensibilités* et le *caractère toujours plus sociable des plaisirs élevés*, d'où résulte une sorte de *devoir* ou de nécessité supérieure qui nous pousse encore naturellement et rationnellement vers autrui. En vertu de l'évolution, nos plaisirs s'élargissent et deviennent de plus en plus impersonnels ; nous ne pouvons jouir dans notre moi comme dans une île fermée : notre milieu, auquel nous nous adaptons mieux chaque jour, c'est la société humaine, et nous ne pouvons pas plus être heureux en dehors de ce milieu que respirer hors

de l'air. Le bonheur purement égoïste de certains épicuriens est une chimère, une abstraction, une impossibilité : les vrais plaisirs humains sont tous plus ou moins *sociaux*. L'égoïsme pur, avons-nous dit, au lieu d'être une réelle affirmation de soi, est une *mutilation de soi*.

Ainsi, en notre activité, en notre intelligence, en notre sensibilité, il y a une pression qui s'exerce dans le sens altruiste, il y a une force d'expansion aussi puissante que celle qui agit dans les astres : et c'est cette force d'expansion devenue consciente de *son pouvoir* qui se donne à elle-même le nom de *devoir*.

Voilà le trésor de spontanéité naturelle qui est la vie, et qui crée en même temps la richesse morale. Mais, nous l'avons vu, la réflexion peut se trouver en antithèse avec la spontanéité naturelle, elle peut travailler à restreindre tout ensemble le pouvoir et le devoir de sociabilité, lorsque la force d'expansion vers autrui se trouve par hasard en opposition avec la force de gravitation sur soi. La lutte pour la vie a beau être diminuée par le progrès de l'évolution, elle reparaît dans certaines circonstances, qui sont encore fréquentes de nos jours. Sans loi impérative, comment entraîner alors l'individu à un désintéressement définitif, parfois au sacrifice de soi ?

Outre ces mobiles que nous avons précédemment examinés et qui agissent constamment dans les circonstances normales, nous en avons trouvé d'autres que nous avons appelés l'amour du *risque physique* et l'amour du *risque moral*. L'homme est un être ami de la spéculation, non seulement en théorie, mais en pratique. Là où cesse la certitude, ni sa pensée ni son action ne cessent pour cela. A la loi catégorique peut se substituer sans danger une pure hypothèse spéculative ; de même, à la foi dogmatique

se substitue une pure espérance et à l'affirmation, l'action. L'hypothèse spéculative est un risque de la pensée; l'action conforme à cette hypothèse est un risque de la volonté; l'être supérieur, c'est celui qui entreprend et risque le plus, soit par sa pensée, soit par ses actes. Cette supériorité vient de ce qu'il a un plus grand trésor de force intérieure, il a plus de *pouvoir;* par cela même, il a un *devoir* supérieur.

Le sacrifice même de la vie peut être encore dans certains cas une expansion de la vie, devenue assez intense pour préférer un élan de sublime exaltation à des années de terre à terre. Il y a des heures, nous l'avons vu, où il est possible de dire à la fois : je vis, j'ai vécu. Si certaines agonies physiques et morales durent des années, et si l'on peut pour ainsi dire mourir à soi-même pendant toute une existence, l'inverse est aussi vrai, et l'on peut concentrer une vie dans un moment d'amour et de sacrifice.

Enfin, de même que la vie se fait son obligation d'agir par sa puissance même d'agir, elle se fait aussi sa sanction par son action même, car en agissant elle jouit de soi, en agissant moins elle jouit moins, en agissant davantage elle jouit davantage. Même en se donnant, la vie se retrouve, même en mourant elle a conscience de sa plénitude, qui reparaîtra ailleurs indestructible sous d'autres formes, puisque dans le monde rien ne se perd.

En somme, c'est la *puissance* de la vie et l'*action* qui peuvent seules résoudre, sinon entièrement, du moins en partie, les problèmes que se pose la pensée abstraite. Le sceptique, en morale comme en métaphysique, croit qu'il se trompe, lui et tous les autres, que l'humanité se trompera

toujours, que le prétendu progrès est un piétinement sur place; il a tort. Il ne voit pas que nos pères nous ont épargné les erreurs mêmes où ils sont tombés et que nous épargnerons les nôtres à nos descendants; il ne voit pas qu'il y a d'ailleurs dans toutes les erreurs de la vérité, et que cette petite part de vérité va peu à peu s'accroissant et s'affermissant. D'un autre côté, celui qui a la foi dogmatique croit qu'il possède, à l'exception de tous les autres, la vérité entière, définitive et impérative; il a tort. Il ne voit pas qu'il y a des erreurs mêlées à toute vérité, qu'il n'existe encore rien dans la pensée de l'homme d'assez parfait pour être définitif. Le premier croit que l'humanité n'avance pas, le second qu'elle est arrivée; il y a un milieu entre ces deux hypothèses : il faut se dire que l'humanité est en marche et marcher soi-même. Le travail, comme on l'a dit, vaut la prière ; il vaut mieux que la prière, ou plutôt il est la vraie prière, la vraie providence humaine : agissons au lieu de prier. N'ayons espoir qu'en nous-mêmes et dans les autres hommes, comptons sur nous. L'espérance, comme la providence, voit parfois devant elle (*providere*). La différence entre la providence surnaturelle et l'espérance naturelle, c'est que l'une prétend modifier immédiatement la nature par des moyens surnaturels comme elle, l'autre ne modifie d'abord que nous-mêmes; c'est une force qui ne nous est pas supérieure, mais intérieure : c'est nous qu'elle porte en avant. Reste à savoir si nous allons seuls, si le monde nous suit, si la pensée pourra jamais entraîner la nature; — avançons toujours. Nous sommes comme sur le Léviathan dont une vague avait arraché le gouvernail et un coup de vent brisé le mât. Il était perdu dans l'océan, de même que notre terre dans l'espace. Il alla ainsi au hasard, poussé par la tempête, comme une

grande épave portant des hommes; il arriva pourtant. Peut-être notre terre, peut-être l'humanité arriveront-elles aussi à un but ignoré qu'elles se seront créé à elles-mêmes. Nulle main ne nous dirige, nul œil ne voit pour nous; le gouvernail est brisé depuis longtemps ou plutôt il n'y en a jamais eu, il est à faire : c'est une grande tâche, et c'est notre tâche.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

DU MOBILE MORAL AU POINT DE VUE SCIENTIFIQUE

LIVRE DEUXIÈME

DIVERS ESSAIS POUR JUSTIFIER MÉTAPHYSIQUEMENT L'OBLIGATION

LIVRE TROISIÈME

CRITIQUE DE L'IDÉE DE SANCTION

LIVRE QUATRIÈME

DERNIERS ÉQUIVALENTS POSSIBLES DU DEVOIR

Paris. — Imp. E. CAPIOMONT et V. RENAULT rue des Poitevins, 6.

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

CATALOGUE

DES

LIVRES DE FONDS

(PHILOSOPHIE — HISTOIRE)

TABLE DES MATIÈRES

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 ou un MANDAT sur Paris.

PARIS

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

Au coin de la rue Hautefeuille.

MAI 1884

Les titres précédés d'un *astérisque* sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques et pour les distributions de prix des Lycées et Collèges.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 à 2 fr. 50

Cartonnés.... 3 francs. — Reliés.... 3 fr. 75.

H. Taine.

LE POSITIVISME ANGLAIS, étude sur Stuart Mill. 2e édit.

L'IDÉALISME ANGLAIS, étude sur Carlyle.

* PHILOSOPHIE DE L'ART DANS LES PAYS-BAS. 2e éd.

* PHILOSOPHIE DE L'ART EN GRÈCE. 2e édition.

Paul Janet.

* LE MATÉRIALISME CONTEMP. 4e éd.

* LA CRISE PHILOSOPHIQUE. Taine, Renan, Vacherot, Littré.

* PHILOSOPHIE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE. 3e éd.

* LE SAINT-SIMONISME.

* DIEU, L'HOMME ET LA BÉATITUDE. (*Œuvre inédite de Spinoza.*)

LES ORIGINES DU SOCIALISME CONTEMPORAIN.

Odysse Barot.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

Alaux.

PHILOSOPHIE DE M. COUSIN.

Ad. Franck.

* PHILOS. DU DROIT PÉNAL. 2e éd.

PHILOS. DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE.

LA PHILOSOPHIE MYSTIQUE EN FRANCE AU XVIIIe SIÈCLE.

Charles de Rémusat.

* PHILOSOPHIE RELIGIEUSE.

Charles Lévêque.

* LE SPIRITUALISME DANS L'ART.

* LA SCIENCE DE L'INVISIBLE.

Émile Saisset.

* L'AME ET LA VIE, suivi d'une étude sur l'Esthétique française.

* CRITIQUE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE (frag. et disc.).

Auguste Laugel.

* LA VOIX, L'OREILLE ET LA MUSIQUE.

* L'OPTIQUE ET LES ARTS.

* LES PROBLÈMES DE LA NATURE.

* LES PROBLÈMES DE LA VIE.

* LES PROBLÈMES DE L'AME.

Challemel-Lacour.

* LA PHILOSOPHIE INDIVIDUALISTE.

Albert Lemoine.

* LE VITALISME ET L'ANIMISME.

* DE LA PHYSIONOMIE ET DE LA PAROLE.

* L'HABITUDE ET L'INSTINCT.

Milsand.

* L'ESTHÉTIQUE ANGLAISE.

A. Véra.

PHILOSOPHIE HEGELIENNE.

Beaussire.

* ANTÉCÉDENTS DE L'HEGELIANISME DANS LA PHILOS. FRANÇAISE.

Bost.

LE PROTESTANTISME LIBÉRAL.

Ed. Auber.

PHILOSOPHIE DE LA MÉDECINE.

Lebiais.

MATÉRIALISME ET SPIRITUALISME.

Ad. Garnier.

* DE LA MORALE DANS L'ANTIQUITÉ.

Schœbel.

PHILOSOPHIE DE LA RAISON PURE.

Ath. Coquerel fils.

PREMIÈRES TRANSFORMATIONS HISTORIQUES DU CHRISTIANISME.

LA CONSCIENCE ET LA FOI.

HISTOIRE DU CREDO.

Jules Levallois.

DÉISME ET CHRISTIANISME.

Camille Selden.

LA MUSIQUE EN ALLEMAGNE.

Fontanès.

LE CHRISTIANISME MODERNE.

Stuart Mill.

AUGUSTE COMTE ET LA PHILOSOPHIE POSITIVE. 2e édition.

L'UTILITARISME.

Mariano.

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE EN ITALIE.

Saigey.
LA PHYSIQUE MODERNE, 2e tirage.

E. Faivre.
DE LA VARIABILITÉ DES ESPÈCES.

Ernest Bersot.
* LIBRE PHILOSOPHIE.

A. Réville.
HISTOIRE DU DOGME DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST.

W. de Fonvielle.
L'ASTRONOMIE MODERNE.

C. Coignet.
LA MORALE INDÉPENDANTE.

Et. Vacherot.
* LA SCIENCE ET LA CONSCIENCE.

E. Boutmy.
* PHILOSOPHIE DE L'ARCHITECTURE EN GRÈCE.

Herbert Spencer.
* CLASSIFICATION DES SCIENCES. 2e édit.

Gauckler.
LE BEAU ET SON HISTOIRE.

Bertauld.
* L'ORDRE SOCIAL ET L'ORDRE MORAL.
DE LA PHILOSOPHIE SOCIALE.

Th. Ribot.
LA PHILOSOPHIE DE SCHOPENHAUER. 2e édit. (*Sous presse.*)
* LES MALADIES DE LA MÉMOIRE. 2e édition.
LES MALADIES DE LA VOLONTÉ. 2e édit.
LES MALADIES DE LA PERSONNALITÉ. (*Sous presse.*)

Bentham et Grote.
* LA RELIGION NATURELLE.

Hartmann.
LA RELIGION DE L'AVENIR. 2e édit.
LE DARWINISME. 3e édition.

H. Lotze.
* PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE. 2e édit.

Schopenhauer.
LE LIBRE ARBITRE. 2e édit.
LE FONDEMENT DE LA MORALE.
PENSÉES ET FRAGMENTS. 4e édit.

Liard.
* LES LOGICIENS ANGLAIS CONTEMPORAINS. 2e éd.

Marion.
* J. LOCKE. Sa vie, son œuvre.

O. Schmidt.
LES SCIENCES NATURELLES ET LA PHILOSOPHIE DE L'INCONSCIENT.

Haeckel.
LES PREUVES DU TRANSFORMISME.
PSYCHOLOGIE CELLULAIRE.

Pi Y Margall.
LES NATIONALITÉS.

Barthélemy Saint-Hilaire.
* DE LA MÉTAPHYSIQUE.

A. Espinas.
* PHILOSOPHIE EXPÉR. EN ITALIE.

P. Siciliani.
PSYCHOGÉNIE MODERNE.

Léopardi.
OPUSCULES ET PENSÉES.

A. Lévy.
MORCEAUX CHOISIS DES PHILOSOPHES ALLEMANDS.

Roisel.
DE LA SUBSTANCE.

Zeller.
CHRISTIAN BAUR ET L'ÉCOLE DE TUBINGUE.

Le volume suivant de la collection in-18 est épuisé; il en reste quelques exemplaires sur papier vélin, cartonnés, tranche supérieure dorée :

JANET (P.). **Le cerveau et la pensée.** 1 vol. 5 fr.

ÉDITIONS ÉTRANGÈRES

Éditions anglaises.

AUGUSTE LAUGEL. The United States during the war. In-8. 7 shill. 6 p.
ALBERT RÉVILLE. History of the doctrine of the deity of Jesus-Christ. 3 sh. 6 p.
H. TAINE. Italy (Naples et Rome). 7 sh. 6 p.
H. TAINE. The Philosophy of art. 3 sh.
PAUL JANET. The Materialism of present day. 1 vol. in-18, rel. 3 shill.

Éditions allemandes.

JULES BARNI. Napoléon I. In-18. 3 m.
PAUL JANET. Der Materialismus unsere. Zeit. 1 vol. in-18. 3 m.
H. TAINE. Philosophie der Kunst. 1 vol. in-18. 3 m.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8°

Volumes à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.; cart., 1 fr. en plus par vol.; reliure, 2 fr.

JULES BARNI.

* **La morale dans la démocratie.** 1 vol. 5 fr.

AGASSIZ.

* **De l'espèce et des classifications.** 1 vol. 5 fr.

STUART MILL.

* **La philosophie de Hamilton.** 1 fort vol. 10 fr.

* **Mes mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées, traduit de l'anglais par M. E. Cazelles. 1 vol. 5 fr.

* **Système de logique** déductive et inductive. Traduit de l'anglais par M. Louis Peisse. 2 vol. 20 fr.

* **Essais sur la Religion.** 1 vol. 3e éd. 1883. 5 fr.

DE QUATREFAGES.

* **Ch. Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. 5 fr.

HERBERT SPENCER.

* **Les premiers principes.** 1 fort vol., traduit par M. Cazelles. 10 fr.

Principes de biologie. 2 vol., traduits par M. Cazelles. 20 fr.

* **Principes de psychologie.** 2 vol., traduits par MM. Ribot et Espinas. 20 fr.

* **Principes de sociologie** :

Tome I, traduit par M. Cazelles. 1 vol. 1878. 10 fr.

Tome II, traduit par MM. Cazelles et Gerschel. 1 vol. in-8. 1879. 7 fr. 50

Tome III, traduit par M. Cazelles. 1 vol. 1883. 15 fr.

* **Essais sur le progrès,** traduit par M. Burdeau. 1 vol. 7 fr. 50

Essais de politique, traduit par M. Burdeau. 1 vol. 7 fr. 50

Essais scientifiques. 1 vol. traduit par M. Burdeau. 7 fr. 50

* **De l'éducation physique, intellectuelle et morale.** 1 volume. 4e édition. 5 fr.

* **Introduction à la science sociale.** 1 vol. 6e édit. 6 fr.

* **Les bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. 2e éd. 6 fr.

* **Classification des sciences.** 1 vol. in-18. 2e édit. 2 fr. 50

Descriptive sociology, or groupes of sociological facts, FRENCH compiled by JAMES COLLIER. 1 vol. in-folio. 50 fr.

AUGUSTE LAUGEL.

* **Les problèmes** (Problèmes de la nature, problèmes de la vie, problèmes de l'âme). 1 fort vol. 7 fr. 50

EMILE SAIGEY

* **Les sciences au XVIIIe siècle.** La physique de Voltaire. 1 vol. 5 fr.

PAUL JANET.

* **Histoire de la science politique** dans ses rapports avec la morale. 2e édition, 2 vol. 20 fr.

* **Les causes finales.** 1 vol. 2e édition. 10 fr.

TH. RIBOT.

L'hérédité psychologique. 1 vol. 2e édition. 7 fr. 50

La psychologie anglaise contemporaine. 1 v. 3e éd. 7 fr. 50

La psychologie allemande contemporaine. 7 fr. 50

HENRI RITTER.

* **Histoire de la philosophie moderne,** traduction française, précédée d'une introduction par M. P. CHALLEMEL-LACOUR. 3 vol. 20 fr.

ALF. FOUILLÉE.

* **La liberté et le déterminisme.** 1 vol. 2e édition. 1884. 7 fr. 50

Critique des systèmes de morale contemporains. 1 vol. in-8. 1883. 7 fr. 50

DE LAVELEYE.

* **De la propriété et de ses formes primitives.** 1 vol. 3e édit. 1882. 7 fr. 50

BAIN (ALEX.).

* **La logique inductive et déductive,** traduit de l'anglais par M. Compayré. 2 vol. 2e édit. 20 fr.
* **Les sens et l'intelligence.** 1 vol., traduit par M. Cazelles. 10 fr.
* **L'esprit et le corps.** 1 vol. 4e édit. 6 fr.
* **La science de l'éducation.** 1 vol. 4e édit. 6 fr.

Les émotions et la volonté, traduit par M. Le Monnier. 1 fort vol. (*Sous presse.*)

MATTHEW ARNOLD.

La crise religieuse. 1 vol. 7 fr. 50

BARDOUX.

* **Les légistes, leur influence sur la société française.** 1 vol. 1877. 5 fr.

HARTMANN (E. DE).

* **La philosophie de l'inconscient,** trad. par M. D. Nolen, avec préface de l'auteur pour l'édition française. 2 vol. 2e éd. (*Sous presse.*)

ESPINAS (ALF.).

Des sociétés animales. 1 vol. in-8. 2e édition. 7 fr. 50

FLINT.

* **La philosophie de l'histoire en France,** traduit de l'anglais par M. Ludovic Carrau. 1 vol. 7 fr. 50
* **La philosophie de l'histoire en Allemagne,** traduit de l'anglais par M. Ludovic Carrau. 1 vol. 7 fr. 50

LIARD.

* **La science positive et la métaphysique.** 1 v. 2e éd. 1883. 7 fr. 50

Descartes. 1 vol. 5 fr.

GUYAU.

* **La morale anglaise contemporaine.** 1 vol. 2e éd. (*Sous presse.*)

Les problèmes de l'esthétique contemporaine. 1 vol. 1884. 5 fr.

Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 1 vol. (*Sous presse.*)

HUXLEY.

* **Hume, sa vie, sa philosophie,** traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par M. G. Compayré. 1 vol. 5 fr.

E. NAVILLE.

La logique de l'hypothèse. 1 vol. 5 fr.

La physique moderne. 1 vol. 5 fr.

VACHEROT (ET.).

Essais de philosophie critique. 1 vol. 7 fr. 50

La religion. 1 vol. 7 fr. 50

MARION (H.).

De la solidarité morale. Essai de psychologie appliquée. 1 vol. 2e édition. 1883. 5 fr.

COLSENET (ED.).

* **La vie inconsciente de l'esprit.** 1 vol. 5 fr.

SCHOPENHAUER.

Aphorismes sur la sagesse dans la vie, traduit par M. Cantacuzène. 1 vol. 5 fr.

De la quadruple racine du principe de la raison suffisante, suivi d'une *Histoire de la doctrine de l'idéal et du réel.* 5 fr.

BERTRAND (A.).

L'aperception du corps humain par la conscience. 1 vol. 5 fr.

JAMES SULLY.

Le pessimisme, traduit par MM. Bertrand et Gérard. 1 vol. 7 fr. 50

BUCHNER.

Science et nature. 1 vol. 2e édition, traduit par M. Lauth. 7 fr. 50

EGGER (V.).

La parole intérieure. 1 vol. 5 fr.

LOUIS FERRI.

La Psychologie de l'Association, depuis Hobbes jusqu'à nos jours. 1 vol. 7 fr. 50

MAUDSLEY.

La pathologie de l'Esprit. 1 vol., traduit de l'anglais par M. Germont. 1883. 10 fr.

CH. RICHET.

L'homme et l'intelligence, fragments de psychologie et de physiologie. 1 vol. 1884. 10 fr.

PREYER.

Éléments de physiologie, traduits de l'allemand par M. Jules Soury. 1 vol. 1884. 5 fr.

SÉAILLES.

Essai sur le génie dans l'art. 1 vol. 1883. 5 fr.

WUNDT.

Éléments de psychologie physiologique, traduits de l'allemand par M. le docteur Rouvier. 2 vol. avec figures. (*Sous presse.*)

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

ARISTOTE (Œuvres d'), traduction de M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

— **Psychologie** (Opuscules), trad. en français et accompagnée de notes. 1 vol. in-8..... 10 fr.

— **Rhétorique,** traduite en français et accompagnée de notes. 1870, 2 vol. in-8..... 16 fr.

— **Politique,** 1868, 1 v. in-8. 10 fr.

— **Traité du ciel,** 1866; traduit en français pour la première fois. 1 fort vol. grand in-8..... 10 fr.

— **Météorologie,** avec le petit traité apocryphe : *Du Monde*, 1863. 1 fort vol. grand in-8..... 10 fr.

— **La métaphysique d'Aristote.** 3 vol. in-8, 1879..... 30 fr.

— **Traité de la production et de la destruction des choses,** trad. en français et accomp. de notes perpétuelles. 1866. 1 v. gr. in-8. 10 fr.

— **De la logique d'Aristote,** par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. 2 vol. in-8..... 10 fr.

* SOCRATE. **La philosophie de Socrate,** par M. Alf. FOUILLÉE. 2 vol. in-8..... 16 fr.

* PLATON. **La philosophie de Platon,** par M. Alfred FOUILLÉE. 2 vol. in-8..... 16 fr.

* — **Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel,** par M. Paul JANET. 1 vol. in-8... 6 fr.

* ÉPICURE. **La Morale d'Épicure** et ses rapports avec les doctrines contemporaines, par M. GUYAU. 1 vol. in-8..... 6 fr. 50

* ÉCOLE D'ALEXANDRIE. **Histoire de l'École d'Alexandrie,** par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. 1 v. in-8..... 6 fr.

MARC-AURÈLE. **Pensées de Marc-Aurèle,** traduites et annotées par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. 1 vol. in-18..... 4 fr. 50

* FABRE (Joseph). **Histoire de la philosophie, antiquité et moyen âge.** 1 vol. in-18..... 3 50

PHILOSOPHIE MODERNE

* LEIBNIZ. **Œuvres philosophiques,** avec introduction et notes par M. Paul JANET. 2 vol. in-8. 16 fr.

LEIBNIZ. **Leibniz et Pierre le Grand,** par FOUCHER DE CAREIL. In-8..... 2 fr.

LEIBNIZ. **Lettres et opuscules de Leibniz**, par FOUCHER DE CAREIL. 1 vol. in-8..... 3 fr. 50

— **Leibniz, Descartes et Spinoza**, par FOUCHER DE CAREIL. 1 vol. in-8..... 4 fr.

— **Leibniz et les deux Sophie**, par FOUCHER DE CAREIL. 1 vol. in-8..... 2 fr.

DESCARTES, par Louis LIARD. 1 vol. in-8..... 5 fr.

* SPINOZA. **Dieu, l'homme et la béatitude**, trad. et précédé d'une introduction par M. P. JANET. 1 vol. in-18..... 2 fr. 50

— **Benedicti de Spinoza opera** quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.-P.-N. Land, édition publiée par la commission de la statue de Spinoza. 2 forts vol. in-8 sur papier de Hollande. 45 fr.

* LOCKE. **Sa vie et ses œuvres**, par M. MARION. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

* MALEBRANCHE. **La philosophie de Malebranche**, par M. OLLÉ-LAPRUNE. 2 vol. in-8..... 16 fr.

* VOLTAIRE. **Les sciences au XVIIIe siècle.** Voltaire physicien, par M. Em. SAIGEY. 1 vol. in-8. 5 fr.

BOSSUET. **Essai sur la philosophie de Bossuet**, par Nourrisson. 1 vol. in-8..... 4 fr.

* RITTER. **Histoire de la philosophie moderne**, traduite par P. Challemel-Lacour. 3 vol. in-8. 20 fr.

FRANCK (Ad.). **La philosophie mystique en France au XVIIIe siècle.** 1 vol. in-18... 2 fr. 50

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

* MAINE DE BIRAN. **Essai sur philosophie**, suivi de fragme inédits, par JULES GÉRARD. 1 f vol. in-8. 1876..... 10 fr.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

* DUGALD STEWART. **Éléments de la philosophie de l'esprit humain**, traduits de l'anglais par L. PEISSE. 3 vol. in-12... 9 fr.

* HAMILTON. **La philosophie de Hamilton**, par J. STUART MILL. 1 vol. in-8..... 10 fr.

* BERKELEY. **Sa vie et ses œuvres**, par PENJON. 1 v. in-8. 1878. 7 fr. 50

* HUME. **Sa vie et sa philosophie**, par Th. HUXLEY, trad. de l'anglais par G. COMPAYRÉ. 1 vol. in-8. 5 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. **Critique de la raison pure**, trad. par M. TISSOT. 2 v. in-8. 16 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 2 vol. in-8.. 16 fr.

* — **Éclaircissements sur la critique de la raison pure**, trad. par J. TISSOT. 1 volume in-8... 6 fr.

* — **Principes métaphysiques du droit**, suivis du *projet de paix perpétuelle*, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 1 vol. in-8... 8 fr.

— **Principes métaphysiques de la morale**, augmentés des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduct. par M. TISSOT. 1 v. in-8. 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 1 vol. in-8... 8 fr.

* — **La logique**, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 4 fr.

* KANT. **Mélanges de logique**, traduction par M. TISSOT. 1 v. in-8. 6 fr.

* — **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. 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 par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 6 fr.

* FICHTE. **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse**, traduit par Fr. BOUILLIER. In-8.... 3 fr.

— **Destination du savant et de l'homme de lettres**, traduit par M. NICOLAS. 1 vol. in-8. 3 fr.

* — **Doctrines de la science.** Principes fondamentaux de la science de la connaissance. In-8.. 9 fr.

SCHELLING. **Bruno** ou du principe divin, trad. par Cl. HUSSON. 1 vol. in-8..... 3 fr. 50

— **Écrits philosophiques** et morceaux propres à donner une idée de son système, trad. par Ch. BÉNARD. 1 vol. in-8..... 9 fr.

* HEGEL. **Logique**, traduction par A. VÉRA. 2e édition. 2 volumes in-8..... 14 fr.

* — **Philosophie de la nature**, traduction par A. VÉRA. 3 volumes in-8..... 25 fr.

* — **Philosophie de l'esprit**, traduction VÉRA. 2 vol. in-8. 18 fr.

* — **Philosophie de la religion**, traduction par A. VÉRA. Tomes I et II..... 20 fr

* — **Introduction à la philosophie de Hegel**, par A. VÉRA. 1 vol. in-8..... 6 fr. 50

— **Essais de philosophie hegelienne**, par A. VÉRA. 1 vol. 2 fr. 50

— **L'Hegelianisme et la philosophie**, par A. VÉRA. 1 volume in-18..... 3 fr. 50

— **La Poétique**, trad. par Ch. BÉNARD. Extraits de Schiller, Gœth Jean, Paul, etc., et sur divers suje relatifs à la poésie. 2 v. in-8. 12 f

* HEGEL. **Esthétique**. 2 vol. in- traduit par M. BÉNARD .... 16 f

— **Antécédents de l'Hege lianisme dans la philosophi française**, par BEAUSSIRE. 1 vo in-18..... 2 fr. 5

— **La dialectique dans Heg et dans Platon**, par Paul JANE 1 vol. in-8..... 6 f

HUMBOLDT (G. de). **Essai sur le limites de l'action de l'Éta** traduit de l'allemand, et précé d'une Étude sur la vie et les travau de l'auteur, par M. CHRÉTIEN. 1 vo in-18..... 3 fr. 5

—* **La philosophie individualist** étude sur G. de HUMBOLDT, p CHALLEMEL-LACOUR. 1 vol. 2 fr. 5

* STAHL. **Le Vitalisme et l'An misme de Stahl**, par Albe LEMOINE. 1 vol. in-18.... 2 fr. 5

LESSING. **Le Christianisme m derne**. Étude sur Lessing, p FONTANÈS. 1 vol. in-18.. 2 fr. 5

PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

L. BUCHNER. **Nature et science**, traduction de l'allemand, par le docteur LAUTH. 1 v. in-8. 2e éd. 7 fr. 50

— * **Le Matérialisme contemporain**, par M. P. JANET. 4e édit. 1 vol. in-18..... 2 fr. 50

CHRISTIAN BAUR et **l'École de Tubingue**, par Ed. ZELLER. 1 vol. in-18..... 2 fr. 50

HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir**. 1 vol. in-18.. 2 fr. 50

— **La philosophie de l'inconscient**. 2e éd. 2 vol. in-8. (*S. presse.*)

— **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine, traduit par M. G. GUÉROULT. 1 vol. in-18, 3e édition..... 2 fr. 50

HAECKEL. **Les preuves du transformisme**, trad. par M. J. SOURY. 1 vol. in-18..... 2 fr. 50

— **Essais de psychologie cellulaire**, traduit par M. J. SOURY. 1 vol. in-18..... 2 fr. 50

O. SCHMIDT. **Les sciences naturelles et la philosophie de l'inconscient**. 1 v. in-18. 2 fr. 50

* LOTZE (H.). **Principes généraux de psychologie physiologique**, trad. par M. PENJON. 1 v. in-18. 2 f. 50

PREYER. **Éléments de physi logie**, traduits par M. J. SOUR 1 vol. in-8. 5 f

STRAUSS. **L'ancienne et la no velle foi de Strauss**, étu critique par VÉRA. 1 vol. in-8. 6 f

SCHOPENHAUER. **Essai sur le lib arbitre**. 1 vol. in-18... 2 fr. 5

— **Le fondement de la moral** traduit par M. BURDEAU. 1 v in-18..... 2 fr. 5

— **Essais et fragments**, trad et précédé d'une vie de Schope hauer, par M. BOURDEAU. 1 v in-18..... 2 fr. 5

— **Aphorismes sur la sages dans la vie**, traduit par M. CAN CUZÈNE. In-8..... 5

— **De la quadruple racine principe de la raison suf sante**, suivi d'une *Histoire de doctrine de l'idéal et du ré* 1 vol. in-8..... 5

RIBOT (Th.). **La psychologie all mande contemporaine** (H BART, BENEKE, LOTZE, FECHNE WUNDT, etc.). 1 vol. in-8. 7 fr.

PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

STUART MILL *. **La philosophie de Hamilton.** 1 fort vol. in-8. 10 fr.
— * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 1 v. in-8. 5 fr.
— * **Système de logique** déductive et inductive. 2 v. in-8. 20 fr.
— * **Essais sur la Religion.** 1 vol. in-8..... 5 fr.
— **Le positivisme anglais,** étude sur Stuart Mill, par H. TAINE. 1 volume in-18..... 2 fr. 50
— **Auguste Comte** et la philosophie positive. In-18..... 2 fr. 50
— **L'Utilitarisme,** traduit par M. LE MONNIER. In-18..... 2 fr. 50
HERBERT SPENCER *. **Les premiers Principes.** 1 fort vol. in-8. 10 fr.
— * **Principes de psychologie.** 2 vol. in-8..... 20 fr.
— * **Principes de biologie.** 2 forts vol. in-8..... 20 fr.
— * **Introduction à la Science sociale.** 1 v. in-8 cart. 6e édit. 6 fr.
— * **Principes de sociologie.** 3 vol. in-8..... 32 fr. 50
— * **Classification des Sciences.** 1 vol. in-18, 2e édition. 2 fr. 50
— * **De l'éducation intellectuelle, morale et physique.** 1 vol. in-8, 4e édition..... 5 fr.
— * **Essais sur le progrès.** 1 vol. in-8..... 7 fr. 50
— **Essais de politique.** 1 vol. in-8..... 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** 1 vol. in-8..... 7 fr. 50
— * **Les bases de la morale évolutionniste.** In-8..... 6 fr.
BAIN *. **Des Sens et de l'intelligence.** 1 vol. in-8. 10 fr.
— * **La logique inductive et déductive.** 2 vol. in-8. 20 fr.
— * **L'esprit et le corps.** 1 vol. in-8, cartonné, 2e édition.. 6 fr.
— * **La science de l'éducation.** In-8..... 6 fr.
BENTHAM et GROTE *. **La religion naturelle.** 1 vol. in-18. 2 fr.
DARWIN *. **Ch. Darwin et ses précurseurs français,** par M. de QUATREFAGES. 1 vol. in-8.. 5 fr.
— * **Descendance et Darwinisme,** par Oscar SCHMIDT. In-8, cart. 6 fr.
— **Le Darwinisme,** ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine, par E. DE HARTMANN. 1 volume in-18..... 2 fr. 50
DARWIN. **Les récifs de corail,** structure et distribution, par Ch. DARWIN. 1 vol. in-8..... 8 fr.
FERRIER. **Les fonctions du cerveau.** 1 vol. in-8..... 10 fr.
CHARLTON BASTIAN. **Le cerveau,** organe de la pensée chez l'homme et les animaux. 2 vol. in-8. 12 fr.
CARLYLE. **L'idéalisme anglais,** étude sur Carlyle, par H. TAINE. 1 vol. in-18..... 2 fr. 50
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, 3e édit. 6 fr.
DRAPER. **Les conflits de la science et de la religion.** 1 vol. in-8. 6 fr.
RUSKIN (JOHN) *. **L'esthétique anglaise,** étude sur J. Ruskin, par MILSAND. 1 vol. in-18 ... 2 fr. 50
MATTHEW ARNOLD. **La crise religieuse.** 1 vol. in-8.... 7 fr 50
MAUDSLEY *. **Le crime et la folie.** 1 vol. in-8..... 6 fr.
— **La pathologie de l'esprit.** 1 vol. in-8..... 10 fr.
FLINT *. **La philosophie de l'histoire en France et en Allemagne,** traduit de l'anglais par M. L. CARRAU. 2 vol. in-8. 15 fr.
RIBOT (Th.). **La psychologie anglaise contemporaine** (James Mill, Stuart Mill, Herbert Spencer, A. Bain, G. Lewes, S. Bailey, J.-D. Morell, J. Murphy), 2e éd. 1 vol. in-8..... 7 fr. 50
LIARD *. **Les logiciens anglais contemporains** (Herschell, Whewell, Stuart Mill, G. Bentham, Hamilton, de Morgan, Beele, Stanley Jevons). 1 vol. in-18. 2e édit... 2 fr. 50
GUYAU *. **La morale anglaise contemporaine.** Morale de l'utilité et de l'évolution. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
HUXLEY *. **Hume, sa vie, sa philosophie,** traduit par G. COMPAYRÉ. 1 vol. in-8..... 5 fr.
JAMES SULLY. **Le pessimisme,** traduit par M. A. BERTRAND et GÉRARD. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Les illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8..... 6 fr.

l'inflige. Quant
distinguent, el
encore, même
lieu de damn
à lui ceux qui
pables qu'il fau
tout grands se
nous le repré
haut pour qu'à
chose que des m
ils pas être, en t
les préférés de l

SANCT

Jusqu'ici, nou
pects de la sanct
être est-il possib
Certains philosop
jeter la récompe
pense, pour n'ad

1. « Nous adm
vertu est à elle-m
triangle géométri
science et de liber
du conflit des ca
violenter sa natur
extérieures un p
(M. P. Janet, *La m*

NS (John). **Les âges de la pierre.** Grand in-8, avec 467 fig. dans le texte. 15 fr. — En demi-reliure. 18 fr.

NS (John). **L'âge du bronze.** Grand in-8, avec 540 fig. dans le texte, broché. 15 fr. — En demi-reliure. 18 fr.

ARD DE RIALLE. **Les peuples de l'Afrique et de l'Amérique.** 1 vol. in-18. 60 cent.

ARD DE RIALLE. **Les peuples de l'Asie et de l'Europe.** 1 vol. in-18. 60 cent.

RTMANN (R.). **Les peuples de l'Afrique.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

Y (N.). **L'Homme avant les métaux.** 1 vol. avec 150 figures dans le texte et un frontispice. 3e édit. 3 fr. 50

BBOCK (sir John). **L'homme préhistorique,** suivi d'une Description comparée des mœurs des sauvages modernes, 526 figures intercalées dans le texte. 3e édition, suivie d'une conférence de M. P. BROCA sur les *Troglodytes de la Vezère.* 1 beau volume in-8. (*Sous presse.*)

BBOCK (sir John). **Les origines de la civilisation,** état primitif de l'homme et mœurs des sauvages modernes. 1877. 1 vol. gr. in-8, avec fig. et planches hors texte. Trad. de l'anglais par M. Ed. BARBIER. 3e éd. 1877, 15 fr.— Relié en demi-maroq. avec tr. dorées. 18 fr.

QUATREFAGES. **L'espèce humaine.** 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.

HITNEY. **La vie du langage.** 1 vol. in-8. 3e édit. 6 f..

BOROWSKI. **L'Anthropologie,** son histoire, sa place, ses résultats. 1 brochure in-8. 1 fr. 25

BOROWSKI. **Tableau des mondes disparus.** 1 vol. in-18. 60 c.

BOROWSKI. **L'Homme préhistorique.** 2e éd. 1 vol. in-18. 60 c.

BOROWSKI. **L'Origine du langage.** 1 vol. in-18. 60 c.

BOROWSKI. **Les grands singes.** 1 vol. in-8. 60 c.

RETTE (le colonel). **Études sur les temps antéhistoriques.** Première étude : *Le Langage.* 1 vol. in-8. 1878. 8 fr.

Revue des Cours littéraires et Revue politique et littéraire

REVUE DES COURS SCIENTIFIQUES ET REVUE SCIENTIFIQUE

1re et 2e Série. — Seize années (1864-1880). — 52 volumes

Première Série (1864 à 1870)

Revue des Cours littéraires et *Revue des Cours scientifiques.* Chaque année se vend séparément : brochée, 15 fr. Reliée..... 20 fr.
Chaque livraison se vend séparément, 50 centimes.

PRIX DE LA COLLECTION

[illegible] Revue [illegible] vol. in-4°, [illegible] fr. [illegible] temps.

Deuxième Série (1871 à 1880)

Revue politique et littéraire et *Revue scientifique.* Chaque année, formant deux volumes, se vend : br., 20 fr. Reliée en 1 vol..... 25 fr.
Chaque livraison se vend séparément, 50 centimes.

PRIX DE LA COLLECTION

Revue [illegible] ou *Revue* [illegible] à Décembre [illegible] 180 fr. [illegible] temps.

BARNI (Jules). **Napoléon Ier et son historien M. Thiers.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
BEAUSSIRE (Émile). **La guerre étrangère et la guerre civile.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
* CLAMAGERAN (J.). **La France républicaine.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
LAVELEYE (E. de). **Le socialisme contemporain.** 1 vol. in-18. 2e édition. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET POLITIQUE

Volumes in-8, à 5, 7 fr. 50 et 10 fr.

* ALBANY DE FONBLANQUE. **L'Angleterre, son gouvernement, ses institutions.** Traduit de l'anglais sur la 14e édition par M. F. C. DREYFUS, avec introduction par M. H. BRISSON. 1 vol. 5 fr.
BENLOEW. **Les lois de l'Histoire.** 1 vol. 5 fr.
* DESCHANEL (E.). **Le peuple et la bourgeoisie.** 1 vol. 5 fr.
DU CASSE. **Les rois frères de Napoléon Ier.** 1 vol. 10 fr.
MINGHETTI. **L'État et l'Église.** 1 vol. 5 fr.
LOUIS BLANC. **Discours politiques** (1848-1881). 1 vol. 7 fr. 50
DREYFUS (F. C.). **La France, son gouvernement, ses institutions.** 1 vol. (*Sous presse.*)

PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE, par Taxile DELORD. 6 vol. in-8 colombier :
Chaque vol. broché, 8 fr. — Cart. doré, tr. dorées. 11 fr. 50
L'ouvrage est complet. On peut se procurer les livraisons de 8 pages au prix de 10 centimes.

HISTOIRE POPULAIRE DE LA FRANCE, depuis les origines jusqu'en 1815. — Nouvelle édition. — 4 vol. in-8 colombier :
Chaque vol., avec gravures, broché, 7 fr. 50 — Cart. doré, tranches dorées..... 11 fr.
L'ouvrage est complet. Chaque livraison de 8 pages se vend séparément 15 centimes.

RECUEIL DES INSTRUCTIONS

DONNÉES

AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'A LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques au Ministère des affaires étrangères.

I. — AUTRICHE

avec une introduction et des notes, par Albert SOREL.

Un beau vol. in-8 cavalier, imprimé sur papier de Hollande..... 20 fr.

ANTHROPOLOGIE ET ETHNOLOGIE

EVANS (John). **Les âges de la pierre.** Grand in-8, avec 467 fig. dans le texte. 15 fr. — En demi-reliure. 18 fr.

EVANS (John). **L'âge du bronze.** Grand in-8, avec 540 fig. dans le texte, broché. 15 fr. — En demi-reliure. 18 fr.

GIRARD DE RIALLE. **Les peuples de l'Afrique et de l'Amérique.** 1 vol. in-18. 60 cent.

GIRARD DE RIALLE. **Les peuples de l'Asie et de l'Europe.** 1 vol. in-18. 60 cent.

HARTMANN (R.). **Les peuples de l'Afrique.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

JOLY (N.). **L'Homme avant les métaux.** 1 vol. avec 150 figures dans le texte et un frontispice. 3e édit. 3 fr. 50

LUBBOCK (sir John). **L'homme préhistorique,** suivi d'une Description comparée des mœurs des sauvages modernes, 526 figures intercalées dans le texte. 3e édition, suivie d'une conférence de M. P. Broca sur les *Troglodytes de la Vezère.* 1 beau volume in-8. (*Sous presse.*)

LUBBOCK (sir John). **Les origines de la civilisation,** état primitif de l'homme et mœurs des sauvages modernes. 1877. 1 vol. gr. in-8, avec fig. et planches hors texte. Trad. de l'anglais par M. Ed. Barbier. 2e éd. 1877, 15 fr.— Relié en demi-maroq. avec tr. dorées. 18 fr.

DE QUATREFAGES. **L'espèce humaine.** 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.

WHITNEY. **La vie du langage.** 1 vol. in-8. 3e édit. 6 f..

ZABOROWSKI. **L'Anthropologie,** son histoire, sa place, ses résultats. 1 brochure in-8. 1 fr. 25

ZABOROWSKI. **Tableau des mondes disparus.** 1 vol. in-18. 60 c.

ZABOROWSKI. **L'Homme préhistorique.** 2e éd. 1 vol. in-18. 60 c.

ZABOROWSKI. **L'Origine du langage.** 1 vol. in-18. 60 c.

ZABOROWSKI. **Les grands singes.** 1 vol. in-8. 60 c.

CARETTE (le colonel). **Études sur les temps antéhistoriques.** Première étude : *Le Langage.* 1 vol. in-8. 1878. 8 fr.

Revue des Cours littéraires et Revue politique et littéraire

REVUE DES COURS SCIENTIFIQUES ET REVUE SCIENTIFIQUE

1re et 2e Série. — Seize années (1864-1880). — 52 volumes

Première Série (1864 à 1870)

Revue des Cours littéraires et *Revue des Cours scientifiques.* Chaque année se vend séparément : brochée, 15 fr.
Reliée..... 20 fr.
Chaque livraison se vend séparément, 30 centimes.

PRIX DE LA COLLECTION

Revue des Cours littéraires ou *Revue des Cours scientifiques.* 7 vol. in-4°, brochés ..... 105 fr.
Les deux *Revues* prises en même temps, 14 volumes. Prix : 182 fr.

Deuxième Série (1871 à 1880)

Revue politique et littéraire et *Revue scientifique.* Chaque année, formant deux volumes, se vend : br., 20 fr.
Reliée en 1 vol..... 25 fr.
Chaque livraison se vend séparément, 50 centimes.

PRIX DE LA COLLECTION

Revue politique et littéraire ou *Revue scientifique.* (Juillet 1871 à Décembre 1880.) 19 vol. in-4°, brochés. 180 fr.
Les deux *Revues* prises en même temps, 38 volumes. Prix : 342 francs.

Dans ces deux séries, la part principale est faite aux leçons et aux conférences; on y trouve les cours les plus réputés de la *Sorbonne*, du *Collège de France*, de la *Faculté de médecine*, des *Facultés des Départements*, des *Universités étrangères*, les *Lectures faites aux Académies*, les *Conférences publiques*, etc.

Une table, disposée par ordre de matières, permet au lecteur de choisir dans chaque année les documents relatifs aux diverses branches de la littérature, de l'histoire, ou des sciences, et de prendre séparément les livraisons qui l'intéressent.

Prix de chaque livraison : 1re *série,* 30 cent. — 2e *série,* 50 cent.

Prix de la Table générale des matières contenues dans les deux séries, 60 c.

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par TH. RIBOT
Agrégé de philosophie, Docteur ès lettres

(9e *année*, 1884.)

La REVUE PHILOSOPHIQUE paraît tous les mois, par livraisons de 6 à 7 feuilles grand in-8, et forme ainsi à la fin de chaque année deux forts volumes d'environ 680 pages chacun.

CHAQUE NUMÉRO DE LA *REVUE* CONTIENT :

1° Plusieurs articles de fond ; 2° des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers ; 3° un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie ; 4° des notes, documents, observations, pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.
La livraison..... 3 fr.

Les années écoulées se vendent séparément, 30 francs, et par livraisons de 3 francs.

REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. MONOD

(9e *année*, 1884.)

La REVUE HISTORIQUE paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8 de 15 à 16 feuilles, de manière à former à la fin de l'année trois beaux volumes de 500 pages chacun.

CHAQUE LIVRAISON CONTIENT :

I. Plusieurs *articles de fond*, comprenant chacun, s'il est possible, un travail complet. — II. Des *Mélanges et Variétés*, composés de documents inédits d'une étendue restreinte et de courtes notices sur des points d'histoire curieux ou mal connus. — III. Un *Bulletin historique* de la France et de l'étranger, fournissant des renseignements aussi complets que possible sur tout ce qui touche aux études historiques. — IV. Une *analyse des publications périodiques* de la France et de l'étranger, au point de vue des études historiques. — V. Des *Comptes rendus critiques* des livres d'histoire nouveaux.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.
La livraison..... 3 fr.

Les années écoulées se vendent séparément 30 francs, et par fascicules de 6 francs. Les fascicules de la 1re année se vendent 9 francs.

Table des matières contenues dans les cinq premières années de la Revue historique (1876 à 1880), par CHARLES BÉMONT. 1 vol. in-8, 3 fr. (pour les abonnés de la *Revue*, 1 fr. 50).

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Publiée sous la Direction de M. Émile ALGLAVE

La *Bibliothèque scientifique internationale* n'est pas une entreprise de librairie ordinaire. C'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.

On peut ainsi, sans quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays.

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, en anglais, en allemand, en russe et en italien : à Paris, chez Félix Alcan; à Londres, chez C. Kegan, Paul et Cie; à New-York, chez Appleton; à Leipzig, chez Brockhaus; et à Milan, chez Dumolard frères.

LISTE DES OUVRAGES PAR ORDRE D'APPARITION

VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE, A 6 FRANCS.

Les mêmes en demi-reliure veau avec coins, tranche supér. dorée, non rogné..... 10 francs.

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

* 1. J. TYNDALL. **Les glaciers et les transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.

* 2. MAREY. **La machine animale**, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses fig. 1 vol. in-8. 2e édition. 6 fr.

3. 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. 4e édition. 6 fr.

* 4. BAIN. **L'esprit et le corps.** 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.

* 5. PETTIGREW. **La locomotion chez les animaux**, marche, natation. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

* 6. HERBERT SPENCER. **La science sociale.** In-8. 6e édit. 6 fr.

* 7. SCHMIDT (O.). **La descendance de l'homme et le darwinisme.** 1 vol. in-8, avec fig. 3e édition. 6 fr.

* 8. MAUDSLEY. **Le crime et la folie.** 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.

* 9. VAN BENEDEN. **Les commensaux et les parasites dans le règne animal.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.

10. BALFOUR STEWART. **La conservation de l'énergie,** suiv. d'une étude sur la *nature de la force*, par *M. P. de Saint-Robert*, avec figures. 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.

1. DRAPER. **Les conflits de la science et de la religion.** 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.

12. SCHUTZENBERGER. **Les fermentations.** 1 vol. in-8, avec fig. 4e édition. 6 fr.

* 13. L. DUMONT. **Théorie scientifique de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.

14. WHITNEY. **La vie du langage.** 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.

15. COOKE et BERKELEY. **Les champignons.** 1 vol. in-8, avec figures. 3e édition. 6 fr.

* 16. BERNSTEIN. **Les sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig. 3e édit. 6 fr.

* 17. BERTHELOT. **La synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.

* 18. VOGEL. **La photographie et la chimie de la lumière,** avec 95 figures. 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.

* 19. LUYS. **Le cerveau et ses fonctions,** avec figures. 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.

* 20. STANLEY JEVONS. **La monnaie et le mécanisme de l'échange.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.

* 21. FUCHS. **Les volcans et les tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleur. 4e éd. 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. 3e édit. 6 fr.

* 23. DE QUATREFAGES. **L'espèce humaine.** 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.

* 24. BLASERNA et HELMHOLTZ. **Le son et la musique.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.

* 25. ROSENTHAL. **Les nerfs et les muscles.** 1 vol. in-8, avec 75 figures. 3e édition. 6 fr.

* 26. BRUCKE et HELMHOLTZ. **Principes scientifiques des beaux-arts,** avec 39 figures. 3e édit. 6 fr.

* 27. WURTZ. **La théorie atomique.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.

* 28-29. SECCHI (le Père). **Les étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 fig. dans le texte et 17 pl. en noir et en coul. hors texte. 2e édit. 12 fr.

* 30. JOLY. **L'homme avant les métaux.** In-8 avec fig. 3e éd. 6 fr.

* 31. A. BAIN. **La science de l'éducation.** 1 v. in-8. 4e édit. 6 fr.

* 32-33. THURSTON (R.). **Histoire des machines à vapeur,** précédé d'une introduction par M. HIRSCH. 2 vol. in-8, avec 140 fig. dans le texte et 16 pl. hors texte. 2e édit. 12 fr.

* 34. HARTMANN (R.). **Les peuples de l'Afrique.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.

* 35. HERBERT SPENCER. **Les bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

36. HUXLEY. **L'écrevisse,** introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

37. DE ROBERTY. **De la sociologie.** 1 vol. in-8. 6 fr.
* 38. ROOD. **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8 avec figures et une planche en couleurs hors texte. 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. 12 fr.
42. JAMES SULLY. **Les illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
43. YOUNG. **Le Soleil.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
44. De CANDOLLE. **L'origine des plantes cultivées.** 2e 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. 12 fr.
47. PERRIER (Ed.). **La philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8 avec fig. 6 fr.
48. STALLO. **La matière et la physique moderne.** 1 vol. in-8. 6 fr.

OUVRAGES SUR LE POINT DE PARAITRE :

MEYER. **Les organes de la parole et leur emploi.** 1 vol. in-8 avec figures, traduit de l'allemand par CLAVEAU.
DE SAPORTA et MARION. **L'évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. in-8 avec figures.
DE LANESSAN. **Introduction à la botanique,** (le Sapin). 1 vol. in-8 avec figures.
MANTEGAZZA. **La physionomie et l'expression des sentiments.** 1 vol. in-8 avec figures.
POUCHET (G.). **Le sang.** 1 vol. in-8, avec figures.
ROMANES. **L'intelligence des animaux.** 1 vol. in-8.
SEMPER. **Les conditions d'existence des animaux.** 1 vol. in-8. avec figures.

LISTE DES OUVRAGES

DE LA

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

PAR ORDRE DE MATIÈRES

Chaque volume in-8, cartonné à l'anglaise.... 6 francs.

En demi-reliure veau avec coins; tranche supérieure dorée, non rogné..... 10 fr.

SCIENCES SOCIALES

Introduction à la science sociale, par HERBERT SPENCER. 1 vol.
Les Bases de la morale évolutionniste, par HERBERT SPENCER. 1 vol.
Les Conflits de la science et de la religion, par DRAPER, professeur à l'Université de New-York. 1 vol.

Le Crime et la Folie, par H. MAUDSLEY, professeur de médecine légale à l'Université de Londres. 1 vol.

La Défense des États et des camps retranchés, par le général A. BRIALMONT, inspecteur général des fortifications et du corps du génie de Belgique. 1 vol. avec nombreuses figures dans le texte et 2 planches hors texte.

La Monnaie et le mécanisme de l'échange, par W. STANLEY JEVONS, prof. d'économie politique à l'Université de Londres. 1 vol.

La Sociologie, par DE ROBERTY. 1 vol.

La Science de l'éducation, par Alex. BAIN, professeur à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 vol.

Lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle, par W. BAGEHOT. 1 vol.

La Vie du Langage, par D. WHITNEY, professeur de philologie comparée à Yale-College de Boston (États-Unis). 1 vol.

PHYSIOLOGIE

Les Illusions des Sens et de l'Esprit, par JAMES SULLY. 1 vol in-8.

La Locomotion chez les animaux (marche, natation et vol), suivie d'une étude sur l'*Histoire de la Navigation aérienne*, par J.-B. PETTIGREW, professeur au Collège royal de chirurgie d'Édimbourg (Écosse). 1 vol. avec 140 figures dans le texte.

Les Nerfs et les Muscles, par J. ROSENTHAL, professeur de physiologie à l'Université d'Erlangen (Bavière). 1 vol. avec 75 figures dans le texte.

La Machine animale, par E.-J. MAREY, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. 1 vol. avec 117 figures dans le texte.

Les Sens, par BERNSTEIN, professeur de physiologie à l'Université de Halle (Prusse). 1 vol. avec 91 figures dans le texte.

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

Le Cerveau et ses fonctions, par J. LUYS, membre de l'Académie de médecine, médecin de la Salpêtrière. 1 vol. avec figures.

Le Cerveau et la Pensée chez l'homme et les animaux, par CHARLTON BASTIAN, professeur à l'Université de Londres. 2 vol. avec 184 figures dans le texte.

Le Crime et la Folie, par H. MAUDSLEY, professeur à l'Université de Londres. 1 vol.

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 vol.

Théorie scientifique de la sensibilité : *le Plaisir et la Peine*, par Léon DUMONT. 1 vol.

ANTHROPOLOGIE

L'Espèce humaine, par A. DE QUATREFAGES, membre de l'Institut, professeur d'anthropologie au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol.

L'Homme avant les métaux, par N. JOLY, correspondant de l'Institut, professeur à la Faculté des sciences de Toulouse. 2e édition, 1 vol. avec 150 figures dans le texte et un frontispice.

Les peuples de l'Afrique, par R. HARTMANN, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. avec 93 figures dans le texte.

ZOOLOGIE

Descendance et Darwinisme, par O. SCHMIDT, professeur à l'Université de Strasbourg. 1 vol. avec figures.

Fourmis, Abeilles, Guêpes, par sir JOHN LUBBOCK. 2 vol. in-8, avec figures dans le texte et 13 planches hors texte dont 5 coloriées.

L'Écrevisse, introduction à l'étude de la zoologie, par Th.-H. HUXLEY, membre de la Société royale de Londres et de l'Institut de France, professeur d'histoire naturelle à l'École royale des mines de Londres. 1 vol. avec 82 figures.

Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal, par P.-J. VAN BENEDEN, professeur à l'Université de Louvain (Belgique). 1 vol. avec 83 figures dans le texte.

La philosophie zoologique avant Darwin, par EDMOND PERRIER, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol.

BOTANIQUE — GÉOLOGIE

Les Champignons, par COOKE et BERKELEY. 1 vol. avec 110 figures.

L'Évolution du règne végétal, *les Cryptogames*, par G. DE SAPORTA, correspondant de l'Institut, et MARION, professeur à la Faculté des sciences de Marseille. 1 vol. avec 85 figures dans le texte.

Les Volcans et les Tremblements de terre, par FUCHS, professeur à l'Université de Heidelberg. 1 vol. avec 36 figures et une carte en couleur.

Origine des Plantes cultivées, par A. DE CANDOLLE, correspondant de l'Institut. 1 vol.

CHIMIE

Les Fermentations, par P. SCHUTZENBERGER, membre de l'Académie de médecine, professeur de chimie au Collège de France. 1 vol.

La Synthèse chimique, par M. BERTHELOT, membre de l'Institut, professeur de chimie organique au Collège de France. 1 vol.

La Théorie atomique, par Ad. WURTZ, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des sciences et à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol.

ASTRONOMIE — MÉCANIQUE

Histoire de la Machine à vapeur, de la Locomotive et des Bateaux à vapeur, par R. THURSTON, professeur de mécanique à l'Institut technique de Hoboken, près New-York, revue, annotée et augmentée d'une introduction par HIRSCH, professeur de machines à vapeur à l'École des ponts et chaussées de Paris. 2 vol. avec 160 figures dans le texte et 16 planches tirées à part.

Les Étoiles, notions d'astronomie sidérale, par le P. A. SECCHI, directeur de l'Observatoire du Collège Romain. 2 vol. avec 63 figures dans le texte et 16 planches en noir et en couleur.

Le Soleil, par C.-A. YOUNG, professeur d'astronomie au collège de New-Jersey. 1 vol. in-8 avec 87 figures.

PHYSIQUE

La Conservation de l'énergie, par BALFOUR STEWART, professeur de physique au collège Owens de Manchester (Angleterre), suivi d'une étude sur *la Nature de la force*, par P. DE SAINT-ROBERT (de Turin). 1 vol. avec figures.

Les Glaciers et les Transformations de l'eau, par J. TYNDALL, professeur de chimie à l'Institution royale de Londres, suivi d'une étude sur le même sujet par HELMHOLTZ, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. avec nombreuses figures dans le texte et 8 planches tirées à part sur papier teinté.

La Photographie et la Chimie de la Lumière, par VOGEL, professeur à l'Académie polytechnique de Berlin. 1 vol. avec 95 figures dans le texte et une planche en photoglyptie.

La matière et la physique moderne, par STALLO. 1 vol.

THÉORIE DES BEAUX-ARTS

Le Son et la Musique, par P. BLASERNA, professeur à l'Université de Rome, suivi des *Causes physiologiques de l'harmonie musicale*, par H. HELMHOLTZ, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. avec 41 figures.

Principes scientifiques des Beaux-Arts, par E. BRUCKE, professeur à l'Université de Vienne, suivi de *l'Optique et les Arts*, par HELMHOLTZ, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. avec figures.

Théorie scientifique des Couleurs et leurs applications aux arts et à l'industrie, par O.-N. ROOD, professeur de physique à Colombia-College de New-York (États-Unis). 1 vol. avec 130 figures dans le texte et une planche en couleurs.

RÉCENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES

Qui ne se trouvent pas dans les Bibliothèques.

ALAUX. **La religion progressive.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
ALGLAVE. **Des Juridictions civiles chez les Romains.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50
ARRÉAT. **Une éducation intellectuelle.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
AUDIFFRET-PASQUIER. **Discours devant les commissions de réorganisation de l'armée et des marchés.** 2 fr. 50
BALFOUR STEWART et TAIT. **L'univers invisible.** 1 vol. in-8, traduit de l'anglais. 7 fr. 50
BARNI. Voy. KANT, pages 4, 7, 11, 12 et 31.
BARNI. **Les martyrs de la libre pensée.** In-18. 2e éd. 3 fr. 50
BARNI (Jules). **Napoléon Ier.** 1 vol. in-8, édition populaire. 1 fr.
BARNI (Jules). **Manuel républicain.** 1 fr.
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. Voy. ARISTOTE, pages 3 et 6.
BAUTAIN. **La philosophie morale.** 2 vol. in-8. 12 fr.
BÉNARD (Ch.). **De la philosophie dans l'éducation classique.** 1862. 1 fort vol. in-8. 6 fr.
BELLECOMBE (André de). **Histoire universelle**, *première partie :* Chronologie universelle. 4 vol. gr. in-8; *deuxième partie :* Histoire universelle. 18 vol. gr. in-8 (sera continué).
Prix, les 22 volumes, 110 fr.; le tome XVIII, séparément, 7 fr.
BERTAUT. **J. Saurin**, et la prédication protestante jusqu'à la fin du règne de Louis XIV. 1 vol. in-8. 5 fr.
BERTAULD (P.-A.). **Introduction à la recherche des causes premières. — De la méthode.** 3 vol. in-18. Chaque volume 3 fr. 50
BLACKWELL (Dr Elisabeth). **Conseils aux parents**, sur l'éducation de leurs enfants au point de vue sexuel. In-18. 2 fr.
BLANQUI. **L'éternité par les astres.** 1872. In-8. 2 fr.
BOUCHARDAT. **Le travail**, son influence sur la santé (conférences faites aux ouvriers). 1863. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
BOUILLET (Ad.). **Les Bourgeois gentilshommes. — L'armée d'Henri V.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
BOUILLET (Ad.). **Types nouveaux.** 1 vol. in-18. 1 fr. 50
BOUILLET (Ad.). **L'arrière-ban de l'ordre moral.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
BOURBON DEL MONTE. **L'homme et les animaux.** In-8. 5 fr.
BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences**, plan de science intégrale. 2 vol. in-8. 1882. 20 fr.
BOURDET (Eug.). **Principes d'éducation positive**, précédé d'une préface de M. Ch. ROBIN. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
BOURDET (Eug.). **Vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive.** 1 vol. in-18. 1875. 3 fr. 50
BOURLOTON (Edg.) et ROBERT (Edmond). **La Commune et ses idées à travers l'histoire.** 1 vol. in-18 3 fr. 50
BROCHARD (V.). **De l'Erreur.** 1 vol. in-8. 1879. 3 fr. 50
BUSQUET. **Représailles**, poésies. 1 vol. in-18. 3 fr.
CADET. **Hygiène, inhumation, crémation.** In-18. 2 fr.
CHASSERIAU (Jean). **Du principe autoritaire et du principe rationnel.** 1873. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

CLAMAGERAN. **L'Algérie**, impressions de voyage. 3e **édition.** 1 vol. in-18. 1884. 3 fr. 50

CLAVEL. **La morale positive.** 1873. 1 vol. in-18. 3 fr.

CLAVEL. **Les principes au XIXe siècle.** 1 v. in-18. 1877. 1 fr.

CLOOD. **L'enfance du monde**, simple histoire de l'homme des premiers temps. In-12. 1 fr.

CONTA. **Théorie du fatalisme.** 1 vol. in-18. 1877. 4 fr.

CONTA. **Introduction à la métaphysique.** 1 vol. in-18. 3 fr.

COQUEREL (Charles). **Lettres d'un marin à sa famille.** 1870. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

COQUEREL fils (Athanase). **Libres études** (religion, critique, histoire, beaux-arts). 1867. 1 vol. in-8. 5 fr.

COQUEREL fils (Athanase). **Pourquoi la France n'est-elle pas protestante ?** 2e édition. In-8. 1 fr.

COQUEREL fils (Athanase). **La charité sans peur.** In-8. 75 c.

COQUEREL fils (Athanase). **Évangile et liberté.** In-8. 50 c.

COQUEREL fils (Athanase). **De l'éducation des filles**, réponse à Mgr l'évêque d'Orléans. In-8. 1 fr.

CORLIEU (le docteur). **La mort des rois de France**, depuis François Ier jusqu'à la Révolution française, études médicales et historiques. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Conférences de la Porte-Saint-Martin pendant le siège de Paris. Discours de MM. *Desmarets* et *de Pressensé.* — *Coquerel :* sur les moyens de faire durer la République. — *Le Berquier :* sur la Commune. — *E. Bersier :* sur la Commune. — *H. Cernuschi :* sur la Légion d'honneur. In-8. 1 fr. 25

CORTAMBERT (Louis). **La religion du progrès.** In-18. 3 fr. 50

COSTE (Adolphe). **Hygiène sociale contre le paupérisme** (prix de 5000 fr. au concours Péreire). 1 vol. in-8. 1882. 6 fr.

DANICOURT (Léon). **La patrie et la république.** In-18. 2 fr. 50

DANOVER. **De l'esprit moderne.** 1 vol. in-18. 1 fr. 50

DAURIAC (Lionel). **Des notions de force et de matière dans les sciences de la nature.** 1 vol. in-8. 1878. 5 fr.

DAVY. **Les conventionnels de l'Eure.** 2 forts vol. in-8. 18 fr.

DELBŒUF. **La psychologie comme science naturelle.** 1 vol. in-8. 1876. 2 fr. 50

DELBŒUF. **Psychophysique**, mesure des sensations de lumière et de fatigue; théorie générale de la sensibilité. In-18. 1883. 3 fr. 50

DELBŒUF. **Examen critique de la loi psychophysique**, sa base et sa signification. 1 vol. in-18. 1883. 3 fr. 50

DESTREM (J.). **Les déportations du Consulat.** 1 br. in-8. 1 fr. 50

DOLLFUS (Ch.). **De la nature humaine.** 1868. 1 v. in-8. 5 fr.

DOLLFUS (Ch.). **Lettres philosophiques.** In-18. 3 fr.

DOLLFUS (Ch.). **Considérations sur l'histoire.** Le monde antique. 1872. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

DOLLFUS (Ch.). **L'âme dans les phénomènes de conscience.** 1 vol. in-18. 1876. 3 fr.

DUBOST (Antonin). **Des conditions de gouvernement en France.** 1 vol. in-8. 1875. 7 fr. 50

DUCROS. **Schopenhauer et les origines de sa métaphysique**, ou les Origines de la transformation de la chose en soi de Kant à Schopenhauer. 1 vol. in-8. 1883. 3 fr. 50

DUFAY. **Etudes sur la Destinée.** 1 vol. in-18, 1876. 3 fr.

DUMONT (Léon). **Le sentiment du gracieux.** 1 vol. in-8. 3 fr.

DUMONT (Léon). **Des causes du rire.** 1 vol. in-8. 2 fr.

DUNAN. **Essai sur les formes à priori de la sensibilité.** 1 vol. in-8. (*Sous presse.*)

DUPONT. **Les républicains et les monarchistes dans le Var en 1815.** 1 vol. in-18. 1883. 3 fr.

DU POTET. **Manuel de l'étudiant magnétiseur.** Nouvelle édition. 1868. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DU POTET. **Traité complet de magnétisme, cours en douze** leçons. 1879, 4e édition. 1 vol. in-8 de 634 pages. 8 fr.

DUPUY (Paul). **Études politiques,** 1874. 1 v. in-8. 3 fr. 50

DURAND-DÉSORMEAUX. **Réflexions et pensées,** précédées d'une notice sur la vie, le caractère et les écrits de l'auteur, par Ch. YRIARTE. 1 vol. in-8. 1884. 2 fr. 50

DURAND-DÉSORMEAUX. **Études philosophiques,** théorie de l'action, théorie de la connaissance. 2 vol. in-8. 1884. 15 fr.

DUTASTA. **Le Capitaine Vallé,** ou l'Armée sous la Restauration. 1 vol. in-18. 1883. 3 fr. 50

DUVAL-JOUVE. **Traité de Logique,** 1855. 1 vol. in-8. 6 fr.

DUVERGER DE HAURANNE (Mme E.). **Histoire populaire de la Révolution française.** 1 vol. in-18. 3e édit. 3 fr. 50

Éléments de science sociale. Religion physique, sexuelle et naturelle. 1 vol. in-18. 4e édit. 1884. 3 fr. 50

ÉLIPHAS LÉVI. **Dogme et rituel de la haute magie.** 1861. 2e édit., 2 vol. in-8, avec 24 fig. 18 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Histoire de la magie.** In-8, avec fig. 12 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Clef des grands mystères.** In-8. 12 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **La science des esprits.** In-8. 7 fr.

ÉVELLIN. **Infini et quantité.** Étude sur le concept de l'infini dans la philosophie et dans les sciences. In-8. 2e édit. (*Sous presse.*)

FABRE (Joseph). **Histoire de la philosophie.** Première partie : Antiquité et moyen âge. 1 vol. in-12, 1877. 3 fr. 50

FAU. **Anatomie des formes du corps humain,** à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1 atlas de 25 planches avec texte. 2e édition. Prix, fig. noires. 15 fr.; fig. coloriées. 30 fr.

FAUCONNIER. **Protection et libre échange.** In-8. 2 fr.

FAUCONNIER. **La morale et la religion dans l'enseignement.** 1 vol. in-8. 1881. 75 c.

FAUCONNIER. **L'or et l'argent.** 1 brochure in-8. 2 fr. 50

FERBUS (N.). **La science positive du bonheur.** 1 v. in-18. 3 fr.

FERRIÈRE (Em.). **Les apôtres,** essai d'histoire religieuse, d'après la méthode des sciences naturelles. 1 vol. in-12. 4 fr. 50

FERRIÈRE. **L'âme est la fonction du cerveau.** 2 vol. in-18. 1883. 7 fr.

FERRON (de). **Institutions municipales et provinciales** dans les différents États de l'Europe. Comparaison. Réformes. 1 vol. in-8. 1883. 8 fr.

FERRON (de). **Théorie du progrès.** 2 vol. in-18. 7 fr.

FIAUX. **La femme, le mariage et le divorce,** étude de sociologie et de physiologie. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

FOX (W.-J.). **Des idées religieuses.** In-8. 1876. 3 fr.

FRÉDÉRIQ. **Hygiène populaire.** 1 vol. in-12. 1875. 4 fr.

FRIBOURG (E.). **Le paupérisme parisien.** 1 vol. in-12. 1 fr. 25

GALTIER-BOISSIÈRE. **Sématotechnie,** ou Nouveaux signes phonographiques. 1 vol. in-8 avec figures. 3 fr. 50

GASTINEAU. **Voltaire en exil.** 1 vol. in-18. 3 fr.

GAYTE (Claude). **Essai sur la croyance.** 1 vol. in-8. 3 fr. 50

GILLIOT (Alph.). **Études sur les religions et institutions comparées.** 2 vol. in-12, tome Ier. 3 fr. — Tome II. 5 fr.

GOBLET D'ALVIELLA. **L'évolution religieuse** chez les Anglais, les Américains, les Indous, etc. 1 vol. in-8. 1883. 8 fr.

GOUET (Amédée). **Histoire nationale de France,** d'après des documents nouveaux :

Tome I. Gaulois et Francks. — Tome II. Temps féodaux. —

Tome III. Tiers état. — Tome IV. Guerre des princes. — Tome V. Renaissance. — Tome VI. Réforme. — Tome VII. Guerres de religion. (*Sous presse.*) Prix de chaque vol. in-8. 5 fr.

GRESLAND. **Le génie de l'homme**, libre philosophie. 1 fort vol. grand in-8. 1883. 7 fr.

GUICHARD (V.). **La liberté de penser**. In-18. 3 fr. 50

GUILLAUME (de Moissey). **Nouveau traité des sensations**. 2 vol. in-8. 1876. 15 fr.

GUYAU. **Vers d'un philosophe**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

GUILLEY. **La nature et la morale**. 1 vol. in-18. 2e éd. 3 fr.

HAYEM (Armand). **L'être social**. 1 vol. in-18. 1881. 3 fr. 50

HERZEN. **Récits et Nouvelles**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

HERZEN. **De l'autre rive**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

HERZEN. **Lettres de France et d'Italie**. 1871. In-18. 3 fr. 50

HUXLEY. **La physiographie**, introduction à l'étude de la nature, traduit et adapté par M. G. Lamy. 1 vol. in-8 avec figures dans le texte et 2 planches en couleurs, broché, 8 fr. — En demi-reliure, tranches dorées. 11 fr.

ISSAURAT. **Moments perdus de Pierre-Jean**. In-18. 3 fr.

ISSAURAT. **Les alarmes d'un père de famille**. In-8. 1 fr.

JACOBY. **Études sur la sélection dans ses rapports avec l'hérédité chez l'homme**. 1 vol. gr. in-8. 1881. 14 fr.

JEANMAIRE. **L'idée de la personnalité dans la psychologie moderne**. 1 vol. in-8. 1883. 5 fr.

JOZON (Paul). **De l'écriture phonétique**. In-18. 3 fr. 50

JOYAU. **De l'invention dans les arts et dans les sciences**. 1 vol. in-8. 5 fr

KRANTZ (Emile). **Essai sur l'esthétique de Descartes**, rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature classique du XVIe siècle. 1 vol. in-8. 1882. 6 fr.

LABORDE. **Les hommes et les actes de l'insurrection de Paris** devant la psychologie morbide. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

LACHELIER. **Le fondement de l'induction**. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

LACOMBE. **Mes droits**. 1869. 1 vol. in-12. 2 fr. 50

LA LANDELLE (de). **Alphabet phonétique**. In-18. 2 fr. 50

LANGLOIS. **L'homme et la Révolution**. 2 vol. in-18. 7 fr.

LA PERRE DE ROO. **La consanguinité et les effets de l'hérédité**. 1 vol. in-8. 5 fr.

LAUSSEDAT. **La Suisse**. Études méd. et sociales. In-18. 3 fr. 50

LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques**. 1 brochure in-8. 21e édit. 1876. 25 c.

LAVELEYE (Em. de). **Lettres sur l'Italie** (1878-1879). 1 vol. in-18. 3 fr. 50

LAVELEYE. **Nouvelles lettres d'Italie**. 1 vol. in-8. 1884. 3 fr.

LAVELEYE (Em. de). **L'Afrique centrale**. 1 vol. in-12. 3 fr.

LAVERGNE (Bernard). **L'ultramontanisme et l'État**. 1 vol. in-8. 1875. 1 fr. 50

LEDRU (Alphonse). **Organisation, attributions et responsabilité des conseils de surveillance des sociétés en commandite par actions**. Grand in-8. 1876. 3 fr. 50

LEDRU (Alphonse). **Des publicains et des Sociétés vectigaliennes**. 1 vol. grand in-8. 1876. 3 fr.

LEDRU-ROLLIN. **Discours politiques et écrits divers**. 2 vol. in-8 cavalier. 1879. 12 fr.

LEGOYT. **Le suicide**. 1 vol. in-8. 6 fr.

LELORRAIN. **De l'aliéné au point de vue de la responsabilité pénale.** 1 brochure in-8. 2 fr.

LEMER (Julien). **Dossier des jésuites et des libertés de l'Église gallicane.** 1 vol. in-18. 1877. 3 fr. 50

LITTRÉ. **Conservation, révolution et positivisme.** 1 vol. in-12. 2e édition. 1879. 5 fr.

LITTRÉ. **De l'établissement de la troisième république.** 1 vol. gr. in-8. 1881. 9 fr.

LOURDEAU. **Le Sénat et la magistrature dans la démocratie française.** 1 vol. in-18. 1879. 3 fr. 50

MAGY. **De la science et de la nature.** In-8. 6 fr.

MARAIS. **Garibaldi et l'armée des Vosges.** In-18. 1 fr. 50

MASSERON (I.). **Danger et nécessité du socialisme.** 1 vol. in-18. 1883. 3 fr. 50

MAURICE (Fernand). **La politique extérieure de la République française.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

MAX MULLER. **Amour allemand.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

MAZZINI. **Lettres de Joseph Mazzini** à Daniel Stern (1864-1872), avec une lettre autographiée. 3 fr. 50

MENIÈRE. **Cicéron médecin.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50

MENIÈRE. **Les consultations de Mme de Sévigné,** étude médico-littéraire. 1884. 1 vol. in-8. 3 fr.

MESMER. **Mémoires et aphorismes,** suivis des procédés de d'Eslon. 1846. In-18. 2 fr. 50

MICHAUT (N.). **De l'imagination.** 1 vol. in-8. 5 fr.

MILSAND. **Les études classiques** et l'enseignement public. 1873. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

MILSAND. **Le code et la liberté.** 1865. In-8. 2 fr.

MORIN (Miron). **De la séparation du temporel et du spirituel.** 1866. In-8. 3 fr. 50

MORIN. **Magnétisme et sciences occultes.** In-8. 6 fr.

MORIN (Frédéric). **Politique et philosophie.** In-18. 3 fr. 50

MUNARET. **Le médecin des villes et des campagnes.** 4e édition. 1862. 1 vol. grand in-18. 4 fr. 50

NOEL (E.). **Mémoires d'un imbécile,** précédé d'une préface de *M. Littré.* 1 vol. in-18. 3e édition. 1879. 3 fr. 50

NOURRISSON. **Essai sur la philosophie de Bossuet.** 1 vol. in-8. 4 fr.

OGER. **Les Bonaparte** et les frontières de la France. In-18. 50 c.

OGER. **La République.** 1871, brochure in-8. 50 c.

OLECHNOWICZ. **Histoire de la civilisation de l'humanité,** d'après la méthode brahmanique. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

OLLÉ-LAPRUNE. **La philosophie de Malebranche.** 2 vol. in-8. 16 fr.

PARIS (le colonel). **Le feu à Paris et en Amérique.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

PARIS (comte de). **Les associations ouvrières en Angleterre** (trades-unions). 1 vol. in-18. 7e édit. 1884. 1 fr.
Édition sur papier, 2 fr. 50. — Sur papier de Chine : broché, 12 fr. — Rel. de luxe. 20 fr.

PELLETAN (Eugène). **La naissance d'une ville** (Royan). 1 vol. in-18. 2 fr.

PELLETAN (Eug.). **Jarousseau, le pasteur du désert.** 1 vol. in-18. 1877. Couronné par l'Académie française. 6e édition. 3 fr. 50

PELLETAN (Eug.). **Élisée, voyage d'un homme à la recherche de lui-même.** 1 vol. in-18. 1867. 3 fr. 50

PELLETAN (Eug.). **Un roi philosophe, Frédéric le Grand.** 1 vol. in-18. 1878. 3 fr. 50

PELLETAN (Eug.). **Le monde marche** (la loi du progrès). In-18. 3 fr. 50

PENJON. **Berkeley,** sa vie et ses œuvres. In-8. 1878. 7 fr. 50

PEREZ (Bernard). **L'éducation dès le berceau.** In-8. 5 fr.

PEREZ (Bernard). **La psychologie de l'enfant** (les trois premières années). 2e édition entièrement refondue. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

PEREZ (Bernard). **Thiery Tiedmann. — Mes deux chats.** 1 brochure in-12. 2 fr.

PEREZ (Bernard). **Jacottot et sa méthode d'émancipation intellectuelle.** 1 vol. in-18. 3 fr.

PETROZ (P.). **L'art et la critique en France** depuis 1822. 1 vol. in-18. 1875. 3 fr. 50

PETROZ. **Un critique d'art au XIXe siècle.** 1 vol. in-18. 1884. 1 fr. 50

PHILBERT (Louis). **Le rire,** essai littéraire, moral et psychologique. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

POEY. **Le positivisme.** 1 fort vol. in-12. 1876. 4 fr. 50

POEY. **M. Littré et Auguste Comte.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

POULLET. **La campagne de l'Est** (1870-1871). 1 vol. in-8 avec 2 cartes, et pièces justificatives. 1879. 7 fr.

QUINET (Edgar). **Œuvres complètes.** 28 volumes in-18. Chaque volume..... 3 fr. 50

Chaque ouvrage se vend séparément :

* I. — Génie des Religions. — De l'Origine des Dieux (nouvelle édition).

* II. — Les Jésuites. — L'Ultramontanisme. — Introduction à la Philosophie de l'Humanité (nouvelle édition) avec Préface inédite. — Essai sur les Œuvres de Herder.

* III. — Le Christianisme et la Révolution française. Examen de la vie de Jésus-Christ, par STRAUSS.

* IV. — Les Révolutions d'Italie.

* V. — Marnix de Sainte-Aldegonde.

* VI. — Les Roumains. — Allemagne et Italie. — Mélanges.

VII. — Ahasverus.

* VIII. — Prométhée. — Les Esclaves.

* IX. — Mes Vacances en Espagne.

Suite des Œuvres de EDGAR QUINET.

* X. — Histoire de mes idées.

XI. — L'Enseignement du Peuple. — La Croisade romaine. — L'État de siège. — Œuvres politiques, *avant l'exil.*

* XII-XIII-XIV. — La Révolution, 3 vol.

* XV. — Histoire de la Campagne de 1815.

XVI. — Napoléon (poème), *épuisé.*

XVII-XVIII. — Merlin l'Enchanteur, 2 vol.

* XIX-XX. — Correspondance, *lettres à sa mère,* 2 vol.

* XXI-XXII. — La Création, 2 vol.

XXIII. — Le Livre de l'Exilé. — Œuvres politiques, *pendant l'exil.* — Le Panthéon. — Révolution religieuse au XIXe siècle.

XXIV. — Le Siège de Paris et la Défense nationale. — Œuvres politiques, *après l'exil.*

XXV. — La République, conditions de régénération de la France.

* XXVI. — L'esprit nouveau.

* XXVII. — La Grèce moderne. — Histoire de la poésie. — Épopées françaises du XXe siècle.

XXVIII. — Vie et Mort du Génie grec.

Les tomes XI, XVII, XVIII, XIX, XX peuvent être fournis en format in-8. 6 fr. le volume.

RAMBERT (E.) et P. ROBERT. **Les oiseaux dans la nature,** description pittoresque des oiseaux utiles. 3 vol. in-folio contenant chacun 20 chromolithographies, 10 gravures sur bois hors texte, et de nombreuses gravures dans le texte. Chaque volume, dans un carton, 40 fr.; relié, avec fers spéciaux. 50 fr.

RÉGAMEY (Guillaume). **Anatomie des formes du cheval,** à l'usage des peintres et des sculpteurs. 6 planches en chromolithographie, publiées sous la direction de FÉLIX RÉGAMEY, avec texte par le Dr KUHFF. 8 fr.

RIBERT (Léonce). **Esprit de la Constitution** du 25 février 1875. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

RIBOT (Paul). **Matérialisme et spiritualisme.** 1873. In-8. 6 fr.

ROBERT (Edmond). **Les domestiques.** In-18. 1875. 3 fr. 50

SALETTA. **Principes de logique positive.** In-8. 1re p. 3 fr. 50

SECRÉTAN. **Philosophie de la liberté.** 2 vol. in-8. 10 fr.

SIEGFRIED (Jules). **La misère, son histoire, ses causes, ses remèdes.** 1 vol. grand in-18. 3e édition. 1879. 2 fr. 50

SIÈREBOIS. **Autopsie de l'âme.** Identité du matérialisme et du vrai spiritualisme. 2e édit. 1873. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SMEE (A.). **Mon jardin,** géologie, botanique, histoire naturelle. 1 magnifique vol. gr. in-8, orné de 1300 fig. et 52 pl. hors texte. Broché, 15 fr — Demi-rel., tranches dorées. 18 fr.

SOREL (Albert). **Le traité de Paris du 20 novembre 1815.** 1873. 1 vol. in-8. 4 fr. 50

SOREL (Albert). **Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France, en Autriche,** depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française, publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques. 1 fort vol. gr. in-8, sur papier de Hollande. 20 fr.

STUART MILL (J.). **La République de 1848,** traduit de l'anglais, avec préface par SADI CARNOT. 1 vol in-18. 3 fr. 50

TÉNOT (Eugène). **Paris et ses fortifications** (1870-1880). 1 vol. in-8. 5 fr.

TÉNOT (Eugène). **La frontière** (1870-1881). 1 fort vol. grand in-8. 1882. 8 fr.

THIERS (Édouard). **La puissance de l'armée par la réduction du service.** 1 vol. in-8. 1 fr. 50

THULIÉ. **La folie et la loi.** 1867. 2e édit. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

THULIÉ. **La manie raisonnante du docteur Campagne.** 1870. Broch. in-8 de 132 pages. 2 fr.

TIBERGHIEN. **Les commandements de l'humanité.** In-18. 3 fr.

TIBERGHIEN. **Enseignement et philosophie.** In-18. 4 fr.

TIBERGHIEN. **Introduction à la philosophie.** In-8. 6 fr.

TIBERGHIEN. **La science de l'âme.** 1 v. in-12. 3e édit. 1879. 6 fr.

TIBERGHIEN. **Éléments de morale univ.** 1 v. in-12. 1879. 2 fr.

TISSANDIER. **Études de Théodicée.** 1869. In-8 de 270 p. 4 fr.

TISSOT. **Principes de morale.** In-8. 6 fr.

TISSOT. Voy. KANT, page 7.

TISSOT (J.). **Essai de philosophie naturelle.** In-8. 12 fr.

VACHEROT. **La science et la métaphysique.** 3 vol. in-18. 10 fr. 50

VACHEROT. Voyez pages 3 et 5.

VALLIER. **De l'intention morale.** 1 vol. in-8. 4 fr. 50

VAN DER REST. **Platon et Aristote.** In-8. 1876. 10 fr.

VALMONT (V.). **L'espion prussien**, roman anglais. In-18. 3 fr. 50

VÉRA. **Strauss et l'ancienne et la nouvelle foi.** In-8. 6 fr.

VÉRA. **Cavour et l'Église libre dans l'État libre.** 1874. In-8. 3 fr. 50

VÉRA. **L'Hegelianisme et la philosophie.** In-18. 3 fr. 50

VÉRA. **Mélanges philosophiques.** 1 vol. in-8. 1862. 5 fr.

VÉRA. **Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina.** 1 vol. in-8. 1845. 1 fr. 50

VÉRA. **Introduction à la philosophie de Hegel.** 1 vol. in-8, 2e édition. 6 fr. 50

VERNIAL. **Origine de l'homme**, d'après les lois de l'évolution naturelle. 1 vol. in-8. 3 fr.

VIDAL. **La croyance philosophique en Dieu.** 1 vol. in-18. 2e édition. 2 fr.

VILLIAUMÉ. **La politique moderne.** 1873. In-8. 6 fr.

VOITURON (P.). **Le libéralisme et les idées religieuses.** 1 vol. in-12. 4 fr.

X***. **La France par rapport à l'Allemagne.** Étude de géographie militaire. 1 vol. in-8 (1884). 6 fr.

YUNG (EUGÈNE). **Henri IV, écrivain.** 1 vol. in-8. 1855. 5 fr.

ENSEIGNEMENT SECONDAIRE

I. — HISTOIRE, GÉOGRAPHIE

COURS COMPLET D'HISTOIRE

Publié sous la direction de

M. GABRIEL MONOD

Maître de conférences à l'École normale supérieure,
Directeur à l'École des Hautes-Études.

CLASSE DE NEUVIÈME. — **Récits et biographies historiques**, par MM. G. Dhombres, professeur agrégé d'histoire au lycée Henri IV, et G. Monod. 1 vol. in-12, cart. 3 fr.

On vend séparément :

Première partie : *Histoire ancienne, grecque et moderne.* 1 vol. in-12, cartonné. 1 fr.

Deuxième partie : *Histoire du moyen âge et histoire moderne.* 1 vol. in-12, cart. 2 fr.

CLASSE DE HUITIÈME. — **Histoire de France jusqu'à Henri IV**, par P. Bondois, professeur agrégé d'histoire au lycée de Versailles. (*Sous presse.*)

CLASSE DE SEPTIÈME. — **Histoire de France depuis Henri IV jusqu'à nos jours**, par Bougier, professeur agrégé d'histoire au collège Rollin. (*Sous presse.*)

CLASSE DE SIXIÈME. — **Histoire de l'Orient**, par MM. Basset, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger; et Le Monnier, professeur agrégé d'histoire au lycée Louis-le-Grand. (*Sous presse.*)

CLASSE DE CINQUIÈME. — **Histoire de la Grèce ancienne**, par M. Jallifier, professeur d'histoire au lycée Fontanes. (*Sous presse.*)

CLASSE DE QUATRIÈME. — **Histoire romaine**, par MM. P. Guiraud, professeur à la Faculté des lettres de Toulouse, et Lacour-Gayet, professeur agrégé d'histoire au lycée Saint-Louis. (*Sous presse.*)

CLASSE DE TROISIÈME. — **Histoire de l'Europe de 395 à 1270**, par MM. Perroud, recteur de l'Académie de Toulouse, et G. Monod. (*Sous presse.*)

CLASSE DE SECONDE. — **Histoire de l'Europe de 1270 à 1610**, par MM. Rod, Reuss, professeur d'histoire au gymnase de Strasbourg, et G. Monod. (*Sous presse.*)

CLASSE DE RHÉTORIQUE. — **Histoire de l'Europe de 1610 à 1789**, par MM. Ammann, professeur agrégé d'histoire au lycée Louis-le-Grand, et G. Monod. (*Sous presse.*)

CLASSE DE PHILOSOPHIE. — **Histoire contemporaine de 1789 à 1875**, par MM. Bougier, professeur agrégé d'histoire au collège Rollin, et Francis de Pressensé, secrétaire d'ambassade. (*S. presse.*)

Précis d'histoire des temps modernes, à l'usage des candidats à l'École spéciale militaire de Saint-Cyr et aux deux baccalauréats, par M. G. Dhombres, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur agrégé d'histoire au collège Rollin. 1 vol. in-12 de 500 pages, broché. 4 fr. 50

Géographie de la France et de ses possessions coloniales, par Louis Bougier, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur agrégé d'histoire au collège Rollin. (*Classe de rhétorique.*) 3 fr. 50

Précis de géographie physique, politique et militaire, à l'usage des candidats aux écoles militaires et aux deux baccalauréats, par Louis Bougier. 1 vol. in-12, broché, de 820 pages. 7 fr.

II. — PHILOSOPHIE

DESCARTES. **Discours sur la méthode et première méditation**, avec notes, introduction et commentaires, par M. V. Brochard, professeur agrégé de philosophie au lycée Fontanes. 1 vol. in-12. 2 fr.

LEIBNIZ. **Monadologie**, avec notes, introduction et commentaires, par M. D. Nolen, recteur de l'Académie de Douai. 1 vol. in-12. 2 fr.

CICÉRON. **De legibus**, livre I, avec notes, introduction et commentaires, par M. G. Compayré, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Toulouse. 1 vol. in-12. 1 fr.

SÉNÈQUE. **De vita beata**, avec notes, introduction et commentaires, par M. L. Dauriac, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Montpellier. 1 vol in-12. 1 fr.

PLATON. **République**, livre VIII, avec introduction, notes et commentaires, par M. A. Espinas, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Bordeaux. 1 vol. in-12. 2 fr.

ARISTOTE. **Morale à Nicomaque**, livre VIII, avec introduction, notes et commentaires, par M. L. Carrau, maître de conférences de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. 1 vol. in-18. 1 fr. 50

Traduction française des auteurs latins, expliqués dans la classe de philosophie, par MM. Compayré et Espinas. 1 vol. in-12. 1 fr.

Traduction française des auteurs grecs, expliqués dans la classe de philosophie, par MM. Carrau et Espinas. 1 vol. in-18. 1 fr.

Morceaux choisis des philosophes allemands, avec notices, par M. Antoine Lévy, professeur agrégé au lycée Charlemagne. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

ENSEIGNEMENT PRIMAIRE ET POPULAIRE

GRAMMAIRE, LITTÉRATURE, HISTOIRE

Éléments de grammaire française de Lhomond, revus, corrigés et augmentés d'exercices, de questionnaires et de modèles d'analyse grammaticale, par M. Taratte, ancien directeur de l'École primaire supérieure de Metz, chevalier de la Légion d'honneur. 1 vol. in-12, cart. 96e édit. 70 cent.

Corrigé des exercices, contenus dans la *grammaire*. 1 vol. in-12, broché. 60 cent.

Dictées grammaticales, ou complément des exercices contenus dans la *grammaire*, par M. Taratte. 1 vol. in-12, 4e édit. 1 fr. 25

Premiers éléments de littérature, par M. Taratte. 1 vol. in-12, 5e édition. 1 fr. 25

Traité d'analyse logique, suivi des principaux homonymes français, avec exercices, par M. Taratte. 1 vol. in-12, cart. 60 cent.

Lectures choisies pour les classes supérieures des écoles primaires, par Mme Colin, inspectrice des écoles de la Ville de Paris. 1 vol. in-12, cart. 1 fr. 50

Récits et biographies historiques, par MM. Dhombres, professeur agrégé d'histoire au lycée Henri IV, et G. Monod, maître de conférences à l'École normale supérieure.

Première partie : *Histoire ancienne, grecque et romaine*. 1 vol. in-12, cartonné. 1 fr.

Deuxième partie : *Histoire du moyen âge et histoire moderne*. 1 vol. in-12, cart. 1 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE UTILE

84 VOLUMES PARUS

Le volume de 190 pages, broché, 60 centimes

Cartonné à l'anglaise ou cartonnage toile dorée, 1 fr.

Le titre de cette collection est justifié par les services qu'elle rend et la part pour laquelle elle contribue à l'instruction populaire.

Les noms dont ses volumes sont signés lui donnent d'ailleurs une autorité suffisante pour que personne ne dédaigne ses enseignements. Elle embrasse *l'histoire, la philosophie, le droit, les sciences, l'économie politique* et *les arts*, c'est-à-dire qu'elle traite toutes les questions qu'il est aujourd'hui indispensable de connaître. Son esprit est essentiellement démocratique, le langage qu'elle parle est simple et à la portée de tous, mais il est aussi à la hauteur des sujets traités. La plupart de ces volumes sont adoptés pour les Bibliothèques par le *Ministère de l'Instruction publique, le Ministère de la guerre, la Ville de Paris, la Ligue de l'enseignement*, etc.

HISTOIRE DE FRANCE.

* **Les Mérovingiens**, par BUCHEZ, ancien président de l'Assemblée constituante.

* **Les Carlovingiens**, par BUCHEZ, ancien président de l'Assemblée constituante.

Les luttes religieuses des premiers siècles, par J. BASTIDE, ancien ministre des affaires étrangères. 4e édition.

Les guerres de la Réforme, par J. BASTIDE, ancien ministre des affaires étrangères. 4e édition.

La France au moyen âge, par F. MORIN, ancien professeur de l'Université.

* **Jeanne d'Arc**, par Fréd. LOCK.

Décadence de la monarchie française, par Eug. PELLETAN, sénateur. 4e édition.

* **La Révolution française**, par CARNOT, sénateur (2 volumes).

La défense nationale en 1792, par P. GAFFAREL, professeur à la Faculté des lettres de Dijon.

* **Napoléon Ier**, par Jules BARNI, membre de l'Assemblée nationale.

* **Histoire de la Restauration**, par Fréd. LOCK. 3e édition.

* **Histoire de la marine française**, par Alfr. DONEAUD, professeur à l'Ecole navale. 2e édition.

* **Histoire de Louis-Philippe**, par Edgar ZEVORT, inspecteur de l'Académie de Paris. 2e édition.

Mœurs et institutions de la France, par P. BONDOIS, professeur au lycée d'Orléans. 2 volumes.

Léon Gambetta, par Joseph REINACH (avec 2 gravures).

PAYS ÉTRANGERS.

* **L'Espagne et le Portugal**, par E. RAYMOND. 2e édition.

Histoire de l'empire ottoman, par L. COLLAS. 2e édition.

La Grèce ancienne, par L. COMBES, conseiller municipal de Paris. 2e édition.

L'Asie occidentale et l'Égypte, par A. OTT. 2e édition.

* **L'Inde et la Chine**, par A. OTT. 2e édition.

* **Les révolutions d'Angleterre**, par Eug. DESPOIS, ancien professeur de l'Université. 3e édition.

Histoire de la maison d'Autriche, par Ch. ROLLAND. 2e édition.

L'Europe contemporaine (1789-1879), par P. BONDOIS, professeur d'histoire au lycée d'Orléans.

Histoire contemporaine de la Prusse, par Alfr. DONEAUD. 1 vol.

Histoire contemporaine de l'Italie, par Félix HENNEGUY. 1 vol.

Histoire contemporaine de l'Angleterre, par A. REGNARD.

Histoire romaine, par CREIGHTON.

GÉOGRAPHIE. — COSMOGRAPHIE.

Torrents, fleuves et canaux de la France, par H. BLERZY, ancien élève de l'Ecole polytechnique.

* **Les colonies anglaises**, par le même.

Les îles du Pacifique, par le capitaine de vaisseau JOUAN (avec 1 carte).

Les peuples de l'Afrique et de l'Amérique, par GIRARD DE RIALLE.

Les peuples de l'Asie et de l'Europe, par le même.

* **Notions d'astronomie**, par L. CATALAN, professeur à l'Université de Liège. 4e édition.

Géographie physique, par GEIKIE, professeur à l'Université d'Edimbourg (avec figures).

PHILOSOPHIE.

Continents et océans, par GROVE, membre de la Société royale de géographie de Londres (avec figures).

* **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. 2e édition.

* **Les phénomènes célestes**, par ZURCHER et MARGOLLÉ.

La vie éternelle, par ENFANTIN. 2e édition.

Voltaire et Rousseau, par Eug. NOEL. 3e édition.

Histoire populaire de la philosophie, par L. BROTHIER. 3e édition.

* **La philosophie zoologique**, par Victor MEUNIER. 2e édition.

* **L'Origine du langage**, par L. ZABOROWSKI.

Physiologie de l'esprit, par PAULHAN (avec figures).

L'Homme est-il libre? par RENARD.

La philosophie positive, par le docteur ROBINET. 2e édition.

SCIENCES.

* **Le génie de la science et de l'industrie**, par B. GASTINEAU.

* **Télescope et Microscope**, par ZURCHER et MARGOLLÉ.

* **Les phénomènes de l'atmosphère**, par ZURCHER, ancien élève de l'Ecole polytechnique. 4e édition.

* **Histoire de l'air**, par Albert LÉVY, ancien élève de l'Ecole polytechnique, physicien titulaire à l'observatoire de Montsouris (avec figures).

* **Hygiène générale**, par le docteur L. CRUVEILHIER. 6e édition.

* **Causeries sur la mécanique**, par BROTHIER. 2e édition.

* **Histoire de la terre**, par le même. 5e édition.

* **Principaux faits de la chimie**, par SAMSON, professeur à l'Ecole vétérinaire d'Alfort. 5e édition.

* **Médecine populaire**, par le docteur TURCK. 4e édition.

* **Les phénomènes de la mer**, par E. MARGOLLÉ. 5e édition.

Origines et fin des mondes, par Ch. RICHARD. 3e édition.

L'homme préhistorique, par L. ZABOROWSKI. 2e édition.

Histoire de l'eau, par BOUANT, agrégé de l'Université (avec figures).

* **Introduction à l'étude des sciences physiques**, par MORAND. 5e édition.

* **Les grands singes**, par le même.

* **Le darwinisme**, par E. FERRIÈRE. 3e édition.

* **Géologie**, par GEIKIE; traduit de l'anglais par H. Gravez, avec 47 figures dans le texte.

Les migrations des animaux et le pigeon voyageur, par ZABOROWSKI.

Premières notions sur les sciences, par Th. HUXLEY, membre de la Société royale de Londres.

Petit Dictionnaire des falsifications, avec moyens faciles pour les reconnaître, par DUFOUR.

La chasse et la pêche des animaux marins, par le capitaine de vaisseau JOUAN.

Les mondes disparus, par L. ZABOROWSKI.

ENSEIGNEMENT. — ÉCONOMIE DOMESTIQUE.

De l'éducation, par HERBERT SPENCER.

La statistique humaine de la France, par Jacques BERTILLON.

Le Journal, par HATIN.

De l'enseignement professionnel, par CORBON, sénateur. 3e édition.

Les délassements du travail, par Maurice CRISTAL. 2e édition.

Le budget du foyer, par H. LENEVEUX, anc. conseiller municipal de Paris.

Paris municipal, ses services publics et ses ressources financières, par le même.

Histoire du travail manuel en France, par le même.

L'Art et les artistes en France, par Laurent PICHAT, sénateur. 4e édit.

Économie politique, par STANLEY JEVONS, professeur à l'University College de Londres; traduit de l'anglais par H. Gravez, ingénieur. 3e édition.

Le patriotisme à l'école. Guide populaire d'instruction patriotique et militaire, par JOURDY, capitaine d'artillerie.

Histoire du libre échange en Angleterre, par MONGREDIEN.

DROIT.

La loi civile en France, par MORIN. 3e édition.

La justice criminelle en France, par G. JOURDAN. 3e édition.

Imprimeries réunies, A, rue Mignon, 2, Paris.

Paris — Imp. R. Capiomont et V. Renault, rue des Poitevins, 6.

CRITIQUE

D'UNE MORALE

SANS OBLIGATION NI SANCTION

RÉPONSE A M. GUYAU

HENRI LAURET
Professeur agrégé de Philosophie, Docteur ès lettres

« Combien de fois ne faut-il pas combattre de nouveau les combats de la philosophie ? »
WILLIAM JAMES.

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1886

CRITIQUE D'UNE MORALE

SANS OBLIGATION NI SANCTION

CRITIQUE

D'UNE MORALE

SANS OBLIGATION NI SANCTION

RÉPONSE A M. GUYAU

PAR

HENRI LAURET

PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

Combien de fois ne faut-il pas combattre de nouveau les combats de la philosophie ?

WILLIAM JAMES.

NEUFCHATEAU

TYPOGRAPHIE ET LITHOGRAPHIE Vve KIENNÉ

1885

PRÉFACE

Tous ceux qui s'occupent de philosophie ont lu la *Morale d'Epicure* et la *Morale anglaise contemporaine ;* tous savent que ces deux ouvrages, couronnés par l'Académie des sciences morales et politiques, sont l'œuvre d'un jeune homme qui, au moment du concours, avait à peine 21 ans. Un début si brillant annonçait au public un nouveau philosophe. M. Guyau a publié depuis, outre les *Vers d'un philosophe*, les *Problèmes d'Esthétique contemporaine*, et l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. C'est de ce dernier ouvrage qu'il s'agit ici. Nous le lûmes avec une émotion croissante de la première à la dernière ligne. Tout en admirant le talent merveilleux de l'auteur, il nous parut que les idées et les théories de l'*Esquisse* étaient fort contestables : répondre devint pour nous un devoir.

On a écrit récemment que M. Guyau était peut-être le mieux doué de nos jeunes philosophes. Nous sommes de cet avis : il a le savoir, l'intelligence, la pénétration, la finesse ; il écrit avec clarté et avec chaleur ; il a été l'historien et le critique éloquent de la morale empirique depuis Epicure jusqu'à M. Spencer ; mais, devenu moraliste théoricien à son tour, a-t-il construit une théorie morale solide ? Les lecteurs jugeront.

H. L.

CHAPITRE PREMIER

Le mobile moral.

Quel est le but de la vie ? C'est là assurément le premier problème qui se présente au moraliste. Avant de songer à l'amélioration des hommes, il faut se faire un idéal que nous nous appliquerons à réaliser ; avant de prendre en mains la direction de nous-mêmes ou d'autrui, nous devons croire que la vie a un but, nous devons chercher ce but, et le présenter à autrui ou à nous-mêmes comme le point de mire de nos efforts. Parmi les philosophes, les uns placent le but de la vie dans le *bien*, les autres dans le *devoir*, d'autres dans le *bonheur*. M. Guyau élimine toutes ces solutions de la question; il trouve la notion de bien « vague et abstraite » ; le devoir n'est plus aujourd'hui aux yeux de la science un principe primitif et irréductible; quant au bonheur, c'est, comme dit Volney, « un objet de luxe ». M. Guyau insiste peu sur les plus connues des théories relatives au but de la vie; il leur adresse un reproche commun, celui d'être « métaphysiques. » Ce qu'il essaie de construire dans son *Esquisse*, c'est une morale « scientifique ».

Dès le premier chapitre, par crainte de tomber dans le délit de métaphysique, il va à rebours des plus grands philosophes, il fait de la question du mobile moral, non pas un problème de *finalité*, mais un problème de *causalité*. Le but, dit-il, « la cible constante » de l'action n'est pas autre chose que la cause constante de l'action, et la raison qu'il donne est celle-ci : « Le ressort naturel de l'action, avant d'apparaître dans la conscience, devait déjà agir au-dessous d'elle, dans la région obscure des

instincts; la fin constante de l'action doit avoir été primitivement une cause constante de mouvements plus ou moins inconscients. Au fond, les fins ne sont que des causes motrices habituelles, parvenues à la conscience de soi... Tout désir conscient a donc d'abord été un instinct. » — M. Guyau aurait raison s'il n'y avait d'autre finalité que la finalité instinctive; mais cette finalité est-elle la seule ? Sans doute, quand je considère le fonctionnement de la vie physiologique et les manifestations de l'activité instinctive, il est vrai de dire que « la sphère de la finalité coïncide au moins dans son centre avec la sphère de la causalité. » Mais la finalité intellectuelle n'est pas moins réelle que la finalité instinctive. Les hommes conçoivent des fins, ils sont essentiellement *finaliers*. Tantôt c'est un but dont la poursuite demande de longues années, et que la vie même ne suffit pas à atteindre; tantôt ce sont des buts prochains que nous réalisons au jour le jour. C'est alors que la sphère de la finalité ou de l'activité intelligente dépasse et déborde en tous sens la sphère de la causalité vitale et instinctive. De quelque façon que l'on conçoive l'influence de l'idée sur l'action, soit qu'on identifie l'idée et l'acte, comme M. Fouillée et M. Guyau, soit qu'on les distingue par leur essence avec d'autres philosophes, toujours est-il que nous constatons en nous une activité lumineuse qui se déploie sous des idées, activité différente de l'activité obscure des instincts. Or n'est-ce pas la pensée qui conçoit et pose le but de la vie ? Et le problème du mobile moral n'est-il pas un problème de finalité ? M. Guyau n'a pu soutenir la gageure qu'il avait risquée, et il est, bon gré mal gré, revenu plus qu'il ne pense à une théorie finaliste.

« La tendance à persévérer dans la vie, dit-il, est la loi même de la vie, non seulement chez l'homme, mais encore chez tous les êtres vivants, et peut-être même dans le dernier atome de l'éther. » — Laissons de côté pour le moment les atomes de l'éther, et même les animaux; ne nous occupons que de l'homme. Le jeune philosophe définit la morale « la science

qui a pour objet tous les moyens de conserver et d'accroître la vie matérielle et intellectuelle. » Adoptons cette définition. M. Guyau conçoit une fin, l'accroisement de la vie physique et spirituelle, et il cherche les moyens adaptés à la réalisation de cette fin. Mais par le fait seul qu'il pense un but, qu'il le propose à nos efforts, et que ce but n'est pas une réalité, mais un idéal, comment affirmer que la question du mobile moral est une question, non de finalité, mais de causalité ? « La morale, dit M. Guyau, ne peut différer d'une hygiène élargie. Quand elle énumère les conditions du développement de la vie sous toutes ses formes, elle a son point de départ dans la biologie et la psychologie. » L'hygiène, peut-on répondre, est une science ; si je l'apprends pour en profiter, je poursuis une fin ; si je la connais et que je l'applique, je suis encore *finalier* ; j'ai souci de l'avenir, je coordonne des moyens en vue de la santé que je désire ; c'est un état futur, pensé et voulu, qui détermine ma conduite présente. N'est-ce pas là un cas de finalité ?

De plus, la définition de la morale, considérée comme « une hygiène élargie », semble bien étroite. Quelque théorie éthique que professent les philosophes, qu'ils soient partisans de Stuart Mill, de Spencer ou de Kant, ils admettent que l'homme, dans son développement, va de la fatalité à la liberté, de l'instinct à la raison, de l'égoïsme à l'altruisme. S'affranchir de la matière, aviver et exalter le sentiment de la dignité humaine, resserrer entre les hommes les liens d'une solidarité dite morale, c'est-à-dire pensée et voulue comme noble, voilà à peu près le trait commun à toutes les doctrines morales. Or cette fin est autre chose qu'un élargissement de l'hygiène. Quand M. Guyau reconnaît que le dévouement vaut mieux que la conservation de la vie, quel précepte d'hygiène pourrait-il invoquer pour expliquer et justifier le sacrifice de la vie, que l'hygiène a pour unique objet de conserver ?

M. Guyau énumère les avantages de la théorie qu'il expose. D'abord, dit-il, la morale de la vie dépasse l'hédonisme et l'absorbe. Si quelqu'un nous dit : cherchez et cueillez le plaisir,

nous lui répondrons : le plaisir n'est qu'un résultat, un phénomène ; la cause, c'est la vie ou l'activité ; il faut remonter de l'effet à la cause, au principe : « Agir, c'est vivre ; agir davantage, c'est augmenter le foyer de vie intérieure. » On reconnaît là la distinction stoïcienne des plaisirs *en mouvement* et des plaisirs *en repos*, ou des plaisirs superficiels et des plaisirs solides, intimes et essentiels. Quelle différence entre le plaisir de boire ou de manger, et le plaisir de vivre, de sentir, de penser, de vouloir ! « Vivre avant tout, jouir ensuite ! » Le plaisir n'est pas premier ; ce qui est premier, c'est l'action. Sans doute, quand l'action devient consciente, elle produit plaisir, si elle se déploie en liberté, et douleur, si quelque obstacle vient l'entraver ; mais l'activité, avant le plaisir, était déterminée et avait sa direction. La sensibilité réagit sur l'activité et la modifie dans son cours. « La vie donne lieu, en devenant consciente d'elle-même, à une variété indéfinie de mobiles dérivés ; » cependant « l'instinct universel de la vie, tantôt inconscient, tantôt conscient.... fournit à la science morale la seule fin certaine. » S'il existe d'autres fins désirables, la vie en fait est la forme primitive et universelle de tout bien désiré.

On aurait peut-être raison d'arrêter ici M. Guyau et de lui dire : sans doute, c'est sur le plaisir de vivre que viennent se greffer tous nos autres plaisirs, et la vie est assurément la condition de toute moralité ; c'est un bien que tous les autres biens désirés ou désirables supposent. Mais est-il possible d'ériger en fin *unique* et certaine la condition des autres fins, c'est-à-dire la vie ? N'est-ce pas à peu près l'erreur de ceux qui identifient l'argent et la richesse ? Vivre ne suffit pas, pas plus que posséder de l'argent. Ce qu'il faut encore, ce qui doit s'ajouter aux monceaux d'argent et au trésor de la santé, c'est la connaissance de l'emploi de l'argent et de l'usage de la vie. Comment vivrons-nous ? Tel est le problème.

M. Guyau répond ici : étudions la vie, « fin et cause » de nos actes, et nous verrons comment il convient de vivre. Or, la

vie se révèle à nous avec une double fonction : elle est nutrition et génération, épargne et dépense, concentration et expansion. Plus elle se complète et s'élève dans la série des êtres, plus elle devient à la fois et *pari passu* individuelle et sociale, intime et rayonnante, égoïste et altruiste. L'homme, par exemple, qui a pourvu à ses besoins, possède un surplus de force, qu'il doit dépenser. « Quand on vit beaucoup, on ne vit pas pour soi seul. » Ce qui est vrai du corps reste vrai de l'esprit. Outre la fécondité physique, il y a ce qu'on peut appeler la fécondité de l'intelligence, la fécondité du cœur, et la fécondité de la volonté. Le savant ne pense pas pour lui seul : il a besoin de produire ses pensées, de leur donner une forme et de les communiquer. De même l'émotion est contagieuse, et la chaleur de mon foyer intérieur demande à se répandre et à réchauffer d'autres âmes. Quant à la volonté, essentiellement productive, elle dépérit dans l'oisiveté, l'ennui et la stérilité ; mais elle se fortifie, s'excite et développe en créant sa puissance créatrice. Vouloir, c'est travailler ; travailler, c'est être utile à soi et aux autres.

Grâce à cette théorie de la morale de la vie, M. Guyau, qui a déjà rencontré et franchi l'hédonisme, croit dépasser l'utilitarisme de Bentham, de Stuart Mill, et l'héréditarisme de M. Spencer. On sait à quelle difficulté viennent se heurter les moralistes anglais. Comme ils font de l'homme un être profondément et exclusivement égoïste, ils ne peuvent franchir l'intervalle et même l'abîme qui s'étend entre moi et autrui, entre l'égoïsme et l'altruisme. Bentham rapproche et confond arbitrairement, et malgré les démentis de l'expérience, mon intérêt et celui des autres. Stuart Mill, avec toute sa subtilité et ses recours fréquents à l'association des idées, ne réussit pas à identifier l'idée de mon bonheur et l'idée du bonheur général. M. Spencer lui-même invoque vainement deux facteurs nouveaux, l'hérédité et l'évolution : l'altruisme est encore dans sa théorie un produit artificiel.

A en croire M. Guyau, cette pierre d'achoppement de la morale

anglaise disparaît dans sa doctrine : il n'y a plus de fossé entre l'égoïsme et l'altruisme. En effet, l'égoïsme et l'altruisme, comme on l'a vu, ne sont plus que les deux aspects, ou plutôt les deux fonctions de la vie, qui tour à tour se concentre et se prodigue. L'altruisme accompagne inévitablement l'égoïsme, comme la diastole accompagne la systole, ou comme « l'expiration suit l'inspiration. » Ne serait-on pas ridicule et absurde, « si on voulait respirer trop fort, de peur de se dépenser ? »

Cette théorie est assurément très ingénieuse ; mais nous fournit-elle un mobile vraiment humain et vraiment moral ? Examinons. La vie, dit M. Guyau, se manifeste par deux fonctions, la fonction de nutrition et la fonction de génération ; elle est individuelle et sociale, et d'autant plus sociale qu'elle est plus individuelle. Ce double fait, ou plutôt cette double loi constatée, nous connaissons le mobile moral. Mais que cette fin est vague et indéterminée ! Vivez pour vous et vivez pour autrui, nous dit-on ; mais dans quelle mesure convient-il que je vive pour moi, et dans quelle mesure pour autrui ? Si je m'abandonne au courant de la vie sans réflexion, je crains fort les pièges et les ruses de l'égoïsme ; je ne crains pas moins les élans d'un altruisme mal entendu, aveugle, et non dirigé par la raison : j'ai même peur que ma fécondité vitable ne produise des monstres d'iniquité.

Vous direz peut-être : pour moi, les causes de mes actes se confondent avec les fins de ma conduite. Je n'érige pas en idéal moral la vie pour soi et pour autrui ; je cherche les lois de la vie ; je résous, à l'aide de l'expérience, un problème de causalité, laissant aux métaphysiciens le problème de la finalité. En fait, la vie est égoïste et altruiste ; je constate ce qui est, rien de plus, rien de moins. Est-ce bien alors, répondrons-nous, la science morale que vous voulez établir ? N'est-ce pas plutôt l'histoire naturelle du premier des mammifères ? D'ailleurs, le pouvoir de concevoir, de poser des fins et de les poursuivre, est essentiellement humain ; vous avouez vous-même que nous agissons conformément à des idées, à des hypothèses, c'est-à-dire

à des fins, et vous introduisez dans votre doctrine la considération de la finalité.

Allons plus loin. Toute théorie éthique est tenue de nous fournir un critère sûr du bien et du mal, et ce critère se déduit de la fin morale qu'on nous propose ; car les actions sont bonnes ou mauvaises, suivant qu'elles sont conformes ou contraires à cette fin. M. Guyau a fort bien traité ce point dans sa *Morale anglaise contemporaine*, et il a critiqué avec une rare justesse les critères de l'école anglaise. Mais quand il regarde « la morale de la vie » comme supérieure à la morale associationiste de Stuart Mill et à la morale évolutioniste de M. Spencer, n'est-il pas dupe d'une illusion ? L'homme le meilleur pour M. Guyau, quoiqu'il ne le dise pas, est assurément celui qui se conforme le mieux aux lois de la vie ; c'est, par conséquent, le plus égoïste à la fois et le plus altruiste, c'est le plus économe et en même temps le plus prodigue de lui-même. Peut-être aux yeux de la conscience, l'égoïsme, d'ailleurs inévitable, de chacun de nous, n'est-il pas un élément ou une condition de la moralité, et il serait permis de faire ici des réserves et des objections ; mais laissons ce point, et prenons le critère de M. Guyau, tel qu'il est, ou plutôt tel qu'il résulte de sa théorie du mobile moral. Est bonne une vie qui s'est passée dans l'amour de soi et des autres ; est mauvaise une vie qui a été indifférente et comme endormie dans les langueurs du sentiment et dans la lenteur de l'action. « La paresse, l'inertie est le seul péché. »

Cette vue générale ne manque pas d'une certaine vérité ; mais dès qu'on veut juger un acte particulier, et en apprécier la valeur morale, de graves difficultés surgissent. Est-ce l'utilité à la fois personnelle et sociale d'une action qui servira de mesure ? Il est des cas sans doute où, sans négliger notre intérêt, nous restons préoccupés de l'intérêt d'un groupe, famille, cité ou nation ; notre conduite alors étant à double fin, égoïste et altruiste, sera bonne, d'après M. Guyau. Mais comme le plus souvent c'est le souci de soi qui domine, comme parfois c'est l'amour d'autrui

qui provoque des actes, visiblement désintéressés, nous voilà dans l'embarras. Le critère qu'on nous propose est un mètre précieux peut-être, mais rarement applicable ; il a le défaut de ne nous servir que pour quelques actes privilégiés. Dès lors, ou bien il faudra renoncer à qualifier l'immense majorité des actions humaines, ou bien il faut nous donner un instrument d'un emploi plus facile et plus commun.

M. Guyau nous dira sans doute : l'activité vitale est à la fois individuelle et sociale ; mais il faut que l'être se conserve avant de se dépenser ; la nutrition prépare la génération ; la fécondité est le signe et le résultat d'une vie riche et intense ; elle est comme un besoin de répandre autour de nous le surplus de notre énergie et comme notre trop-plein de vitalité. Les deux fonctions de la vie sont solidaires, comme l'expiration et l'inspiration. Si la richesse est la condition de la dépense, la dépense est la manifestation de la richesse. Dès lors, tous les actes qui contribuent à l'accroissement de notre trésor de vie, comme tous ceux qui ont pour objet la communication de ce trésor, sont également bons ; ou en termes, non plus de biologie, mais de psychologie, l'égoïsme et l'altruisme ont, l'un comme l'autre, une valeur morale.

En ce cas, répondrons-nous, au lieu d'un critère, nous en avons deux. En adoptant tout-à-l'heure pour critère l'union de l'intérêt privé et de l'intérêt public, nous ne pouvions qualifier qu'un petit nombre d'actes ; désormais, avec le double critère de l'égoïsme et de l'altruisme, tous les actes deviennent bons et moralement bons ; car où trouver une conduite qui ne soit pas égoïste ou altruiste, intéressée ou désintéressée ? Nous possédons une doctrine vraiment nouvelle, qui voit le bien partout, et le mal nulle part. Elle a deux poids et deux mesures. S'agit-il de bienfaits, de services rendus, d'encouragements prodigués à la faiblesse, de consolations versées comme un baume sur les blessures de la douleur, d'actes de dévouement et d'héroïsme, toutes ces manifestations de notre puissance, mesurées avec le mètre de l'altruisme, sont déclarées louables et bonnes. Est-il

question de dettes non payées ou niées, de secours refusés, d'indifférence pour la misère, des mille formes de l'oubli des autres et du souci de notre chétive individualité, nous changeons de mesure, et nous proclamons bonnes toutes les suggestions de l'amour de soi ; car ne faut-il pas vivre pour soi avant de vivre pour les autres ? L'inspiration ne doit-elle pas précéder l'expiration ? Ne faut-il pas amasser pour dépenser ? Ne perdons pas de vue les enseignements de la biologie. Si une pareille théorie du critère moral est « scientifique », je doute qu'elle paraisse solide, et même soutenable.

Il semble que Stuart Mill et M. Spencer reprennent ici l'avantage. Stuart Mill, par exemple, propose comme fin à l'individu le bonheur général. Sans doute, quand la fin utilitaire lui paraît la plus haute que notre esprit puisse concevoir, ou bien quand il compare le criterium utilitaire à la règle d'or de Jésus de Nazareth, il se trompe sur la valeur théorique de sa doctrine ; mais il s'est du moins efforcé de sortir des bas-fonds de l'égoïsme, et d'atteindre la région élevée de la charité et du dévouement. Il mérite les critiques que lui a adressés M. Guyau dans la *Morale anglaise*, mais il a eu le sentiment vif des exigences et des aspirations de la conscience humaine. Il y a comme un contraste perpétuel entre la morale que professe Mill et celle qu'il croit enseigner ; car, en dépit de son attachement à l'empirisme, il parle de la qualité de nos plaisirs, de la noblesse de nos facultés, du désintéressement, etc., comme un disciple de Kant. De même M. Spencer enseigne que la moralité des actes se mesure sur la puissance de ces actes « à promouvoir le bonheur général. » Selon lui, l'homme, parti de l'égoïsme animal, se dépouille peu à peu, en vertu d'une évolution nécessaire, de sa grossièreté primitive ; il épure, transforme sa nature, et s'achemine vers un idéal social de justice et de paix. On connaît les objections que soulève cette doctrine. Cependant, il est bon de remarquer que M. Spencer admet la supériorité morale de l'altruisme sur l'égoïsme. Au contraire, M. Guyau, du moins dans le premier chapitre de son

Esquisse, met sur le pied d'égalité les fonctions solidaires de nutrition et de génération ; car on ne peut les séparer que par la pensée, et dans la réalité concrète elles se complètent et sont inséparables. Comme la morale se déduit de la biologie et n'en est même qu'une partie, comme, d'autre part, les mots d'égoïsme et d'altruisme sont des expressions psychologiques qui désignent les deux fonctions vitales, quand la conscience s'ajoute à la vie, il s'ensuit que l'égoïsme et l'altruisme sont, dans l'ordre des faits conscients, solidaires et inséparables, comme la nutrition et la génération dans l'ordre des faits psychologiques ; et dès lors, égoïsme et altruisme ont la même valeur.

Peut-être allons-nous voir prédominer l'altruisme sur l'égoïsme ; car, si ce que les moralistes appellent le devoir, nous commande l'oubli du moi et le travail utile aux autres, ou si un pouvoir, une force plus ou moins analogue au devoir, nous sollicite à produire, et stimule notre fécondité morale, peut-être l'individu se détachera peu à peu de son moi, et se portera de plus en plus vers ses semblables. Mais y a-t-il quelque chose qui ressemble à l'impératif catégorique de Kant ? La question mérite d'être examinée avec soin.

CHAPITRE SECOND

Les équivalents du devoir.

M. Guyau se trouve à peu près dans la même situation de doctrine que Stuart Mill et M. Spencer. Il aboutit dans son étude du mobile moral, à la justification de tous les actes, intéressés ou désintéressés ; il reste en présence de l'égoïsme et de l'altruisme, déclarés également bons au nom des lois de la vie : c'est comme une impasse où il est acculé, et dont il faut sortir. Comment l'altruisme l'emportera-t-il sur l'égoïsme ? Par quelle série de victoires deviendrai-je un être de plus en plus social et sociable ?

La morale n'est pas autre chose que l'étude des forces qui conduisent l'humanité d'un état inférieur à un état supérieur, de celui-ci à un autre, et ainsi de suite, dans une marche ascendante, non continue, mais entrecoupée d'arrêts et de reculs, vers un idéal toujours fuyant et peut-être inaccessible. Nous sommes à la fois des unités, des hommes; et des membres de la cité humaine : nous sommes des touts, et des parties d'un tout, *partes totales*. Comment deviendrons-nous des touts plus riches, des individus de plus en plus forts, de plus en plus intelligents, libres, indépendants, maîtres de nous ? Comment, d'autre part, nous unirons-nous par des liens d'une solidarité croissante avec nos semblables, jusqu'à subordonner et sacrifier au besoin notre moi à la cité humaine, l'individu à l'espèce, la partie au tout ? Telles sont les deux plus hautes questions de la morale.

Aujourd'hui, les moralistes sont d'accord pour admettre que le plus puissant facteur de l'amélioration individuelle et sociale,

c'est le devoir. Sans doute le développement du bien-être et la diffusion de l'instruction contribuent au progrès moral, le facilitent et l'accélèrent ; mais ces causes ont surtout pour effet de produire dans les consciences une notion plus nette et un sentiment plus vif de la dignité humaine et de la fraternité. La misère, « qui contient tant de maux, » dit Stuart Mill, rapetisse l'homme, l'humilie et l'emprisonne dans la poursuite du pain quotidien comme un cercle fatal. Non moins funeste à la moralité est la misère intellectuelle de l'ignorance. C'est dans l'aisance et avec ce que Victor Hugo appelle *l'éclairage des esprits* que la conscience s'épure et se développe ; et à toute culture des âmes et des cœurs correspond un accroissement de clarté et de force dans la notion et le sentiment du devoir. Jusque-là, nulle difficulté. Mais qu'est-ce que ce sentiment du devoir, dont les progrès mesurent les degrés de perfectionnement de la moralité ? Sur ce point le débat est ouvert entre les philosophes, et jamais il n'a provoqué plus que de nos jours des livres estimables ou remarquables. Si on néglige les particularités et les détails de système, les théories du devoir se ramènent à deux principales, l'une scientifique, l'autre métaphysique. Toutes les écoles admettent la réalité *actuelle* du devoir, et la poussée intérieure vers certains actes. C'est sur l'origine du devoir qu'éclate le désaccord. Les uns regardent le devoir comme une donnée primitive, originale, innée, que nulle expérience ne saurait produire. De même que tout notre art est incapable de créer le moindre germe nouveau, de même, il y a, disent-ils, une première semence de moralité *(semina virtutis)*, que rien ne saurait remplacer : ils sont nativistes en morale. Les autres, loin de voir dans l'impératif une notion absolue, le regardent comme de formation empirique, ou récente ou ancienne ; et leur ambition, c'est de nous donner la *genèse* du devoir, expliqué par les lois de l'économie politique, ou de la psychologie, ou de la physiologie, ou même par les lois plus générales de la mécanique. Les uns se rattachent à la grande tradition philosophique, que Kant a fortifiée de sa puissante autorité ;

les autres aiment mieux suivre le mouvement scientifique de notre siècle.

M. Guyau, dans son livre de la *Morale anglaise*, n'avait pas pris nettement position dans le débat. Après une critique si forte et si éloquente des doctrines de Bentham, de Mill et de Spencer, il aurait pu passer pour un disciple de Kant. Cependant, s'il oppose la morale de la volonté aux morales de l'intérêt, de l'association et de l'évolution, s'il sent et s'il comprend la morale traditionnelle, il ne se prononce pas avec énergie et laisse plus d'une fois percer des doutes. « Si, selon la parole antique, dit-il, c'est un art, et le plus beau de tous, que la vertu et la beauté morale, on peut vraiment dire de cet art qu'il ajoute à la nature : la volonté, inépuisable source, introduit à chaque instant dans le monde quelque chose de nouveau. Tandis que l'art inférieur y met des formes nouvelles, l'art supérieur et moral, la bonté, y ajoute sans cesse des pensées, des volontés nouvelles, et par là, providence humaine, il refait et crée sans cesse une plus parfaite nature. » La morale est donc le plus beau des arts, c'est un poème, *carmen ;* mais il n'en est ainsi que *s'il y a* de la vertu. Or, M. Guyau désire, mais n'ose affirmer, qu'il y ait de la vertu. Dans son nouvel ouvrage, le jeune philosophe se déclare ouvertement pour la morale scientifique ; ses doutes, exprimés discrètement dans un travail de concours académique, se sont fortifiés et l'ont éloigné de la morale métaphysique. Il n'admet pas l'impératif catégorique et transcendant, et il esquisse une théorie, non pas du devoir absolu, qui lui paraît chimérique, mais « des équivalents du devoir. » Cette théorie est très complexe. A côté d'emprunts faits à des philosophes contemporains, notamment à M. Spencer et à M. Fouillée, il y a des vues personnelles et originales. Malheureusement, tous ces éléments d'origine diverse sont dispersés dans le premier et le dernier chapitres : on ne les trouve rapprochés que dans la préface et dans la conclusion. Le lecteur attendait plus d'unité et plus d'art d'un si habile écrivain.

Considérons la théorie ingénieuse de l'*Esquisse*, en prenant soin d'en relier les membres épars. M. Guyau étudie le devoir à deux points de vue : il en cherche d'abord l'origine dans la vie, dans le foyer d'activité qui est en nous, qui est nous ; puis, comme la conscience s'ajoute à l'activité, un changement notable se produit dans l'être ; la lumière se fait ; nous ne cédons plus aveuglément à nos impulsions, nous réfléchissons ; les causes sont examinées, discutées, contrôlées par l'être raisonnable, et en passant ainsi par l'intelligence, elles deviennent des fins. Dans sa morale scientifique, qu'il s'agisse du mobile moral ou qu'il soit question de l'obligation, M. Guyau substitue le point de vue de la finalité au point de vue trop étroit de la causalité. Le devoir lui apparaît d'abord comme une cause aveugle et instinctive, puis comme une cause intelligente et finale ; d'ailleurs, dans l'un et l'autre cas, c'est une cause qui nous affranchit de l'égoïsme, détermine une expansion progressive de notre être, et parfois même provoque un abandon et un sacrifice de notre moi à autrui. C'est donc sous ce double aspect qu'il convient d'exposer et d'apprécier la théorie de M. Guyau.

Devoir à l'origine, c'est pouvoir ; l'obligation, c'est une « surabondance de vie qui demande à s'exercer, à se donner ; la vie ne peut se maintenir qu'à condition de se répandre. » — Oui, dira-t-on à M. Guyau, la vie demande à se donner ; mais, avant de se donner, il faut qu'elle s'accumule. Quand vous affirmez que la vie est essentiellement féconde et débordante, vous avez raison ; mais il faut ajouter que l'expansion de la vie suppose d'abord la conservation et le renouvellement de la vie. Produire, se donner, se prodiguer, c'est s'appauvrir ; la vie, pour s'épancher, a besoin de s'entretenir ; si l'être veut rester producteur, il faut qu'il continue ses acquisitions ; la fécondité, sans la nutrition, le mènerait vite à l'épuisement et à la mort. La génération est donc subordonnée à la nutrition ; la surabondance de vie, ou le pouvoir et le devoir de dépenser

implique le pouvoir et le devoir d'amasser et d'économiser. Si vous déduisez des lois de la vie les lois de la conscience et de la morale, vous aboutissez à cette conséquence : de même qu'un accroissement de fécondité exige un accroissement de nutrition, de même à un développement de l'altruisme doit correspondre un développement de l'égoïsme ; et ce que vous appelez le pouvoir ou le devoir de se prodiguer n'ira jamais sans le pouvoir ou le devoir parallèle pour l'être conscient de revenir à soi. Le devoir n'est donc pas simple dans votre doctrine, il est double ; vous n'avez pas résolu, du moins jusqu'ici, le problème moral ou social ; car, par la plus singulière et la plus inévitable des fatalités, vous ne réussissez à nous unir à nos semblables qu'en nous attachant plus fortement à notre moi. Au lieu de nous expliquer d'une manière scientifique les victoires successives de l'altruisme sur l'égoïsme, vous nous montrez les progrès simultanés de l'égoïsme et de l'altruisme. Quelle perspective et quel avenir vous laissez entrevoir aux amis de l'humanité !

Mais la surabondance de vie n'est qu'un des éléments ou « équivalents » du devoir. Devoir, c'est aussi penser ; car penser, c'est pouvoir. M. Guyau développe ici la théorie bien connue de M. Fouillée, qui considère les idées comme des forces. La pensée n'est pas un état mental purement contemplatif ; elle est un commencement d'action. « On a trop distingué la volonté de l'intelligence » ; en réalité, la pensée est une action ; « on pense, on sent, et l'action suit. » [Dès lors l'obligation, envisagée du point de vue de l'intelligence, n'est qu'une « expansion intérieure, un besoin de parfaire nos idées, en les faisant passer dans l'action. Celui qui n'agit pas comme il pense, pense incomplètement. Aussi sent-il qu'il lui manque quelque chose : il n'est pas entier, il n'est pas lui-même. L'immoralité est une mutilation intérieure. »

Il y a là sur les rapports de la volonté et de l'intelligence une théorie qu'il faudrait discuter ; mais ce sujet nous mènerait bien loin. Admettons ici l'hypothèse des idées-forces : obtiendrons-

nous avec cette hypothèse un élargissement progressif de l'altruisme, de la bienveillance, de la charité ? Mes pensées relatives à autrui, dites-vous, tendent à se réaliser, et se réalisent en effet; soit. Mais les pensées qui se rapportent à mon intérêt, à mon bonheur, doivent avoir la même puissance de réalisation. Si, sous la pression des idées, j'agis pour autrui, cédant à la même influence j'agirai aussi pour moi, quand je penserai à moi : il y aura pour moi un double devoir intellectuel de travailler au bien social et à mon bien individuel. Ici encore M. Guyau ne traite pas des moyens propres à nous rendre de plus en plus sociaux et sociables; ce n'est pas une théorie de l'altruisme obligatoire qu'il nous donne, mais bien une théorie de l'égoïsme et de l'altruisme considérés comme inséparables et également obligatoires. Il resterait à montrer comment, en vertu des lois de la vie, l'homme arrivera à un oubli croissant de lui-même et à une bienveillance progressive. Mais est-ce possible, si la vie a deux fonctions solidaires, concentration et expansion, qui se retrouvent dans la conscience sous la forme de l'égoïsme et de l'altruisme ? Dans la morale scientifique de M. Guyau, l'affaiblissement, et à plus forte raison l'effacement de l'égoïsme, tel qu'on le suppose dans un saint Vincent de Paul, serait une véritable mutilation intérieure; le dévouement deviendrait absurde, ou plutôt impossible : car comment irions-nous à l'encontre des lois de la vie et de la conscience.

D'ailleurs, ce n'est pas tout : M. Guyau ne trouve pas seulement le devoir dans la surabondance de vie et dans la puissance de réalisation de nos idées. « Une nouvelle espèce d'obligation, dit-il, dérive de la nature même de la sensibilité, qui tend à se transformer par l'effet de l'évolution. » Les plaisirs supérieurs, plaisirs esthétiques, plaisirs intellectuels, qui deviennent de plus en plus accessibles à tous, sont à la fois les plus individuels et les plus sociaux, les plus intimes et les plus communicatifs. Nous aimons à répandre, à faire partager nos émotions : de là un devoir que nous impose le besoin de jouir, ou même qui n'est autre chose que ce besoin. Qu'est-ce qu'un plaisir pure-

ment égoïste et personnel ? Nous le concevons à peine chez les êtres inférieurs. Mais si nous remontons dans la série animale jusqu'à l'homme, et si nous considérons l'homme, tel qu'il se transforme sous nos yeux, nous voyons que les consciences se pénètrent de plus en plus, et que notre moi s'élargit progressivement. « Nous marchons vers une époque où l'égoïsme primitif sera de plus en plus reculé en nous et refoulé, de plus en plus méconnaissable. A cette époque idéale, l'être ne pourra plus, pour ainsi dire, jouir solitairement : son plaisir sera comme un concert où le plaisir des autres entrera à titre d'élément nécessaire ; et dès maintenant, dans la généralité des cas, n'en est-il pas déjà ainsi ? » C'est à peu près, comme on voit, la théorie dans laquelle Stuart Mill montre comment l'amour de nous-même tend à s'identifier de plus en plus avec l'amour d'autrui. Seulement le facteur de cette communion croissante des âmes et de cette harmonie des cœurs, ce n'est pas l'association, mais l'évolution.

Que penser de ce nouvel « équivalent » de l'obligation ? Le développement de la vie amènera, selon M. Guyau, une pénétrabilité toujours plus complète des consciences. Au lieu de nous rapetisser, de nous replier sur nous-mêmes, pour offrir une moindre surface aux atteintes de la douleur et aux impressions de plaisir, il arrivera, contrairement au désir d'Epicure, que notre moi se dilatera et acquerra une capacité croissante de jouissances. Nous partagerons sympathiquement les joies d'autrui, et nous associerons les autres au partage sympathique de nos joies ; nous aurons toujours plus besoin de nos semblables, et nos semblables auront toujours plus besoin de nous. Mais nous demanderons à M. Guyau si cette solidarité des sensibilités et ce besoin que les hommes auront les uns des autres sont le véritable altruisme. Il ne le semble pas. L'évolution subordonnera mes plaisirs aux plaisirs d'autrui, et attachera les plaisirs d'autrui à mes plaisirs ; nous serons rapprochés, unis même par les liens d'une commune nécessité et d'un commun besoin ; les jouissances seront plus sociales ; mais, pour être plus sociales, en seront-

elles moins égoïstes ? Je jouirai avec autrui, et même d'autrui, mais non en autrui ; je me prêterai aux autres nécessairement, mais je ne me donnerai pas à eux, car le don de soi-même implique la volonté ; je communierai en quelque sorte avec eux, mais dans cette communion de plaisirs, c'est mon plaisir que je chercherai. Si je m'intéresse à autrui, c'est que je ne peux me passer d'autrui ; si je sympathise avec autrui, c'est que je trouve mon compte à ce commerce. Il en sera à peu près de l'échange des sentiments, dans ce prétendu monde moral, ce qu'il en est de l'échange des produits dans le monde économique : de même que j'ajoute à mes produits les produits des autres industries, de même j'accroîterai mon bonheur du bonheur des autres. C'est toujours mon bien-être, mon confort que je poursuivrai ; ce sera toujours à mon plaisir que je m'attacherai ; j'élargirai la sphère de mes jouissances, mais le centre restera le même, c'est-à-dire le moi. Comment en serait-il autrement ? N'oublions pas que le développement de la sensibilité a sa racine et son principe dans les lois de la vie, dans la loi de nutrition et dans la loi de génération. Dans l'ordre biologique, j'engendre parce que je me nourris ; si je produis, c'est parce que je suis sain et fort ; ma fécondité est le résultat de la vie pleine et riche qui circule en moi. De même, dans l'ordre psychologique, je suis altruiste, parce que je suis égoïste ; je sympathise avec les autres, parce que j'ai besoin de multiplier mes plaisirs ; ma fécondité sensible n'est que le débordement de l'amour de mon moi. C'est là un élargissement, non un refoulement du moi ; l'altruisme apparaît à la surface, mais c'est l'égoïsme qui est au fond. On pourrait ici retourner contre M. Guyau la critique, qu'il a adressée aux moralistes anglais : « Que pourrais-je donner, dans cette doctrine, sans une arrière-pensée, et pour ainsi dire, sans un arrière-désir ? Je me trouve dans la pire des misères, la misère morale : ce dont je suis pauvre, c'est de bonne intention, de bonne volonté. Ce que je crois vous donner, moi, un désir vous le donne à ma place. . . . . En allant vers vous, c'est encore, sans le savoir, vers

moi que je reviens. (*) » Comment, en effet, l'amour de soi conduirait-il, sous la loi de l'évolution, au don et au sacrifice de soi ? Ce serait plus qu'une transformation, ce serait une destruction des lois primitives et essentielles de la vie.

Il ne semble pas qu'une explication scientifique du devoir « impersonnel » de l'altruisme soit donnée jusqu'ici. M. Guyau conclut cette étude des premiers « équivalents » de l'obligation et en dégage des vues générales. La surabondance de vie, nos pensées et nos sentiments nous poussent, dit-il, à agir dans des directions déterminées ; elles nous sollicitent vers autrui. « Le sentiment de l'obligation n'est pas autre chose que cette poussée, partie du fond inconscient ou subconscient du moi. » Si nous voulons échapper à cette impulsion, « il nous faut faire une sorte de coup d'état intérieur. » On peut admettre l'impératif de Kant, la nécessité pratique interne, qui se formule ainsi : *je dois, il faut.* Mais Kant, qui s'est demandé dans un passage célèbre *quelle est la racine du devoir*, n'a pas résolu la question. M. Guyau trouve cette racine dans les lois de la vie et dans la puissance de l'instinct. Le devoir, selon lui, est à l'origine une impulsion aveugle qui nous pousse à l'action avant toute réflexion, avant tout raisonnement : tantôt c'est une force inhibitoire qui suspend l'acte, l'acte commencé, et cet arrêt imprévu semble révéler un pouvoir mystérieux; tantôt le sentiment du devoir ressemble à une pression intérieure, à une tension constante; s'il manque de violence, il est durable, « il a pour lui le temps, qui est encore le plus puissant des facteurs. » C'est sous cette forme d'une tension continue et indestructible que se présente d'ordinaire le sentiment du devoir; c'est sous cette forme qu'il agit et se manifeste comme un instinct.

Cette théorie du devoir instinctif, du devoir considéré comme une cause aveugle soulève une grave objection, que M. Guyau connaît bien, car il l'a souvent adressée à Stuart Mill, à Darwin, et à M. Spencer. Aussi se la fait-il à lui-même. Chaque homme s'élève de la vie instinctive à la vie raisonnable et réfléchie, et

(*) *La Morale anglaise contemporaine*, p. 389.

la civilisation développe indéfiniment dans l'humanité « l'intelligence, l'habitude de l'observation intérieure et extérieure, l'esprit scientique en un mot. Or l'esprit scientifique est le grand ennemi de tout instinct : c'est le dissolvant par excellence de tout ce que la nature a lié. » On peut démontrer la loi suivante : « tout instinct tend à se détruire en devenant conscient. »

Rien n'est plus vrai. On ne peut contester l'éveil plus ou moins précoce, plus ou moins complet, de la raison chez les hommes : c'est un fait. On ne peut non plus contester les progrès de la réflexion et de l'esprit d'examen d'un siècle à l'autre : c'est encore un fait. Que nous considérions soit un individu, soit l'espèce entière, nous assistons à l'apparition et à l'évolution d'un pouvoir nouveau, la raison curieuse et inquiète, qui cherche à se rendre compte, qui pousse ses recherches de tous côtés, qui juge, qui approuve et désapprouve, et qui, dans sa noble ambition, ne conçoit rien moins que le projet de corriger, de modifier et de refaire la nature. Avec elle, c'est comme un ordre nouveau qni commence : *novus nascitur ordo*. Ce facteur intelligent va jouer dans l'évolution un rôle de plus en plus considérable. Il ne faut plus dire désormais : la nature nous oblige, nous pousse à tel acte et nous détourne de tel autre ; car la raison pourra contrôler cette obligation, et, suivant le cas, refuser ou accorder son obéissance à cet ordre intérieur. Si je me sens entraîné à une vie de plus en plus sociale et sociable, je peux résister à cette poussée aveugle, et chercher dans quelle mesure il convient de céder. L'instinct n'est plus tout-puissant ; il a rencontré un maître qui le contrôle, le surveille, le conteste, et parfois le combat et même le détruit. Peut-être l'instinct social, contrarié par un autre instinct antagoniste, l'amour de soi, n'aurait-il jamais la force de nous imposer le sacrifice ; mais acceptons pour le moment l'hypothèse d'un altruisme spontané et irrésistible. Sous l'influence de cette force aveugle, j'allais me jeter tête baissée au milieu d'un péril ; mais depuis l'apparition et l'illumination de la raison, je vois clair, je découvre « l'abîme » ouvert devant moi, et je m'arrête.

En me dévouant, j'allais commettre une absurdité, semblable à un homme irréfléchi qui laisse échapper une sottise ou une ineptie ; mais averti à temps, je réprime ce mouvement précipité, qui m'aurait peut-être perdu. Désormais j'apprécie à sa valeur le prix de la vie, j'aime mon moi avec une passion éclairée. Si je comprends la beauté et l'utilité sociale du dévouement, ce n'est pas une raison suffisante pour que je renonce à la douce joie de l'existence, à la santé, à la fortune, à tous les bonheurs que je possède ou qui m'attendent. Qu'un autre se sacrifie pour la société, j'applaudirai ; mais que moi, je devienne la victime nécessaire à la félicité publique, je résigne ce rôle trop coûteux. « Le moi et le non-moi sont en présence, dit M. Guyau. Ils semblent en fait deux valeurs sans commune mesure : il y a dans le moi quelque chose de *sui generis*, d'irréductible. » Il faut donc considérer le sentiment moral ou social, c'est-à-dire l'altruisme, non plus comme un sentiment spontané et aveugle, mais comme un sentiment raisonné et réfléchi. Mais comment sortir du moi et arriver au non-moi ? Comment, sous le régime de la raison, passer de l'égoïsme à l'altruisme ? L'égoïsme « est irréfutable au point de vue des faits », et pourtant, sans l'altruisme, il n'y a pas de morale. La morale, disait Bentham, n'est que la régularisation des égoïsmes ; M. Guyau dirait plutôt avec les partisans de la morale scientifique que la morale a pour objet non pas l'étude des causes qui mettent les égoïsmes en équilibre, mais l'étude des causes qui affaiblissent et parfois annulent l'égoïsme. Les utilitaires ont eu le tort de chercher dans des faits physiologiques ou psychiques les forces capables de faire échec à l'amour de soi : l'égoïsme reste invincible, si nous n'avons recours à des forces supérieures aux faits. De là la nécessité de chercher d'autres « équivalents » du devoir, et même de nous adresser finalement à l'hypothèse métaphysique, à l'idée. L'hypothèse, en effet, pourra seule, comme on le verra, faire franchir à la volonté le passage du moi au non-moi.

M. Guyau va aborder ici la plus grosse partie de son sujet ;

il veut expliquer l'obligation de l'altruisme sous sa forme la plus élevée, le dévouement, sans recours aucun à l'impératif catégorique et aux commandements absolus de la conscience. Son analyse comprend deux parties ; il s'agit de montrer : 1° la possibilité du dévouement ou probable ou même certain ; 2° la réalité et même la facilité du sacrifice définitif. (*)

La possibilité du sacrifice probable s'explique d'abord par le plaisir du risque et de la lutte. « L'homme a besoin de se sentir grand, d'avoir par instants conscience de la sublimité de la volonté. Cette conscience, il l'acquiert dans la lutte ; lutte contre soi et contre ses passions, ou contre des obstacles matériels et intellectuels. » Les éléments de l'attrait du risque sont assez nombreux. Le plaisir de courir des chances, de s'aventurer, sans préoccupation de gain ou de victoire, est déjà très vif par lui-même. De plus, la lutte a un but, et tandis que la perspective plus ou moins vague d'un insuccès ou d'une douleur nous touche d'ordinaire très faiblement, au contraire la vue anticipée d'un plaisir nous stimule et nous charme, et grâce au pouvoir grossissant de l'imagination, le plaisir se rapproche de nos yeux, de nos mains, et devient visible et comme palpable. Si enfin nous avons eu le bonheur d'échapper au péril, nous nous croyons à peu près invulnérables. Commerçants, médecins, soldats, tous les hommes sont exposés à des risques ou à des dangers, et tous les courent sans répugnance, souvent même avec entrain, pour les raisons psychologiques qui précèdent. « Le dévouement rentre dans les lois générales de la vie..... Il n'est pas une pure négation du moi et de la vie personnelle ; c'est cette vie même portée jusqu'au sublime. » Le besoin des émotions du péril et des aventures est donc un stimulant de l'activité, un « équivalent » du devoir, et une impulsion à l'oubli de nous-mêmes, quand la menace de mort est incertaine.

Cette considération est à coup sûr nouvelle et spécieuse ; mais est-elle solide ? Agir, peut-on dire, c'est s'aventurer, c'est

(*) Les citations faites jusqu'ici sont tirées des livres 1er et 2e de l'*Esquisse* ; les suivantes sont empruntées au livre 4e du même ouvrage.

s'exposer à des risques : nous l'admettons ; le besoin d'activité, d'une activité de plus en plus développée, et partant de plus en plus exposée, est naturel et inséparable de la vie. Mais est-ce bien là un équivalent du devoir ? Remarquons d'abord que, pour qu'il y ait obligation, il ne suffit pas qu'une tendance plus ou moins forte nous pousse à un déploiement périlleux de notre force. Que d'énergie dépensée à mal faire ! Que de dangers courent les hommes pour la satisfaction de leurs passions ! Si le médecin qui se prodigue en temps d'épidémie est un noble aventurier qui obéit à sa conscience, M. Guyau ne prétendrait assurément pas que c'est sous l'impulsion du devoir que le pick-pocket fouille les poches des passants, et exerce, non sans danger, sa triste profession. Il faut donc distinguer entre l'activité aventurière qui se déploie pour le bien, et celle qui se dépense pour le mal ; en d'autres termes, il faut tenir compte du mobile des actes : il n'y a pas obligation dès qu'il y a besoin d'agir. Le devoir, dit M. Guyau, est « une impulsion à l'oubli de nous-mêmes... Le dévouement rentre dans les lois générales de la vie. » Montrez donc, répondrons-nous, que le besoin de se dévouer se confond avec le besoin de vivre. Nous aimons l'activité, soit ; et comme l'activité ne s'exerce jamais sans quelques risques, nous courons nécessairement les risques inséparables de l'activité ; mais nous n'aimons pas les risques pour eux-mêmes. Les exemples de péril bravés sans but sont très rares, s'il y en a. M. Guyau parle d'un Anglais, M. Goldwin, qui partit pour l'Afrique dans le seul but de chasser. « On aime à se prouver à soi-même sa supériorité. » Mais n'y a-t-il pas dans cette preuve de supériorité qu'on se donne à soi-même quelque chose de noble, comme le sentiment de sa propre vaillance ? D'ailleurs, dans l'immense majorité des cas, sinon dans tous, la fin de l'activité est précise, et dans cette fin se trouve un élément rationnel et moral, une obligation, distincte du besoin d'agir, et supérieure à ce besoin. Tous les faits cités par M. Guyau peuvent se retourner contre sa théorie. « Une fabrique française de dynamite, dit-il, envoya récemment un

ingénieur à Panama : il mourut en arrivant. Un autre ingénieur partit, arriva à bon port, et mourut huit jours après. Un troisième s'est embarqué aussitôt. » Nous demanderons ici à M. Guyau s'il connaît les motifs de ces trois départs successifs. Vous invoquez, lui dirons-nous, l'attrait du danger ; mais il n'est pas vraisemblable que des hommes intelligents aient affronté la mort par bravade, et tous sans doute se sont expatriés pour une idée ou pour un sentiment. L'un peut-être croyait adoucir par l'éloignement une blessure de cœur ; l'autre est parti par intérêt, ou ce qui revient plus d'une fois au même, par devoir ; il avait une nombreuse famille à élever ou une fille à doter ; le troisième, jeune et fort, mais sans position, a voulu goûter le noble orgueil de commencer sa fortune. Ce sont là des hypothèses sans doute ; mais ne sont-elles pas aussi conformes à ce que nous savons des hommes que l'hypothèse de l'attrait du péril ? « La plupart des professions, comme celle des médecins, fourniraient une foule d'exemples du même genre », continue M. Guyau. Consultons donc l'expérience : les médecins affrontent-ils la mort « par besoin d'activité ? » Nous ne croyons pas que des hommes, capables de mesurer le danger, restent au foyer d'une épidémie, exposés sans cesse à la mort, pour le seul motif d'agir. M. Guyau nous paraît simplifier les choses à l'excès, quand il explique la conduite des médecins par le seul attrait du péril. C'est, dans un groupe compliqué de causes, en choisir une seule systématiquement, à l'exclusion des autres ; c'est faire, pour parler comme les logiciens, une énumération incomplète. En réalité, un motif seul ne suffit pas dans des cas semblables. Si on pouvait pénétrer dans les consciences, et analyser les mobiles composés du zèle médical et du dévouement professionnel, on trouverait sans doute dans le creuset, parmi quelques scories d'égoïsme, un grain d'or pur, je veux dire un sentiment d'altruisme désintéressé et une idée rationnelle d'obligation.

M. Guyau ajoute qu'au besoin d'agir et au plaisir du risque « s'ajoute le sentiment de la responsabilité. On aime à répondre

non seulement de sa propre destinée, mais de celle des autres, à mener le monde pour sa part. » Oui, dirons-nous, il en est ainsi ; mais celui qui répond de plusieurs destinées, assume une tâche qu'il tient ou doit tenir à honneur de mener à bien. La responsabilité implique le devoir, n'est rien sans le devoir, et à toute extension de responsabilité correspond un accroissement dans l'importance et la gravité des obligations. « La guerre ! disait le maréchal de Manteuffel dans un discours ; oui, messieurs, je suis soldat : la guerre est l'élément du soldat, et j'aimerais bien à en goûter. Ce sentiment élevé de commander dans une bataille, de savoir que la balle de l'ennemi peut vous appeler à chaque instant devant le tribunal de Dieu, de savoir que le sort de la bataille, et par conséquent les destinées de la patrie, peuvent dépendre des ordres que l'on donne : cette tension des sentiments et de l'esprit est divinement grande. » Dans ces paroles, citées par M. Guyau, nous voyons pour notre part, non seulement la joie et comme la volupté du commandement, l'orgueil de se sentir acteur dans une tragédie solennelle, le plaisir attaché à l'exercice « divinement grand » de toutes les facultés, un mysticisme étrange, comme accompagné d'un bruit de mitraille, mais encore l'idée et le sentiment d'un devoir exceptionnellement important, puisque les ordres que va donner le général décideront du sort de la bataille, et par conséquent « des destinées de la patrie. »

Supposons que le plaisir du risque ait son rôle dans une foule de circonstances sociales, et qu'il n'y ait rien dans le danger couru pour *mon* intérêt de contraire aux instincts de notre nature, on va vous demander s'il en est de même du danger couru *pour autrui*. « Le dévouement, dites-vous, rentre dans les lois générales de la vie. » Pourtant nous savons que la tendance de tout vivant, c'est de persévérer dans l'être, suivant le mot profond de Spinoza ; et la théorie de l'évolution, qu'adopte M. Guyau, reconnaît cette vérité, quand elle nous décrit le terrible drame de la concurrence vitale. Dans le *struggle for life*, les forts ne viennent pas au secours des faibles, mais les

détruisent et les dévorent. Si les lois de la nature se prolongent et se répètent dans l'humanité, il est impossible de comprendre l'abdication et le dévouement d'un individu au profit de ses ennemis. — Mais la vie devient féconde, quand elle est assurée. — Précisément, répondrons-nous, si elle est féconde, elle ne doit pas tomber dans le gaspillage, se ruiner par une prodigalité intempérante, et s'exposer au danger d'un épuisement irrémédiable. Quand on affirme que le péril, loin d'être une négation de la vie personnelle, n'est que la vie « portée jusqu'au sublime », on provoque cette question : pourquoi la vie serait-elle sublime, si cet effort aboutit à la destruction de la vie ? Au point de vue des faits, la vraie sagesse est dans l'égoïsme; l'altruisme, s'il peut se produire, n'est que folie; le dévouement ne se comprend pas dans une morale scientifique et naturaliste; car il y a entre la loi de persévérance dans l'être et l'hypothèse du renoncement à l'être une contradiction aussi radicale qu'entre l'affirmation et la négation.

Il ne suffit pas d'ailleurs d'expliquer par les lois de la vie la possibilité du sacrifice probable; il faut aussi expliquer la possibilité du sacrifice certain. Si nous fermons quelquefois les yeux, quand le péril est vague et incertain, que fera l'agent moral « devant la certitude du sacrifice définitif ? M. Guyau, dans une page éloquente, reconnaît que « les grands infortunés, les martyrs ignorés ou glorieux, tous ces hommes dont le malheur propre fait le bien d'autrui, tous ceux qu'on a forcés au sacrifice ou qui l'ont cherché eux-mêmes, s'en sont allés à travers le monde semant leur vie, versant le sang de leurs flancs entr'ouverts comme d'une source vive : ils ont fécondé l'avenir... Le dévouement est un des plus précieux et des plus puissants ressorts de l'histoire. Pour faire faire un pas à l'humanité, ce grand corps paresseux, il a fallu jusqu'à présent une secousse qui broyât des individus. » Les situations que nous appelons modestes, non seulement celle de soldat, mais encore celle de gardien de la paix, de pompier, etc., « peuvent exiger parfois des actes sublimes. Or comment demander à quelqu'un le sacrifice de sa

vie, si l'on n'a fondé la morale que sur le développement régulier de cette vie même ? » La difficulté est bien présentée : comment la résoudre ?

M. Guyau croit que la vie n'a pas toujours la valeur incommensurable qu'on lui suppose volontiers. Il arrive parfois que l'intensité de certaines jouissances semble préférable à de longues années d'une existence monotone. Pour un Newton, après la découverte de la gravitation universelle ; pour un Jésus, après le discours sur la montagne, tout le reste de la vie doit paraître décoloré et vide. De même il y a des douleurs dont l'amertume empoisonne la vie, et ceux qui les ressentent ne trouvent d'autre issue que la mort à leur déplorable situation. L'excès de bonheur et l'excès de malheur ont pour effet commun d'avilir la vie, et l'on comprend que le sacrifice devienne possible pour ceux qui n'ont plus rien à attendre ni en bien ni en mal.

Si ces idées sont ingénieuses, elles n'en sont pas moins contestables. Nous doutons fort pour notre part que les privilégiés du bonheur soient des victimes toutes prêtes pour le dévouement. On s'attache à la vie en raison même des joies qu'elle nous apporte ; c'est une vieille remarque, souvent faite par les moralistes et les prédicateurs que la mort est surtout odieuse pour les heureux de la terre ; chaque plaisir est comme un nouveau lien qui nous attache à l'existence. Si j'ai été comblé de biens, pourquoi n'en serais-je pas accablé ? L'artiste, que Berlioz a mis en scène, et qui se tue après avoir éprouvé le plus haut plaisir esthétique qu'il eût pu concevoir, n'est pas fou sans doute, mais il ne paraît pas tout-à-fait raisonnable. La série des chefs-d'œuvre dans la musique et dans les autres arts est indéfinie. Un spectateur du Cid aurait bien fait d'attendre : il eut peut-être assisté à Andromaque. Newton ne s'est pas dégoûté de la vie après sa grande découverte ; qui songerait à l'en blâmer ? Jésus n'a ni désiré, ni évité la mort : elle vint, il lui fit bon visage, confiant dans la grandeur de la Bonne Nouvelle. De quelle foule d'œuvres belles ou utiles serait privée l'humanité,

si tous les génies de la science et de l'art, si tous les héros de vertu avaient renoncé à l'existence, après la joie pleine d'un premier succès ou après la pure satisfaction d'un acte désintéressé ?

On raconte qu'un jeune officier russe, qui venait, à l'âge de 23 ans, de quitter le service, présenta à un de ses amis un petit récit de sa façon qui fut soumis au poète Nekrassof et au critique Belinski. Nekrassof, après la lecture ininterrompue du manuscrit, courut embrasser l'auteur des *Pauvres gens*, à 4 heures du matin. Belinski manda chez lui le jeune écrivain, et le félicita en termes si chaleureux que Theo. Dostoiewski sortit de chez lui « comme ivre. Je sentais, dit-il, avec tout mon être qu'il venait d'y avoir dans ma vie un instant solennel. » Peu de temps après, il fut arrêté, jugé pour avoir, entre autres crimes, répandu une lettre du littérateur Belinski, condamné et envoyé en Sibérie dans ces affreux bagnes, dont les horreurs sont restées légendaires. Les deux causes qui, selon M. Guyau, diminuent et détruisent le prix de la vie, l'excès du bonheur et l'excès du malheur, se réunissent ici, par une rencontre qui n'est pas rare, dans une même destinée. Dostoiewski aurait pu s'abîmer dans le découragement, et se dire qu'après tout il avait eu son heure de félicité. De fait, il pensa au suicide. Mais il reprit courage, en se rappelant cette minute délicieuse, où un éminent critique l'avait comme révélé à lui-même. Il lut la Bible, consola et instruisit ses compagnons de chaînes, et publia dans la suite ces admirables romans, où, comme on l'a dit, il semble avoir écrit « prosterné devant les souffrances de l'humanité (*) ». On peut dire que les joies les plus intenses inspirent peu d'ordinaire l'horreur de l'existence, et on aurait tort de compter sur les gens heureux pour les sacrifices définitifs.

Restent les blessés de la vie, qui fourniront peut-être un contingent plus sûr pour le recrutement des victimes nécessaires à l'avancement de l'humanité. « On ne peut que regretter une

(*) *Revue politique et littéraire*, 27 décembre 1884.

chose', dit M. Guyau, c'est que la société ne cherche pas à transformer le plus possible les suicides en dévouements. On devrait offrir toujours un certain nombre d'entreprises périlleuses à ceux qui sont découragés de vivre. » — L'idée est originale, mais comment la mettre en pratique? En laissant de côté ceux qui cèdent à l'impulsion d'une manie héréditaire, nous voyons que la plupart des personnes qui se tuent succombent sous le poids d'un malheur imprévu : soit qu'une blessure vienne briser le cœur, ou qu'une tempête du sort engloutisse le bien-être, la brusquerie et la violence du coup ébranlent tout l'être, le bouleversent, et précipitent le pauvre égaré dans l'abîme. On ne peut dire à cet affolé : ne vous tuez pas ainsi, sans profit pour personne; ajournez votre projet; nous vous offrirons l'occasion d'une mort certaine, mais belle et profitable à la société. Seules les personnes qui ont résisté à l'orage, et qui, toutes meurtries, continuent de mener une vie indifférente, pourront accepter les postes dangereux et les missions difficiles. Il semble pourtant que l'humanité, « ce grand corps paresseux », avancerait bien plus lentement qu'elle ne fait, si elle n'avait, pour la pousser en avant, que ce qu'il est permis d'appeler l'aristocratie du malheur. Le sacrifice d'ailleurs s'impose à un moment donné à chacun de nous, qu'il soit riche ou pauvre, heureux ou misérable : M. Guyau le reconnaît, et il a dû chercher une autre considération qui explique la possibilité, non plus du dévouement exceptionnel, mais du dévouement universel.

« Certaines sphères particulières de l'activité, dit-il, finissent par acquérir une importance telle dans la vie, qu'on ne peut plus y porter atteinte, sans atteindre la vie même en sa source. On ne se figure pas Chopin sans son piano », Raphaël sans son pinceau et sa palette. La vie artistique se développe au point d'effacer tout le reste; de même la vie intellectuelle et morale croît comme un rejeton puissant de la vie physique, si bien qu'un individu blessé et « tué pour ainsi dire dans sa vie morale semble par là même plus complètement anéanti. » C'est donc,

en fin de compte, le développement de la vie morale qui rend compte de la possibilité générale du dévouement.

M. Guyau a raison. En fait, l'amour de la science et l'amour de l'art peuvent l'emporter sur l'amour de la vie : l'art et la science ont leurs héros et leurs martyrs. On demandera peut-être si cet héroïsme des savants et des artistes est un résultat des lois de la vie. Oui, dira M. Guyau; car la vie, telle que je la conçois dans ma doctrine, ce n'est pas seulement la vie physique, mais la vie pleine, complète, avec toutes ses manifestations, depuis le mouvement jusqu'à la connaissance du vrai et à la contemplation du beau. La vie est activité et fécondité. Le savant et l'artiste sont des producteurs, l'un de conceptions vraies, l'autre de belles fictions et de belles formes; par la seule raison qu'ils ont le génie, ils créent, et ils créent naturellement, comme le poirier donne des fruits, et le rosier des fleurs.

N'y a-t-il pourtant pas dans cette obstination passionnée du génie un élément moral ? M. Guyau l'a fort bien montré dans un autre ouvrage qu'il nous permettra de citer. Si j'ai sacrifié un plaisir esthétique, comme la lecture d'un beau livre, à une partie de chasse, « éprouverai-je simplement ce regret banal qu'on éprouve, lorsque, forcé de choisir, on n'a pu prendre de deux choses qu'une ? N'éprouverai-je pas une sorte de regret moral, et comme un léger remords ? N'aurai-je pas le sentiment d'avoir délaissé un plaisir vraiment moral, et d'avoir enfreint, pour ainsi dire, un devoir esthétique ? Si le spectateur ou le lecteur se sentent moralement tenus de connaître et de contempler la beauté produite par l'artiste, l'artiste lui-même se sent obligé à la produire, et à la produire sous la forme la plus parfaite. Le sentiment moral serait-il aussi étranger qu'on le croit à cette sorte de possession du véritable artiste par l'idéal ? L'artiste et l'agent moral conçoivent et acceptent une loi supérieure, qui leur commande à l'un le beau, à l'autre le bien, et dont les ordres, à tort ou à raison, leur apparaissent comme imprescriptibles (*) ». Plus loin on lit : « élargir ou rétrécir la sphère de

(*) *Morale anglaise contemporaine*, p. 234.

la pensée, c'est, en définitive, élargir ou rétrécir la sphère de la volonté..... En ce cas, les partisans de la morale idéaliste pourront affirmer qu'il s'attache aux plaisirs de l'esprit un vif sentiment d'obligation morale. Je me sens obligé à monter dans l'échelle des êtres ; je me sens obligé au progrès..... Descendre ce serait déchoir..... Il est bon, il est moral d'être dans le vrai. » En effet, la recherche implique la persévérance ou le courage moral, et l'enthousiasme ou la volonté émue et comme enflammée. « Pour trouver le vrai, ne faut-il pas que le penseur oublie l'agréable, oublie l'intérêt, s'oublie lui-même ? Et ne pourrait-on pas dire que la vérité intellectuelle, comme la bonté morale, est faite de désintéressement ? Si nous cherchons la vérité en effet, si nous la trouvons, c'est que nous l'aimons ; et si nous pouvons l'aimer, c'est que nous la croyons identique au bien même..... Chercher la vérité, à ce point de vue, apparaît comme une dignité, comme un mérite. »

Ainsi l'amour de la science et de l'art explique la possibilité du dévouement ; mais il y a dans l'âme du chercheur obstiné du vrai, et de l'amant enthousiaste du beau, quelque chose de supérieur aux lois scientifiques, c'est-à-dire à des relations phénoménales. M. Guyau prend le mot *vie* en un sens si large, qu'il peut introduire dans la compréhension de ce terme, même l'abnégation et le désintéressement. Il est facile, par cet expédient, de tirer des lois de la vie la possibilité du dévouement. Mais le problème n'est pas résolu ; car il reste toujours à montrer que le mérite et la dignité, l'oubli et le sacrifice de soi sont de même ordre que la nutrition, la génération, les faits psychiques ou esthétiques.

Grâce à l'élasticité du mot *vie*, M. Guyau considère la vie morale comme un rejeton de la vie physique. La vie morale, dit-il, se développe et devient prépondérante ; les sentiments altruistes se fortifient, la bienveillance, la charité croissent en nos cœurs aux dépens de l'égoïsme, et nous en venons, en cas de défaillance, à ne pouvoir supporter la honte. « L'action morale a toujours un certain prix : il est rare qu'un être soit

descendu assez bas pour accomplir, par exemple, un acte de lâcheté avec la plus parfaite indifférence, ou même avec plaisir. » Voici la thèse de M. Guyau : les êtres moraux et sociaux reculent devant certains actes mauvais, et sont capables de dévouement. Sans doute, dirons-nous ; mais comment sont-ils devenus moraux ? Est-ce uniquement sous l'empire des lois de la vie ? La raison impérative n'a-t-elle pas contribué à la promotion de cette humanité, dont les membres commettent rarement une lâcheté sans regret ou sans remords ? Si la possibilité de dévouement s'explique par la moralité *actuelle*, comment expliquer cette moralité elle-même, qui est comme la source de tous les dévouements possibles ? Il nous semble que M. Guyau, dans sa théorie des équivalents de l'obligation, en vient à son insu à déguiser et à masquer sous des noms nouveaux le devoir qu'il fallait remplacer.

Il lui reste d'ailleurs à rendre compte du dévouement certain et définitif. Admettons, si l'on veut, que le sacrifice soit possible par les influences déjà indiquées ; comment le sacrifice, simplement possible, va-t-il se réaliser ? Il faut ici un nouveau moteur, un surcroît d'impulsion, un nouvel équivalent d'obligation. Ce surplus de force impulsive, M. Guyau le trouve dans « le risque métaphysique ou spéculatif. » Il a écrit sur ce sujet quelques pages éloquentes, dont la lecture séduit et trouble un moment ; mais la raison ne tarde pas à se ressaisir, et comme il s'agit d'une question très grave, elle veut exercer en toute réflexion son droit de critique.

Laissons d'abord la parole au jeune philosophe : « Pour que je puisse *raisonner* jusqu'au bout, dit-il, certains actes moraux dépassant la morale moyenne et scientifique, pour que je puisse les déduire rigoureusement de principes philosophiques ou religieux, il faut que ces principes soient eux-mêmes posés et déterminés. Mais ils ne peuvent l'être que par l'hypothèse : il faut donc que je crée moi-même, en définitive, les raisons métaphysiques de mes actes. Etant donné l'inconnaissable,

l'*x* du fond des choses, il faut que je me le représente d'une certaine façon, que je le conçoive sur l'image de l'acte que je veux accomplir. Si, par exemple, je veux accomplir un acte de charité pure et définitive, et que je veuille justifier rationnellement cet acte, il faut que j'imagine une éternelle charité présente au fond des choses et de moi-même, il faut que j'objective le sentiment qui me fait agir. L'agent moral joue ici le même rôle que l'artiste : il doit projeter au dehors les tendances qu'il sent en lui, et faire un poème métaphysique avec son amour. L'*x* inconnaissable et neutre est le pendant du marbre que façonne le sculpteur, des mots inertes qui se pressent et prennent vie dans la strophe du poète. L'artiste ne façonne que la forme des choses ; l'être moral, qui est toujours un métaphysicien spontané ou réfléchi, façonne le fond même des choses, arrange l'éternité sur le modèle de l'acte d'un jour qu'il conçoit, et il donne ainsi à cet acte, qui sans cela semblerait suspendu en l'air, une racine dans le monde de la pensée. » Ainsi, c'est nous qui faisons le noumène moral ; il est une construction de notre esprit. Nous pouvons donc le construire, comme il nous plaît.

Remarquons d'abord la nouveauté, et aussi l'étrangeté de la doctrine. M. Guyau se propose, après bien d'autres philosophes, de fonder une morale scientifique, qu'il appelle « la morale de la vie » ; mais frappé de l'impuissance des efforts de ses prédécesseurs, qu'il connaît si bien, et persuadé que les faits seuls ne sauraient expliquer l'obligation du dévouement, il tourne brusquement le dos à la science et à l'expérience, et il en appelle à la métaphysique. C'est là sûrement un des traits originaux de la théorie de M. Guyau. Déjà Stuart Mill, dans ses *Essais sur la religion* avait dit que, comme nous ne sommes pas en état de pénétrer dans la « région mystérieuse » des noumènes, « l'imagination est libre de remplir le vide avec les images qui conviennent à son génie, images sublimes et élevées, si l'imagination est noble, images basses et mesquines, si l'imagination est terre-à-terre. » Mais Stuart Mill n'ouvrait aux

hommes la région mystérieuse que pour laisser chacun satisfaire ce besoin de l'au-delà qui inquiète et tourmente notre espèce ; il voyait dans la construction d'un monde idéal une poésie capable d'enchanter l'imagination et d'entretenir l'espérance. Comme, selon lui, l'hypothèse de la vie future n'est ni contraire ni conforme à l'expérience, pourquoi ne pas nous bercer de belles visions, si cela nous plaît et nous réconforte ? D'ailleurs, la morale reste solidement assise sur le terrain des faits, et se suffit à elle-même. M. Guyau ne laisse pas la métaphysique en dehors et au-dessus de la morale : c'est dans la morale même qu'il l'introduit ; la métaphysique n'est pas une étrangère, mais une amie, bien plus, c'est un auxiliaire précieux et même nécessaire. Les lois de la vie, le plaisir du risque, le besoin d'activité et le surplus d'énergie intérieure ont simplement rendu compte de la possibilité du dévouement : c'est l'hypothèse ou l'idée spéculative, invérifiable, supérieure et extérieure aux faits, qui va donner le branle à l'être, l'obliger, c'est-à-dire le pousser au dévouement, malgré toutes les résistances de l'égoïsme. Mais on peut demander si une doctrine, qui cherche hors de la science et de l'expérience le plus puissant ressort moral, peut s'appeler une doctrine scientifique. — Peu importe, dira-t-on, l'étiquette d'une doctrine. — Sans doute, répondrons-nous : aussi notre observation porte moins sur un titre que sur les prétentions que ce titre sert à couvrir. M. Guyau écrit : « La morale positive vient se suspendre à une libre métaphysique... Nous ne pouvons vivre, ni surtout mourir sans métaphysique. » Les héros, les martyrs, tous les auteurs d'actions belles et nobles sont des métaphysiciens, des dialecticiens en paroles et en actes, comme disait le vieux Socrate. L'excitateur le plus puissant de la vertu et du désintéressement, c'est la pensée créatrice ; c'est nous qui faisons de toutes pièces le noumène moral, qui façonnons le fond des choses, et qui arrangeons « l'éternité sur le modèle de l'acte d'un jour. » De telles assertions sont incompatibles avec le dessein de former une morale positive.

Laissons d'ailleurs à « la morale de la vie » la qualification

inexacte de « scientifique » ; examinons-la en elle-même. On nous dit que la métaphysique, si nécessaire à la morale, n'est que la région des hypothèses, que la réalité profonde nous échappe, qu'elle est une inconnue indéterminée et indéterminable, que nous pouvons nous représenter l'inconnue à notre guise, que chacun de nous est et doit être créateur du monde supérieur, mais créateur libre et débarrassé de toute convention, de toute espèce de type traditionnel. En un mot, concevoir l'x comme on peut et comme on veut, telle est la seule règle : toutes les hypothèses sont bonnes, toutes se valent.

Est-il bien exact que toutes les hypothèses soient égales devant la raison et devant la conscience, et que nul motif de préférence ne soit laissé à la pensée ? D'abord, les hypothèses scientifiques sont loin d'avoir même valeur, et M. Naville a publié récemment un excellent livre, *la Logique de l'Hypothèse*. Une hypothèse scientifique doit être suggérée par les faits et répondre aux faits. Elle a beau dépasser les phénomènes connus, et prolonger, presque sans limites, les lignes idéales de l'expérience ; tant qu'elle n'a pas reçu de démenti qui l'infirme ou la contredise, elle a droit de cité dans la science, et, entre autres mérites, elle présente l'avantage de relier en un système les vérités partielles connues jusque-là. Peut-être y a-t-il aussi des règles pour apprécier la valeur des hypothèses ou des doctrines métaphysiques. Ne faut-il pas d'abord qu'une conception spéculative s'accorde avec les lois de la pensée ? J'admets, par exemple, que les actes humains, nécessités par les motifs et les mobiles, tombent sous la loi du déterminisme, et je soutiens néanmoins que chacun est responsable de ses actes, socialement et moralement, devant la société et devant la conscience. Je crois donc que le moi n'est à chaque instant qu'un composé plus ou moins instable de désirs et de pensées, et en même temps qu'il est un être simple, réel, et capable de réagir sur les faits dont il a conscience ; j'affirme à la fois qu'il est une série ou une collection de phénomènes, et qu'il est une force, une énergie, *vis activa*. La logique relève à bon droit la contradiction ; et, si

nous tenons à mettre quelque ordre dans nos idées, nous sommes contraints de choisir entre la doctrine de la passivité et celle de l'activité du moi, et par conséquent, d'admettre ou de rejeter ensemble la croyance à la liberté et la croyance à la responsabilité, du moins à la responsabilité morale.

M. Guyau dit qu'il faut juger des hypothèses métaphysiques, non d'après leur « vérité absolue », mais d'après leur « fécondité ». Adoptons cette règle, à condition toutefois de distinguer la fécondité *spéculative* ou *théorique* et la fécondité *pratique*. La fécondité spéculative n'est pas autre chose que le pouvoir que possède une hypothèse de rendre compte d'un nombre considérable de faits ; c'est, si l'on veut, *sa puissance d'explication*. La fécondité pratique, c'est l'influence plus ou moins heureuse qu'une hypothèse exerce sur la conduite des hommes ; en d'autres termes, c'est *sa puissance d'amélioration*. Prenons des exemples connus : ils conviendront mieux à notre sujet. Le spinozisme, avec sa conception d'une substance unique, douée d'attributs infinis qui se développent en un nombre infini de modes, donne une théorie séduisante du monde ; il explique très simplement l'unité du *cosmos*, l'enchaînement des phénomènes dans le temps et dans l'espace, les rapports de l'univers et de la cause de l'univers, et, par certains côtés, il plaît à la raison. Mais dès qu'il s'agit de l'homme, la fécondité spéculative du panthéisme semble épuisée : il supprime les problèmes, ou les résout contrairement à toutes les aspirations, à tous les instincts du cœur, et au témoignage de la conscience. Quant à sa fécondité morale, elle est nulle. Si un spinoziste travaille à la conquête de la liberté, c'est qu'il n'est pas assez convaincu de son esclavage ; il n'est pas assez spinoziste ; il devrait, pour être conséquent, assister, spectateur impassible, au déroulement fatal des phénomènes en lui et autour de lui. La doctrine ou l'hypothèse des monades jette une vive lumière sur le monde des corps et sur le monde des esprits ; elle a une puissance indéfinie d'explication ; mais elle se complique malheureusement dans Leibniz de la conception de l'harmonie

préétablie, et elle laisse ainsi, inexpliqués et inexplicables, tous les phénomènes moraux.

C'est surtout aux conceptions ou hypothèses morales qu'il faut demander la fécondité pratique ou le pouvoir d'amélioration. Or, ici la liberté de choix est loin d'être illimitée. On peut admettre d'abord que les hommes sont des êtres foncièrement et irrémédiablement égoïstes. Il résulte de là que l'art de la morale pour ces animaux parvenus consiste à régulariser les égoïsmes, à les ménager, à éviter les chocs violents d'amour-propre et les conflits d'intérêt ; l'agent le meilleur est le plus adroit, le plus rusé, celui qui en donnant le moins sait obtenir le plus, comme sur un marché normand ou dans un congrès de diplomates. Moi, par exemple, pour obéir à ma loi, je dois ne chercher que mon bien personnel, à moins toutefois qu'il y ait communauté d'intérêt entre moi et mes parents, ou entre moi et mes compatriotes ; en ce cas, j'élargis mon horizon, et je m'unis volontiers à autrui ; mais si l'association domestique ou l'association nationale me demande un sacrifice définitif ou simplement coûteux, je me dérobe de mon mieux aux inconvénients de la vie commune, pour me réfugier dans mon moi, qui est ma vraie patrie et mon vrai foyer. Cette hypothèse est celle d'Epicure, d'Helvétius, de Bentham et d'autres moralistes.

Mais il y en a une autre. Celle-là se représente l'humanité comme un grand corps qui se développe à travers l'espace et la durée ; elle assigne comme but des efforts individuels l'avancement de l'espèce. Travaillez à ce grand œuvre, faites-le bien, dévouez-vous, donnez le meilleur de vous-mêmes aux autres, à vos parents, à vos amis, à vos concitoyens, à tous vos semblables : la charité, appuyée sur la justice, est la vraie loi morale ; si vous l'avez suivie à travers tous les obstacles, vous avez noblement vécu votre vie.

La comparaison de ces deux conceptions montre qu'il y a entre elles, au point de vue de la fécondité, une différence incalculable, et même un abîme. L'une rapetisse les hommes, ne laisse subsister dans la société que des relations intéressées,

dénature tous les sentiments et tue l'idéal. Malgré les transformations, les déguisements et les raffinements de l'amour-propre, nous sommes et nous restons enchaînés à notre moi, comme des huîtres à leur banc. L'autre, au contraire, nous unit par mille liens invisibles et forts à nos semblables, elle porte en haut et au loin nos cœurs et nos pensées, elle dilate en quelque sorte notre être et provoque sans cesse des actes généreux.

En dépit de cette incontestable supériorité, M. Guyau, après avoir reconnu que la valeur d'une hypothèse morale se mesure sur sa fécondité, déclare que toutes les hypothèses sont bonnes et également bonnes. Faites-vous l'idéal que vous voudrez, dit-il, en ayant soin d'y conformer votre conduite. « Par la suppression de l'impératif catégorique, le désintéressement, le dévouement ne sont pas supprimés, mais leur objet variera : l'un se dévouera pour une cause, l'autre pour une autre. » — Il en sera ainsi peut-être pour ceux qui auront adopté l'hypothèse de la solidarité ou de la charité ; mais pour les autres ? Que direz-vous à M. Homais, s'il aime cultiver son jardin que de tomber « amoureux d'une étoile », et de se repaître de rêves et de « chimères bien chimériques ? » Dans l'impossibilité où vous êtes d'assigner à tous la même fin, la même hypothèse, chacun suivra sa pente, et sera libre de ne songer qu'à soi ou de travailler pour les autres. La « morale de la vie », qui se proposait d'expliquer l'obligation du dévouement, aboutit, après de longs tâtonnements et des essais infructueux, à ce résultat imprévu : le dévouement, généralement possible, ne se commande pas : il est simplement *facultatif*. La difficulté qui avait arrêté tous les partisans d'une éthique scientifique, les Bentham, les Mill, les Spencer, subsiste tout entière : le passage du moi au non-moi n'est pas trouvé. Vous n'avez pas de moyen sûr et efficace pour nous arracher à notre moi ; vous établissez entre l'égoïsme et l'altruisme, non pas un pont, mais un fil léger et mobile ; car, au lieu d'une obligation rationnelle qui exerce sur moi une autorité décisive, vous ne disposez que d'une hypothèse, d'une chimère, et vous voulez que je me sacrifie

pour cette chimère ! Quand le voyageur, parcourant le désert, voit au loin des arbres qui se reflètent dans une eau tranquille, il précipite sa marche vers ces sources où il pourra se désaltérer. Mais s'il sait que cette apparence n'est qu'un vain mirage, il lui faudra un motif moins trompeur pour soutenir son courage. De même, si dans la vie je conçois une fin purement imaginaire, pourquoi irais-je lui immoler ma santé, mon repos, ma vie ? Qu'il y ait quelques rêveurs, capables de braver des périls réels et imminents pour des visions, et de lutter contre des moulins à vent, au risque de s'y briser, ce sont là des exceptions, et l'immense majorité des hommes ne ressemble guère au héros espagnol. Des hypothèses qui ne s'appuient sur rien, que l'esprit a forgées, n'auront jamais la force de nous pousser à des actes héroïques.

M. Guyau a semé dans des pages brillantes quelques arguments ou plutôt quelques vues, qu'il convient de dégager, d'exposer et d'apprécier. Autrefois, dit-il, pour mouvoir des hommes grossiers, il fallait des promesses énormes, « dont on leur garantissait la véracité. On leur parlait de montagnes d'or, de ruisseaux de lait et de miel. » Plus tard, « la conception grossière du devoir » fut seule capable de « triompher d'instincts grossiers. Aujourd'hui, une simple hypothèse, une simple possibilité suffit pour nous attirer, nous fasciner..... Quand on s'arrête à quelque doctrine toujours trop étroite, c'est une chimère qui fuit dans vos mains ; mais allez toujours, cherchez toujours, espérez toujours, cela seul n'est pas une chimère, La vérité est dans le mouvement, dans l'espérance. » — Oui, répondrons-nous, la science est en mouvement, elle marche, elle va toujours à des vérités nouvelles ; mais elle ne se meut pas pour se mouvoir ; elle ne se contente pas d'espérer. Si comme un conquérant infatigable, elle ambitionne l'élargissement indéfini de son empire, elle a soin d'assurer et de consolider ses possessions très positives. De même en philosophie, le progrès, pour être moins visible, n'en est pas moins réel. La psychologie, par exemple, n'a-t-elle pas aujourd'hui plus d'analyses, plus de

vérités établies que du temps de Platon et d'Aristote ? Même en métaphysique, l'esprit ne s'exerce pas en vain ; il ne se contente pas de jouer aux quatre systèmes, comme les enfants jouent *aux quatre coins :* les problèmes sont de mieux en mieux posés, délimités et approfondis. L'espérance toujours trompée ralentirait et finirait par étouffer l'ardeur de la recherche. En outre, nos opinions spéculatives, qui doivent mettre en branle la volonté, perdraient leur puissance effective, si nous les savions sans fondement objectif et sans valeur. Quand M. Guyau nous parle de ces machines perfectionnées, que le doigt d'un enfant peut mouvoir, croit-il que les hommes soient assez moraux, assez sociaux, pour courir à la mort, sous l'influence d'une simple hypothèse ? Voici le problème : un homme est là, sociable sans doute, mais au fond égoïste, et ami de son repos, de sa santé, de ses intérêts : il faudrait que cet homme se dévouât et donnât sa vie, et pour contrebalancer la gravitation de cet être sur lui-même, vous n'avez ni l'autorité de la raison, ni l'obligation, ni la croyance à un ordre moral absolu, vous avez quoi ? une hypothèse. Dans un plateau, tout l'être avec ses instincts ; dans l'autre, une chimère, moins qu'un fétu, et c'est de ce côté que l'agent doit incliner. Pour nous, cette mécanique mentale est inadmissible.

Mais en morale, du moins dans la morale métaphysique, continue M. Guyau, il n'y a pas *la* vérité, il y a *des* vérités. Il faut donc provoquer la diversité des opinions, et non la craindre. « Quand plusieurs personnes veulent voir un paysage, elles n'ont qu'un moyen, c'est de se tourner le dos..... La vérité est comme la lumière : elle ne nous vient pas d'un seul point, elle nous est renvoyée par tous les objets à la fois ; elle nous frappe en tous sens et de mille manières : il faudrait avoir cent yeux pour en saisir tous les rayons. » Rien ne prouve mieux la puissance de la pensée que la multiplicité des doctrines.

Quand dans un beau passage M. Guyau, s'inspirant peut-être de Stuart Mill *(Liberté de pensée)*, plaide avec chaleur la cause de la libre recherche, quand il reprend et continue la mission

philosophique, qui depuis Bruno et Descartes a compté tant d'apôtres convaincus, nous sommes avec lui. Quand il nous dit que la diversité des opinions originales et personnelles vaut mieux que l'uniformité artificielle des croyances imposées, nous souscrivons volontiers. Mais, quand il prétend que l'idéal de la spéculation est dans une hétérodoxie finale et incurable, et non dans la rencontre, après examen, de la majorité des esprits sur quelques questions capitales, nous ne saurions admettre une pareille assertion. Il importe en effet de distinguer les domaines de l'art, de la science et de la philosophie. Il y a bien des règles de goût, plus faciles à sentir qu'à formuler ; mais il reste vrai que la diversité des talents témoigne de la richesse et de la puissance de l'imagination humaine. Nous n'aurons jamais trop de musiciens, de peintres et de poètes créateurs ; chaque artiste a sa sensibilité propre, son tour d'imagination, et produit des œuvres qui portent l'empreinte personnelle de son génie. Mais dans la science, ce caractère individuel des résultats s'efface et disparaît. Les savants vont dans des directions différentes sans doute ; ils cherchent chacun de leur côté ; mais s'ils ont fait quelque découverte, ils croient avec raison que le coin qu'ils ont exploré se trouvera dans le champ de vision de tous les esprits. Torricelli et Pascal ont pesé l'air, Lavoisier l'a analysé, M. Pasteur y a observé un nombre considérable de germes végétaux et animaux : c'est la même perspective sur la nature, toujours agrandie, et qu'on ne modifiera qu'en l'étendant encore. Toutes ces vérités, pesanteur de l'air, composition de l'air, dissémination des germes dans l'atmosphère se complètent, loin de s'exclure. Si les chercheurs se cantonnent dans une étroite région, c'est qu'ils ont besoin de circonscrire leurs travaux, pour les pousser plus avant. Mais pourquoi voulez-vous que nous, venus après eux, nous limitions notre horizon, en nous tournant le dos ? Ne vaut-il pas mieux promener nos regards autour de nous, sur toute la scène ? Pascal dit avec raison : « Les anciens s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec

moins de peine et moins de gloire, nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue, et quoiqu'ils connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux. »

En philosophie, les connaissances s'accumulent comme dans la science, et l'accord, plus lent et plus difficile, en raison de la complexité des questions, se fait pourtant peu à peu. La théorie de la raison en est une preuve. Descartes affirme l'innéité des principes universels et régulateurs de l'entendement; Locke ne trouve dans l'intelligence ni idée ni croyance universelle. Leibniz continue Descartes; Kant complète Leibniz. Mill reprend la thèse de Locke; mais il reconnaît la présence en notre esprit de jugements universels et nécessaires; ce qu'il rejette, c'est l'innéité de ces jugements; l'association lui paraît capable d'en expliquer l'origine et la formation. M. Spencer critique Stuart Mill, et conclut à l'innéité au moins relative des principes. De Locke à Spencer, l'empirisme s'est élargi comme le rationalisme de Descarte à Kant. Par suite, à l'écart primitif des doctrines a succédé une convergence croissante. Le débat se resserre aujourd'hui entre les partisans de l'innéité relative et les défenseurs de l'innéité absolue. De même les philosophes, en reprenant sans relâche les questions morales, ont mis à jour des vérités durables. La Rochefoucauld a sondé dans le cœur humain les plis et replis de l'amour-propre; Adam Smith a décrit la veine de la sympathie, et les Anglais n'osent plus nier l'altruisme, mais ils s'efforcent d'en faire une dérivation de l'égoïsme. Kant a si bien dégagé de l'enchevêtrement des mobiles humains l'obligation ou l'impératif que, si on en donne des explications divergentes, du moins on n'en conteste plus la réalité. Bentham voyait dans le dévouement une dépense inutile ou une prodigalité insensée; aujourd'hui la nécessité du dévouement semble incontestable, et chaque théorie veut en rendre compte et lui faire une place. Si l'accord est loin d'être complet, qui niera du

moins le progrès des doctrines ? Dire, comme M. Guyau, que toutes les conceptions éthiques se valent, c'est confesser l'impuissance de la raison et aboutir au scepticisme ; prétendre que la variété des points de vue en morale est la fin suprême de la pensée, c'est comparer l'idéal à un kaléidoscope amusant.

Un autre argument qui semble décisif aux yeux de M. Guyau, c'est que la théorie de l'obligation absolue est une théorie rigoriste et tyrannique ; elle « règlemente tout dans le for intérieur, elle interdit toute transgression, toute interprétation libre des commandements moraux..... C'est une sorte de despotisme moral, s'insinuant partout, voulant tout gouverner... Il faut fuire toute espèce de direction de conscience ou de direction de pensée comme un véritable fléau. Les méthaphysiques autoritaires et les religions sont des lisières bonnes pour les peuples enfants : il est temps que nous marchions seuls, que nous prenions en horreur les prétendus apôtres, les missionnaires, les prêcheurs de toute sorte, que nous soyions nos propres guides, et que nous cherchions en nous-mêmes la révélation. » Secouons le joug ; dans le choix de l'hypothèse directrice de notre conduite, n'ayons d'autre règle que notre caprice : *l'anomie* ou absence de loi est préférable à *l'autonomie* des Kantiens.

Que répondre à ce paradoxe ? On raconte qu'un Russe, mort récemment, avait dans son impatience du despotisme, déclaré du fond du cœur la guerre à toute espèce de gouvernement. Monarchie absolue, monarchie constitutionnelle, démocratie, toutes les formes politiques connues, il les enveloppait dans la même haine et le même dédain ; car il voyait que toutes oppriment l'homme, né libre, et que l'histoire des révolutions n'est qu'une série de passages d'un esclavage à un autre esclavage. Désireux d'affranchir ses semblables de toute tyrannie actuelle, et même de les mettre à l'abri de toute tyrannie future, il avait rêvé la suppression de toutes les entraves, c'est-à-dire de toutes les lois, religieuses, politiques, juridiques, financières, administratives, économiques, etc. ; avec la logique à outrance

de la passion, il tirait toutes les conséquences contenues dans la théorie de *l'anarchie*, et comme toute forme sociale ne peut être maintenue que par des lois, il aboutissait à *l'amorphisme*, ou à la destruction de toute forme sociale. Si on offrait aux hommes les plus épris de la liberté une place dans un village *amorphe* de Bakounine, ils n'hésiteraient pas dans leur préférence, et, à coup sûr, ils aimeraient mieux vivre à Paris ou à Londres, même à Berlin, et même à Moscou. L'anarchie n'est pas plus possible en morale qu'en politique. Rejetons toute loi imposée du dehors, soit : personne n'a mieux critiqué que Kant toutes les espèces d'hétéronomie. Mais si je me trace une règle à moi-même, si, usant de ma raison, je m'impose la loi d'agir raisonnablement, suis-je donc le despote de moi-même, l'*hemautonturannoumenos*? C'est en me dérobant à l'autonomie, pour vivre sous le régime de l'anomie, c'est en rejettant les ordres de la conscience, pour me livrer aux aventures de « l'imagination métaphysique », que se réaliserait pour moi le mot de Diderot : « L'homme n'a qu'une petite lumière, la raison; il la souffle, et prétend ensuite mieux se conduire. »

En résumé, M. Guyau a eu beau multiplier les équivalents de l'obligation, il n'a pas rendu compte de l'obligation. Il regarde le devoir à son origine comme un instinct ; il nous parle d'un altruisme spontané, aveugle et inconscient, qui serait une manifestation naturelle des lois de la vie; mais il ajoute qu'à l'éveil de la raison, le devoir devient une idée, que l'instinct ne suffit plus pour nous pousser à l'action, que notre conduite relève désormais de la raison, seul guide et seul juge du bien et du mal, et que nous pouvons résister aux impulsions primitives, soit qu'elles viennent de la nature, soit qu'elles dérivent de l'éducation ou de l'hérédité. Mais si la raison peut modifier ou défaire ce que la nature et l'habitude, individuelle ou ancestrale, ont fait en nous, pourquoi rapprocher dans une même théorie des éléments hétérogènes, les uns instinctifs et irréfléchis, les autres intellectuels et rationnels ? Cette juxta-

position est injustifiée et injustifiable. Personne ne conteste qu'il y ait actuellement une moralité acquise, un ensemble de tendances personnelles ou héritées et devenues organiques, qui nous obligent, nous lient, et déterminent tels ou tels actes. Mais les habitudes ou dispositions actuelles sont des victoires successives de la raison sur l'instinct, et au fond, toute moralité a son origine, et par suite son explication dans des actes, récents ou passés, de la raison et de la volonté. Il faudrait donc rayer de la liste des équivalents de l'obligation toutes les causes sourdes, tous les mobiles inconscients, dont parle M. Guyau, et dont il a reconnu l'insuffisance et même la non-efficacité.

Cette réduction faite, il importe de remarquer que le problème de l'obligation n'est pas envisagé dans toute son ampleur, et qu'il ne s'agit dans l'*Esquisse* que de l'obligation de l'altruisme. D'ailleurs, dans la mesure où M. Guyau l'a traité, il nous propose une solution inacceptable. Ce qui rend le dévouement possible, nous dit-il, c'est l'amour du risque, et le dégoût de la vie, engendré par l'excès du malheur ou même par l'excès du bonheur. — Mais l'amour de la vie active, et des risques inséparables de l'activité ne rend pas compte de la possibilité du renoncement à la vie et à l'activité. De plus, si le succès et le bonheur ne détachent personne de la vie, du moins la maladie, le déshonneur et les autres maux qui nous frappent, affaiblissent et parfois même détruisent l'amour de l'existence si profond chez tous les êtres. Mais il ne suffit pas de nous montrer comment les rassasiés de la vie, qui sont en nombre infime, sont parfois capables de se dévouer : il faudrait nous faire voir comment le sacrifice est possible, non seulement pour les victimes du sort, mais encore et surtout pour ceux qui jouissent de la vie, et qui y tiennent comme à un bien. Or nous n'en savons rien : M. Guyau ne le dit pas. Des deux mobiles d'action ou des deux équivalents d'obligation, destinés à rendre compte du dévouement, l'un est trop large, il explique l'action en général, plutôt que la conduite altruiste et héroïque, l'autre se retrouve tout au plus dans quelques actes exceptionnels.

Reste le sacrifice réel, dont il faut chercher le mobile et la cause. Or ici, M. Guyau nous propose l'hypothèse ou le rêve métaphysique. Mais comment une idée sans valeur, une pure construction mentale peut-elle équivaloir à l'obligation, c'est-à-dire à un ordre de la conscience, à une croyance rationnelle ? Voilà la difficulté où vient, en fin de compte, aboutir et échouer la théorie de M. Guyau.

CHAPITRE TROISIÈME

Les théories contemporaines du devoir.

On parle beaucoup de nos jours du désarroi des consciences, de l'amoncellement des ruines dans les esprits et de l'approche imminente d'une révolution spirituelle. Traversons-nous une de ces crises, une de ces époques de transition qui préparent un ordre de choses nouveau, *novus nascitur ordo* ? Y a-t-il lieu d'écrire sous ce titre : *Comment les dogmes moraux finissent* un chapitre qui ferait pendant au célèbre morceau de Jouffroy : *Comment les dogmes religieux finissent* ? « Le grand Pan, Dieu-nature, est mort, dit M. Guyau ; Jésus, Dieu-humanité, est mort ; reste le dieu intérieur et idéal, le devoir, qui est peut-être lui aussi destiné à mourir un jour. » — S'il mourait, il serait vite remplacé par des idoles. On a déjà proposé la déesse Humanité ; ce serait sans doute le tour de la déesse Science ; à moins qu'on ne revint au Veau d'or. En attendant, il nous semble que le dieu intérieur n'est pas si près de sa fin qu'on veut bien le dire ; il ne faudrait rien moins, pour consommer sa disparition, qu'un bouleversement peu probable de la conscience humaine. Ce qui est vrai, c'est que la morale n'a jamais subi de plus rudes et de plus fréquents assauts que de nos jours. Les attaques viennent de toutes parts, de la science positive et de la philosophie elle-même.

« Ne s'étonner de rien, ne s'indigner de rien, tout comprendre ; puis quand on a compris, mettre à profit l'intelligence des lois pour gouverner les phénomènes, se prémunir contre le retour des actes nuisibles comme on se prémunit contre le feu et l'eau, assurer au contraire le retour des actions utiles comme on

prépare celui des moissons qui nourriront l'humanité ; réaliser d'abord les principes pour obtenir les conséquences, et, si les effets ne répondent pas à l'attente, ne pas accuser les effets eux-mêmes, — choses ou hommes, — mais s'en prendre aux causes et les modifier ; rejeter ainsi le *bien* immuable des philosophes, se contenter du vrai, comme les savants, et se persuader que le grand *mal* est l'erreur ou l'ignorance ; atteindre l'utile à l'aide du vrai et en profiter, jouir en même temps du beau dans l'ordre des mœurs comme dans l'ordre des formes visibles ; se détourner de la laideur et se mettre à l'abri de la brutalité et de la férocité, sans haine comme sans colère ; se redire que chaque être est ce qu'il peut être, que le tigre est, selon les expressions d'un positiviste français, « un estomac qui a besoin de beaucoup de chair », l'ivrogne « un estomac qui a besoin d'alcool », le criminel « un cerveau qui s'injecte de sang » ; en face de tout, garder le calme de la science positive, qui constate les phénomènes sans les injurier, qui les classe sans les condamner, qui ne connaît point en mathématiques « de nombres fastes ou néfastes », en astronomie d'astres amis ou d'astres ennemis, en météorologie de cieux cléments ou de cieux irrités ; enfin puiser sa force pratique dans ce calme même de la pensée, qui n'est pas de l'indifférence, et se rappeler que, si le savant observe, compare, expérimente, ce n'est pas seulement pour *savoir*, mais pour *pouvoir*, — telle est l'attitude que, selon les positivistes français comme selon les partisans anglais de l'évolution, l'homme doit garder en face de la nature et en face de l'humanité même, s'il veut connaître et mettre à profit la réalité au lieu de poursuivre les fantômes d'une métaphysique abstraite ou d'une mysticité aveugle (*) » Cette belle page de M. Fouillée montre très bien les prétentions du positivisme contemporain, et le projet non dissimulé que caressent certains esprits de ramener la morale « à la science des moyens propres à trans-

(*) *Critique des systèmes de morale*, p 39.

former fatalement l'égoïsme en altruisme, pour le plus grand bonheur de la société et de l'individu même. »

De plus, la psychologie, désireuse de se constituer comme science, emploie la méthode scientifique, et soumet tout au creuset de l'analyse : elle cherche la genèse des idées, des sentiments, des croyances, de la raison et de la conscience. Pour les esprits comme pour les corps, il suffit, nous dit-on, de montrer comment les choses se sont faites, pour que le mystère s'évanouisse. Les anciens croyaient que la foudre était lancée par Jupiter lui-même : la science a désarmé le père des dieux, *eripuit cœlo fulmen*, et a rangé la foudre dans un groupe de phénomènes physiques. De même le devoir cessera de nous paraître une voix céleste et divine, si nous retrouvons son origine, et si nous montrons comment se forme ce phénomène pschologique et moral : l'impératif, exorcisé comme un fantôme disparaîtra à la lumière de la science. Et ce n'est pas là seulement une opinion probable fondée sur l'induction et l'analogie ; c'est une certitude qui s'appuie sur la théorie et la critique de l'intelligence. Il est démontré aujourd'hui que notre connaissance ne dépasse pas la région des phénomènes ; des faits et des rapports, voilà à quoi se réduit tout notre savoir ; notre pensée est enfermée dans le relatif, et il lui est aussi impossible d'en sortir qu'à une colombe de voler hors de l'atmosphère. Dès lors, plus de miracle, plus d'absolu, et partant, plus de liberté et plus de devoir : c'est logique. Nous cesserons de croire au Dieu intérieur, comme on a cessé de croire à Jupiter lance-foudre.

La conscience doit-elle abdiquer devant toutes ces menaces de la science, de la psychologie et de la critique ? Pour apprécier et mesurer le danger que court la morale, il est nécessaire de passer en revue les doctrines éthiques les plus récentes, et de voir où en est le débat. Cet examen nous permettra de marquer nettement la place de la théorie de M. Guyau dans le mouvement des idées contemporaines, et aussi d'apprécier et de juger les critiques qu'il adresse aux systèmes de morale les plus connus.

Une seule question nous occupera, celle du devoir : aussi bien c'est la question maîtresse et vitale de la morale. Schopenhauer avait raison de dire que, le devoir disparu, toute la vieille morale s'écroulait, comme un dôme dont on a enlevé la clef de voûte ; aussi, dans sa critique de l'éthique Kantienne, déclare-t-il avec dédain que le devoir est bon pour les enfants et les peuples dans l'enfance. M. Guyau a concentré sur la notion du devoir tous ses efforts : des quatre livres de l'Esquisse il en consacre deux à l'exposition de sa théorie des équivalents, et un à la discussion de quelques théories célèbres de l'obligation. Nous pouvons donc, à son exemple, nous renfermer dans l'étude d'une seule question.

Tous les philosophes s'accordent aujourd'hui sur un fait, la réalité *actuelle* de l'obligation. M. Spencer, il est vrai, croit que l'obligation est provisoire, qu'elle disparaîtra un jour, et qu'elle se produit, parce qu'il y a lutte encore entre l'égoïsme et l'altruisme, entre le penchant inférieur et le penchant supérieur. L'activité bienveillante, dit-il, n'est pas encore devenue l'activité normale ; « mais avec l'évolution, le sentiment de l'obligation finira par n'être plus ordinairement présent dans la conscience. Il ne s'éveillera que dans les occasions extracrdinaires..... Les plaisirs et les peines engendrés par les sentiments moraux seront devenus, comme les plaisirs et les peines corporels, des mobiles d'excitation ou d'aversion si parfaitement ajustés dans leur force aux besoins mêmes, que la conduite morale sera devenue la conduite naturelle. » Les hommes de l'avenir aimeront leur famille, leur patrie, l'humanité aussi naturellement que nous aimons aujourd'hui la vie, la lumière et la nourriture. En attendant, le devoir est un fait actuel de conscience que M. Spencer reconnaît comme tous les autres moralistes.

Mais qu'est-ce que le devoir ? Quelle est sa nature ? Quelle est son origine ? Quelle est son fondement ? Quelle est sa formule ? Toutes ces questions se tiennent étroitement, ou plutôt, ce sont

les aspects et les points de vue d'un même problème, qu'il faut, dit-on, résoudre scientifiquement. Ce n'est qu'en remontant à l'origine et en assistant à la formation du devoir que nous découvrirons ses vrais caractères, sa nature, et même son fondement objectif, s'il en a un; puis, après avoir dégagé et mis à nu le devoir, nous réussirons à le formuler. Pour mener à bien toutes ces recherches, il faut employer l'analyse, qui seule nous donnera des résultats solides. Quelques philosophes ont tort de regarder l'obligation comme une donnée simple et irréductible, et de se réfugier *primo passu* dans l'innéité : c'est une faute de méthode, et comme un aveu de paresse et d'impuissance. Le devoir est non un fait, mais un faisceau de phénomènes, idées ou sentiments, comme le prouvent les variations incessantes de la conscience. Dès lors, il est nécessaire de décomposer ce groupe, et de faire le dénombrement exact et complet des éléments qui le constituent. Mais si l'analyse est nécessaire, elle doit être malaisée, à en juger par les divergences qui se produisent. Les uns ne trouvent que des éléments empiriques, physiologiques ou psychiques; les autres, sans négliger les données de l'expérience, trouvent au bout de l'opération un élément et comme un résidu métaphysique, original, simple, et réfractaire à tous les efforts de l'analyse.

Tel est le problème, tel est le débat : où est la vérité ? De quel côté la raison, après examen, doit-elle se ranger ? Remarquons d'abord que le contrôle de toute analyse, idéale ou réelle, c'est la synthèse. Si les moralistes ne peuvent reconstruire avec les éléments qu'ils ont obtenus l'idée actuelle et le sentiment actuel du devoir, c'est que leur analyse a été incomplète ; ils ressemblent à des chimistes qui, dans l'analyse d'un sel par exemple, auraient laissé échapper un élément, et seraient ensuite incapables de recomposer le corps primitif. Examinons donc les théories, ou, si l'on veut, les analyses les plus récentes du devoir, en les vérifiant par la contre épreuve de la synthèse.

Stuart Mill a laissé de côté les éléments physiologiques de

l'obligation, si toutefois elle en a de tels ; il a appliqué à la notion et au sentiment du devoir la méthode analytique et synthétique de l'association. Selon lui, l'obligation est comme une impulsion intérieure, dont le type est « l'horreur de la jeune fille pour le meurtre. » Tantôt cette force nous pousse à l'accomplissement de certains actes, tantôt elle nous détourne de certains autres. Un des éléments principaux de cette énergie, c'est la crainte de certains châtiments, ou l'espoir de certaines récompenses, que ces châtiments ou ces récompenses, ou d'un seul mot, que ces sanctions viennent de nos semblables ou du maître de l'univers. L'expérience unit ou associe pour nous des plaisirs ou des douleurs à tels ou tels actes, et nous contractons l'habitude d'aimer ensemble certains plaisirs et les actes qui les produisent, et de détester certaines douleurs et les actes d'où elles naissent. Si l'espoir religieux de la faveur divine s'ajoute à l'avantage social de l'estime d'autrui, ou si la crainte d'un justicier tout-puissant fortifie la crainte d'une répression pénale ou du mépris public, avec quelle puissance impulsive serons-nous entraînés au bien ou éloignés du mal ! Ce n'est pas tout d'ailleurs : ces sentiments si forts d'amour et d'aversion sont corroborés par un autre penchant primitif, la sociabilité, ou « le désir naturel d'union avec nos semblables. » Supposons ce désir cultivé, développé, exalté de bonne heure par l'éducation, l'exemple et les préceptes, et nous verrons se former dans la conscience comme un tissu serré, compliqué, résistant et même invincible de sentiments qui se renforcent les uns les autres, « au point d'empêcher jusqu'à l'idée de la violation du devoir. » Dès qu'on y touche, le cœur se déchire, et ce déchirement douloureux s'appelle le remords. On comprend d'ailleurs que le devoir varie suivant les personnes, et suivants les objets auxquels il s'applique. Ainsi, les hommes les plus intelligents, les plus instruits ou les mieux élevés ont un sentiment plus vif de la solidarité, et se sentent plus obligés que les ignorants ou que les personnes qui ont reçu une médiocre éducation. De plus, le devoir de bienveillance et de dévouement est large ou peu

impérieux, dans l'état actuel du développement de l'espèce, tandis que le devoir de justice est rigoureux et absolu, ce qui s'explique par l'addition d'un élément nouveau, l'instinct de défense individuelle et de défense sociale, qui vient fortifier les éléments déjà indiqués.

Suivant M. Spencer, cette analyse de l'obligation est insuffisante. Stuart Mill a eu le tort de croire que chacun de nous se fait à lui-même ses idées morales et ses sentiments moraux, que nous entreprenons *de novo* l'œuvre de nos devanciers, et que la suite des générations est condamnée à une série sans fin de recommencements ; il méconnaît la solidarité des siècles, la puissance incalculable du temps, ce grand ouvrier du progrès intellectuel ou social, et l'accumulation lente et sûre des acquisitions de nos aïeux ; il ignore ou méconnaît les travaux de Darwin et de la science contemporaine ; il ressemble à un savant qui voudrait expliquer l'état géologique de notre planète par les seuls changements survenus depuis cinquante ans. Quelle vue étroite de la réalité ! L'humanité est comme un seul homme qui, en vieillissant, devient de plus en plus vertueux : elle thésaurise et capitalise, dans l'ordre moral comme dans l'ordre économique. La richesse morale de notre époque, quelle qu'elle soit, vient de nos ancêtres plus que de nous-mêmes ; tout au plus nous est-il donné d'accroître quelque peu l'héritage que nous avons reçu. Il faut donc compléter l'analyse de Stuart Mill, et ajouter aux éléments psychologiques du devoir indiqués par lui, d'autres éléments physiologiques et historiques. Nous sommes obligés, *obligati*, c'est-à-dire liés, enchaînés par le passé, par notre système nerveux, surtout par notre cerveau, que nos ancêtres ont façonné et comme pétri, beaucoup plus que par le présent, par l'éducation, et par nos impressions de plaisir et de douleur. Le devoir serait bien fragile, s'il n'était qu'un faisceau d'habitudes individuelles : ce qui fait sa force actuelle, c'est qu'il résume et condense sous la forme d'un instinct toutes les expériences et les associations de sentiments d'une longue série de générations. On détruit une habitude, on ne détruit pas un instinct.

Nul doute que ces doctrines n'aient une part de vérité ; mais il est plus facile de la concevoir que de la préciser. Il semble qu'elles expliquent la conservation de la moralité acquise, plutôt que la formation et le développement de la moralité. Si le devoir est réel, s'il y a une activité morale, elle doit, en vertu de lois connues, engendrer des habitudes ou des dispositions, bonnes ou mauvaises, qui se fixent à la longue dans l'espèce et se transmettent avec la vie. Les moralistes anglais ont rendu un éminent service à la philosophie, quand ils ont mis en lumière et érigé en théorie l'influence de l'éducation et de l'hérédité. Mais ont-ils indiqué l'origine de la moralité ? Ont-ils fait une analyse *exhaustive*, comme ils disent, de la notion et du sentiment du devoir ? Il est permis de le contester avec des philosophes éminents. M. Guyau surtout, dans un livre remarquable, a soumis à une critique pénétrante et décisive les théories de Stuart Mill et de Spencer. Il se produit chez l'homme un fait capital : c'est l'éveil de la raison réfléchie. Admettons qu'il se forme dans l'enfance de l'individu ou de la race des habitudes morales de justice et de bienveillance, qui impriment à notre activité des directions déterminées : ces habitudes altruistes peuvent bien produire des actes moraux ou sociaux, tant qu'elles restent aveugles et inconscientes ; mais tôt ou tard, elles relèvent de la raison, qui les juge et les contrôle. Or la raison a un pouvoir dissolvant incalculable. Je respecte la personne, la femme, l'honneur et la propriété de mon voisin ; je lui viens même en aide dans son malheur, parce que je me crois et me sens tenu d'agir ainsi. Mais j'apprends que ce sentiment d'obligation, si contraire à mon égoïsme, n'est que le sentiment d'une nécessité interne que mes aïeux ont créée en moi, et que je subissais à mon insu et à mon détriment. Averti, je résiste à cette pression, et par des efforts continus ou par un seul acte d'autorité, je réussirai bien à l'annuler. Je ressemble à un homme, chargé de liens, qui pourrait secouer toutes les entraves qui le retiennent, par l'idée et le désir de la liberté : croit-on qu'il demeurât longtemps enchaîné ? C'est en vain qu'on nous parle de désirs

soudés et cimentés par le temps : la raison, avec le secours du temps, pourra briser ces soudures et désagréger ce ciment. En fait, la route du passé, telle que l'histoire nous la décrit, est toute jonchée des débris d'une foule de préjugés ou récents ou invétérés, que l'implacable critique a renversés et pulvérisés. S'il fallait un grand exemple, nous citerions surtout comme démolisseur le XVIIIe siècle. Des institutions politiques, sociales, économiques, etc., et des coutumes consolidées et comme consacrées par le temps, s'écroulèrent avec fracas sous les coups répétés d'un bélier redoutable, le libre examen. Si toutes les œuvres humaines, qui n'ont pas subi le contrôle de la raison, sont condamnées à périr, le devoir conserve, après examen, toute son énergie. « Le fort de la doctrine du devoir, dit M. Janet, c'est qu'on ne s'en dégage pas. » Même après les analyses de Stuart Mill et de Spencer, nous continuons à le regarder comme une loi pour les autres et pour nous. Les théoriciens de l'association et de l'évolution reconnaissent que, pour promouvoir l'avancement de l'humanité et réaliser la félicité sociale, le devoir est nécessaire, et, par une singulière inconséquence, ils affaiblissent ce même devoir, ils l'énervent et le détruisent. Les doctrines empiriques, suivant un mot de Platon, « logent leur ennemi avec elles »; voici la contradiction où elles se trouvent enfermées : elles ne peuvent préparer le règne de l'altruisme qu'à la condition de tromper l'égoïsme, et elles s'appliquent à éclairer l'égoïsme et à montrer la duperie de l'altruisme ; elles veulent fonder une obligation absolue, et elles n'emploient que des éléments relatifs, psychologiques ou physiologiques : c'est comme si un architecte se proposait de construire un édifice indestructible avec des matériaux périssables.

Le défaut principal de la théorie anglaise, c'est qu'elle laisse de côté dans l'analyse et, par suite, n'introduit pas dans la synthèse du devoir, d'élément purement intellectuel. Littré a réintégré cet élément méconnu, et a donné une théorie originale

du devoir. Selon lui, l'altruisme ne sort pas de l'égoïsme; mais l'égoïsme et l'altruisme sont des transformations de deux tendances essentielles à tout être vivant, la nutrition et la la génération. Ces deux besoins, physiologiques d'abord, deviennent moraux, grâce à l'intervention de l'intelligence. « Il est aisé de comprendre en effet que l'égoïsme se diversifie, s'étend, s'élève, à mesure que se diversifie et se complique la substance vivante elle-même; mais comme cette substance, dans le cerveau, arrive à penser et à vouloir, le besoin de nutrition finit par entraîner le besoin d'exercer les facultés intellectuelles ou morales et d'alimenter les organes. De même le besoin d'engendrer et de produire, de donner à autrui, peut, par une série d'évolutions, devenir sociabilité, patriotisme, philanthropie universelle. La lutte qui s'établit entre les deux ordres de besoins et de sentiments, constitue la vie morale (*). » Si on demande pourquoi l'altruisme se développera de plus en plus, Littré nous dit que l'altruisme est *ultérieur*, plus *complexe*, et répond à un degré supérieur de l'évolution humaine. Est-ce assez pour arracher l'homme à son moi et lui imposer la bienveillance et le dévouement ? La réflexion ne peut-elle entraver la marche de la nature ? Les objections déjà adressées à Stuart Mill et à Spencer se représentent; mais M. Littré les prévient, du moins en ce qui concerne le devoir de justice.

D'après Littré, la justice, telle qu'elle nous apparaît dans l'histoire, n'est autre chose qu'une compensation, une indemnité, une réparation du dommage produit. Les poètes avaient bien raison de représenter la justice avec une balance à la main; être juste en effet, c'est « établir ou rétablir l'égalité entre les personnes. » L'analyse psychologique confirme l'histoire et justifie la poésie; elle ramène la notion de justice à la notion d'identité. « *A* égale *A* ou *A* diffère de *B*, tel est le dernier terme auquel tous nos raisonnements aboutissent comme futur point de départ. Cette intuition est irréductible : on ne peut pas la

(*) Fouillée, *Critique des systèmes de morale*, p 42.

dissoudre, l'analyser en d'autres éléments : c'est une des bases de notre système psychique ou logique..... Au fond la justice a le même principe que la science..... Quand nous obéissons à la justice, nous obéissons à des convictions très semblables à celles que nous impose la vue d'une vérité. Des deux côtés, l'assentiment est commandé : ici il s'appelle démonstration, là il s'appelle devoir (*). Nous sommes donc obligés d'être justes, comme nous sommes obligés d'être conséquents; le devoir est de nature intellectuelle; c'est un axiome : l'identité, règle de nos pensées, doit être la règle de nos actions.

M. Fouillée a critiqué cette théorie avec beaucoup de force. L'égalité, dit-il, n'existe pas en fait entre les hommes; ce qui est réel, c'est l'inégalité. Si vous parlez d'égalité, c'est une égalité idéale, qui doit exister et devenir réelle. Mais pourquoi doit-elle exister ? Il faudrait invoquer ici d'autres raisons que des raisons mathématiques ou logiques. Au point de vue mathématique, l'inégalité vaut autant que l'égalité. Si l'égalité, a été violée, il suffit de noter le changement survenu : « les mathématiques constatent et ne réparent pas. » De même si l'égalité est menacée, l'axiome $A = A$ n'y peut rien : les mathématiques constatent, mais ne préviennent pas. Si on prétend que nous devons éviter la contradiction dans nos actes comme dans nos pensées, la réponse est facile; car, le méchant, peut-on dire, l'homme injuste est toujours d'accord avec lui-même, il aime son moi, et il n'agit que pour le bien de son moi. C'est en subordonnant son moi à autrui qu'il serait inconséquent et absurde. S'il n'y a que des rapports mathématiques et logiques, l'obligation est inexplicable. — Il y a, dira-t-on, des rapports sociaux, que tout le monde doit respecter. — Soit, mais ces rapports sociaux ne sont respectables que s'ils découlent d'une suprême fin sociale antérieurement déterminée, reconnue bonne et acceptée par tous. Quelle est cette fin ? Est-ce le plaisir ? Est-ce l'intérêt, particulier ou général ? Est-

(*) Fouillée, *Critique des systèmes de morale*, p. 42.

ce le bien, tels que l'entendent les spiritualistes ? Voilà une question qu'il faudrait examiner, et que Littré a négligée.

Si la logique ne rend pas mieux compte du devoir que la psychologie et la physiologie, où chercher des explications nouvelles ? Tout récemment, un philosophe contemporain, critique vigoureux et hardi dialecticien, M. Fouillée, a proposé le doute métaphysique comme fondement du droit et du devoir, tout au moins du devoir de justice. Il part de ce fait, que nous avons conscience. Mais de quoi avons-nous conscience, et jusqu'où s'étend la conscience ? Nous avons conscience de nous-mêmes, et nous concevons les autres consciences et l'univers, « sans pouvoir nous expliquer d'une manière adéquate ni le sujet conscient, ni l'objet pensé, ni la transition du sujet à l'objet. » Qu'est-elle d'ailleurs cette conscience, « qui se pense en pensant tout le reste, cette conscience sur laquelle on a fait tant d'hypothèses, indivisible pour ceux-ci, divisible et composée pour ceux-là, fermée selon les uns, ouverte et pénétrable selon les autres, radicalement individuelle selon les uns, capable, selon les autres, de s'étendre à des sociétés entières, à des groupes de plus en plus vastes, et de se fondre ainsi avec d'autres consciences élémentaires dans une conscience commune et sociale ? » Nous n'en savons rien, et n'en pouvons rien savoir, comme le prouve la diversité même des hypothèses qu'on a faites pour l'expliquer. De là le principe de la relativité des connaissances. Ce principe « qui semblait devoir engendrer un pur scepticisme moral en même temps que le scepticisme métaphysique, doit être regardé au contraire comme l'intérêt vital de la moralité, autant que de la science (*). » En effet, l'essentiel en morale, c'est de trouver une limitation de notre égoïsme, de notre volonté, en tant qu'elle poursuit des biens sensibles, des intérêts quelconques. Or si nous ne savons le fond de rien, « nous ne devons pas agir comme si nous avions

(*) *Critique des systèmes de morale,* Préface.

pénétré ce fond, comme si nous étions certains par exemple que le plaisir, l'intérêt, la jouissance sont quelque chose d'absolu, la réalité fondamentale et essentielle, le dernier mot et le secret de l'existence. La limitation de l'égoïsme sensible doit sortir de la limitation de la connaissance sensible. Tel est le fondement de la moralité en général. »

Là est aussi le fondement de la dignité, du droit et de la justice. Socrate avait raison de dire : « Nous sommes grands par l'idée de ce que nous ne savons pas, autant et plus que par l'idée de ce que nous savons » : la modestie intellectuelle est le principe de notre excellence. De plus, si notre pensée est limitée, notre activité doit aussi se limiter dans ses rapports avec autrui, et suivre la règle restrictive de la justice. *Abstine*, abstiens-toi, voilà le devoir ; « n'agis pas envers les autres hommes, comme si tu savais le fond des choses et le fond de l'homme..... Ne t'érige pas en absolu, c'est-à-dire en Dieu. Etre qui n'a point la science absolue, ne pratique pas l'absolutisme envers tes semblables ; ne dogmatise pas en pensées et en actes (*). »

L'*abstine* est bien la formule du doute ; mais de quoi devons-nous nous abstenir ? Est-ce de l'injustice ? Est-ce de toute action ? M. Fouillée ne veut assurément pas que nous restions immobiles et inactifs : il faut agir, et agir, c'est se prononcer, c'est affirmer. Le parfait équilibre de la volonté comme de la pensée, est un état idéal et momentané, non un état réel et durable. Si dans des circonstances précises, nous choisissons l'abstention et non l'action, c'est que nous avons plus de raisons pour nous abstenir que pour agir ; ce n'est pas par ignorance que nous prenons tel parti, c'est notre science plus ou moins imparfaite qui explique notre préférence et notre conduite ? Comment, demande M. Guyau, comment l'inconnu, l'x, l'indéterminé, l'indéterminable pourrait-il « déterminer et règler notre conduite par une loi qui commande ? Un ordre et une

(*) Même ouvrage, conclusion.

règle sont une détermination. » Supposons la sphère lumineuse de la pensée entourée d'une épaisse muraille de ténèbres : assurément notre activité ne devra pas se risquer dans la nuit ; mais dans les limites de la région éclairée, elle conservera sa liberté d'allures et de direction, à moins qu'il n'y ait une règle restrictive de ses mouvements autre que l'obscurité enveloppante. Le doute métaphysique reste sans influence pratique ; il est incapable de limiter notre volonté. En fait d'ailleurs, nos devoirs se précisent et se déterminent, non en raison de notre ignorance, mais au contraire en raison de notre savoir. « Il est évident, dit M. Pillon, que l'homme, celui de tous les êtres qui impose à notre activité la plus grande restriction morale, ...est aussi celui qui nous est le plus connu, le seul qui nous soit directement connu en son fond mental (*). » De plus, le respect d'autrui nous paraît d'autant plus impérieux que notre esprit est plus cultivé, plus ouvert, c'est-à-dire que nous avons une idée plus nette et plus juste de la dignité de nos semblables. Si ceux qui maltraitent les brutes font preuve de brutalité et de méchanceté, c'est parce que les brutes donnent des signes de conscience, de sensibilité, et nous sont connus au moins indirectement. Enfin nous n'avons pas d'obligation étroite qui nous lie envers les végétaux et les animaux, par l'unique raison que là où manque toute manifestation psychique, nous en sommes réduits à des conjectures sur l'essence et la réalité. Il semble donc qu'ici les assertions de M. Fouillée vont à rebours des faits : la conduite juste n'est pas du scepticisme, mais du dogmatisme en action.

Il ne suffit pas, d'ailleurs, de s'abstenir, il faut agir ; il ne suffit pas d'être juste, il faut être bon et bienveillant. Or, si le principe de la relativité de la connaissance fonde la justice, pourra-t-il aussi fonder la fraternité ? Sur cette question, M. Fouillée n'a exprimé que des vues incomplètes, qu'il développera sans doute plus tard. Autant qu'il nous est permis de com-

(*) *Critique philosophique*, 29 sept. 1883.

prendre d'après une ébauche, la théorie qu'il prépare, nous voyons que, d'après lui, le devoir n'est pas seulement *restrictif*, mais encore *persuasif*, qu'il « limite rationnellement notre égoïsme » et qu'il nous « excite rationnellement à la fraternité ». Si nous admettons que notre savoir est relatif, nous concevons aussitôt une règle qui arrête le déploiement de nos penchants et de notre activité. De plus, nous pouvons tirer de notre savoir borné et du fond connu de notre conscience un idéal *immanent* de désintéressement. Il y a en effet « un altruisme intellectuel, un désintéressement intellectuel qui fait que nous pouvons *penser* les autres, nous mettre à leur place, nous mettre *en eux* par la pensée. La conscience se projetant ainsi dans les autres êtres et dans le tout, se relie aux autres et au tout par une idée qui est en même temps une force (*). » Prolongez indéfiniment au-delà de l'expérience cet idéal d'altruisme, concevez la fusion des cœurs, l'union des esprits et des volontés, en un mot, l'universelle bonté, et vous aurez « la valeur la plus rapprochée de la suprême *inconnue*. » L'homme aimant « traite les autres hommes comme ne faisant qu'un avec soi, il réalise pratiquement cette identité que Victor Hugo, s'adressant au lecteur de ses poèmes, exprimait avec une concision admirable : *Insensé, qui crois que je ne suis pas toi !* Le désintéressement actif et aimant est, comme l'égoïsme actif, une spéculation sur le sens du mystère universel et éternel. Il a un caractère de sublimité qui lui vient de son incertitude même (**). » Cet idéal moral de fraternité, une fois conçu, oriente nos tendances et se réalise de lui-même, en vertu d'un pouvoir qui lui est inhérent. « Descartes disait : Je pense, donc je suis ; je pense Dieu, donc Dieu est ; je pense les objets, donc ils sont ; en un mot, j'ai les idées, donc les choses existent. — Nous croyons qu'il faut dire : Je pense, donc je deviens ; je pense une idéale bonté ou une société universelle, donc

(*) *Critique des systèmes de morale*, préf. p. 10.
(**) *Ibidem*, Conclusion.

cette bonté idéale ou cette société devient ; en un mot, j'ai les idées, donc j'ai le commencement des choses et le premier moyen de leur réalisation progressive..... Pour montrer ce qu'on peut appeler *l'objectivation* de la pensée, nous faisons appel à une vérification expérimentale, à des faits d'observation psychologique et physiologique : les idées se vérifient en se réalisant d'elles-mêmes, car elles se réalisent dans la mesure de leur vérité. C'est ici le succès qui est la meilleure preuve, c'est la force de l'idée qui fait son droit. L'idéal moral n'est pas une pure chimère si je parviens à lui donner une existence d'abord dans ma pensée, puis dans mes actions, qui ne sont que ma pensée continuée à travers mes organes et se propageant dans le monde extérieur (*). »

Cette doctrine originale nous paraît soulever de graves objections que nous ramènerons à deux principales : 1° les vrais rapports de la pensée et de l'être sont-ils bien expliqués par la théorie des idées-forces ? 2° Un idéal « problématique » peut-il être persuasif, et nous exciter à la bienveillance et au dévouement ?

1° « Je pense, donc je deviens », dit M. Fouillée. — Mais ou le mot *devenir* n'a pas de sens, ou il signifie *changement*. Or, pour changer, il faut être ; le changement, d'après Aristote, suppose l'imperfection et l'être, la puissance et l'acte. Je suis et je change à la fois ; je suis, puisque je change ; et je change parce que je suis imparfait. M. Fouillée dira-t-il aussi : « Je pense Dieu et le monde, donc Dieu devient, et le monde devient » ? En ce cas, toute la réalité se ramène à un immense et éternel devenir, sans cause, et la pensée, n'ayant rien où se prendre, tourne dans le vide. Au risque de tomber dans le délit d'ontologie, nous préférons à un idéalisme intempérant ces sages paroles de Bossuet : « Si rien n'est réellement, éternellement rien ne sera ». La grosse difficulté de la métaphysique c'est le passage de la pensée à l'être, du sujet à l'objet, de l'idée

(*) *Ibidem*, préface, p. 14.

à la réalité. Descartes disait : « je pense, donc je suis » ; il trouvait l'être, l'activité dans la conscience. M. Fouillée ne veut pas de *cogito ergo sum* ; il cherche le lien du *cogito* à l'*esse* dans les idées-forces. Or, il nous semble que ce philosophe morcelle l'*esse*, l'activité, et transporte l'*esse*, l'activité dans les idées : la difficulté est-elle résolue ? Nous lui proposons le dilemme suivant : si les idées sont des êtres, des personnes, n'allons-nous pas retomber dans la mythologie des entités ? si elles sont des phénomènes, comment comprendre que des idées, phénomènes intellectuels, réalisent elles-mêmes leur objet ?

2° Mais occupons-nous plutôt de l'idéal moral de M. Fouillée. Tantôt il écrit : « l'amour doit être philosophiquement plus vrai que l'égoïsme ; car le vrai est l'être en sa plénitude, tendant au bien universel » ; tantôt il appelle l'idéal de fraternité « un rêve d'amour ». Or, là est la difficulté : Quel degré de foi devons-nous avoir en votre idéal ? Est-ce une construction poétique, bonne tout au plus à enchanter l'imagination ? En ce cas, je pourrai la trouver belle ; je pourrai désirer qu'elle se réalise ; mais serai-je excité à la réaliser ? Non ; pour avoir du courage et de l'ardeur, il faudrait regarder comme vraie l'union des pensées et des volontés, il faudrait admettre que « le bien universel » ou « l'être en sa plénitude » peut et doit se produire. Vous tirez, dites-vous, votre idéal de l'expérience ; et en effet vous constatez un altruisme psychique, intellectuel et sensible, vous nous montrez la communicabilité actuelle des émotions et des pensées. Mais quand vous érigez la bonté, la fraternité en fin universelle, vous dépassez la sphère des faits, vous spéculez, vous nous proposez un idéal, non plus immanent, mais transcendant ; vous soutenez même qu'il se rapproche le plus possible de la suprême *inconnue*. Or, comment savoir d'abord qu'un idéal se rapproche plus ou moins d'une *inconnue* ? De plus, comment cet idéal deviendra-t-il persuasif, s'il est une fiction, une utopie ? — Il est vrai, dit-on, car il se réalise ; un idéal qui se réalise n'est pas une chimère. — Mais, répondrons-nous, pour qu'il se réalise, il faut qu'il ne soit pas chimérique ;

c'est la vérité ou plutôt la croyance à la vérité de l'idéal qui rend possible et facilite sa réalisation. Vous subordonnez la vérité de l'idéal à sa réalisation ; nous pensons au contraire que la réalisation dépend de la vérité de l'idéal. Au lieu de dire « c'est la force de la vérité qui fait son droit », il faut dire plutôt : « c'est le droit qui fait la force de l'idée ». En pressant un peu cette phrase de M. Fouillée, « c'est la force de la vérité qui fait son droit », on en ferait sortir d'étranges conséquences. Est-ce, par exemple « la force » de l'idée du despotisme qui fait « le droit » de cette idée ? Est-ce le « succès » de cette idée qui est « la meilleure preuve » de ce droit ? N'insistons pas : il faut revenir ici à la vieille distinction du vrai et du faux, du bien et du mal, du fait et du droit. Une idée fausse peut avoir de la force, si elle passe pour vraie : c'est la croyance à la vérité d'une idée fausse qui confère à cette idée son énergie, en stimulant l'activité. Mais la croyance à la vérité de l'idée une fois disparue, l'idée perd tout son pouvoir, *jacet imbellis*. Il en est de même d'une coutume mauvaise, qui dure tant qu'elle passe pour bonne, ou d'un état de choses qui se maintient, tant qu'il paraît légitime. Ce n'est pas l'idée, en tant qu'idée, qui est excitante, c'est la croyance au vrai et au bien. Qu'est donc l'idéal que vous proposez à nos efforts ? Est-il une hypothèse, un « rêve d'amour » ? Il n'aura pas d'action sur les âmes, il sera sans vertu persuasive. Il faut un levier plus puissant que le rêve pour mouvoir « ce grand corps paresseux de l'humanité ».

Ce que M. Fouillée a très bien montré, c'est : 1° l'insuffisance des éléments psychologiques, et même de l'élément intellectuel ou logique pour constituer l'obligation ; 2° la nécessité de l'élément métaphysique. Mais quand il ramène le devoir au doute et à l'hypothèse spéculative, s'il déploie un merveilleux talent dans l'exposition de ses idées, nous croyons qu'il ne rend pas compte du *dictamen* impératif de la conscience.

Nous pouvons maintenant marquer les caractères de la doctrine de M. Guyau. Elle est d'abord incomplète. C'est une

théorie ou un essai, non pas sur le devoir en général, mais seulement sur l'altruisme, sur les causes ou sur les motifs qui le provoquent, et par suite l'expliquent. Nous trouvons tout au plus, dans le premier chapitre, quelques indications sur la justice, ou plutôt sur l'ordre dans lequel naissent nos diverses obligations. « Les moralistes distinguent les devoirs négatifs et les devoirs positifs, l'abstention et l'action. L'abstention qui suppose qu'on est maître de soi, *sui compos*, est première au point de vue moral : c'est la justice ; mais elle est beaucoup moins primitive au point de vue de l'évolution. Une des choses les plus difficiles à obtenir des êtres primitifs, c'est précisément l'abstention. Aussi ce qu'on nomme le droit et le devoir strict est le plus souvent postérieur au devoir large : il offre aux peuples primitifs un caractère souvent moins obligatoire. Se jeter dans la mêlée pour secourir un compagnon apparaîtra à un sauvage (et à bien des hommes civilisés) comme plus obligatoire et plus honorable que de s'abstenir de lui prendre sa femme. Il y a dans l'effort qu'exige l'abstention un déploiement de volonté parfois plus grand que dans l'action, mais moins visible : de là vient que les moralistes ont été portés à lui attribuer une importance secondaire (*) ». — Ces vues sont fort contestables : on montrerait aisément, en variant les exemples, l'antériorité de la justice sur la charité. M. Guyau semble établir que la justice réfléchie, rationnelle, est postérieure à l'instinct de sociabilité et aux manifestations spontanées de ce penchant. La question est celle-ci : pour des êtres intelligents, qui délibèrent, le respect d'autrui n'est-il pas *en général* plus difficile que le dévouement à autrui ? Le pardon des injures, par exemple, n'est-il pas plus rare que le paiement de ses dettes ? Quelle que soit d'ailleurs l'opinion que l'on adopte, la distinction entre l'abstention et l'action, entre la justice et la charité, n'est pas vaine, et tout moraliste est tenu d'expliquer l'obligation de s'abstenir, comme celle d'agir. C'est ce qu'ont fait Stuart Mill, M. Spencer,

(*) *Esquisse*, p. 50-51.

M. Fouillée. Il manque donc un complément au livre de M. Guyau.

Quant à la théorie de l'altruisme, contenue dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, elle trahit visiblement l'influence des théories éthiques, anglaises ou françaises. M. Guyau considère d'abord le devoir de bienveillance et de dévouement comme une poussée intérieure, comme une impulsion aveugle, comme un instinct, en un mot comme une cause; il s'inspire alors de Mill, de Littré, et surtout de M. Spencer. Il y a du vrai dans cette vue. Il arrive souvent, en effet, que nous agissons par routine, machinalement, et presque aveuglément; nous sommes aux trois quarts empiriques, comme disait Leibnitz; parfois même en un péril pressant, les plus héroïques résolutions émanent de l'énergie morale emmagasinée en nous. Mais si notre conduite ordinaire ou si quelques actes exceptionnels reflètent notre caractère naturel ou acquis, faut-il voir dans la force de l'habitude, individuelle ou héréditaire, et dans la puissance de l'instinct, des équivalents suffisants de l'obligation ? Non, dit lui-même M. Guyau; car la vie instinctive n'est qu'une préparation, une initiation à la vie intelligente; la moralité commence avec la réflexion; l'esprit peut changer, détruire, refaire tout ce que la nature avait fait en nous. C'est donc non pas l'altruisme spontané, mais l'altruisme réfléchi qu'il faut expliquer; par conséquent, c'est, non pas dans la région obscure de l'inconscience, mais dans le domaine de la conscience et de la pensée qu'il faut chercher les derniers éléments du devoir. M. Guyau cite l'attrait de la lutte, du péril, la surabondance d'activité, les lois connues de la vie; mais il ne peut arriver à une solution du problème moral qu'en s'adressant en dernier lieu à l'hypothèse métaphysique. Il reprend pour son compte la théorie de M. Fouillée, mais en la modifiant hardiment. Tandis que M. Fouillée n'admet comme hypothèse morale que l'idéal de la fraternité, M. Guyau nous laisse toute latitude dans le choix de l'hypothèse. Selon lui, en métaphysique, il n'y a pas une vérité, mais des vérités; toutes les opinions relatives

au grand mystère sont bonnes, toutes se valent. Si nous ne savons rien du fond des choses, le oui et le non, le pour et le contre peuvent et même doivent se soutenir. N'est-ce pas une conséquence logique du principe de la relativité de la connaissance ? Si M. Fouillée prétend que l'idéal persuasif de la fraternité est fondé sur l'expérience, et n'est que la conception du développement indéfini de notre nature expansive et communicable, on lui répondra : si notre nature est expansive et sociable, elle est aussi concentrée et individuelle ; ne pourrait-on pas en agrandissant indéfiniment l'égoïsme, former un nouvel idéal assez séduisant pour certains hommes ? Loin de rêver l'isolement absolu, nous concevrions une société ; seulement, à l'exemple de Napoléon, nous placerions « notre éternel moi, en dehors et au-dessus de l'humanité » : au lieu d'un idéal républicain, nous aurions un idéal monarchique. M. Guyau a raison, selon nous : si l'absolu est inconnu et inconnaissable, si tout notre savoir est relatif, les hypothèses sur l'absolu doivent être libres, et nous arrivons à cette étrange conclusion : l'homme, d'après M. Fouillée, est par nature « un animal métaphysicien », mais il est condamné à faire une métaphysique toujours douteuse ; « nous ne pouvons vivre ni mourir sans métaphysique », dit M. Guyau ; mais, comme les croyances métaphysiques sont laissées au libre choix de chacun, nous en sommes réduits à vivre et à mourir pour les chimères qui nous plaisent.

Ainsi, ni l'empirisme trop étroit de Stuart Mill, ni l'empirisme élargi de M. Spencer, pas plus que le positivisme de M. Littré, ou le principe de la relativité, appliqué par M. Fouillée à la morale, ni les lois de la vie avec le concours de l'imagination spéculative de M. Guyau, ne peuvent rendre compte de l'obligation et de la moralité. Dirons-nous donc qu'il y a une loi morale absolue, qui est un objet de foi, et qu'on doit accepter sans discussion ? Les philosophes de l'école criticiste professent cette doctrine. Kant regardait le devoir comme un principe certain en sa forme impérative, mais aussi comme un principe pratique,

dont on peut et dont on doit faire la critique. Les néo-kantiens disent que la critique du devoir est impossible et inutile; ils croient à l'absolu; seulement ils le transportent du domaine de la religion dans le domaine de l'éthique; c'est dans le sanctuaire de la conscience qu'ils lui élèvent un autel. D'ailleurs là, il est vénérable comme le dieu des bonnes gens, il est inviolable non seulement à l'action, mais à la pensée. Le doute serait déjà une impiété.

M. Guyau qui expose « cette morale de la foi », la combat avec vivacité. Devons-nous donc, dit-il, croire les yeux fermés? Comment supprimer cette curiosité de l'esprit qui cherche à se rendre compte et veut examiner en toute question le pour et le contre? On ne peut laisser la foi suspendue en l'air : il faut l'appuyer sur un fondement ferme, il faut la justifier par de bonnes raisons.

On invoque ici trois motifs différents : 1° un devoir moral; 2° l'évidence intérieure; 3° la nécessité sociale.

1° C'est un devoir, dit-on quelquefois, de croire au devoir. Pure tautologie! répond M. Guyau; « on pourrait dire aussi : il est religieux de croire à la religion »; mais qu'entend-on par religion? La religion ou la croyance religieuse est-elle fondée? Cette question est inévitable. De même, quand on prétend qu'il est moral de croire à la morale, je demande si le devoir est prouvé et réel. Stuart Mill, Darwin, Spencer nous disent que les prétendus ordres de la conscience ne sont que des ordres ou des nécessités mentales provenant de l'éducation, et de l'hérédité : que répondrez-vous? « Pouvez-vous rester indifférent aux analyses que la science fait des objets auxquels s'attache votre foi? »

2° L'évidence intérieure ne suffit pas : l'oracle de la conscience peut être trompeur comme les autres oracles. Les appels au sens commun et au sens moral sont non pas des preuves, mais des refus de preuve. Personne ne conteste le devoir comme phénomène subjectif : ce que demandent les philosophes, ce qu'ils ont le droit de demander, c'est si le devoir est objective-

ment vrai ou réel. Les préjugés de toute espèce sont incontestables, comme états mentals; mais ils ne répondent pas à une réalité objective, et c'est pour cela qu'ils sont des préjugés, des croyances sans fondement et sans valeur. « L'évidence est un état subjectif dont on peut souvent rendre compte par des raisons subjectives aussi. La vérité n'est pas seulement ce qu'on sent ou ce qu'on voit : c'est ce qu'on explique, ce qu'on relie. » Il n'y a que la sensation qui se passe d'explication, mais elle n'est pas la vérité; la vérité est une synthèse ou une liaison de phénomènes qui se soutiennent les uns les autres.

3° Sans le devoir, ajoute-t-on, la société ne saurait subsister, le devoir est socialement nécessaire. M. Guyau riposte : « nécessité, en général, n'est pas vérité, diront les sceptiques; une nécessité intérieure peut être une illusion nécessaire, à plus forte raison une nécessité sociale. » Aristote défendit l'esclavage au nom de la nécessité sociale; les rois ont paru longtemps aussi nécessaires que les bergers d'un troupeau de moutons. Aujourd'hui nous avons renoncé à la nécessité de l'esclavage; on renonce de plus en plus à la nécessité de la royauté. Ces exemples prouvent que les nécessités sociales ne sont d'ordinaire que relatives et provisoires, et qu'il faut voir en elles des formes diverses de cette divinité grecque, le *Kairos*, l'utilité du moment. N'en serait-il pas ainsi de la prétendue nécessité sociale du devoir ?

Certes, l'attaque est bien conduite; mais M. Renouvier, vigoureux logicien, ne serait peut-être pas embarrassé pour la repousser. Nous qui admettons le devoir, comme lui, nous allons essayer de répondre.

1° La maxime « c'est un devoir de croire au devoir », peut se prendre en un bon sens. Distinguons seulement la théorie de la pratique. Dans la vie, si on n'a pas soumis à la critique l'obligation subjective que nous constatons en nous, on doit écouter et suivre la conscience ; il est moral d'obéir à la loi morale. Descartes adoptait des règles provisoires de conduite, en attendant qu'il eût soumis au contrôle de la raison les idées

morales reçues en sa créance. De même, tant que nous ne savons pas si le devoir est une illusion ou une vérité, nous devons être provisoirement honnêtes. Mais l'esprit veut se rendre compte : c'est son droit; il a raison de ne pas croire sans examen, il a raison de scruter les données de la conscience, de les soumettre à la discussion, et de soulever le problème moral, qui se pose à peu près ainsi : le devoir, avec ses caractères de simplicité, de nécessité, d'universalité et d'obligation absolue, est-il un préjugé sans fondement, une apparence sans réalité, ou bien un sentiment essentiel, inhérent à la constitution humaine, et, à l'éveil de la réflexion, une idée primitive, irréductible, innée, et par suite, répondant à la vraie nature de notre être ? Nul philosophe sérieux, ami de la vérité (serait-il philosophe, s'il n'aimait la vérité ?) ne refuse le débat; il l'accepte, non pas avec résignation, comme un pis-aller inévitable, mais avec curiosité et avec intérêt. C'est un procédé bon pour des théologiens, de dire : Voilà la vérité, prenez-là de confiance; ou bien : *deus*, *ecce deus*, peuples, prosternez-vous. Quelle que soit d'ailleurs la théorie adoptée, il semble qu'il n'y a que trois attitudes mentales vis-à-vis du devoir : 1° la certitude de sa réalité; 2° le doute; 3° la certitude de sa vanité. Si nous croyons à la certitude du devoir, nous pouvons dire : c'est un devoir de croire au devoir. Ce n'est pas là une tautologie, mais une affirmation redoublée (*). Nous reste-t-il des doutes, notre devoir est de continuer à sonder le devoir. Dans le troisième cas, un homme est supposé avoir endormi et paralysé sa conscience par le poison de ses négations. Il dira donc suivant une formule connue, « que la vertu et le vice ne sont que des produits naturels, comme le sucre et le vitriol »; il agira à sa fantaisie, occupé sans doute à la poursuite du plaisir et à la fuite de la douleur. Mais que ses semblables viennent à troubler son repos, à piller ses biens, à molester sa personne, à coup sûr sous ce choc sa conscience se réveillera : à la révolte de l'égoïsme

(*) Il est scientifique de croire à la science.

froissé se mêlera quelque élément moral ; l'agent outragé revendiquera ses droits, reconnaissant ainsi qu'il est moral, au moins pour les autres, de croire à la morale et de la pratiquer. Tant il est vrai que la notion du devoir est profonde en nous ! Pour l'extirper, il faudrait détruire en nous toute humanité.

2° Il semble donc que la conscience ne nous trompe pas. Pourtant M. Guyau récuse ce témoignage qui lui semble suspect : « l'oracle intérieur » le fait sourire. Nous demandons grâce pour cette métaphore très expressive ; il suffit, et c'est chose facile, de n'en être pas dupe. Mais, dit-on, l'évidence de la conscience, toute subjective, n'est pas une garantie de vérité. — Sans doute, répondrons-nous ; nous savons bien que l'œil intérieur est sujet à des illusions d'optique, et que le mirage n'est pas seulement un phénomène physique. Aussi sommes-nous prêts à approfondir les recherches, à vérifier la véracité de la conscience. Comme on l'a vu dans ce trop court chapitre, diverses théories ont été présentées pour expliquer les caractères actuels du devoir, et, dans l'ordre de notre exposition, qui est *à peu près* l'ordre chronologique, ces théories se corrigent et se complètent les unes les autres. M. Spencer développe Mill ; Littré ajoute à M. Spencer ; M. Fouillée critique Mill, M. Spencer et Littré ; enfin M. Guyau adresse des objections graves à « la morale du doute », de M. Fouillée ; et lui-même, pour n'avoir admis en morale que l'hypothèse métaphysique, aboutit à une véritable anarchie. La série des explications du devoir est-elle épuisée ? on ne saurait le dire. En attendant, les synthèses les plus récentes des phénomènes moraux et des éléments du devoir sont insuffisantes. Si toute vérité est synthèse, comme dit M. Guyan, toute synthèse n'est pas vérité ; et les exemples de synthèses fausses et artificielles abondent dans la science et dans la philosophie. Il importe d'ailleurs de distinguer entre la vérité, scientifique ou morale, et les conditions de la vérité. Nous ne comprenons que ce qui est expliqué, relié, soit ; mais encore faut-il que les liaisons ou explications de phénomènes s'établissent en vertu de certaines lois. « La sensation seule se

passe d'explication, mais elle n'est pas la vérité. » M. Guyau, en parlant ainsi, oublie les lois suivant lesquelles sont unis les phénomènes; or, ces lois sont nécessaires à la formation des synthèses et elles ne sont ni des phénomènes, ni des liaisons de phénomènes. C'est la loi de causalité qui nous sert à rapprocher, à unir les faits physiques, chimiques, physiologiques. Mais les actes humains ont aussi une loi, la loi morale, la loi du devoir. Il est vrai qu'elle ne *contraint* pas, elle *oblige* seulement; elle n'enchaîne pas un conséquent à un antécédent ou à un groupe d'antécédents; mais dans des circonstances données, elle impose à la volonté une conduite déterminée; elle relie en quelque sorte le présent, le réel à un idéal conçu par la raison. Malgré cette différence, la loi de causalité et la loi du devoir ont pour caractère commun d'être *a priori;* si elles servent à l'explication de tout, elles ne sont expliquées par rien; et tous les efforts tentés pour en retrouver la genèse, la composition et la formation, ont également échoué. L'évidence du devoir, dirons-nous à M. Guyau, n'est ni l'évidence d'une sensation, ni l'évidence d'une synthèse de sensations, mais l'évidence d'une loi primitive; à ce titre, le devoir est le principe de l'éthique, comme la loi de causalité est le principe de la science.

3° Ce qui prouve la vérité objective du devoir, c'est le rôle qu'il joue dans la vie sociale, sous le nom de justice et de droit. D'après les philosophes qui reconnaissent l'autorité de la raison législative, la justice est une nécessité sociale. Mais, objecte M. Guyau, qui sait si cette nécessité de la justice, loin d'être absolue, n'est pas toute relative et provisoire ? — Nous répondrons : de l'avis de Hobbes et de St. Mill, comme de Rousseau et de Kant, l'acte « par lequel un peuple est un peuple », c'est le contrat qui lie chacun envers tous et tous envers chacun; mais il faut que le contrat soit respecté, et l'essentiel est d'en assurer l'exécution. — Nous aimons la vie en société, dit Hobbes; comme le contrat est la condition ou le moyen de la vie en société, nous sommes tenus de le respecter, sous peine

de tomber en contradiction avec nous-mêmes. — M. Fouillée répond fort justement : « la contradiction n'est qu'apparente ; elle recouvre un accord réel et une réelle identité de l'égoïsme avec lui-même. Mon intérêt étant ma loi, je ne contracte qu'en vue de mon plus grand intérêt : le jour ou le contrat ne me satisfait plus, je le romps. La société, dans le système égoïste, n'est pas pour moi un but, elle est un moyen. (*) » Je peux donc, et même je dois subordonner le moyen au but, la société à mon intérêt. — Nous vous obligerons, ou plutôt nous vous contraindrons par des lois sévères et par un gouvernement despotique à respecter le contrat. — En ce cas, c'est par la brutalité, non en vertu du contrat, que subsiste le corps politique ; et le contrat n'a été qu'une occasion pour établir le règne de la force. Il est d'ailleurs impossible qu'un réseau de lois soit assez serré pour enfermer et restreindre toutes les manifestations de l'activité sociale : le peuple pourra terrasser le monstre Leviathan. — Le contrat est respectable, dit Stuart Mill, pour des raisons d'utilité générale. — Sans doute, dirons-nous, l'intérêt général n'est pas un vain mot ; on comprend qu'une même chose puisse être utile à la fois à plusieurs hommes, ainsi l'eau pour une ville, une route pour un département, etc. ; tant que l'intérêt des autres sera aussi le mien, je respecterai l'intérêt général ; mais si un conflit survient entre l'intérêt des autres et le mien, je ne vois pas de raison pour sacrifier mon intérêt à l'intérêt des autres : le contrat ne me touche plus. La raison seule, avec son autorité et le devoir de justice qu'elle nous impose, peut assurer l'exécution du contrat, la sécurité et l'existence même de la société : à ce titre, elle est la base nécessaire de la société. Ce qu'on peut le moins supprimer dans un édifice, ce sont les fondations.

Ce n'est pas tout. Dans une maison, on trouve parfois des dispositions mauvaises, qui, malgré leur incommodité, sont universellement adoptées et deviennent à la longue comme des

(*) *Critique des systèmes de morale*, p. 52.

nécessités de construction. Il y a aussi dans l'édifice social des nécessités semblables, des institutions funestes, des coutumes invétérées, qui ne durent que par la puissance de la routine et de l'ignorance. Pourtant, tôt ou tard, elles sont corrigées ou détruites. L'esclavage, cette nécessité sociale des cités antiques, a disparu ; la royauté, autre nécessité sociale pour les peuples mineurs, a disparu en France, et disparaîtra sans doute de tous les Etats. Or, toutes ces disparitions sont l'œuvre de la justice. C'est elle qui découvre le vice de certaines dispositions sociales, et en réclame l'abolition ; c'est elle qui éclaire d'abord, et sape ensuite les irrégularités et les fausses nécessités ; c'est elle qui perce à jour les iniquités de toute espèce, prépare et accomplit toutes les réformes. Si, en même temps qu'elle supporte l'édifice social, elle le rectifie et l'améliore progressivement, n'est-il pas légitime d'affirmer que la justice est une nécessité sociale, non pas relative, mais absolue ?

M. Guyau critique Kant, comme il a critiqué M. Renouvier. On sait que Kant a considéré le devoir comme apodictiquement et pratiquement certain. Selon lui, l'impératif est un fait de conscience ; « c'est la loi morale, dit-il, dont nous avons immédiatement conscience, qui s'offre d'abord à nous... ». En même temps, l'impératif est un fait de raison, « et même le fait unique de la raison, qui se proclame par là originairement législative : *sic volo, sic jubeo.* » La raison devient pratique *par elle-même*, elle nous commande, et nous pouvons reconnaître ses ordres à la forme universelle dont ils sont revêtus. Elle ne fixe pas le bien que nous devons réaliser, la fin que nous devons poursuivre, mais elle nous fournit la règle de nos actions : nous ne devons en effet vouloir que des actions dont la maxime puisse être érigée en principe de législation universelle. La loi se définit par l'universalité ; on reconnaît le bien à cette marque, qu'il peut être voulu par toutes les volontés : ce n'est pas la loi qui se détermine par le bien, mais le bien par la loi. Si la volonté est

universelle, elle est bonne et absolument bonne : il n'y a même de bon que la bonne volonté, ou la volonté universelle.

Mais comment, dit M. Guyau, comment une pure forme peut-elle produire le respect ? Comment une maxime peut-elle nous intéresser, par cela seul qu'elle est universelle ? Comment une *pure idée* peut-elle nous obliger, c'est-à-dire déterminer notre conduite par le sentiment d'une impulsion ou d'une résistance ? Il y a là un mystère, que Kant reconnaît, et qui reste mystère ; car, il ne suffit pas, pour satisfaire l'esprit, de dire que l'obligation, toute intelligible qu'elle est, est « évidente à priori ».

D'ailleurs, « il est impossible de prendre sur le fait dans la conscience humaine le respect pour une pure forme. D'abord, un devoir indéterminé et purement formel n'existe pas : nous ne pouvons, évidemment, voir apparaître le sentiment de l'obligation que quand il y a une matière donnée au devoir, et les Kantiens eux-mêmes sont obligés de le reconnaître. Le devoir n'est donc jamais saisi dans la conscience que comme s'appliquant à un contenu, dont on peut le détacher ; il n'y a pas de devoir indépendamment de la chose due, de la représentation de l'action. Bien plus, il n'y a pas de devoir, sinon envers quelqu'un. » L'ordre de la loi est précis, il a un objet, et il nous commande tel ou tel acte. La matière et la forme, la fin et la loi sont unies en une synthèse indissoluble ; si on les sépare dans une analyse idéale, non seulement on n'obtient pas la loi pure, mais on n'a plus rien. — Dira-t-on que la loi a un contenu transcendant ? — C'est reconnaître que la loi ne suffit pas, sans un objet ; mais aussi c'est donner à la loi un objet inconnu et inconnaissable, qui n'est ni bien ni mal, du moins pour nous, et que rien ne peut nous obliger à poursuivre. — Dira-t-on que la loi a pour contenu un contenu formel, le vouloir pur ? — Mais la volonté *formelle* d'une loi *formelle* ne peut fonder la moralité et le devoir ; car pourquoi serais-je et me sentirais-je obligé de vouloir pour vouloir, de vouloir sans but, de vouloir *en blanc*, pour ainsi dire, ou de vouloir des actions indifférentes par elles-mêmes ? « C'est chose *démoralisante* que la conception

d'une *moralité* exclusivement formelle, détachée de tout ; c'est l'analogue de ce travail qu'on fait accomplir dans les prisons anglaises, et qui est sans but : tourner une manivelle pour la tourner ! On ne s'y résigne pas. Il faut que l'intelligence approuve l'impératif et qu'un sentiment s'attache à son objet. »

Ces objections, déjà présentées par M. Janet dans *La Morale*, et tout récemment par M. Fouillée, dans un remarquable chapitre de *La Critique des Systèmes*, nous les trouvons fortes et même invincibles. Mais M. Guyau semble oublier que Kant, malgré son formalisme, « a essayé lui-même de donner une *matière* à la *forme* du devoir, et d'établir par là un lien déterminable entre le monde sensible et le monde intelligible, entre l'homme du temps et l'homme éternel (*). » En effet, dans la *Métaphysique des mœurs*, Kant parle de la finalité comme contenu du bien moral, et il expose la belle théorie de la valeur absolue de la personne humaine. « Les êtres raisonnables, dit-il, ne sont pas simplement des fins subjectives, dont l'existence a une valeur *pour nous* comme effet de notre action ; mais ce sont des fins *objectives*, c'est-à-dire des choses dont l'existence est par elle-même une fin, et une fin qu'on ne peut subordonner à aucune autre par rapport à laquelle elle ne serait qu'un moyen. » — Mais, dit-on, Kant affirme qu'il y a des fins absolus ; il ne le démontre pas. — Nous répondrons ici : prouvez donc qu'il n'y a pas des fins absolues ; suivez l'axiome logique : *neganti lncumbit probatio.*

M. Guyau ne conteste l'existence des biens réels que par un argument bien vieux, souvent donné et souvent réfuté : c'est celui qui se tire de l'incertitude, de la relativité et de la contradiction des jugements moraux. Comment croire, demanda-t-il, à un bien absolu, impératif, certain, universel, en présence de la variabilité du devoir ? Non seulement, les opinions morales changent d'un degré du méridien à l'autre, ou même de la rive

(*) Fouillée, *Critique des systèmes de morale*, p. 228.

droite à la rive gauche d'une rivière, mais encore il se présente des cas « d'obligation à rebours, d'obligation à ce qu'on regarde d'habitude comme des actes immoraux. » Ici M. Guyau rapporte la conduite d'un Australien qui, suivant un ridicule préjugé, attribua la mort d'une de ses femmes, enlevée par la maladie, à un maléfice jeté par des ennemis, et considéra comme une obligation sacrée de venger cette mort en tuant une femme d'une tribu éloignée. Son maître lui défendit, sous des menaces sévères, de partir ; il resta donc à la ferme. « Mais de mois en mois il dépérissait : le remords le rongeait ; il ne pouvait manger ni dormir ; l'esprit de sa femme le hantait, lui reprochant sa négligence. Un jour il disparut ; au bout d'une année il revint en parfaite santé : il avait rempli son devoir. » Les exemples analogues de perversion et de renversement de la conscience sont faciles à trouver : il y en a à foison dans les livres des sceptiques, comme dans les annales judiciaires ou dans les récits des voyageurs.

Mais tous ces faits, même quand on les accumule et qu'on les choisit avec soin, autorisent-ils la conclusion qu'en tire, après tant d'autres philosophes, M. Guyau ? Nous ne le pensons pas. Nul doute que les opinions des sauvages et des savants de l'Académie sur le soleil et les étoiles ne diffèrent profondément, et pourtant personne n'en conclut que la vérité astronomique n'existe pas : pourquoi se croire autorisé à nier la vérité morale, parce qu'il y a des divergences d'opinions morales ? L'Australien croit au soleil, mais il a du soleil une idée toute sensible ; de même il croit à l'idéal et au devoir, mais il s'en fait une conception grossière, et, en certains cas, opposée à la conception d'un Européen cultivé. « Peu importent, en définitive, toutes les formes diverses que revêtent les idées morales et les mœurs, si sous ces formes multiples on retrouve la même volonté du bien. — Tels peuples volent, assassinent, etc. : voilà la moralité de l'homme perdu ! — Pourquoi ? Ces peuples commettent-ils le vol et l'assassinat en croyant commettre des actes bons ? — Oui, dites-vous. — C'est contestable, mais accordons-le. Il en

résulterait simplement que ces peuples veulent le bien, mais qu'ils traduisent cette volonté d'une autre manière que nous. Soutenez-vous au contraire qu'en volant, en tuant, ils ont la vague conscience de mal faire ? Alors, par cette conscience même ils affirment l'idéal moral qu'ils violent, et leur immoralité est une preuve de la moralité..... — M. Bain prétend que, ...chez les Musulmanes, la coutume de sortir voilées *a la même autorité que n'importe quelle obligation morale,* par exemple l'obligation de ne pas tuer. — C'est bien douteux. Mais, après tout, si par hypothèse, les Musulmanes déployaient le même mérite à sortir voilées qu'à accomplir n'importe quel autre acte moral, elles affirmeraient pour leur part, avec non moins d'énergie que les Européennes, l'universelle conception d'une moralité.

« .....Ce qui domine tout ce débat des empiristes et de leurs adversaires, c'est l'éternelle confusion de l'action, signe de la volonté, qui peut varier comme tout signe, avec la volonté intérieure, qui peut rester la même sous les signes les plus divers. Les mœurs se contredisent, elles sont dans un perpétuel changement et dans une perpétuelle évolution : reste à savoir si la moralité même se contredit et change. Celui qui marche sur la tête obéit encore aux lois du mouvement ; celui qui accomplit avec bonne intention les actes les plus bizarres obéit encore à ce qu'il croit moral, beau et bon. La conception que je me fais du bien extérieur peut varier ; celle que je me fais de la bonne volonté est fixe. Que la volonté humaine se manifeste de telle ou telle manière, c'est une question qui ne regarde pas notre moralité même ; l'important est qu'elle se manifeste. Que je veuille, que je veuille moralement, que les autres hommes soient aussi capables de vouloir moralement, cela suffirait à la rigueur, ou du moins le reste est secondaire.

« La vraie méthode..... ne devrait pas être seulement de montrer des contradictions dans telles idées et tels sentiments moraux des peuples ; elle devrait découvrir un peuple qui n'eût certainement pas la moindre idée d'une moralité quelconque et

ne sût en aucune manière ce que c'est que bien et mal, bonne ou mauvaise volonté, mais simplement ce que c'est que l'utile ou le nuisible. Or, il sera bien difficile de découvrir un tel peuple..... Sans aller plus loin, on ne trouvera pas seulement un homme à qui soit étrangère l'idée de courage et qui n'applaudisse à un acte de bravoure ou de dévouement (*). »

Nous souscrivons à ces belles paroles de M. Guyau, et si nous les donnons ici, ce n'est pas (l'intention serait mesquine) pour mettre en contradiction l'auteur de l'*Esquisse* et l'auteur de *La morale anglaise contemporaine* ; c'est que nous ne connaissons pas de page qui réponde mieux à l'objection des sceptiques. Le dilemme suivant nous paraît invincible : où les hommes font le mal sciemment, et alors ils croient à l'idéal dont ils s'écartent, sous la sollicitation de l'intérêt ou de la passion ; ou ils font le mal, en croyant faire le bien, et alors ils croient encore au bien ; seulement ils se trompent en plaçant le bien où il n'est pas. La permanence et l'universalité de la croyance à l'idéal, voilà ce qu'il est toujours possible d'opposer à l'objection de la variabilité des idées morales et des mœurs.

On pourrait aussi arguer contre le scepticisme moral des progrès de la moralité. En effet, l'histoire nous montre l'évolution morale de notre espèce : les mœurs s'adoucissent, l'idée de justice s'éclaircit, s'élargit, se précise et s'applique à un plus grand nombre de relations humaines ; on comprend de mieux en mieux l'obligation de l'assistance mutuelle ; nul doute que les Européens éclairés ne placent aujourd'hui le devoir dans la loi de respect et dans la loi d'amour. Dira-t-on que c'est là « un idéal d'enfants ? » — Il faudrait, semble-t-il, trouver contre la théorie de l'impératif catégorique et des fins absolues d'autres objections que celles de la mobilité et de la diversité des cou-

(*) *Morale anglaise contemporaine*, p. 378, 379, 1re édition.

tumes et des opinions : M. Guyau n'a pas poussé assez avant sa critique (*).

En résumé, il y a une part de vérité, mais inégale, dans les doctrines morales, que nous avons rapidement examinées. L'éducation est assurément un puissant instrument de moralité, et Stuart Mill a raison, quand il parle de l'influence des habitudes, des associations d'idées et de sentiments pour la culture de la conscience. De son côté Spencer a bien vu que la moralité n'est pas seulement notre œuvre, mais encore l'œuvre collective de la race, et qu'elle plonge ses racines dans un lointain passé. Si Littré a eu tort de voir dans le fait *matériel* de l'indemnité l'origine de la justice *morale*, et de confondre la notion de droit et l'idée d'égalité réelle, il est pourtant vrai que l'indemnité est une des manifestations de la justice, et que si la notion de droit n'est pas l'idée d'une égalité, qui *est réellement*, elle est du moins l'idée d'une égalité *qui doit être*. M. Fouillée et même M. Guyau reconnaissent, tout en le dénaturant, le rôle de la métaphysique en morale. M. Renouvier, Kant et les partisans de la morale objective ont posé les vrais principes d'une éthique rationnelle. Sans parler de la belle série de déductions que contient *la Science de la Morale*, M. Renouvier s'est surtout appliqué à montrer la majesté du devoir, qui lui mérite notre assentiment ; Kant a insisté sur l'égalité des hommes devant la loi morale et sur l'universalité de l'obligation ; Leibniz, Malebranche et leurs successeurs se sont attachés principalement à l'objet du devoir, que, sous des noms divers, ils ont placé dans l'excellence de l'essence humaine.

Changeons de point de vue : au lieu de considérer dans les doctrines la part de vérité qui en explique l'apparition, regar-

(*) M. Fouillée a fait récemment à la morale spiritualiste (*Critique des systèmes de morale*, livre VI) de nouvelles objections, originales et fortes, que nous ne pouvons discuter ici : nous sortirions de notre sujet, qui est l'examen du livre de M. Guyau.

dons-les comme des analyses de la notion et du sentiment du devoir : nous voyons qu'elles n'ont pas retrouvé pour la plupart les éléments et comme les forces composantes de l'énergie impérative du devoir actuel. Des philosophes ingénieux ne voient dans l'obligation, les uns que la puissance de certaines associations d'idées ou de sentimenis, les autres que la puissance plus forte du temps, de l'hérédité et de l'instinct. S'ils rendent compte ainsi d'un nombre plus ou moins considérable d'opinions morales ou d'applications du devoir, ils laissent le devoir lui-même inexpliqué ; car le devoir résiste aux efforts de la réflexion, dont le pouvoir dissolvant est capable de modifier ou même de détruire les habitudes, ou récentes ou invétérées et devenues organiques. On a beau consolider les éléments psychologiques ou physiologiques d'un élément intellectuel, on n'a pas encore le devoir actuel. En effet, il est vrai que l'entendement discursif lie les idées, en les soumettant à des lois logiques, et qu'il nous permet de tirer des conclusions fermes de certaines prémisses, par exemple, du principe de la justice ou de l'altruisme ; mais il suppose des principes tout faits, il prend des prémisses préparées qui viennent d'ailleurs. Ainsi, dois-je être altruiste ou égoïste ? Pour le savoir, l'axiome d'identité ne suffit plus ; il faut s'adresser, non plus au raisonnement et à la logique, mais à la raison et à la métaphysique. Ce que n'avait pas vu Littré, M. Fouillée et M. Guyau l'ont bien compris. Si M. Fouillée trouve le fondement de la justice et de la règle restrictive de nos actes dans la relativité de la connaissance, il invoque du moins l'hypothèse spéculative et persuasive pour nous exciter à la fraternité ; il voit bien que, pour mouvoir l'homme, pour l'arracher à la vie sensible et l'obliger à une vie plus noble d'affection et de désintéressement, il faut la force supérieure de l'idée. Seulement, l'idée lui semble suffisamment motrice et persuasive *par elle-même*. Là est précisément la difficulté : une idée, sans le ressort de la croyance, aura-t-elle jamais la force impérative du devoir ? Nous ne le pensons pas. Du moins, M. Fouillée, quand il nous propose à tous « le même rêve

d'amour », semble admettre que ce rêve est fondé sur quelque réalité, tandis que M. Guyau, en nous laissant toute latitude dans le choix de l'hypothèse, et en confondant dans la même indifférence toutes les « chimères métaphysiques » aggrave les inconvénients de la théorie de M. Fouillée.

Ainsi se sont succédé les analyses du devoir, sans atteindre l'élément essentiel, le facteur efficace de l'obligation, qui n'est ni l'expérience, individuelle ou ancestrale, ni le raisonnement, ni l'hypothèse, uniforme pour tous ou facultative pour chacun. La foi, que propose M. Renouvier, donne à l'idée, en s'ajoutant à elle, sa vertu impérative ; mais la foi doit être, non pas aveugle et mystique, mais clairvoyante et raisonnée ; elle doit, non pas précéder, mais suivre l'examen et la critique des doctrines éthiques. D'ailleurs il faut croire non seulement au devoir formel, mais encore à l'objet du devoir et au bien ; car une loi ne vaut que par son contenu. La croyance rationnelle, tel est le dernier résidu que l'analyse découvre dans la notion et le sentiment d'obligation, et toutes les théories qui le négligent, soulèvent, à notre avis, des objections insolubles.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'idée de sanction.

Les philosophes, d'accord sur ce point avec l'humanité, considèrent d'ordinaire la loi morale et la sanction comme inséparables ; ils admettent un lien rationnel entre l'immoralité et la souffrance, entre la moralité et le bonheur. Mais l'idée de sanction, qui se trouve au fond de toutes les consciences, au fond de toutes les doctrines et de toutes les religions, est-elle pure de tout élément mystique, et peut-on la conserver aujourd'hui sans la modifier ? M. Guyau se pose ce problème, et il reprend la critique de cette vieille notion, déjà tentée par Bentham, Stuart Mill et d'autres penseurs. Il est assurément dans la logique de sa théorie. S'il n'y a pas d'obligation catégorique, pas de loi morale absolue, il n'y a pas non plus de sanction. Celui qui nie le *dictamen* impératif de la conscience, doit, s'il est conséquent, nier la sanction. Pour affirmer l'existence d'un rapport légitime entre une loi et les conséquences de cette loi, il faut admettre d'abord la réalité de la loi : la loi disparue, la sanction de la loi doit disparaître. M. Guyau s'est donc trouvé dans la nécessité de contester « la doctrine vulgaire » de la sanction, après avoir contesté « la doctrine vulgaire » de l'obligation. Il dit bien : « Nous croyons que cette doctrine de la rémunération sensible, surtout de l'expiation est insoutenable, à quelque point de vue qu'on se place, et même en supposant qu'il existe une loi morale s'adressant impérativement à des êtres doués de liberté. » Mais il semble logiquement impossible d'admettre la loi morale et de rejeter la sanction : car une loi,

dénuée de sanction serait une loi impuissante, inefficace, sans vertu, c'est-à-dire au fond, une loi qui ne mériterait pas le nom de loi. D'ailleurs, étudions la question ; elle se pose ainsi : y a-t-il, oui ou non, une sanction, ou plutôt des sanctions de la loi morale ? Nous chercherons tour à tour, en suivant M. Guyau et le complétant, si nous pouvons et si nous devons reconnaître : 1° la sanction naturelle ; 2° la sanction légale ; 3° la sanction personnelle ; 4° la sanction sociale ; et 5° la sanction ultérieure ou la sanction religieuse.

Est-il vrai d'abord que l'homme soit responsable devant la nature ? « Les moralistes classiques, dit M. Guyau, ont coutume de voir dans la sanction naturelle une idée du même ordre que celle de l'expiation : la nature commence, selon eux, ce que la conscience et Dieu doivent continuer : quiconque viole les lois naturelles se trouve donc déjà puni d'une manière qui annonce et prépare, à les en croire, la punition résultant des lois morales. Rien de plus inexact, à nos yeux, que cette conception. La nature ne punit personne (au sens où la morale classique prend ce mot), et la nature n'a personne à punir, par la raison qu'il n'y a pas de vrai coupable contre elle. On ne viole pas une loi naturelle, ou alors ce ne serait pas une loi naturelle. » Nous connaissons trop peu les forces de la réalité extérieure pour affirmer qu'elles ont une tendance morale. Sont-elles analogues à l'activité de l'homme ? Ont-elles la même direction ? Concourent-elles au même but final ? Nous ne pouvons le savoir ; il est permis de le supposer, mais nous restons dans le domaine de l'hypothèse. Il semble que les lois naturelles ne sont ni morales, ni immorales, mais simplement *amorales*, suivant le mot de M. Guyau, et dès lors, comment compter sur elles pour la répression des écarts de la volonté ? — Il est pourtant des cas, dirons-nous, où les lois de la matière et surtout les lois organiques semblent collaborer au triomphe du bien, c'est-à-dire du bonheur par la moralité et dans la moralité. Ainsi, nous avons le devoir de conserver la santé, la vigueur du corps,

condition normale de la vigueur de l'esprit et de la volonté ; nous devons, par suite, éviter l'ivresse et tous les excès qui débilitent le corps et l'âme. Mais violez ce devoir, et des troubles plus ou moins graves avec des douleurs plus ou moins vives accompagnent votre conduite immorale.

M. Guyau objecte que toute atteinte à la vie ne va pas, il est vrai, sans un désordre fonctionnel, qui se traduit dans la conscience par une souffrance, mais que cette loi psychophysique n'a rien de moral et de pénal, que d'ailleurs elle n'est pas constante, et peut être éludée ; ainsi, « vous avez cédé à un excès d'intempérance, vous attendez avec inquiétude *la sanction de la nature :* quelques gouttes d'une teinture médicale la détournera en changeant les termes de l'équation qui se pose dans votre organisme. » — On peut répondre : 1° la teinture médicale supprime les résultats *immédiats*, mais non *tous* les résultats de l'ivresse, et l'ivresse toujours combattue ne mettrait sans doute pas les ivrognes à l'abri de la terrible affection, appelée alcoolisme ; 2° il suffit que les lois naturelles, abandonnées à leur cours, et n'étant pas contrariées, attachent une douleur à une action immorale, pour que nous puissions entrevoir et affirmer, en certains cas, l'harmonie de ces lois naturelles et de la loi morale.

M. Guyau condamne sans merci la sanction sociale, ou plutôt la sanction légale et pénale. La société a-t-elle le droit de distribuer le bonheur et le malheur suivant le mérite et le démérite ? Non, « il n'y a pas de raison purement *morale* pour supposer aucune distribution de peines au vice et de primes à la vertu. A plus forte raison faut-il reconnaître qu'il n'y a pas, en droit pur, de *sanction* sociale, et que les faits désignés de ce nom sont de simples phénomènes de *défense* sociale. » C'est par une étrange erreur que la société s'est adjugé le droit de *punir*, au sens mystique du mot. Le droit divin de punir faisait pendant au droit divin de gouverner. On a cru et on croit encore que les juges sont investis du pouvoir d'effacer par la douleur les fautes

connues ; mais il est impossible à la raison de comprendre cette étrange opération de l'expiation pénale. Que peut être une peine légale, si elle n'a pas pour objet ou la protection de la communauté, ou le refoulement de la volonté antisociale, ou l'intimidation des malfaiteurs ? C'est tout simplement l'enfer, le *dam*, le tourment sans utilité, la souffrance inintelligible ; c'est un mal gratuit ajouté à un autre mal, un mal sensible ajouté à un mal moral, et qui doit, à ce que l'on suppose, compenser le mal moral. Singulière hypothèse en vérité ! Si un poison annule parfois un poison, faut-il admettre qu'un mal annule un autre mal, et que les douleurs de la sensibilité corrigent et réparent les désordres de la volonté ?

Il est vrai que les instincts populaires se révoltent à l'idée du mal impuni ; mais on peut expliquer la vivacité et la persistance de ce sentiment. L'homme, en effet, est un être essentiellement sociable, et la perspective d'un danger l'alarme et le remplit de crainte ; il a l'œil au guet, et, au moindre signal de péril, il se met en garde et se prépare à la défense. Ce que tout individu fait à l'approche d'une attaque, et mieux encore, au premier coup d'un ennemi, une association le fait aussi à la moindre menace et au moindre mal ressenti : elle s'arme pour la lutte. Peu importe que ce soit moi qui ai souffert de l'agression, ou mon voisin : dès que le corps social est atteint, je suis en cause : « tel un citadin enfermé dans une ville assiégée et qui voit une brèche ouverte. » S'il nous semble *naturel* qu'un malfaiteur soit arrêté et mis hors d'état de continuer ses méfaits, c'est donc en raison d'un instinct physique et social.

Cet instinct a un double aspect, et la récompense nous paraît aussi naturelle que le châtiment. De même que d'individu à individu, un témoignage de bienveillance en appelle un autre en retour, de même dans la société, en vertu de la solidarité qui nous unit, chacun se croit le débiteur de celui qui a rendu des services publics. Ce sentiment de gratitude et le besoin de défense se ramènent au fond à l'amour de la vie. On comprend d'ailleurs que ces instincts se modifient avec l'évolution des

sociétés. Ainsi le bienfaiteur d'une cité était autrefois un demi-dieu ou un héros ; on l'accabla ensuite de distinctions et de privilèges, transmissibles à ses héritiers ; il ne reçoit plus aujourd'hui que des honneurs personnels ; il arrivera à se contenter de l'estime des autres et de la sienne. De même, à l'origine, un châtiment brutal répondait à une faute légère. « Pour se mettre à l'abri d'une agression, on écrasait l'agresseur ; plus tard, on s'aperçut qu'il n'y a pas besoin d'avoir la main si lourde. » On mesura en quelque sorte la défense sur l'attaque ; ce fut l'époque du précepte connu : *œil pour œil, dent pour dent.* On verra sans doute que cette égalité entre le mal reçu et le mal rendu est inutile, et on fera des économies croissantes de force sociale. Déjà la pénalité s'adoucit : « On y laisse pénétrer davantage l'air et la lumière ; les barreaux de fer qui retiennent le coupable, sans trop écarter les rayons du soleil, figurent symboliquement l'idéal de la justice pénale, qu'on peut exprimer par cette formule scientifique : le maximum de défense sociale avec le minimum de souffrance personnelle. »

Les pages que M. Guyau consacre à l'étude de la sanction légale sont belles et contiennent beaucoup de vérité. Aux considérations qu'il expose, on peut ajouter que l'adoucissement progressif des peines inscrites dans le code suffirait à prouver que la pénalité ne présente à aucun degré le caractère d'une expiation. En effet, si tel degré de douleur est nécessaire pour l'effacement d'une faute, d'un homicide par exemple, pourquoi atténuer peu à peu le châtiment d'un homicide ? Nous devrions, semble-t-il, employer dans tous les cas la peine capable d'annuler le mal accompli. Un médecin serait absurde s'il appliquait à des maladies de même violence aujourd'hui un remède énergique, et dans la suite, des remèdes de force décroissante. Si la justice sociale s'humanise, c'est que les législateurs savent ou sentent que les lois ont pour objet, non de punir les coupables, mais de protéger la communauté, et, suivant les circonstances, ils modifient les moyens légaux de défense collective.

Nous croyons avec M. Guyau que les juges n'ont pas la

mission morale et même divine de *punir*, c'est-à-dire d'effacer par le feu du châtiment les souillures et les crimes : si une telle mission appartient à quelqu'un, ce n'est sûrement pas à des hommes. La justice sociale n'en repose pas moins sur un droit moral, le droit de défense, que M. Guyau reconnaît ou semble reconnaître ; mais il l'altère et le dénature, quand il le fait sortir par évolution de l'amour de la vie. L'évolution a, de nos jours, une bien grosse besogne dans la philosophie de la nature et dans la philosophie de l'esprit : elle est chargée ou à peu près de l'explication universelle des choses. Le rôle qu'on lui prête rappelle souvent les vieux sophismes du *chauve* et du *tas de blé :* une chose, la conscience par exemple, n'était pas ; peu à peu, par un mouvement lent et continu, par un développement insensible, la chose qui n'était pas, la conscience, est : l'évolution a produit cette merveille. Pour rester dans notre sujet, tout être tient à la vie, et travaille de son mieux à la conserver, en disposant de toutes les armes qu'il possède. L'homme, intelligent, comprend l'ordre moral, la loi de justice et de solidarité, et il affirme son droit de défense qu'il oppose à toutes les usurpations. Or, entre un instinct purement animal et un droit rationnel, M. Guyau ne voit que les deux moments d'un même besoin primitif. Cependant, comment assimiler la violence d'une réaction spontanée à des attaques extérieures, et la répression qu'une justice éclairée inflige à des actes antisociaux ? D'un côté, c'est l'instinct, force aveugle et brutale ; de l'autre, c'est la réflexion avec sa lumière, c'est la raison progressive qui supprime dans l'exercice d'un droit toutes les rigueurs inutiles.

M. Guyau fait contre la sanction intérieure ou personnelle deux objections différentes ; il en conteste : 1° la possibilité ; 2° la réalité.

Tout d'abord, peut-il exister une pathologie morale ? Y a-t-il une raison purement morale pour qu'un phénomène de plaisir ou de douleur sanctionne la loi du devoir ? Kant déclare que la satisfaction et le remords, en tant que passions ou états de

sensibilité, sont inexplicables, et aussi inexplicables que l'idée de devoir ; mais, du moins, il les admet comme phénomènes moraux, et il rattache le bonheur à la volonté droite, le malheur à la volonté dépravée, par un jugement synthétique à priori. M. Guyau va plus loin : il rejette le jugement synthétique de mérite et de démérite, et il déclare toute pathologie morale, non seulement inexplicable, mais impossible. Une volonté pure, dit-il, détachée de tout penchant, de toute passion, qui ne trouverait dans la nature ni aide ni résistance, pourrait obéir aux lois de la raison pure pratique, sans éprouver ni plaisir ni douleur ; ses actes, tout rationnels, tout formels, accomplis, pour ainsi dire, dans une sphère supra-naturelle et supra-sensible, ne pourraient que produire une satisfaction supra-naturelle et supra-sensible, quelque chose comme l'*apathie* ou l'*ataraxie* des Stoïciens, étrangère à nos troubles, à nos passions, à nos joies et à nos souffrances.

L'objection est bien présentée. Mais la pathologie morale, inexplicable dans le système de Kant, est-elle absolument inexplicable, ou même impossible ? Kant, dans toute sa philosophie, est trop formaliste ; il étudie la raison pure et la raison pratique, comme si elles avaient une existence séparée et transcendante, au lieu de chercher comment elles se dégagent et émergent du milieu des phénomènes psychologiques et moraux qu'elles dominent. De là naissent pour lui de graves inconvénients : il ne saisit pas le vrai rapport du noumène et du phénomène, de l'intelligible et du sensible, de la raison et de l'expérience, et il multiplie les jugements synthétiques absolument à priori. Ainsi, il croit que le jugement de causalité est une forme préexistante que nous appliquons aux faits : comme si une forme pouvait se comprendre sans une matière donnée. De même l'obligation lui apparaît comme une forme, comme une forme de légalité à priori : c'est le devoir pour le devoir, c'est une loi absolue, un impératif catégorique, s'appliquant à une volonté pure et autonome; et la conformité de la volonté à cette loi, c'est la moralité, c'est la vertu qui se suffit à elle-

même et constitue la dignité. Comme on le voit, nous sommes dans l'idéal, dans un monde transcendant, en dehors de la vie morale. Kant construit une métaphysique morale qui n'a pas son fondement dans une psychologie morale. Aussi, quand il descend de l'idéal sur le terrain de la réalité, quand il cherche la loi et la fin, non plus d'une volonté pure et d'une raison pure, mais d'un homme tel que nous sommes, c'est-à-dire d'un être sentant et sensible, il rattache par un jugement à priori le bonheur à la vertu. Comme il n'a tracé que le devoir d'un être raisonnable, dénué de sensibilité, il ne peut déduire le bonheur de la moralité, il ne peut expliquer et il doit déclarer inexplicables la satisfaction et le remords. M. Fouillée, dans sa *Critique des Systèmes de Morale*, a critiqué sur ce point comme sur bien d'autres la morale transcendante de Kant.

M. Guyau, plus radical que Kant, déclare impossible toute pathologie morale. Selon lui, Kant, théoricien du devoir, crut que le devoir avait besoin d'une sanction : il se trompa. Même en admettant la réalité d'une loi supra-sensible, cette loi ne pourrait avoir qu'une sanction supra-sensible, sans rien de commun avec ce que nous appelons plaisir et douleur naturels. Kant expliquait mal peut-être, mais du moins il reconnaissait les rapports de l'intelligible et du sensible : M. Guyau les nie et les supprime. Y eut-il un absolu moral, le devoir, le commandement sans condition de la raison, il ne pourrait y avoir « un retentissement de l'ordre de la raison sur celui de la sensibilité et de la nature. » — Mais c'est là, dirons-nous, une négation à priori, injustifiée et sans doute injustifiable. Qu'est-ce donc que la philosophie, en sa partie la plus haute, sinon un effort, un essai plus ou moins heureux pour rendre compte des rapports de l'être et des apparences, du noumène et des phénomènes, de la raison et de l'expérience, de l'idéal et du réel, de la moralité et du bonheur? N'oublions pas que M. Guyau lui-même reconnaît l'utilité et même la nécessité des hypothèses métaphysiques, du moins en morale. « Nous ne pouvons vivre ni surtout mourir sans métaphysique » ; et en effet, le dévoûment,

comme d'ailleurs la conduite égoïste, c'est de la métaphysique en action. Il est vrai que la métaphysique, c'est la région des hypothèses et le pays de la liberté intellectuelle : chacun peut se faire à son gré sa métaphysique. Mais ne peut-on pas imaginer une hypothèse qui explique la possibilité de la sanction intérieure ?

Je me représente les hommes, non pas comme des volontés pures et des raisons pures, habitant dans un empyrée transcendental, mais comme des êtres sensibles, intelligents et libres, qui vivent sur une planète, et qui, au milieu de mille difficultés, ont pour devoir catégorique de constituer une grande famille solidaire d'esprits ou de fins en soi. Leur raison qualifie bons les actes qui tendent à l'exaltation de la dignité ou à la réalisation de la fraternité, et elle déclare mauvais les actes qui vont à l'encontre de ce but idéal, la formation d'un homme meilleur ou d'une humanité meilleure. Si une loi attache un plaisir à l'activité qui s'exerce et réussit, et une douleur à l'activité qui échoue, arrêtée par des obstacles, n'est-il pas naturel que l'activité morale, quand elle s'efforce de réaliser sa fin obligatoire, produise une satisfaction morale, et que, quand elle s'écarte de sa fin, elle aboutisse à une douleur morale, comme le remords ? N'est-il pas naturel que la raison approuve comme justes et légitimes les résultats, agréables ou pénibles, d'une conduite conforme ou contraire à l'idéal qu'elle a elle-même prescrit ?

Pourquoi, demande M. Guyau, la sensibilité *répond-t-elle* pour la volonté ? Pourquoi la moralité aurait-elle des conséquences sensibles ou passionnelles ? — C'est que, dirons-nous, dans notre hypothèse, la volonté et la sensibilité ne sont pas séparées : ce ne sont plus deux *moi*, deux entités, l'une nouménale, l'autre phénoménale, sans communication entre elles; nous supposons une liberté éclairée et obligée par la raison, et se développant dans la nature. Si elle agit bien ou mal, conformément ou contrairement à la loi, ce n'est pas la sensibilité qui répond pour la liberté, c'est la liberté qui répond

pour elle-même : car la satisfaction morale, c'est la liberté heureuse et consciente de son acte, comme le remords, c'est la volonté souffrante d'être entravée et de manquer sa fin. On voit donc que, s'il y a une activité morale, il y aura une sanction morale.

Bien plus, dans l'hypothèse d'une activité morale, il y aurait, non seulement une sanction personnelle, mais encore une sanction sociale. M. Guyau admet lui-même la possibilité, sinon la réalité, d'une sanction sociale, dans le passage où il résume une théorie que M. Fouillée a présentée dans son beau livre *la Liberté et le Déterminisme*. « L'univers, dit-il, est représenté comme une immense société, où tout devoir est toujours un devoir envers quelqu'un d'actif, de vivant. Dans cette société, *celui qui aime doit être aimé :* quoi de plus naturel ? Dire que l'homme vertueux mérite le bonheur, *c'est dire que toute bonne volonté lui veut du bien en retour du bien qu'il a voulu.* Le rapport du mérite au bonheur devient alors *un rapport de volonté à volonté, de personne à personne, un rapport de reconnaissance, et conséquemment de fraternité et d'amour moral* (*). Ainsi, dans l'idée de retour et de reconnaissance, on trouverait le lien cherché entre la bonne action et le bonheur. L'amabilité, tel serait le principe nouveau de la sanction, principe qui, tout en excluant le châtiment, suffirait à justifier une sorte de récompense non matérielle, mais morale. Remarquons-le, cette sanction n'est pas valable pour un être que, par hypothèse, on considérerait comme absolument solitaire ; mais, suivant la théorie que nous examinons, il n'existe nulle part d'être semblable ; on ne peut pas plus sortir de la société qu'on ne peut sortir de l'univers : la loi morale n'est donc au fond qu'une loi sociale, et ce que nous avons dit des rapports actuels entre les hommes vaut aussi pour les rapports idéaux de tous les êtres les uns avec les autres. A ce point de vue, la récompense

(*) Ce qui est écrit en lettres italiques est emprunté à M. Fouillée par M. Guyau.

devient une sorte de réponse d'amour; toute bonne action ressemble à un appel adressé à tous les êtres du vaste univers ; il paraît illégitime que cet appel ne soit pas entendu et que l'amour, infécond, ne produise pas la reconnaissance : l'amour suppose la mutualité de l'amour, conséquemment la coopération et le concours, conséquemment la satisfaction de la volonté et le bonheur. Quant au malheur sensible d'un être, il s'expliquerait, dans cette doctrine par la présence de quelque volonté aveugle, s'élevant contre lui du sein de la nature, du sein de la société universelle. » Si on trouve l'hypothèse précédente trop ambitieuse, quand elle s'étend à la nature entière, on pourrait la restreindre à la société humaine : la vertu serait alors un appel à la reconnaissance de nos semblables, et cette reconnaissance obtenue serait la récompense de la vertu, comme le refus d'amour ou d'union, ou peut-être même la malveillance deviendrait le malheur des méchants. Dans un cas comme dans l'autre, nous concevons la possibilité de la sanction sociale.

Mais il y a loin de la possibilité à la réalité des sanctions. Les sanctions sont-elles réelles ? Et tout d'abord y a-t-il une sanction personnelle ? C'est là, non plus une question de droit, mais une question de fait ; le problème, de spéculatif et métaphysique qu'il était, devient positif et psychologique. M. Guyau conteste la réalité de la sanction intérieure, comme il en a contesté la possibilité. Sans doute il ne nie pas la satisfaction et le remords, comme sentiments, comme passions : ce qu'il leur refuse, c'est le caractère de moralité. Il est inutile, dit-il, d'invoquer un rapport à priori de l'homme à la loi du devoir, pour expliquer ces phénomènes pathologiques, quand il suffit « de notre rapport aux lois empiriques et naturelles. » Nous apportons en naissant tout un groupe d'aptitudes intellectuelles et de dispositions héréditaires, telles que le penchant à l'avarice, à la charité, au vol, à la sociabilité, à la férocité, à la pitié, à l'ivrognerie, etc. ; or, si nos tendances prédominantes se développent facilement, nous éprouvons du plaisir; mais elles peuvent

être contrariées par les résistances extérieures ou intérieures que rencontre l'activité, c'est-à-dire par des résistances qui viennent, soit de notre corps ou du milieu social, soit de nous-mêmes ou d'autres tendances antagonistes. En ce cas, nous ressentons une douleur naturelle, et le remords n'est qu'une douleur de ce genre. Ce qui enlève à ce phénomène pathologique du remords son caractère mystérieux, « c'est qu'il est indifférent à la qualité morale des actes. » C'est, en effet, un phénomène mobile, qui se produit sans loi apparente, qui varie d'un homme à l'autre, qui, pour une même personne, change suivant les moments et les circonstances, et qui parfois manque totalement. La souffrance d'Alfred de Musset, clerc chez un notaire, n'est-elle pas comme un remords ? Elle naît pourtant, non d'un instinct moral entravé, mais d'une vocation poétique contrariée. On connaît le mot de ce jeune malfaiteur, cité par Maudsley : « Qu'il est donc bon de voler ! Quand j'aurais des millions, je voudrais encore être voleur. » Sans doute, si cet enfant eut manqué une occasion de voler, il eut souffert intérieurement.

Comme on le voit, cette objection n'est pas autre chose que la négation de l'activité morale, ou de l'activité soumise à une loi obligatoire, et cette négation conduit à la négation de la souffrance morale et du plaisir moral. Il n'y a pas de devoir pour la volonté, donc il n'y a pas de satisfaction et de remords : ces deux assertions sont étroitement et logiquement liées ; elles s'appellent et se complètent. Pourtant, si nous trouvons des joies et des douleurs d'un caractère particulier, et tel que les lois empiriques ne puissent les expliquer, n'aurons-nous pas là comme une nouvelle preuve de la réalité de l'obligation ? Ces effets *sui generis*, spécifiquement distincts des autres phénomènes sensibles, n'impliqueront-ils pas une cause originale, c'est-à-dire une activité morale ?

Il est vrai que nous naissons tous avec un tempérament intellectuel particulier et une tournure spéciale d'esprit : c'est là un fait d'expérience. Pourtant, sous cette diversité d'aptitudes, un philosophe découvre un trait commun, une faculté commune,

qui est comme le caractéristique de l'homme, et Descartes a vu juste, quand il dit que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. » En effet, si nous arrivons à nous mettre d'accord dans la science, et en général, dans toutes les questions où les passions n'offusquent pas trop le jugement, c'est apparemment parce que nous obéissons tous aux mêmes lois de la raison ou du « bon sens ». De même, si on considère les tempéraments moraux ou les caractères, la même diversité apparaît dans le partage des dispositions natives. Mais ici, n'y a-t-il rien de commun entre les hommes? Sous la variété et la multiplicité des aptitudes, ne peut-on apercevoir une ressemblance essentielle ? Les sceptiques le nient ; les empiriques suivent cet exemple ; et pourtant la réalité est là sous nos yeux qui dément ces négations. Des germes ou des fleurs de vertu, des natures peu morales ou des natures très morales, et, entre le plus haut et le plus bas degré de moralité, une longue échelle de degrés intermédiaires, voilà ce que nous constatons autour de nous. — Mais il y a des monstruosités morales, des consciences nulles. — Certes, c'est un étrange exemple de perversion que celui du voleur de Maudsley. Mais ce voleur aurait-il consenti à tuer ? Toute conscience était-elle éteinte chez lui ? Et même éteinte, n'aurait-on pu la rallumer ? Empêché de voler, ce précoce malfaiteur eût-il éprouvé une douleur de même espèce que s'il eût assassiné, en sachant qu'il faisait mal ? Il est curieux de remarquer que la suspension provisoire ou durable chez quelques fous du pouvoir et du plaisir de comprendre, de faire acte de raison, ne conduit personne à la négation de la vie intellectuelle et des lois de l'esprit (*), tandis que du sommeil plus ou moins profond de la conscience chez quelques criminels de race, on conclut à la négation de la conscience et de la loi morale. Dans un cas, l'exception reste ce qu'elle est, l'exception ; dans l'autre cas, on veut l'ériger en règle générale.

La conscience peut s'obscurcir commé la raison, et l'on com-

(*) Locke a employé cet argument, mais il est abandonné depuis.

prend qu'alors la source des émotions morales ou des plaisirs intellectuels soit tarie. Mais si on laisse de côté les consciences atrophiées, on voit que les variations de la sanction intérieure correspondent à des variations de conscience. Que de différences entre les hommes dans la connaissance du bien et du mal ! Or, ces différences entraînent des différences dans la vivacité du remords. Une impolitesse tourmente une âme délicate ; une autre, plus obtuse, n'éprouve qu'un faible regret après avoir commis une insolence ou une grossièreté. Si une personne s'applique à étouffer la douleur morale, elle n'y réussit que dans la mesure où elle a préalablement aveuglé et comme trompé sa propre conscience ; parfois, elle ne peut fermer les yeux sur sa faute, et en ce cas, elle souffre vivement de sa conduite. Il y a un lien étroit entre le phénomène pathologique et la qualité morale des actes, ou plutôt entre le remords et la conscience actuelle du désordre de la volonté : la sensibilité morale suit toutes les vicissitudes de la conscience morale.

Il y a des cas nombreux où les lois naturelles, qu'invoque M. Guyau pour l'explication des sentiments moraux, sont visiblement en défaut. Je prends dans la foule un homme d'une moralité moyenne ; je le suppose enclin à la colère et à la violence : cet homme cède à son penchant, il entre en fureur, et, au lieu d'éprouver du plaisir, conformément à la loi qui attache le plaisir à l'acte, il ne ressent que du regret ou peut-être même du remords. Nous tous, nous souffrons, si nous nous abandonnons à une tendance héréditaire ou acquise, tandis que la résistance souvent pénible à cette tendance produit en nous, non pas au moment de la lutte, mais après la lutte, une joie d'une espèce particulière. Comment expliquer ces faits ? Si on nous parle de la rivalité et du conflit de nos dispositions, pourquoi, dirons-nous, la disposition dominante n'a-t-elle pas toujours le dessus, nous procurant ainsi une série ininterrompue de plaisirs ? Ou plutôt, pourquoi la tendance qui l'emporte, assurément la plus forte, au moment où elle l'emporte, ne nous donne-t-elle pas un plaisir fort, surnageant au milieu des petites

douleurs qu'engendrent les tendances contrariées ? Il semble que la reconnaissance d'une loi qui s'impose à la volonté et lui assigne un but idéal, est le vrai centre de perspective pour embrasser et expliquer tous les phénomènes de la sensibilité. Si en effet toutes les activités de l'être raisonnable sont subordonnées à une activité supérieure qui les règle et les domine, on comprend que la résistance à un penchant qui est naturel, mais contraire à la fin morale, produise de la joie, et que la satisfaction de ce même penchant soit accompagnée de douleur. Les exceptions apparentes rentrent dans l'ordre ; on tient comme dans sa main la différence entre les douleurs naturelles et les douleurs morales, en même temps que la différence entre les plaisirs naturels et les plaisirs moraux.

Nous sommes loin de porter le même jugement sur tous les plaisirs. Les uns naissent de nos tendances satisfaites ; ils sont ; nous les constatons, et nous affirmons qu'ils sont : voilà tout. Les autres, nous les déclarons justes ; nous trouvons légitime qu'ils soient ; la raison les approuve, et, dépassant la sphère de l'observation, elle y voit comme la rétribution méritée d'une volonté pliée à la règle. De là le caractère de pureté et de sécurité, inséparable des joies de la conscience. Même contraste entre les douleurs. Les unes sont des conséquences naturelles de tel ou tel acte ; les autres nous apparaissent comme des conséquences légitimes de notre conduite ; aussi sont-elles plus profondes, plus intimes, plus poignantes ; elles pénètrent en quelque sorte jusque dans nos moëlles, et survivent en nous comme une protestation obsédante et accablante de notre dignité avilie. Stuart Mill lui-même leur trouve quelque chose « d'absolu et d'incommensurable », qui manque à toutes les autres souffrances.

M. Guyau trouve parmi les élements variables et mobiles du remords un élément fixe, qu'il appelle excellemment « la souffrance de l'idéal non réalisé. « C'est un tourment, en effet, « de se sentir déchu de son rang et de son espèce, et tombé au niveau des êtres inférieurs. » — Mais ce tourment, qui corres-

pond, non pas à un penchant naturel contrarié, mais à un idéal conçu et non réalisé, n'est-il pas une douleur, *sui generis*, différente de toutes les autres ? Et comment l'expliquer, s'il n'y a pas une activité morale, ou obligatoire, ou soumise à la loi du devoir ? — La sanction intérieure, ajoute-t-il, « est limitée à un petit nombre d'êtres moraux. » — Elle est plus forte, dirons-nous de nouveau chez les hommes les meilleurs, mais elle se fait sentir chez tous; pour une même faute, elle varie comme le développement de la conscience.

Le remords, suivant M. Guyau, est utile comme toute douleur, car c'est un avertissement et un aiguillon ; il sert à nous montrer les écarts de la volonté, et à nous lancer en avant. De plus, il peut devenir un remède. « La souffrance peut parfois être en morale ce que sont les amers en médecine, un tonique puissant ..... Toute souillure a besoin d'une sorte de mordant pour être effacée ; la douleur peut être ce mordant..... Sous ce nouvel aspect, elle a une valeur médicatrice incontestable ; mais, pour qu'elle soit morale, il faut qu'elle soit demandée par l'individu même. » — Toutes ces réflexions sont belles, et contiennent beaucoup de vrai ; mais elles paraissent incomplètes. Sans doute, la douleur, pour devenir expiatoire, doit être acceptée et même sollicitée; car la réparation du mal moral ne peut venir que de la puissance qui a accompli le mal, c'est-à-dire de la volonté. Si le coupable accueille la souffrance, s'il l'appelle en quelque sorte, s'il s'y soumet comme à un remède à la fois pénible et bienfaisant, nous croyons qu'il efface la souillure. Mais, comment pourrait-il l'accepter, s'il ne la trouvait pas juste, et s'il n'y voyait pas le châtiment mérité de sa faute ? C'est notre consentement qui donne au remords sa force purifiante et comme sa vertu de rédemption, mais ce n'est pas notre consentement qui lui confère la légitimité : elle est légitime ou pénale en elle-même et par elle-même ; c'est nous qui pouvons, par surcroît, la rendre expiatoire. Qu'est-ce en outre que cette douleur, qui naît d'une déchéance, « d'une souillure » ? N'est-elle pas profondément distincte de toutes les

autres passions, de toutes les autres émotions pénibles ? Comment la comprendre, si on n'admet pas une fin obligatoire, dont la négligence équivaut à une dégradation de nous-mêmes ?

Ainsi, dans la mesure où nous distingnons le bien du mal, nous sommes responsables de notre conduite devant notre conscience, et nous en supportons les conséquences agréables ou fâcheuses, que nous transformons en sanctions, en les considérant sous l'aspect nouveau de récompenses et de châtiments. Mais sommes-nous responsables devant les autres consciences ? Si nous nous replaçons dans notre milieu naturel, la société, devons-nous rendre compte de nos actes à autrui, et devons-nous nous attendre de la part d'autrui à des sentiments bienveillants ou malveillants, qui soient mérités ? C'est là la question de la sanction sociale, qui est toute autre que la question de la prétendue sanction légale. Les moralistes l'ont souvent étudiée : M. Guyau la néglige, ou du moins il se contente d'exposer les vues de M. Fouillée sur ce point. Mais M. Fouillée n'a montré que la possibilité de la sanction sociale, et il a vu dans la puissance de l'amour, appelant l'amour, une hypothèse spéculative propre à satisfaire les exigences de la raison ou des instincts de notre cœur. La sanction sociale, qui est métaphysiquement possible, est-elle empiriquement réelle ? C'est là un tout autre problème qu'il vaut la peine d'examiner : il y a une lacune regrettable dans le beau chapitre de M. Guyau, consacré à la critique des sanctions.

C'est un fait que la vertu ou le vice d'autrui provoque notre estime ou notre mépris. Un homme a commis une faute, et il éprouve un mécontentement particulier, qui peut aller du simple regret jusqu'au remords. Mais les phénomènes sensibles qui se passent dans l'âme de l'agent ne sont pas les seuls que provoque le mal accompli ; nous, nous ne restons pas indifférents, et par une contagion toute morale, nous souffrons, nous ressentons de la pitié et de l'indignation ; nos cœurs et nos consciences battent

à l'unisson, et nous manifestons nos sentiments. N'est-ce pas une douleur nouvelle pour le coupable de se sentir ainsi en désaccord avec ses semblables ?

Les faits de ce genre se répètent sans cesse. Juger nos actes et ceux d'autrui, distribuer aux autres et à nous-mêmes l'éloge ou le blâme, passer de l'estime au mépris, de l'indignation à l'admiration, de la satisfaction au repentir, et éprouver tous ces sentiments à des degrés et avec des nuances infiniment variables, c'est là ce qui constitue la vie de la conscience. Les écrivains, romanciers, poètes, philosophes, décrivent, analysent ou étudient ce monde si riche et si divers des émotions morales ; mais comment les comprendre ? comment les expliquer ?

Ici encore on peut avoir recours aux lois empiriques et naturelles ; on peut dire : l'homme est né sociable, il recherche ses semblables, il les aime ; ce penchant n'est pas unique, et au lieu de dominer toujours dans les âmes, il est parfois tenu en échec par d'autres dispositions antagonistes, mais il subsiste avec plus ou moins de force. S'il se traduit par des actes ou justes ou bienveillants, ces actes doivent produire un double effet : d'abord ils satisfont l'agent et le patient, celui qui donne et celui qui reçoit les marques d'équité ou de bonté ; de plus, ceux qui ont connaissance de ces manifestations de sociabilité en sont émus et touchés. N'est-ce pas naturel ? La vie commune serait-elle possible, si nous ne prenions notre part du bien et du mal que font les autres ou qui arrivent aux autres ? Dans la sympathie pour les personnes vertueuses, comme dans l'antipathie contre les êtres malfaisants ou insociaux, il n'y a rien de mystérieux, rien d'à priori : ces sentiments n'ont rien de moral ni de pénal ; ils résultent spontanément de notre nature, comme le plaisir de boire, de manger, ou le plaisir de s'instruire.

C'est à peu près de cette manière que M. Guyau rendrait compte des sentiments moraux altruistes. Il ajouterait sans doute que ces sentiments sont indifférents à la moralité des actes, qu'ils n'ont rien de fixe, qu'ils sont capricieux comme

tous les phénomènes pathologiques, et qu'ils s'attachent aux qualités intellectuelles et même aux qualités physiques, comme à la sociabilité ou à l'insociabilité d'autrui. Mais cette explication, supposée par nous, mais conforme à l'esprit de la doctrine de M. Guyau, est-elle satisfaisante ?

La question se ramène à celle-ci : est-il possible d'identifier d'une part la sympathie et le sentiment de respect, d'autre part l'antipathie et le mépris ? Examinons. La sympathie naît et meurt en nous, sans nous, et même malgré nous; elle a peut-être ses raisons, mais ces raisons nous échappent : la raison ne les connaît pas, suivant le mot de Pascal. Ce que nous aimons en autrui, ce sont d'ordinaire ses qualités; parfois aussi, ce sont ses défauts ou ses faiblesses. Telle personne me plaît ou m'inspire de l'amitié, « parce que c'est elle, et parce que c'est moi », comme dit Montaigne : nul ne découvrira dans mon cœur les racines tenues, invisibles et fortes de cet attachement. A l'aveuglement de la sympathie s'oppose la clairvoyance du respect. Je sais en effet, pourquoi j'ai du respect pour un homme ; je ne vais plus au hasard, sans guide ; je sors de la région trouble de l'instinct, je suis et je me sens en pleine lumière ; c'est la raison qui m'éclaire et me dirige. La conduite de cet homme est présente à mon esprit, je la vois, je la juge, et c'est en pleine connaissance de cause que je lui accorde mon respect.

On objectera peut-être que le respect s'égare parfois, comme la sympathie, sur des têtes indignes ; mais, quand je place mal mon estime, c'est par ignorance ou par erreur. Je ne connais de Pierre que des actes honorables ; une partie inconnue de sa vie dément ce que je sais, ou bien, sous l'influence d'un vieux préjugé, je me trompe sur le compte de Paul. Mais instruisez-moi, ou redressez ma conscience, et vous changerez mon jngement et mes sentiments. Au contraire, les conseils et même les protestations de la raison ne suffisent pas pour détruire une sympathie ou une affection mal placée : il faut d'ordinaire le secours de ce grand médecin qui s'appelle le temps. Comment confondre la sympathie et le respect, alors que la sympathie

n'exclut pas absolument le mépris, et que le respect peut aller avec l'absence de toute sympathie, peut-être même avec l'antipathie ?

Si on pousse plus loin l'analyse, les différences s'accentuent entre les sentiments que nous étudions. Je constate que j'ai tel amour au cœur, sans motif raisonnable, et même contre tout motif raisonnable. Mais s'il s'agit du respect, j'affirme que je dois l'accorder à telle personne : c'est un tribut que je paie à son honnêteté, et comme une dette dont je m'acquitte. Dans un cas, je condamne parfois mon inclination ; dans l'autre, je trouve toujours mon sentiment légitime ; là, je me sens esclave, ici je suis libre, quoique obligé. De ce contraste découlent à perte de vue des conséquences graves. Le respect mérité prend à nos yeux un prix infini, tandis que la sympathie, l'amour par exemple qu'inspire une femme, tout en la flattant, ne laisse pas souvent d'être importun et même insupportable. Nous bravons volontiers les antipathies et les haines, mais nous ne saurions nous résigner au mépris mérité ; il y en a qui succombent sous le poids de cet écrasant fardeau. De plus, aux vicissitudes involontaires et capricieuses de la sympathie s'oppose la permanence du respect éclairé. Si les affections ont parfois duré et fixité, c'est que la raison les approuve et les consolide. Si la raison ne régit pas d'ordinaire l'attraction et la répulsion des des cœurs, c'est elle, au contraire, qui préside à la distribution de l'estime et du mépris. Ajoutons que si la sympathie survit pieusement à la mort de l'objet aimé, du moins, à sa naissance, elle ne s'adresse qu'à des vivants, tandis que le respect s'étend sans limites au-delà de la génération actuelle, et se porte sur tous les êtres qui furent grands, nobles, désintéressés. Partout où brilla, où brille encore la vertu, « mon esprit s'incline, que je le veuille ou non », dit Kant. Il faut remarquer aussi que le respect, que nous regardons comme la dette du mérite, paraît à l'agent vertueux le paiement légitime de sa conduite. « Un homme, dit Schopenhauer, a sauvé au péril de sa vie un ou plusieurs de ses semblables ; il a beau être pauvre, il n'accepte jamais aucune rétribution ; il le sent bien, son action a une

valeur métaphysique, et, à être payée, elle la perdrait (*). » Mais le sauveteur ne refuse pas les témoignages de respect; car il sait qu'il y a droit. Le vrai salaire pour lui, c'est la joie de sa conscience et l'estime d'autrui.

Nous aboutissons ici à la conclusion suivante : il y a quelques sentiments sociaux qui diffèrent de tous les autres; pour qu'ils deviennent intelligibles et explicables, il faut les rattacher à une activité morale, dont ils sont les résultats, la manifestation et la preuve; aussi les appelle-t-on avec justesse sentiments moraux. En outre, par un accord remarquable des consciences, ceux qui les éprouvent et ceux qui en sont l'objet, les regardent comme légitimes, et leur donnent ainsi une valeur, et comme une couleur nouvelle, celle de récompense et de châtiment.

En résumé, s'il y a quelques cas où les lois naturelles semblent s'accorder avec la loi morale et attacher des résultats agréables ou pénibles aux actions moralement bonnes ou moralement mauvaises, c'est de la conscience d'autrui et surtout de notre conscience que sortent des douleurs et des joies, qui prennent à nos yeux le caractère d'une sanction morale. Nous les trouvons méritées les unes et les autres, et nous proclamons moral le rapport de tel ou tel acte à telle ou telle conséquence sensible. Il arrive d'ailleurs que la raison universalise ce rapport, et de quelques cas particuliers, « telles actions vertueuses ou vicieuses ont été justement suivies de douleur ou de joie », nous en venons à la proposition générale : « la vertu mérite le bonheur, et le vice, le malheur. » Cette opération mentale est-elle légitime ? C'est là le problème de la sanction ultérieure ou religieuse.

M. Guyau critique avec force la théorie religieuse des peines éternelles. On se figure Dieu, dit-il, comme la plus terrible des puissances, et on en conclut que, lorsqu'il est irrité, il doit infliger le plus terrible des châtiments. Mais, « précisément parce que Dieu est conçu comme le *maximum* de puissance, il

(*) *Le fondement de la morale*, p. 180 de la traduction.

pourrait n'infliger que le *minimum* de peine; car plus est grande la force dont on dispose, moins on a besoin d'en dépenser pour obtenir un effet donné. Comme, en outre, on voit en lui la suprême bonté, il est impossible de se le représenter infligeant même ce minimum de peine : il faut bien qu'au moins le père céleste ait cette supériorité sur les pères d'ici-bas, de ne pas fouetter ses enfants. » Si Dieu est juste, et nous ne pouvons le concevoir qu'avec cet attribut, il est inadmissible qu'à une immoralité toujours limitée soit infligé un châtiment illimité en durée. De toute façon, « le dogme de l'enfer apparaît comme le contraire de la vérité. »

Sans doute, dirons-nous, la peine du *dam* est démesurément sévère et cruelle : elle choque et épouvante la raison. Laissons donc de côté le dogme de l'enfer : s'ensuit-il qu'une peine ultérieure, de quelque façon qu'on se la représente, ne soit pas légitime ? Le vice est absolument mauvais de sa nature ; il doit être réparé, effacé par la douleur volontairement acceptée, qui seule a une vertu purificative. Or, que de fautes inexpiées ! Que de volontés restent perverses jusqu'à l'article de la mort ! Prenons à dessein l'exemple saillant d'une perversité endurcie : les hommes ont beau conspirer avec la conscience du coupable, pour lui montrer qu'il s'égare : au lieu de s'amender, il s'obstine, il se révolte, il étouffe le remords, il s'enfonce plus avant dans le mal, et disparaît parfois le défi sur les lèvres. Pour croire que tout est fini, quand le rideau tombe sur ces fanfarons du crime, il faut admettre que, si tous les chemins mènent à Rome, « peut-être aussi une foule de chemins mènent au but universel », que l'injustice peut servir comme la justice, que « la lutte est parfois pour l'humanité un moyen d'avancer aussi sûr que l'union », que la mauvaise volonté vaut par moments la bonne volonté, que « tout peut être utile », que « dans le grand organisme de l'univers » l'homme méchant comme l'homme bon « ont des fonctions particulières (*) »; en d'autres termes, il

(*) Ces citations sont tirées des pages 67, 68, 69 de l'*Esquisse*; les autres

faut admettre l'indistinction spinoziste du bien ou du mal, ou la négation du mal moral. En ce cas, toutes nos prétendues idées morales sont vaines, nous ne faisons qu'apparaître et passer, et nous allons nous engloutir dans l'éternel précipice. Mais si la conscience humaine a raison, s'il y a quelque chose d'absolument mauvais, comme la faute ou le péché, il faut bien que la faute soit effacée, ici-bas ou ailleurs. La croyance à une réparation ultérieure du mal non réparé, ou, si l'on veut, à la réparation complète du mal incomplètement réparé, est logiquement liée à la doctrine qui reconnaît et affirme la réalité du mal moral.

Cette doctrine nous paraît seule capable d'expliquer la vie humaine et les données de la conscience, idées et sentiments. Ajoutons ici, en guise de confirmation « un fait indéniable, la tournure que prennent nos pensées, à l'approche de la mort. Alors, que l'homme soit attaché aux dogmes de quelque religion ou non, il n'importe : sa pensée devient toute morale. » Schopenhauer, à qui nous empruntons cette phrase, cite l'exemple de Périclès qui, sur son lit de mort, se réjouissait, non pas de ses grandes actions, mais seulement « de ceci, qu'il n'avait jamais causé d'affliction à aucun citoyen. » Les faits semblables sont très nombreux : il semble qu'à ce moment solennel, la conscience se détache de tous les intérêts matériels, et se mettant comme en face d'elle-même, se juge avec la sincérité d'un *spectateur impartial*; et, si elle se trouve coupable, elle éprouve des angoisses avant-courrières de la justice définitive.

Si le méchant craint et a raison de craindre l'avenir, l'homme de bien a-t-il le droit d'espérer ? Assurément l'espérance ne serait pas permise, s'il était démontré que la vertu enveloppe analytiquement le bonheur. Les Stoïciens et d'autres philosophes l'ont cru. « *Præmium suî ipsa virtus* », dit Sénèque, interprète du Portique ; Epictète, Marc-Aurèle reviennent sans cesse à cette

citations que contient ce chapitre sont, à moins d'une indication spéciale, empruntées au livre III.

doctrine. Mais si quelques âmes d'élite trouvent en elles-mêmes et dans la joie du devoir accompli, une force de résistance contre les accidents du dehors, *externa*, et les caprices du sort, elles ne peuvent pourtant pas se mettre au-dessus de la nature. « Nous tenons à notre corps, à nos parents, à nos amis, à notre prince, à notre patrie par des liens que nous ne pouvons rompre, et que même nous aurions honte de tâcher de rompre. Notre âme est unie à notre corps, et par notre corps à toutes les choses visibles par une main si puissante, qu'il est impossible par nous-mêmes de nous en détacher. Il est impossible qu'on pique notre corps, sans que l'on nous pique et nous blesse nous-mêmes, parce que, dans l'état où nous sommes, cette correspondance de nous avec le corps qui est à nous est absolument nécessaire. De même, il est impossible qu'on nous dise des injures et qu'on nous méprise, sans que nous en sentions du chagrin. (*) »

Si la vertu nous console, elle n'est pourtant pas une cuirasse qui nous rende invulnérables ; le sage et l'insensé sont également exposés à des maladies cruelles, et offrent de nombreuses prises à la douleur. La réalisation du bonheur parfait est chimérique dans les conditions actuelles, et *si* nous vivons : que sera-ce donc si le devoir nous coûte la vie ? L'éclair de jouissance, qui accompagne sans doute le dévouement des héros, sera-t-il donc le prix de leur dévouement ? « Lorsque certaines alternatives se posent, dit M. Guyau, l'être moral a le sentiment d'être saisi dans un engrenage ; il est lié, il est captif du *devoir ;* il ne peut se dégager, et n'a plus qu'à attendre le mouvement du grand mécanisme naturel ou social, qui doit le broyer. Il s'abandonne, en regrettant peut-être d'avoir été la victime choisie. La nécessité du sacrifice, dans bien des cas, est un mauvais numéro ; on le tire pourtant, on le place sur son front, non sans quelque fierté, et on part. » — Pourquoi donc, demanderons-nous, cette « fierté » d'un homme, s'il va de force au poste fatal ? N'y a-t-

(*) Malebranche, *Recherche de la vérité,* livre II, partie III, chapitre IV.

il pas des sacrifices que nous nous imposons volontairement, loin de les tirer au sort et de les subir ? Les exemples de dévouement sont si nombreux dans le passé, de nos jours, tout autour de nous, que les nier, ce serait dénigrer la nature humaine.

Soit, dit M. Guyau, admettons les martyrs du devoir : pourquoi acquièrent-ils « des titres exceptionnels à une compensation sensible » et un droit *moral* au bonheur ? Nous aimons, il est vrai, le bonheur, celui que nous donne le désintéressement, comme celui qui naît de l'amour partagé, de l'amitié, etc. : « Je me rappelle mon long désespoir le jour où, pour la première fois, il m'est entré dans l'esprit que la mort pouvait être une extinction de l'amour, une séparation des cœurs, un refroidissement éternel ; que le cimetière avec ses quatre murs et ses tombes de pierre pouvait être la vérité ; que du jour au lendemain les êtres, qui faisaient ma vie morale, me seraient enlevés, ou que je leur serais enlevé, et que nous ne serions jamais rendus les uns autres. Il y a de certaines cruautés auxquelles on ne croit pas, parce qu'elles vous dépassent trop (*). » Avec le même amour du bonheur, nous avons tous la même horreur de la souffrance ; et au milieu des douleurs, nous rêvons tous, nous désirons tous une compensation. Pourquoi y aurait-il des privilégiés dans un autre monde, alors que notre nature à tous a la même soif de bonheur ? Il est permis de construire l'hypothèse riante d'une félicité octroyée à tous ; mais entre notre état actuel et cet état idéal il n'y a qu'un rapport sensible, ou, si l'on veut, pour fonder notre espérance en un avenir meilleur, nous n'avons que la faible garantie du désir.

On pourrait répondre que si l'amour de la vie et d'une vie heureuse est universel, le philosophe peut voir dans ce fait une indication précieuse, et dire avec Young : « la nature écrit-elle des fables dans nos cœurs » ? Mais, en réalité, le désir est plutôt une présomption qu'une preuve en faveur de la réalité

(*) *Esquisse d'une morale*, p. 75.

d'un au-delà. Ce qu'il faut montrer, c'est que le bonheur, *désiré* par la sensibilité, est *exigé* par la raison.

On sépare trop d'ordinaire le bonheur de la vertu ; ainsi, Kant étudie le devoir d'un être abstrait, non d'un homme réel ; il cherche la loi d'une raison pure et d'une volonté pure ; il pose une fin en soi, la moralité ou la vertu ; puis, après la construction de sa doctrine toute rationnelle, toute géométrique, il s'aperçoit qu'il a laissé de côté une fin précieuse, le bonheur, et il ajoute à la théorie du bien suprême (*bonum supremum*) la théorie du souverain bien (*bonum consummatum*). Si le bien supérieur est dans l'obéissance à la raison et dans l'accomplissement du devoir, le bien total, dit-il, est dans la satisfaction de tout notre être, y compris la sensibilité. Mais quel est le rapport du bien suprême et du bien total, de la moralité seule d'une part, et de la moralité plus le bonheur, d'autre part ? Kant se tire, comme on sait, d'affaire, par le postulat de l'immortalité et par celui d'un Dieu rémunérateur et vengeur. Mais la synthèse du bonheur et de la vertu, qui sera opérée dans une autre vie, est-elle plus qu'une hypothèse ? Comment justifier le droit moral d'un agent à un bonheur sensible ultérieur, si le bonheur est actuellement étranger à la vertu ? Pourquoi affirmer pour l'avenir l'union de deux biens, qu'on a constamment considérés comme hétérogènes ? Rien ne nous y autorise. Si la vertu est absolument bonne, elle doit se suffire : « il est rationnel que, quand on ne vise pas à un but, on y renonce. » Or, la vertu ne vise pas au bonheur : elle doit donc en faire le sacrifice.

C'est à ce point de vue que se place M. Guyau, et ses objections portent juste sur la doctrine de Kant ; mais elles ne sont pas insolubles pour une théorie qui regarde le bonheur comme le résultat actuel ou futur de la moralité actuelle ou future. Si nous n'invoquons pas les postulats kantiens, s'ensuit-il que nous ne puissions fonder nos espérances que sur la véracité du désir, et non sur la véracité de la raison ? C'est ce qu'il convient d'examiner.

Il nous semble que M. Janet, dans son beau livre *La Morale*

a bien posé la question. « On aurait tort, dit-il, de se représenter la vertu d'une part et la sanction de l'autre comme choses distinctes, et de croire que la sanction est un ensemble de satisfactions et de jouissances, qui vient s'ajouter à la vertu comme une sorte de prix. La moralité deviendrait une espèce de marché où l'on offrirait à Dieu le sacrifice de ses penchants, mais bien entendu à condition qu'il vous le rendra au centuple. La moralité serait alors un placement à intérêt. Dieu serait en quelque sorte un débiteur ; nous serions les créanciers ; ceux qui auraient confiance avanceraient sans compter ; les autres courraient les risques, attirés par l'énormité du gain. Pascal lui-même s'est représenté sous cette forme grossière le problème moral. L'éternité à gagner, voilà le but ; la vie et les plaisirs à sacrifier, voilà la mise. Une mise presque nulle pour un gain infini : tout à gagner, rien à perdre. Quelle religion ! quelle piété ! »

En réalité, la vertu a droit à elle-même, rien de plus, rien de moins. Le devoir me commande une tâche difficile, pénible, parfois meurtrière ; je fais des efforts pour la remplir ; mais des obstacles de toute espèce entravent mon action, et je ne puis qu'apercevoir de loin l'idéal de pureté, de noblesse, de grandeur, que je voudrais réaliser. Je succombe au milieu de cette création de ma moralité, à peine ébauchée : *pendent opera interrupta* ; et mes semblables se voient arrêtés comme moi. Or, mon esprit répugne à regarder toutes les existences humaines comme condamnées à une œuvre à la fois obligatoire et impossible : tant d'ébauches et pas de tableau ! Tant de commencements, toujours suivi d'un avortement fatal ! Le vertige me prend : l'univers est absurde, la vie inintelligible. Pourquoi donc ai-je la raison, si ce n'est pour déchiffrer l'énigme du monde et de ma destinée ? Et quand je trouve la clé d'une solution raisonnable, pourquoi m'en dessaisir ? J'espère en l'avenir, je crois à la « délivrance », j'admets que mon perfectionnement volontaire se continuera dans des conditions meilleures, et que je goûterai la joie de mes efforts et de mes succès.

Il ne faut pas dissimuler la hardiesse de l'opération mentale que nous accomplissons dans cet acte de foi. En effet, nous prolongeons bien loin au-delà de l'expérience possible les données positives que nous possédons ; d'une vertu actuelle et limitée nous concluons à une vertu future et illimitée, à la sainteté : est-ce légitime ? Il est vrai que les mathématiciens calculent la distance de la terre au soleil, à la lune, et en général la distance d'un point donné à un point inaccessible : eux aussi, ils spéculent sur l'invérifiable. Mais du moins ils ont éprouvé leur méthode, ou du moins, s'ils avaient des doutes, ils pourraient le faire : il leur suffirait de déterminer à priori par le calcul la distance d'un point donné à un autre point accessible, et de contrôler ensuite empiriquement leurs résultats. Mais, quand il s'agit de la vie future, tout contrôle, même indirect, est impossible. Il faut imiter Christophe Colomb, il faut croire et partir avec la foi au cœur. Colomb est grand, non pour avoir réussi, mais pour avoir tenté : il a eu le mérite, et même, pourrait-on dire, le génie de croire. Supposons qu'un navigateur parte pour un continent encore inconnu, avec les mêmes raisons d'ailleurs que le célèbre Génois : ce navigateur ne revient pas. D'autres font comme lui, puis d'autres encore, et ainsi de suite sans fin. Tous ont foi ; mais comment savoir s'ils se sont trompés oui ou non ? C'est là l'image de notre condition, et la vie future est une Amérique sans retour. S'ensuit-il qu'elle n'existe pas ? Embarquons-nous : la traversée sera peut-être longue et semée d'orages ; nous aurons des heures de lassitude et des moments de défaillance ; n'importe, allons en avant : la vie actuelle n'est pas complète ; il faut qu'elle s'achève, il faut qu'un autre monde fasse contre-poids à celui-ci.

M. Guyau a fait contre l'avenir de la vertu d'autres objections (*), qui semblent étrangères à la question. « Une première, et des plus grosses, peut se tirer de la doctrine de l'évo-

(*) Ces objections se trouvent dans le livre II, ch. 1.

lution.... On pouvait encore croire au commencement de ce siècle que l'immortalité des espèces animales suppose un plan préconçu, une idée à jamais imposée à la nature vivante ; depuis Darwin, nous voyons dans les espèces mêmes des types passagers que la nature transforme avec les siècles, des moules qu'elle pétrit elle-même *au hasard*, et qu'elle ne tarde pas à briser l'un après l'autre. Si l'espèce est provisoire, qu'est-ce donc que l'individu?.... Si l'espèce était immuable, nous pourrions espérer d'être sauvés par notre conformité avec elle. Mais non, tout est entraîné par le même tourbillon, espèces et individus ; tout passe, roule à l'infini. » — Nous répondrons que la théorie de l'évolution n'est qu'une hypothèse, plus ou moins probable, qu'il n'est pas permis de regarder comme démontrée ; que, fut-elle démontrée, il n'en résulterait pas que l'espèce humaine doive disparaître ; car l'évolution peut avoir un terme, et ce terme être précisément notre espèce. D'ailleurs, dans le problème de la vie future, il s'agit, non pas de l'avenir de l'homme physique, mais de l'avenir de l'homme moral ; dès lors, les objections physiques ne sont pas plus de mise ici que ne pouvaient l'être, dans une question d'astronomie, les objections théologiques adressées à Kepler.

Pourquoi, demande ensuite M. Guyau, pourquoi les âmes victorieuses dans la lutte de l'esprit contre la nature nous abandonnent-elles ? Pourquoi vivent-elles à l'écart, au lieu de nous secourir ? Les anciens voyaient partout autour d'eux les âmes des ancêtres ; ils avaient bien raison, car, avec l'immortalité, le monde devrait être peuplé d'esprits. Par malheur, « la science n'a jamais constaté une seule fois l'existence d'une intention bonne ou mauvaise derrière un phénomène de la nature ; elle tend à la négation des esprits, des âmes, et conséquemment de la vie immortelle. Croire à la science, semble-t-il, c'est croire à la mort. » — Il n'est pas besoin, dirons-nous, de beaucoup de science pour croire à la mort physique ; mais la foi à l'au-delà subsiste, malgré la dissolution des organes. La croyance des anciens à l'immortalité prouve qu'ils avaient compris la néces-

sité d'une autre vie ; mais la conception d'un univers peuplé d'esprits est poétique, non philosophique. Demander pourquoi les morts ne restent pas parmi nous, pour devenir nos protecteurs, c'est demander pourquoi la vie future diffère de la vie présente, ou mieux, pourquoi nous ne pouvons pas asseoir nos espérances *morales* sur des faits *physiques*, directement observables; en d'autres termes, c'est demander pourquoi la vertu n'a pas l'assurance vérifiable du lendemain, et par suite, pourquoi elle n'est pas mercenaire.

En troisième lieu, nous faisons naturellement cette induction : je suis, donc je serai ; « la vie répugne à se représenter et à affirmer la mort. » La jeunesse regarde comme inépuisable la source d'énergie qu'elle trouve en elle, et si plus tard l'âge ou la maladie nous avertissent de la limite de nos forces et de l'extinction possible de notre activité, nous aspirons néanmoins à une durée indéfinie. Se perdre soi-même, « sentir s'écouler tout ce qu'on possède », comme dit Pascal, cette idée afflige et désespère. Nous en sommes tous là, et le cœur se fend à la vue des pertes que le temps nous inflige, des mutilations qu'il nous fait subir. C'est alors que « la vie, se saisissant elle-même par la mémoire, se projette instinctivement dans l'avenir. Le désir de l'immortalité n'est que la conséquence du souvenir. » — Il y a longtemps, peut-on dire ici, que les philosophes ont montré que nous faisons le futur avec du passé. Connaissant par la mémoire nos états antérieurs de conscience, nous les disposons en quelque sorte sur la ligne du temps, et nous prolongeons cette ligne d'arrière en avant par une opération facile et familière. Mais cette explication *psychologique* de l'idée d'avenir ne se confond pas avec la croyance *morale* à l'immortalité ; autre chose est de concevoir l'avenir et de le désirer, autre chose d'espérer en l'avenir, pour des raisons morales. Riche de ma jeunesse et de mon activité, j'ai du mouvement pour aller loin, je me représente de nouveaux états possibles de conscience, et comme au fond la vie est bonne, malgré les pessimistes, je me précipite en quelque sorte dans l'avenir, je désire prolonger

indéfiniment mon existence. Mais en présence de la mort, qui semble glacer tout désir et éteindre toute pensée, puis-je compter sur un prolongement ou un renouvellement de vie ? Ce n'est plus là une question de fait, mais une question de droit, insoluble par l'observation, abordable seulement à la raison. En réalité, la psychologie et la science ne prouvent rien ni pour ni contre l'immortalité : le problème leur échappe, il n'est pas de leur ressort.

M. Guyau fait une dernière objection contre la sanction religieuse. « Si ce qu'il y a de plus beau au monde pour Dieu, dit-il, c'est la résignation de Job ou le dévouement de Regulus, pourquoi les occasions de ces hautes vertus sont-elles si rares, et pourquoi le progrès les rend-il tous les jours plus rares encore ? En notre siècle, un général d'armée qui ferait comme Decius ne favoriserait nullement la victoire de ses soldats ; au contraire, son héroïsme serait une faute de tactique. Le niveau de la vertu s'abaisse tous les jours. Nous n'éprouvons plus de ces puissantes tentations qui faisaient frémir les corps musculeux de saint Jérôme et de saint Antoine. Le progrès va le plus souvent à l'encontre du développement de la vraie moralité, de celle qui ne naît pas toute faite, mais se fait elle-même. J'ai peut-être en moi une énergie de volonté qui, il y a une quinzaine de siècles, m'eût transformé en martyr ; de nos jours, je reste bon gré mal gré un homme ordinaire, faute de bourreaux. Que notre siècle, en somme, est pauvre de vrai mérite, quelle décadence aux yeux d'un partisan de la liberté et de la moralité absolues ! Si le monde n'a pour but que de nous poser le problème moral, il faut convenir que la barbarie le posait avec plus de force que la civilisation. Nous sommes trop heureux aujourd'hui pour être profondément moraux (*). »

Ainsi, d'après M. Guyau, la vertu difficile autorise peut-être l'espérance ; mais la civilisation, en facilitant la vertu, diminue le mérite, et affaiblit nos droits à la vie future. L'antinomie

(*) *Esquisse d'une Morale*, p. 71.

entre la vertu et le bonheur est le grand argument des spiritualistes en faveur de l'immortalité ; mais cet argument va leur glisser entre les doigts ; car l'antinomie s'atténue, et avec l'évolution, elle tend à disparaître. « Le sort nous gâte aujourd'hui, comme les grands-pères gâtent dans la famille les petits enfants.» Les Pierre Leroux et les Spencer ont bien vu que notre espèce s'achemine vers un idéal de paix et de bonheur universel. Peu importe que cet idéal soit encore loin de sa réalisation : toujours est-il que la condition humaine s'améliore de plus en plus, et que chaque progrès, en rapprochant le bonheur de la vertu, fait descendre de plus en plus le ciel sur la terre. Dès lors, quelle confiance avoir dans un argument qui perd tous les jours de sa valeur ?

La réponse nous paraît ici assez facile. Il semble d'abord qu'à ces théories ou plutôt à ces espérances d'un bonheur paradisiaque se mêle une forte part de rêve. Sans doute la multiplication des machines et le développement du commerce et de l'industrie accroîtront la fécondité du travail, la science combattra plus efficacement ou même préviendra les maladies qui nous affligent, la pauvreté « qui contient tant de maux », selon Stuart Mill, diminuera, le sort des travailleurs deviendra plus doux : mais est-il raisonnablement permis de compter sur la suppression de toutes les causes de souffrance ? N'y aura-t-il plus, même dans un avenir lointain, des accidents, des séparations ? Toute fatigue sera-t-elle inutile ? L'induction nous autorise à attendre l'amélioration, mais non le changement radical des conditions de la vie humaine. Admettons la diffusion croissante du bien-être, l'étouffement progressif de la misère, et l'abaissement des difficultés qui entravent actuellement le bonheur ; supposons réalisés tous ces immenses progrès qui exigeront à coup sûr de longs siècles de lutte et d'efforts accumulés : verra-t-on régner alors une félicité sans nuages ?

Il convient de remarquer que les mêmes facultés intellectuelles, qui nous permettent de suivre par la pensée le prolongement idéal de la prospérité matérielle, nous rendent aussi

capables de concevoir les modifications psychologiques, qui seront le résultat de cette prospérité. Tout d'abord, la sensibilité se développera, s'avivera ; les hommes de l'avenir auront plus de nerfs, et sans doute moins de muscles que nous ; leur épiderme sera plus impressionnable. Et il ne s'agit pas ici seulement d'un accroissement de vivacité des sensations, des jouissances ou des souffrances qui ont un antécédent organique : cette surexcitation, dont nous parlons, s'étendra aussi aux plaisirs et aux douleurs de nature esthétique, intellectuelle ou morale ; les laideurs, les erreurs ou les fautes, qui nous choquent, révolteront nos descendants ; pour nous servir d'un mot connu, nous dirons : *Ce qui nous semble zéphyr, leur sera aquilon.* La douleur en effet est toute relative ; d'après une théorie communément admise, elle est, comme d'ailleurs le plaisir, l'acte commun de deux forces, l'une externe et l'autre interne, de notre sensibilité et d'une cause qui s'oppose à l'une de nos tendances ; par conséquent, elle varie, l'obstacle restant le même, avec notre pouvoir de sentir. De même si l'obstacle diminue et que la sensibilité augmente, l'effet, c'est-à-dire la douleur, sera aussi grand. Autrefois des difficultés énormes faisaient à peine frémir les corps musculeux de nos pères ; aujourd'hui des difficultés moindres nous arrachent des cris de douleur, et dans l'avenir ce qui nous effleurerait tout au plus, froissera nos fils et les déchirera. Il semble donc que l'évolution, en rendant la vie plus facile, et en exaltant en même temps la sensibilité, ne diminuera guère la somme des douleurs humaines.

Il faut ajouter que l'intelligence contribuera pour sa part au malheur de nos descendants. Si en effet l'intelligence, comme le croit justement M. Guyau, « jouit de la propriété non-seulement de créer des plaisirs qui lui sont propres, mais encore d'augmenter dans une proportion considérable tous les autres plaisirs (*) », elle aura aussi, pour les mêmes raisons, le pouvoir d'aviver les douleurs et d'en créer des nouvelles. D'abord, en devenant plus

(*) *La Morale anglaise contemporaine*, p. 231 de la première édition.

pénétrante et plus étendue, elle accroîtra l'intensité et la durée de la souffrance. De plus, pour ne citer qu'un exemple, en montrant à nos fils mieux qu'à nous la distance toujours immense qui s'étend entre l'idéal et le réel, entre ce qu'ils seront et ce qu'ils voudraient être, elle sera une cause de mécontentement inépuisable. Le développement parallèle du pouvoir de jouir et du pouvoir de souffrir prouve une fois de plus que toutes les théories sur la félicité parfaite sont des visions et des chimères.

Mais si la prospérité matérielle ne produit pas naturellement le bonheur, produira-t-elle du moins la vertu ? Platon imagine dans *la République* un état social où les lois règlent les moindres actes des citoyens, et imposent la vertu, sous peine d'encourir des châtiments sévères ; tout est si bien prévu, ordonné, arrangé, qu'il n'y a pas de place pour l'immoralité et le vice. Mais cette idée d'une vertu *légale* ne résiste pas à l'examen ; on ne peut assimiler l'homme à un mécanisme, dont la moralité serait le fonctionnement régulier ; des machines à bien faire ne seraient pas des hommes vertueux. Même en supposant réalisée cette société idéale, on n'aurait qu'une vertu apparente, car la vertu réside moins dans les actes que dans les sentiments et les intentions qui dirigent et déterminent les actes. Ce que Platon demandait à la puissance des lois, certains philosophes d'aujourd'hui l'attendent de l'hérédité et de l'évolution, et sans doute avec plus de raison. En effet, dans la république platonicienne, l'ordre social pourrait cacher un profond désordre moral, une révolte sourde contre des lois dures et despotiques, et ressembler à l'ordre « qui régnait à Varsovie », tandis que dans la société future, telle que la conçoivent les partisans de M. Spencer, ce ne sera plus seulement la conduite qui sera dirigée et orientée vers le bien, ce sera le fond même des âmes qui sera façonné et pétri, ce sera dans les cœurs mêmes que lèvera le levain de l'altruisme et de la fraternité. De volontaire et réfléchie qu'elle est, la moralité deviendra instinctive et spontanée, c'est-à-dire qu'il n'y aura plus de moralité, au sens actuel du mot ; car,

pour nous, la moralité implique l'intervention de la raison et de la volonté.

Il semble que c'est là non pas l'histoire anticipée, mais le roman de l'humanité à venir. Admettons qu'il y aura moins de grossièreté, de brutalité, de violence, et en même temps, plus de politesse, de douceur, et même de justice : mais comment croire que l'évolution produira des hommes impeccables ? Nos descendants hériteront d'un grand nombre de dispositions morales, ils recevront une éducation fortifiante, ils seront entourés de bons exemples, ils grandiront dans une atmosphère saine : mais la vertu sera-t-elle toute faite pour eux ? N'auront-ils qu'à suivre les impulsions morales, inhérentes à leur organisme, à leur cerveau, et créées en eux par l'hérédité ? Ce serait supposer : 1° que l'activité volontaire s'épuisera, et que le règne de la liberté et de la raison fera place au règne exclusif de l'habitudé et de l'instinct ; 2° que *la bête* sera étouffée en l'homme et ne laissera subsister que *l'ange*, dont l'innocence à jamais établie ne rencontrera ni difficulté ni tentation d'aucune espèce. Or, ces deux hypothèses sont-elles vraisemblables ?

1° Nous savons bien d'abord que toutes les habitudes, celles de l'esprit comme celles du cœur et de la volonté, tendent à devenir et deviennent de plus en plus automatiques et inconscientes. Si le temps vient les fortifier encore, elles jettent en nous de profondes racines et font comme partie de notre nature. Tout homme porte en lui de ces dispositions, bonnes ou mauvaises, contractées dans le cours de la vie et de l'évolution : c'est comme une réserve de force emmagasinée qui, au moment voulu, produit son effet. Mais quelque grande que soit cette provision d'énergie, nous ne voyons pas qu'elle supprime l'activité volontaire et raisonnable ; nous avons toujours du mouvement pour aller ailleurs ou plus loin. L'esprit le plus libre, ce n'est pas le plus ignorant, le plus pauvre, mais le instruit, *instructus*, c'est-à-dire le mieux pourvu, le plus riche d'habitudes mentales ou de souvenirs ; de même, la volonté la plus forte, c'est celle qui a le plus agi, et le cœur le plus ouvert ou le plus hospitalier,

c'est celui qui a plus aimé. Il se passe dans le monde moral un fait bien connu dans le monde économique. De même que les grands capitalistes sont seuls capables de mener à bien une entreprise importante, de même ceux qui possèdent le plus solide fonds de qualités peuvent mieux que personne accomplir de belles actions. Quand les partisans de l'évolution prétendent que les ressources morales, en s'accumulant, tariront la source de l'activité humaine, ils vont à l'encontre de l'expérience, qui nous enseigne qu'en toutes choses, avoir peu c'est pouvoir peu, et qu'avoir beaucoup c'est pouvoir beaucoup. Les hommes de l'avenir, servis par l'héritage qu'ils auront reçu de leurs aïeux, loin d'être esclaves de cette fortune, auront donc un champ d'action plus étendu que nous.

2° Mais à quoi, nous dit-on, nos descendants appliqueront-ils leur énergie ? Nous aurons aplani pour eux les obstacles extérieurs et intérieurs de la vertu, nous aurons plié la nature à leur service, et dompté la bête qui s'agite et gronde dans notre sein. — Nous répondrons : oui, la vie sera plus facile ; pourtant le travail, quelque adouci qu'il soit, restera nécessaire pour satisfaire des besoins permanents. De plus, peut-on croire que les hommes de l'avenir, dépouillant l'animalité, passeront à l'état d'anges ou d'esprits purs ? Un humoriste se représentait nos arrière-petits-fils comme des êtres myopes, sans dents, avec une grosse tête chauve sur un corps débile, et il ajoutait : « cela arrivera, pourvu que le progrès continue. » C'est une boutade d'esprit, soit ; mais il n'en est pas moins vrai que la prospérité matérielle crée incessamment de nouveaux inconvénients et de nouveaux périls. Les anciens considéraient la bonne fortune comme plus dangereuse que la mauvaise, et ils avaient raison : l'adversité nous stimule, nous fouette, et provoque le déploiement de notre énergie, tandis que la prospérité nos grise, détend nos muscles et produit comme une résolution de notre activité. Suivant un exemple classique, ce n'est ni le passage des Alpes ni les marches forcées ni les combats qui perdirent l'armée d'Annibal : c'est Capoue. « Les stoïciens, dit M. Guyau, se plaisaient à répéter qu'Eurysthée

n'avait pas été l'envieux ni l'ennemi d'Hercule, mais au contraire son ami et son bienfaiteur; ils disaient que chacun de nous a aussi un Eurysthée divin, qui l'exerce sans cesse à la lutte; ils représentaient le monde entier, le grand Être vivant, comme une sorte d'Alcide en travail. Soit; mais, encore une fois, notre Eurysthée est bien peu ingénieux à multiplier nos épreuves et nos labeurs (*). — A cet optimisme étrange, qui trouve les épreuves trop rares et la vertu trop commode, on peut répondre que la fréquence actuelle des vices et des actes d'immoralité témoigne de la difficulté de vertu, que la puissance des mauvaises dispositions, innées ou acquises, est un fait d'expérience, que nous savons par nous-mêmes combien il est malaisé d'asseoir et d'assurer le gouvernement et la domination de nos facultés, que la pente qui mène au mal, le *descensus Averni*, est d'une facilité proverbiale, et enfin que les obstacles qui nous entravent dans l'accomplissement de notre destinée ont contribué, tout autant que le spectacle de nos malheurs, à la renaissance du pessimisme contemporain. De plus, des faits très connus nous autorisent à induire que l'activité morale ne cessera jamais d'être nécessaire. Nous constatons en effet que chaque qualité confine à un défaut : si l'on n'y prend garde, le courage dégénère en témérité, la politesse devient pure grimace, la bonté tourne à la faiblesse, la justice stricte conduit à l'oubli de l'équité, *summum jus*, *summa injuria*, et ainsi du reste. Ajoutons que la vertu ne se transmet pas toute faite, et qu'elle est avant tout une œuvre personnelle. Nous aurons beau préparer pour nos fils une vie plus facile, leur léguer de bons exemples et des préceptes et leur communiquer avec la vie des germes de moralité : nous ne supprimerons pas les tentations et les séductions de toute espèce, nous ne serons pas vertueux pour eux; il leur faudra, comme à nous, de la vigilance et du travail. Si on songe que les meilleures traditions d'honneur et de courage se perdent dans les familles, qu'il suffit d'une passion allumée pour

(*) *Esquisse d'une morale*, p. 72.

ravager en peu de temps les fruits de l'éducation la plus soignée, et que les exemples de dégénérescence abondent dans l'histoire, comme l'a montré le docteur Jacoby, on verra que la tâche restera difficile pour nos descendants, n'auraient-ils qu'à conserver le capital des bonnes dispositions héritées. On peut donc taxer de chimères l'hypothèse d'un bonheur parfait et assuré, et l'hypothèse d'une moralité toute spontanée et organique.

En résumé, M. Guyau ne semble pas avoir ébranlé la vieille idée de sanction. Il est possible, à la rigueur, de soutenir que les lois naturelles ne sont ni morales, ni immorales, mais *amorales*, et que par suite, il n'y a pas de sanction naturelle. Cependant, si la moralité se produit, non pas en dehors de la nature, mais dans la nature même, il est vraisemblable qu'il existe une harmonie entre l'ordre moral et l'ordre naturel : c'est ce que semblent prouver des faits bien connus, comme l'indigestion du gourmand ou l'ivresse du buveur. Mais, comme on peut expliquer ces faits par la physiologie et la psycho-physique, il reste toujours à montrer qu'il y a quelque chose de tel que la moralité. Comment le savoir ? On admet de plus en plus aujourd'hui que la justice humaine n'a pas pour but de punir le démérite et de récompenser le mérite, mais simplement de protéger le corps social : la sanction légale se ramène donc à un besoin de défense collective, et elle cesse d'être une manifestation, et partant, une preuve de la réalité du devoir. Mais on répond que si la distribution sociale des peines et des titres ou des honneurs n'a rien de moral en elle-même, elle est du moins morale en son principe ; car elle s'appuie sur un droit, le droit de légitime défense. La sanction légale implique donc l'existence d'une loi morale, qui nous lie les uns envers les autres, nous impose des obligations réciproques et nous confère des droits exigibles. Ce n'est pas tout d'ailleurs : la réalité de cette loi se révèle par d'autres effets, qu'on ne peut nier, mais qu'on dénature, en leur refusant le caractère de moralité dont ils sont revêtus. La satisfaction morale, par exemple, et le remords sont

des émotions spécifiquement différentes de toutes les autres, 1° par leur nature, 2° par leur origine, et 3° par leurs résultats. En effet, quand elles se produisent, la raison les proclame justes et méritées, et leur communique « ce quelque chose d'absolu et d'incommensurable » dont parle St. Mill. De plus, tandis que les autres émotions naissent d'une tendance satisfaite ou contrariée, la satisfaction et le remords viennent, d'après M. Guyau lui-même, « de l'idéal réalisé ou non-réalisé. » Enfin, si les autres douleurs sont d'ordinaire des avertissements, le remords devient si nous le voulons, un remède et une expiation. Ces caractères ont valu à ces sentiments le nom significatif de *sentiments moraux*. Cette classe de sentiments comprend aussi, avec la satisfaction et le remords, qui sont tout personnels, des émotions altruistes, comme l'estime et le mépris, inexplicables par « les lois empiriques », et comme le respect, dont Kant a montré le caractère éminemment moral. Quand donc M. Guyau prétend que « l'on ajoute la sanction à la loi pour la légitimer », il faut, selon nous, modifier la formule, et dire : « les sanctions, en s'ajoutant à la loi, en montrent la réalité, la puissance et la légitimité. »

Si on nie le devoir, la vie future n'est plus qu'une « hypothèse »; le principe une fois supprimé, la conséquence disparaît; mais l'existence du principe implique la conséquence; on raisonne ainsi : la tâche que nous impose la loi morale est obligatoire; si la vie actuelle ne suffit pas pour la remplir, une autre vie doit en permettre la continuation et l'achèvement. Ce n'est pas là seulement une belle espérance, c'est une croyance légitime, que ne peuvent entamer ni la théorie non prouvée de l'évolution, ni l'objection psychologique, tirée de l'idée d'avenir ou de l'amour de la vie, ni *a fortiori* l'objection toute physique qui se tire de l'impossibilité de constater l'influence des morts sur la terre. Il ne reste plus qu'à dire avec M. Guyau que dans la société future, où règneront la vertu et le bonheur, la vie future deviendra inutile; mais quelle chimère de supposer que l'évolution rendra les hommes parfaitement heureux et vertueux!

nions morales que l'on adopte. Chaque théorie éthique comporte et même implique logiquement une solution particulière de cette question : quel est le prix de la vie ? Demandez à Stuart Mill ce qu'il pense de la vie ; il vous fait, pour toute réponse, l'énumération des atrocités de la nature qu'il trouve froidement cruelle et monstrueusement raffinée dans les supplices qu'elle inflige à l'homme. Il ajoute toutefois que, par une bonne direction de l'imagination, nous pouvons embellir la vie, et la colorer d'un reflet poétique et riant, qui la rend supportable ; nous devons même nous appliquer à créer et à entretenir les illusions consolantes de l'immortalité et de la Providence, sans lesquelles l'existence ne vaudrait pas les peines qu'elle coûte. En deux mots, la vie ne vaut rien, mais nous pouvons lui donner une valeur fictive et imaginaire. Pour M. Spencer, la vie humaine n'est qu'un épisode du *struggle for life*, du combat acharné que se livrent tous les êtres, c'est une mêlée sanglante où les gémissements des vaincus se confondent avec les chants de triomphe des vainqueurs. Est-elle bonne ou mauvaise ? Pour le savoir, il ne faut pas la considérer à une époque de l'histoire de notre espèce, il faut l'embrasser à la fois dans son passé, dans son présent et dans son avenir. Détestable à l'origine, elle a traversé des étapes où elle s'est dépouillée de ses rigueurs ; elle est généralement supportable de nos jours, mais elle deviendra bonne, très bonne et même parfaitement bonne, avec le temps et par la vertu de l'évolution. Cette perspective d'une félicité future, qui sera le résultat de nos efforts et de nos luttes, soutient notre courage et diminue le sentiment de nos maux. Si la vie est mauvaise, elle le sera de moins en moins ; ce n'est pas à l'imagination, mais à l'induction et à la prévision que nous devons demander le soulagement de nos souffrances actuelles. De la morale de l'association, comme de la morale de l'évolution, découle également le pessimisme, tempéré, il est vrai, ici par des illusions, là par des visions problématiques d'un avenir meilleur.

Peut-être le pessimisme est-il la conséquence naturelle de

toute morale empirique et positive; on pourrait le montrer. Mais laissons ce point de côté, et cherchons ce que pense M. Guyau de la valeur de la vie. Quoique sa pensée soit indécise et fuyante, il faut essayer de la saisir et de la fixer (*).

D'abord, il repousse l'optimisme rationnel des Platon, des Aristote, des Zénon, des Spinoza, des Leibnitz. « En réalité, dit-il, l'optimisme absolu est plutôt immoral que moral, car il enveloppe la négation du progrès. Une fois qu'il a pénétré dans l'esprit, il produit comme sentiment correspondant la satisfaction de toute réalité : au point de vue moral, justification de toute chose; au point de vue politique, respect de toute puissance, résignation passive, étouffement volontaire de tout sentiment du droit et en conséquence du devoir. Si tout ce qui existe est bien, il n'y faut rien changer, il ne faut pas vouloir retoucher l'œuvre de Dieu, ce grand artiste. De même, tout ce qui arrive est bien; tout évènement se justifie, puisqu'il fait partie d'une œuvre divine achevée en ses détails. On aboutit ainsi, non seulement à l'excuse, mais à la divinisation de toute injustice. »

Il est vrai qu'au lieu de considérer la vie comme actuellement bonne, on peut tenter d'introduire dans l'optimisme la notion d'un progrès continu, l'espérance de l'immortalité et l'idée d'un gouvernement divin ou d'une Providence. Mais, « si on suppose avec les optimistes un but lointain qui serait le même pour tous les êtres, les moyens d'y arriver peuvent être si opposés, que le moraliste sera impuissant à déduire de la connaissance du but une règle pratique de conduite : tous les chemins mènent à Rome; peut-être aussi une foule de chemins mènent-ils au but universel, et l'injustice peut-elle servir comme la justice..... Rien ne nous dit que la ligne qui mène à ce but universel passe directement par l'humanité, et exige de tous les individus ce dévouement à l'humanité que les moralistes considèrent d'habitude comme le fond de l'obligation morale. » De plus, l'immor-

(*) Voir surtout le chap. Ier du livre II et la dernière page de l'*Esquisse*

talité n'est qu'une hypothèse sans valeur « scientifique », une simple construction de notre esprit. Enfin, la Providence n'est ni démontrée ni démontrable ; car le monde, loin de nous apparaître comme une œuvre parfaite, semble plutôt « un de ces édifices étranges auxquels chacun a travaillé de son côté, sans se préoccuper de l'ensemble ; il y a autant de fins et de plans qu'il y a d'ouvriers. C'est un désordre superbe, mais une telle œuvre manque trop d'unité pour qu'on puisse ou la blâmer ou la louer absolument. » Sous quelque aspect qu'on le considère, l'optimisme ne saurait se défendre.

On pourrait croire que, si M. Guyau repousse l'optimisme, c'est qu'il adopte le pessimisme ; il n'en est rien : il combat le pessimisme avec autant d'insistance que l'optimisme. Il dit bien que « le germe du pessimisme est chez tout homme », mais si ce germe se développe, c'est notre faute, nous lui avons préparé un terrain favorable ; il suffit, pour l'étouffer et le détruire, de le soumettre à l'épreuve d'un examen attentif.

Les pessimistes veulent compter, peser, évaluer nos peines et nos plaisirs, et établir ainsi que le total de nos plaisirs est inférieur à la somme de nos douleurs. Mais cette opération est-elle possible ? « Veut-on comparer les douleurs aux plaisirs sous le rapport de la *durée* ? Le calcul serait évidemment contraire aux pessimistes, car dans un organisme sain la douleur est généralement courte. Veut-on comparer les douleurs aux plaisirs sous le rapport de l'*intensité* ? Mais ce ne sont pas des valeurs fixes de même espèce, l'une positive, l'autre négative, l'une pouvant s'exprimer par le signe +, l'autre par le signe —. Il est d'autant plus impossible d'établir entre tel plaisir particulier et telle douleur une balance arithmétique, que le plaisir, variant en fonction de l'intensité du désir, n'est jamais le même dans deux instants de la vie, et que la douleur varie également selon la résistance de la volonté. En outre, quand nous nous représentons une souffrance ou un plaisir passés, les seuls dont nous ayons l'expérience, nous ne pouvons

le faire qu'avec des altérations de toute sorte, des illusions psychologiques sans nombre. »

D'ordinaire les pessimistes comparent ces deux extrêmes, la volupté et la douleur ; ils prennent deux phénomènes qui font comme saillie dans la conscience, et laissent de côté la masse des états plus faibles et moins apparents. Cette méthode soulève des critiques : pourquoi laisser de côté le plaisir permanent et spontané de vivre ? Sans doute, ce plaisir, « étant continu, se raccourcit, s'amoindrit dans le souvenir » ; il mérite pourtant d'entrer en ligne de compte. De plus, la volupté et la douleur sont inégales devant la mémoire : tandis que le souvenir de la volupté s'affaiblit rapidement, « il y a dans la douleur un élément qui ne s'altère pas avec le temps », et qui se réveille avec force à l'occasion. Conclure que la volupté est inférieure à la douleur, ce serait une erreur. Au regard du passé, la douleur l'emporte sur la volupté, mais au regard de l'avenir, la volupté reprend l'avantage : « il n'y a pas de douleur que l'homme ne s'expose à supporter pour courir la chance de certains plaisirs, ceux de l'amour, de la richesse, de la gloire, etc. .....Ces deux lois se font équilibre. » Il y a dans l'*Esquisse* des pages d'une fine psychologie, et l'on ne peut qu'approuver les observations suivantes : « Le malheur comme le bonheur est en grande partie une construction mentale faite après coup... Le bonheur achevé est fait avec du souvenir et du désir, comme le malheur absolu avec du souvenir et de la crainte. Nous n'avons presque jamais eu *conscience* d'être pleinement heureux, et pourtant *nous nous souvenons* de l'avoir été. »

Si l'on essaie de tirer un argument pessimiste, non plus de la *comparaison* des plaisirs et des douleurs, mais de la *nature* même du plaisir, on échoue également. Le plaisir, dit-on, suppose le désir, le désir se ramène au besoin, et par suite à la souffrance, de sorte que le plaisir suppose la souffrance, et n'en est qu'une cessation momentanée. « Mais il est très inexact, répond M. Guyau, de se représenter ainsi le plaisir comme lié à une douleur, parce qu'il est lié à un désir ou même à un besoin.

Ce n'est qu'à partir d'un certain degré que le besoin devient souffrance ; la *faim*, par exemple, est douloureuse, mais l'*appétit* peut être fort plaisant à ressentir. L'aiguillon du besoin n'est plus alors qu'une sorte de chatouillement agréable. Loi générale : un besoin devient agréable chez tout être intelligent, toutes les fois qu'il n'est pas violent et qu'il *a la certitude ou l'espoir* de sa satisfaction prochaine. Il s'accompagne alors d'une anticipation de jouissance. Certaines souffrances prétendues qui précèdent le plaisir, comme la faim, la soif, le frisson amoureux, entrent comme éléments dans l'idée que nous nous faisons du plaisir ; sans elles, la jouissance serait incomplète. » On voit donc que les plaisirs se mêlent aux douleurs, ou que, suivant le mot de Platon, les douleurs peuvent entrer dans la composition des plaisirs ; mais la réciproque n'est pas vraie, ce qui assure une supériorité aux plaisirs. Si on considère que les plaisirs esthétiques et intellectuels correspondent rarement à un besoin douloureux, qu'ils n'engendrent ni satiété ni dégoût, que nous les avons, pour ainsi dire, toujours sous la main, et que nous pouvons les varier et les prolonger à notre gré ; si on ajoute que les lois biologiques impliquent une plus-value du bien-être sur le malaise et la peine (car la souffrance marque une tendance à la destruction, et si les douleurs l'emportaient sur les plaisirs, la vie serait bientôt éteinte), on verra que le pessimisme a contre lui l'expérience, la psychologie et la physiologie.

Pourquoi M. Guyau rejette-t-il le pessimisme et l'optimisme ? C'est qu'ils ont à ses yeux le défaut commun d'être des doctrines métaphysiques et des formes du dogmatisme. C'est le dogmatisme qui l'effraie. « Celui qui a la foi dogmatique croit qu'il possède, à l'exception de tous les autres, la vérité entière, définitive et impérative : il a tort. Il ne voit pas qu'il y a des erreurs mêlées à toute vérité, qu'il n'existe encore rien dans la pensée de l'homme d'assez parfait, d'assez définitif. » D'ailleurs, l'aversion du dogmatisme ne conduit pas au scepticisme. « Le sceptique croit qu'il se trompe, lui et tous les autres, que l'humanité se trompera toujours, que le prétendu progrès est

un piétinement sur place : il a tort. Il ne voit pas que nos pères nous ont épargné les erreurs mêmes où ils sont tombés, et que nous épargnerons les nôtres à nos descendants ; il ne voit pas qu'il y a dans toutes les erreurs de la vérité, et que cette petite part de vérité va s'accroissant et s'affermissant (*). » Eviter les croyances exclusives et tyranniques, se tenir à l'écart des doctrines extrêmes, considérer toutes les opinions métaphysiques comme des hypothèses plus ou moins probables, et consulter toujours l'expérience, le seul vrai guide dans la recherche de la vérité, voilà, selon M. Guyau, la meilleure méthode philosophique. Il suffit de l'appliquer à la question du prix de la vie, pour éviter l'optimisme absolu et le pessimisme absolu, systèmes insoutenables, démentis par la réalité. En fait il y a du bien et du mal, la vie est bonne et mauvaise ; mais les plaisirs l'emportent sur les douleurs. Le sage positiviste se contente de son lot : en matière de bonheur et de malheur, il s'en rapporte à ce qu'il sent et à ce qu'il éprouve.

Veut-on d'ailleurs satisfaire la curiosité spéculative de l'esprit, dépasser la sphère de l'expérience, et apprécier le bonheur de la vie, non plus du point de vue empirique du bonheur, mais du point de vue métaphysique de la moralité, on trouve que l'hypothèse la plus probable, ce n'est actuellement ni le pessimisme ni l'optimisme, mais l'indifférence de la nature. « De cette indifférence une foule de raisons peuvent être données. La première est l'*impuissance* de la volonté humaine relativement au tout, dont elle ne peut changer d'une manière appréciable la direction. Que sortira-t-il de telle action humaine pour l'univers ? Nous l'ignorons. Le bien, le mal, ne semblent pas plus d'essence contraire pour la nature que le chaud et le froid pour le physicien : ce sont des degrés de température morale, et il est peut-être nécessaire que, comme le chaud et le froid, ils se fassent équilibre dans l'univers. Peut-être le bien et le mal se neutralisent-ils au bout d'un certain temps dans le

(*) Dernière page de l'*Esquisse*,

monde, comme se neutralisent dans l'Océan les mouvements divers des vagues. Chacun de nous trace son sillage, mais la direction de ce sillage importe peu à la nature ; il est destiné à s'effacer rapidement, à disparaître dans la grande agitation sans but de l'univers. »

Une seconde raison en faveur de l'*indifférentisme*, « c'est que le grand tout, dont nous ne pouvons changer la direction, n'a lui-même aucune direction morale. Absence de fin, *amoralité* complète de la nature, neutralité du mécanisme infini », voilà ce que nous enseigne la science, qui ne voit partout que des quantités et des mouvements. L'univers n'est qu'un immense monceau d'efforts individuels, isolés, sans but : rien de régulier dans ce travail : c'est comme un jeu de bascule, un équilibre produit par des forces agissant en des sens opposés. Qui sait si chacun de nous n'est pas un atome moral, et la société, le conflit de tous ces atomes ? Qui sait si l'égoïsme n'est pas la loi « essentielle et universelle de la nature » ? En ce cas, toutes ces choses, bien et mal, droit, devoir et amour ne seraient que des choses tout humaines, toutes subjectives, toutes relatives, sans rapport fixe avec l'ensemble. De même, nous parlons d'idéal, « nous croyons que la nature a un but, qu'elle va quelque part ; c'est que nous ne la comprenons pas : nous la prenons pour un fleuve qui roule vers son embouchure et y arrivera un jour ; mais la nature est un océan. Ce qui est immense n'a pas de but. »

M. Guyau déclare que l'indifférence de la nature au bien et au mal « intéresse la morale », mais que l'indifférence à nos joies et à nos douleurs est une « hypothèse négligeable, parce qu'elle est sans effet pratique » : car si nous admettons que l'existence est en elle-même désirable pour tout être vivant, « l'absence d'une Providence soulageant nos maux ne changera rien à notre conduite morale. » Comme le prix de la vie dépend soit de la valeur de l'œuvre que l'homme accomplit, soit du bonheur qui lui est départi, demandons-nous quel cas nous

devrions logiquement faire de la vie, en adoptant les vues de M. Guyau.

Si la métaphysique est impossible, nous pouvons du moins concevoir la marche du monde et la place de l'homme dans l'univers, nous devons même le faire, mais librement, et sans souci des opinions traditionnelles. Toutes les hypothèses sont bonnes ; cependant, il en est une qui semble la plus probable « dans l'état actuel des sciences » : c'est celle de l'indifférentisme ; il y a des raisons « scientifiques » pour la préférer. En effet, notre puissance est nulle dans l'univers ; après une courte agitation nous disparaissons sans laisser de trace ; en réalité, nous ne sommes sur l'océan des choses qu'un peu d'écume « égrenée par le vent ». Voilà ce qu'on nous dit : que répondre ? — M. Renan parle dans son dernier livre de ce qu'il appelle « le cauchemar d'une nation sans idéal (*) ». Or, c'est précisément à ce « cauchemar », engendré par la conviction de notre impuissance, que nous mène l'hypothèse de l'indifférence. M. Guyau prétend que cette hypothèse « intéresse la morale » : c'est un euphémisme ; elle l'intéresse de si près, qu'elle la rend impossible. Supposez un groupe d'hommes profondément convaincus de la vanité et de la stérilité de leurs efforts, qui croient « que notre terre est perdue dans le désert des cieux, que l'humanité est perdue sur la terre, et que notre action individuelle est perdue dans l'humanité », qui adoptent pour formule *ignorabimus*, ou plutôt *illudemur* : n'est-il pas certain qu'il n'y aura pas chez eux une ombre même de moralité ? La moralité implique la croyance que nous faisons œuvre bonne, et que, comme dit Pascal, « tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble, et leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité ; cela est d'un ordre infiniment plus élevé. » Supprimez par la pensée la valeur d'une volonté droite et bienveillante, aussitôt vous avilissez la vie, et, suivant le mot

(*) *Le prêtre de Nemi*, préf. p. IX.

du poète, *propter vitam* nous perdons tous les motifs de vivre, *causas vivendi.*

Il nous reste un remède, dira M. Guyau : c'est l'espérance. L'humanité est en marche ; marchons nous-mêmes ; le travail vaut la prière ; « il vaut mieux que la prière, ou plutôt il est la vraie prière, la vraie providence humaine ; agissons au lieu de prier. L'espérance, comme la providence, voit parfois devant elle *(providere).* » L'espérance est « une force qui ne nous est pas supérieure, mais intérieure : c'est nous qu'elle porte en avant... Nous sommes comme sur le *Leviathan* dont une vague avait arraché le gouvernail, et un coup de vent, brisé le mat. Il était perdu dans l'océan, de même que notre terre dans l'espace. Il alla ainsi au hasard, poussé par la tempête, comme une grande épave portant des hommes ; il arriva pourtant. Peut-être notre terre, peut-être l'humanité arriveront-elles aussi à un but qu'elles se seront créé à elles-mêmes. Nulle main ne nous dirige, nul œil ne voit pour nous ; le gouvernail est brisé depuis longtemps, ou plutôt il n'y a pas de gouvernail, il n'y en a jamais eu, il est à faire : c'est une grande tâche, et c'est notre tâche. » M. Guyau veut dire sans doute que nous pouvons relever l'homme et donner du prix à la vie, en orientant notre activité vers un idéal, dont notre esprit sera le constructeur et comme l'architecte. Mais pensez-vous donc, lui dirons-nous, que le pouvoir de faire des hypothèses gratuites soit capable de nous donner, à nous, êtres vils et impuissants, un pouvoir que nous n'avons pas, et une dignité qui nous manque ? Comment d'ailleurs, l'espérance nous porterait-elle en avant ? Cette « force intérieure », vous la paralysez, vous en brisez le ressort ; car sans la foi, l'espérance ne peut rien, elle est inerte et morte.

En dehors de la moralité, il n'y a que le bonheur qui puisse nous sauver du pessimisme. Admettons que, d'après l'expérience, les biens l'emportent sur les maux, que nos sens nous donnent plus de plaisirs que de peines, et que l'appoint des jouissances esthétiques et intellectuelles fait pencher la balance du côté du bonheur : il en est, ou plutôt il en sera ainsi, tant que nous

partagerons les croyances morales généralement adoptées; mais l'assentiment de l'esprit à l'hypothèse de l'indifférence ne va-t-il pas déplacer les chances et changer les résultats ? On connaît l'influence de l'intelligence sur le cœur, des idées sur les sentiments; sauf pour les phénomènes sensibles qui ont un antécédent organique, c'est ce que nous pensons qui produit nos émotions, nos joies et nos douleurs, nos craintes et nos espérances. Or quel effet exercerait sur notre âme l'idée que nous ne pouvons rien, que tous nos actes ne sont que les mouvements divers d'une agitation stérile, et que notre moralité n'est qu'une illusion subjective ? Le désespoir serait la conséquence naturelle d'une pareille conception, et à lui seul, il ferait sans doute contrepoids à tout notre bonheur empirique. Si on objecte qu'un sage, comme Spinoza, a supporté et goûté la vie, tout en regardant nos idées morales comme relatives, il sera facile de répondre. Il est vrai que nulle vertu, au sens ordinaire du mot, n'est possible dans l'univers de Spinoza ; pourtant Spinoza a écrit l'*Ethique*, il croit, à tort ou à raison, à la possibilité de l'affranchissement de l'homme, et il cherche la voie qui conduit à la liberté, *viam, quæ patet ad libertatem.* Il vécut heureux, et son exemple prouve peut-être que les doctrines et les systèmes ne peuvent détruire ce qui gît au fond de notre conscience. Un spinoziste conséquent, si un tel homme peut exister, ne chercherait pas la liberté, même la liberté intellectuelle ; de même un indifférentiste, que nous supposons tout à fait logique, ne pourrait que s'affliger de sa misérable destinée. M. Guyau écrit que le monde est comme l'Océan, « cela vit, s'agite, se tourmente éternellement sans but »; mais il ajoute qu'il n'y a pas de conception plus « attristante » que celle-là. Rien de plus vrai; mais alors, n'est-ce pas le pessimisme que recèle la doctrine de l'indifférence ? La vie ne serait-elle pas assombrie et comme désolée par l'hypothèse métaphysique qui semble « la plus probable » ?

En résumé, M. Guyau rejette le dogmatisme, et il croit que la part de la vérité, morale ou autre, que nous possédons, grossit d'âge en âge; il repousse le scepticisme, et il ramène la morale

métaphysique à des conjectures facultatives, à des hypothèses plus ou moins probables ; il ne veut pas de l'optimisme, et il admet que l'évolution rendra tous les hommes vertueux et heureux; il combat le pessimisme, et, en se déclarant pour l'indifférence de la nature, il retourne par un détour au pessimisme; il se contente de l'espérance, et il tue l'espérance par la suppression de la foi ; enfin, il propose une morale de la vie, et il aboutit à l'avilissement de la vie, car il n'a, pour conserver à la vie sa valeur, ni l'excellence de la moralité, ni même le bonheur, qu'il empoisonne par une hypothèse attristante. On peut lui dire : la vie ne s'aurait s'accommoder de toutes ces théories flottantes, de ces vues indécises, de ce dilettantisme philosophique. Vivre, c'est agir, partant c'est affirmer; la vie c'est le dogmatisme en action. De plus, vivre, c'est croire et espérer, c'est croire que nous sommes puissants pour le bien comme pour le mal, c'est avoir confiance dans l'efficacité de nos efforts et dans le triomphe final du bien, et, comme la foi éveille et entretient l'espérance, vivre c'est espérer quelque chose de l'avenir : la vie c'est l'optimisme en action. Il est utile assurément que les notions morales traversent l'épreuve du doute, et les philosophes ont raison de scruter, d'analyser le contenu de la conscience humaine : c'est leur rôle et leur fonction d'étudier, de contrôler toutes les idées, toutes les croyances, et d'en chercher les titres de légitimité. Mais il faut avouer qu'ils arrivent parfois à d'étranges résultats : les uns, pendant que l'activité se déploie en tous sens à la surface de notre planète, nient la réalité du monde extérieur ; les autres, fermant les yeux sur les innombrables manifestations de la conscience, nient l'idéal et contestent le devoir et le droit. C'est alors que le bon sens devient comme le garde-fou de la philosophie. Pour notre part, il nous semble que la vie est comme un démenti permanent à la morale de la vie, telle qu'a essayé de la construire M. Guyau.

FIN

TABLE

NEUFCHATEAU, IMPRIMERIE KIENNÉ, PLACE JEANNE D'ARC