

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

DUPRÉEL Eugène, *Traité de morale*, Tome I, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1967.

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

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

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

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

Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres

XXXIII



Eugène DUPRÉEL

Traité de Morale

Tome I

PRESSES UNIVERSITAIRES
DE BRUXELLES

Traité de Morale

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES
Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres
Tome XXXIII

Eugène DUPRÉEL

Traité de Morale

Tome I

Presses Universitaires de Bruxelles
50, avenue F. D. Roosevelt
Bruxelles 5

L'édition originale du *Traité de Morale* (1932) forme le tome IV de la même collection. La présente réimpression était en cours lorsque l'auteur est décédé, le 14 février 1967.

© 1967, by Presses Universitaires de Bruxelles. Tous droits de traduction et de reproduction, y compris les microfilms, réservés pour tous pays.

AVANT-PROFOS

Durant le temps qu'on s'occupe de comprendre, on ne doit point se soucier d'édifier. Ce livre veut être œuvre de science, ce n'est pas un cours de morale pratique. L'auteur ne se charge ni d'enseigner les devoirs de l'honnête homme, ni de démontrer que la vertu vaut mieux que le vice, et que celui qui se soumet à ses règles n'est pas la dupe de ses préjugés.

Les pages qui suivent ne sont destinées qu'à des personnes jugées capables de s'y intéresser, et cette capacité ne va pas sans une conscience morale développée au préalable. Il faut connaître les règles élémentaires et être convaincu de la valeur de leurs commandements. Celui qui ne s'est jamais senti attiré vers aucune sorte de musique ne s'intéressera guère à une philosophie de la musique, et une vive curiosité de savoir ce que c'est que la beauté ne saurait venir qu'à ceux qui ont le bonheur de la sentir. Il n'en va pas autrement pour le sentiment du bien.

Quant aux gens dépourvus de cette adhésion de la conscience, nous ne les empêchons pas de nous lire, si l'ennui ne les arrête, mais qu'ils ne viennent pas se plaindre ou se vanter de ce que nous ne les aurons pas convertis : ce n'était pas notre but et nous n'écrivons pas pour eux.

L'objet de notre étude est donc considéré comme donné. Il nous est fourni par l'expérience externe, l'observation du monde social et des règles de conduite qu'on y trouve suivies ou proclamées, et par l'expérience interne, notre propre sentiment du bien et l'acquiescement que nous ne refusons pas aux règles morales. Notre tâche doit consister à explorer et, si possible, à

expliquer un ordre de phénomènes qui, à la réflexion, sont les plus surprenants de tous : Pourquoi y a-t-il et comment peut-il y avoir des êtres moraux, du dévouement, du sacrifice, de la discipline volontaire, un effort pour remonter le courant si énergique de nos impulsions égoïstes ? Pourquoi y a-t-il parfois des héros et des saints, pourquoi beaucoup de gens, comme nous-mêmes, veulent-ils être d'honnêtes gens, pourquoi enfin découvre-t-on des velléités morales jusque chez les plus vils ? Comment expliquer l'opposition des tendances intéressées et de la conscience morale, et la victoire possible de celle-ci sur celles-là ?

Cette question générale comporte des problèmes complémentaires trop souvent laissés dans l'ombre : pourquoi le degré de moralité est-il si variable ? Prenons garde de justifier si bien la vertu qu'il devienne incompréhensible que son règne ne soit pas universel.

Pourquoi enfin, problème plus troublant, l'opposition, dans la vie, n'est-elle pas toujours entre le bien et le mal mais quelquefois aussi entre deux bonnes intentions ? Se pourrait-il que nous découvrions des morales contradictoires ? Un tel manque d'unité du bien n'est-il qu'une imperfection susceptible de disparaître et qui serait toute dans des rencontres accidentelles, non dans la nature des choses ?

Ce parti-pris d'étudier sans justifier, d'expliquer sans choisir, décevra peut-être l'attente de quelques-uns, voire celle du Législateur qui, en instituant dans les Universités des cours de philosophie morale, songeait sans doute à quelque catéchisme supérieur et démonstratif, de même qu'il impose traditionnellement un cours de Logique comme un art de bien penser.

Il y a des résultats auxquels on parvient mieux en ne les visant pas comme un but.

Pour le dire à l'avance, à étudier la morale comme un fait, on de

dre moral nous apparaît comme un caractère des sociétés et des consciences, très solide, nullement menacé d'abolition, profondément inscrit dans la nature des choses. En ce qui concerne ses règles élémentaires, tout symptôme de fléchissement est toujours, chez les peuples qui ne meurent point, l'annonce d'un redressement prochain. Mais toute haute valeur morale ou spirituelle nous apparaît toujours fondée sur un complexe de conditions et de circonstances, sur des dispositions de l'âme que rien n'impose absolument et que tout menace, en un mot ce qu'il y a de plus moralement parfait est précaire.

La moralité sera toujours comme ces plantes des déserts arides, fortement enracinées, bien armées contre la dent des animaux, indéfectiblement vivaces, mais sur les rameaux rocailleux desquelles une fleur éclatante n'apparaît de temps en temps, aux yeux du botaniste émerveillé, que comme un don gratuit, un surcroît de générosité de la nature, sur lequel il n'avait pas à compter.

Solidité des racines, précarité des fleurs, comment le double sentiment ainsi résumé peut-il retentir sur nos dispositions pratiques ?

Méphistophélès dirait peut-être : la morale est solide, donc que le monde ne s'inquiète point des écarts que je suggère ; l'excellence morale est fragile, donc ne va pas t'essouffler à la poursuivre !

Mais ce n'est pas pour le diable qu'on expose la vérité, et des esprits bien disposés raisonneront autrement : Que l'ordre moral et quelque désintéressement soient fondés sur des lois générales, cela me rassure et me confirme dans mes efforts consentis ; mais les perfections désirables sont incertaines et rien n'en impose la production ? C'est donc qu'elles sont véritablement, quand nous y atteignons, notre œuvre ; ces valeurs dépendent de nous, et notre sollicitude en sera accrue. On ne s'attache profondément qu'à ce qui laisse de l'inquiétude.

Tout compte fait l'effort tout objectif du savant sera plus favorable à la moralité qu'au désordre. Sa science n'a d'intérêt que pour ceux qui portent en eux-mêmes le meilleur de ce qu'elle étudie. Chez ceux-là une attention maintenue quelque temps sur l'aspect moral de la vie ne peut que rendre le scrupule plus éclairé et plus constamment présent dans leurs délibérations intérieures.

La morale n'a rien à craindre de la science morale. Les sources de sa valeur ne sont pas dans l'ignorance. Que ceux-là seuls s'efforcent de la comprendre qui la respectent d'avance : nous garantissons qu'ils pourront dire d'elle, avec Léonard :

L'amore è tanto piu fervente che la conoscenza è piu certa (1).

*
**

DIVISIONS DE L'OUVRAGE. — *L'exposé comprend trois parties :*
I. INTRODUCTION HISTORIQUE ET CRITIQUE. — II. LA MORALITÉ EN GÉNÉRAL. — III. LES FORMES PARTICULIÈRES DU MÉRITE MORAL.

La deuxième partie est le cœur ou le noyau de notre sujet : Préparée par l'introduction rétrospective, elle étudiera la nature de l'activité morale en général, c'est-à-dire dans son rapport avec l'intégralité de la vie des individus et des groupes sociaux. C'est l'exposé à grands traits de ce que nous concevons comme les principes fondamentaux de la science de la morale, ou comme les cadres de toute recherche de détail.

La troisième partie est consacrée aux aspects particuliers de la vie morale, aux règles et aux devoirs, aux vertus et aux vices, à certaines variations caractéristiques dans la manière de concevoir et de réaliser le bien. On y classe et on y caractérise ces formes du mérite et du démérite, on marque leurs rapports,

(1) J. P. RICHTER, *Literary works of L. d. V.*, § 1210.

leurs raisons d'être instituées, reconnues ou préconisées. C'est une occasion d'éclaircir et de compléter l'exposé des principes, objet de la deuxième partie.

L'étude des aspects particuliers de la moralité pourrait comporter des développements à l'infini; d'innombrables questions se posent au sujet des règles et des états de la conscience, des manières de mériter et de démériter. Force est bien de nous en tenir à un choix parmi ces problèmes, et de n'en traiter aucun à fond.

PREMIÈRE PARTIE

Introduction historique et critique

Chacun, dit-on, concourt au bien public pour son intérêt. Mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt?

J.-J. ROUSSEAU.

CHAPITRE I

Caractère de cette Introduction.

Les étapes de la philosophie morale.

1. L'Introduction historique, première partie de cet ouvrage, n'est en rien un aperçu de *l'histoire des mœurs*, travail immense qui n'a jamais été intégralement accompli. On s'attachera seulement à exposer les manières les plus caractéristiques de concevoir l'explication de la morale, ou les types de solutions qu'on a proposées de ses problèmes fondamentaux. Un examen critique servira de préparation à l'exposé méthodique des principes et subdivisions de la science morale, objet des deux autres parties.

2. On voudra bien ne pas perdre de vue la différence qu'il y a entre un tel exposé et une histoire proprement dite des théories ou des doctrines. Le souci de l'historien est de reconstituer

intégralement le passé. Il lui incombera de retrouver la pensée de chaque auteur comme l'enseignement complet de chaque école, de rechercher la filiation historique des systèmes, de marquer ce qu'ils ont de commun comme ce qui les sépare. En ce qui concerne l'Antiquité, l'histoire de la réflexion morale est pleine d'obscurités, de lacunes, et il est nécessaire de présenter des hypothèses multiples et d'en discuter la valeur.

Peu de chose de ce travail proprement historique sera à sa place ici; on n'étudiera que des idées morales dont il est historiquement établi que quelqu'un les a professées; et dans les rapprochements que nous en ferons, l'ordre chronologique ne sera pas toujours respecté. Il est régulier qu'une même doctrine trouve des partisans à des siècles de distance. Notre but est de connaître des manières possibles d'engager la recherche scientifique sur les choses de la morale, afin de choisir à bon escient la meilleure.

Toutefois les idées des derniers siècles seront exposées davantage dans leur enchaînement historique, et moins comme une superposition de doctrines. Ce sera le moyen d'éviter des répétitions fastidieuses et de mieux relier nos vues personnelles à leurs antécédents immédiats.

3. Cet examen rétrospectif doit nous procurer des indications précieuses. Il doit surtout nous éviter, dans nos recherches ultérieures, des errements désastreux: N'hésitons pas à dire que l'étude du passé de la science morale est surtout l'histoire de ses « faux départs ». S'il convient de ne pas paraître les ignorer ou les oublier, c'est parce que les grandes illusions « classiques » de la philosophie morale sont si directement fondées sur la nature des choses et sur celle des hommes que non seulement elles étaient inévitables, mais qu'il demeure perpétuellement très difficile de ne pas y retomber sur nouveaux frais. Il est donc nécessaire de les avoir abordées de face et d'en avoir fait un examen en forme. Le savant qui voudrait progresser dans l'explication des choses de la vie morale sans

avoir longuement médité sur l'histoire des doctrines, n'irait pas loin.

4. On ne doit donc pas s'attendre à trouver dans ces premiers chapitres un tableau *des progrès réguliers* de la Science morale. Dans aucun domaine de la spéculation la marche de la pensée n'a été plus décevante. Vérités découvertes bientôt perdues, erreurs réfutées accueillies de nouveau, théories fécondes échouées sur des écueils, il n'est pas une mésaventure de la pensée qu'on n'y rencontre.

Cependant il demeure possible de discerner dans cette longue et confuse histoire des étapes qui sont des progrès et qui rendent légitime notre espoir d'aboutir enfin à une science de la morale méthodique et progressive.

La réflexion systématique sur la direction de la conduite sera répartie en trois périodes, très inégales quant au temps :

1. *La période classique*, qui va des débuts au XVII^e siècle inclus. Idée dominante : la morale est à déduire de la science.

2. Une période moyenne ou de transition, correspondant au XVII^e siècle. Idée fondamentale : la morale est *une réalité donnée* (morale *naturelle* des psychologues, moralité a priori de Kant).

3. Avec le XIX^e siècle prévaudra l'idée que la moralité est un état des consciences perpétuellement en voie d'établissement, à étudier dans le développement historique des sociétés, et plus généralement encore, dans les relations des individus entre eux.

5. A la rigueur, on pourrait ramener à deux moments d'une même période, la période moyenne et le XIX^e siècle. On opposerait ainsi, dans l'histoire de la philosophie morale, 1. La pensée classique : *la morale déduite*; 2. La pensée moderne : *la morale donnée*. Ce dernier terme signifie que le savant trouve la moralité dans les sociétés et dans les consciences. Il étudie ce donné, ce n'est pas lui qui élabore la morale.

Il va sans dire que, dyade ou trinité, ces divisions sont moins rigoureuses dans l'Histoire que sur le papier. Les idées directrices de la période classique, après n'avoir atteint qu'au XVII^e siècle leur plus complet développement, ont continué d'avoir des adeptes jusqu'à nos jours. Inversement, dès la haute Antiquité, certains penseurs avaient déjà conçu l'étude de la morale dans un esprit qui caractérise, selon nous, la conception moderne de la science morale. Ajoutons que dans une même œuvre, les deux inspirations se sont parfois plus ou moins confondues.

CHAPITRE II

Les débuts de la morale classique.

L'idée du Sage.

6. On trouve des traces de spéculation sur la morale chez tous les peuples qui ont laissé des documents littéraires développés; et c'est le contraire qui serait étonnant, car il n'y a pas de sujet de réflexion à la fois plus universel et plus constamment actuel que les choses de la conduite. Des peuples orientaux, nous renonçons à nous occuper ici autrement que par occasion, et nous partirons de la pensée grecque. Le choix de ce point de départ se justifie: les premiers penseurs systématiques de la Grèce ont inauguré un mouvement philosophique et scientifique qui est venu sans complète interruption jusqu'à nous, et que nos efforts continuent.

Les plus anciens poètes tels qu'Hésiode (IX^e s. av. J. C.) et Simonide (VI^e s.), nous présentent quelques maximes ingénieuses ou profondes; mais ce n'est pas dans leurs vers que nous trouvons la trace du fait capital et décisif dont il nous faut

partir : *Vers la fin du VI^e siècle ou le commencement du V^e, la spéculation morale a opéré sa jonction avec la spéculation scientifique.*

Cela veut dire que ce seront les mêmes hommes qui, dès lors, s'occuperont de science — arithmétique, astronomie, physique, étude des êtres vivants — et qui vont prendre la direction de la réflexion sur les problèmes de la conduite ou la morale. XÉNOPHANE, HÉRACLITE, LES PYTHAGORICIENS, et probablement déjà les penseurs de l'âge antérieur tels qu'ANAXIMANDRE, réfléchissent à la fois sur l'Univers matériel dans ses détails et dans son ensemble, et sur les problèmes du bien et du mal. Ceux que nous appelons les grands philosophes de l'Antiquité, les Platon et les Aristote, ne sépareront pas leur curiosité de savants à l'égard du Monde, de leur souci de dire quel est le bien et le mal; et jusqu'à la fin, les plus célèbres écoles de l'Antiquité prétendront enseigner *la physique* comme une science nécessaire à l'étude de la morale. En fait les penseurs vont se représenter leurs vues en morale comme dérivant de leurs théories sur l'Univers : *la morale est subordonnée à la science*, disons mieux, elle fait partie de la science.

7. Eclaircir ces premières propositions c'est formuler le caractère essentiel de la science morale dans l'Antiquité.

Les savants dont le nombre se multiplie au VI^e et au V^e siècle sont stimulés tantôt par la curiosité pure, tantôt par le souci des applications pratiques. Lorsqu'ils se demandent lequel du Soleil ou de la Lune est le plus rapproché de la Terre, ou lorsqu'ils établissent que l'espèce humaine doit être issue d'une espèce différente et plus grossière, il n'est guère à penser que leur espoir fût de faire servir leurs conclusions à l'amélioration de la condition des hommes; mais ils savent fort bien qu'il en est d'autres parmi leurs découvertes, telles que les procédés de calcul ou les propriétés des figures, qui peuvent servir au navigateur, à l'arpenteur, voire à l'artisan. L'idée que la possession de la vérité est avantageuse grâce aux *applications* qu'on en

peut faire est une de ces propositions fondamentales que l'on admet d'emblée d'un commun accord, et à l'égard de laquelle il semble que la pensée antique n'ait fait des réserves qu'assez tardivement.

Aussi, lorsque le physicien grec abordera l'étude de la conduite humaine, ce sera avec des intentions tout à fait analogues à celles qui le portent, à la même époque, vers la recherche des causes de la santé et de la maladie. *Dès ses débuts, la science morale est une science pratique, et jusqu'à la fin, l'Antiquité ne la considérera guère autrement.* Toujours il s'agira de trouver pour soi-même et d'enseigner aux autres la meilleure manière de se conduire, en s'inspirant pour cela de la vérité, que fournit la science.

Selon cette *philosophie morale classique*, le moraliste a pour mission de *dire la morale et de démontrer son dire*, et non pas uniquement d'*expliquer* la conduite des hommes et leurs sentiments moraux tels que l'*observation* les révèle. On voit tout de suite la différence qu'il y a entre cette *intention* de la morale classique et celle que nous avons annoncée comme nôtre, dès l'avant-propos de cet ouvrage. Et l'on nous pardonnera d'insister si fort sur ce point, car plus d'un débutant pourrait n'avoir même pas l'idée que la science morale pût être autre chose qu'*une invention ou une démonstration de la meilleure conduite*, tant est naturel le point de vue que les penseurs primitifs ont adopté d'emblée.

8. Il faut encore marquer autrement le caractère essentiel de la science morale de l'Antiquité : en disant qu'elle a élaboré, pour le proposer à chacun, un type d'homme idéal, celui du *sage* (σοφός, φιλόσοφος).

Le sage est à la fois *celui qui sait* et *celui qui agit bien*. La seconde de ces deux perfections résulte de la première; l'excellence de la conduite du sage n'a d'autre source que la possession de la vérité. En disant que le sage *agit bien*, on entend signifier tout à la fois qu'il est *vertueux* et qu'il est *heureux*.

Pour les Anciens, l'idée d'un sage malheureux est aussi contradictoire que celle d'un sage immoral. Bonheur et vertu doivent résulter de la possession de la vérité.

On le sait, le haut mérite moral est souvent conçu sous d'autres formes que la sagesse antique, et chez d'autres types d'homme que le sage, chez *le héros*, par exemple, ou *le saint*, ou *le prophète*. Le héros est celui qui élève une perfection ou un mérite au plus haut degré, notamment jusqu'au sacrifice intégral, quels que soient les motifs qui l'animent; le saint, de même, pour nous donner l'exemple d'une conduite édifiante, ou d'une vie sans défaillance n'a pas besoin d'être un savant; ce peut être un ignorant ou un simple d'esprit, et il arrive que l'on attribue son mérite à *une grâce* surnaturelle. Quant au prophète, il se rapproche davantage du sage en ce qu'il apparaît lui aussi comme un homme qui sait et qui enseigne, mais la vérité qu'il proclame est donnée comme une inspiration surnaturelle ou comme *une révélation*, tandis que le sage fonde sa supériorité sur des facultés tout humaines et communes à tous. Sa sagesse est conçue comme entièrement communicable aux autres hommes, car tel est le caractère fondamental de la science.

Selon la morale antique classique, héros, saints ou prophètes ne peuvent être retenus comme le modèle à proposer. Des hommes de ce type peuvent évidemment agir bien, mais ce sera par hasard, par une faveur d'en haut ou une heureuse décision du sort; leur excellence est *précaire*, et rien n'assure que les bonnes intentions de ces exaltés ne tourneront pas à mal plutôt qu'à bien, soit pour les autres, soit pour eux-mêmes. Seul le sage est bon à bon escient et à coup sûr; sa conduite est à celle de ces gens bien disposés, ce que la science est à la routine empirique, utile, certes, mais incapable de se justifier elle-même.

La société parfaite, ce serait une société de sages. A son défaut, il convient que le sage enseigne au vulgaire la bonne

manière de vivre. Sa propre attitude sera pour les ignorants un exemple, un modèle et une preuve.

MORALE ET MÉDECINE.

9. Nous venons de dire que la science grecque, à peine née, se tourne à la fois vers la médecine et vers la morale, « médecine de l'âme ». On sait en quoi consistait cette physique ou science de la nature du VI^e et du V^e siècle. Outre quelques propositions de mathématique élémentaire et quelques découvertes astronomiques dont nous rappellerons plus bas la plus éclatante (11), c'étaient principalement des conjectures sur la nature et le mouvement des astres, sur la forme et les dimensions du monde, sur des phénomènes tels que la foudre ou la grêle, sur la génération des êtres vivants. Les propositions fondamentales changeaient radicalement d'un auteur à l'autre, et il n'y avait aucune raison péremptoire de préférer Anaximène à Anaximandre, Parménide à Héraclite ou Empédocle à Anaxagore. Aussi avons-nous le droit de nous étonner de l'enthousiasme des esprits de ce temps-là pour une science si vacillante, et de cette confiance qui les porte à fonder la médecine et la morale sur des propositions si fragiles.

En médecine, particulièrement, il saute à nos yeux que rien n'était plus chimérique que de prétendre déduire une méthode générale pour le traitement des maladies ou le meilleur régime qui permette de les éviter, en partant des théories sur les vents, ou sur une supputation générale des proportions entre le chaud, le froid, le sec et l'humide qui entrent dans la constitution des corps vivants, etc...

Cette témérité n'a d'ailleurs pas échappé à tout le monde; il résulte des traités de médecine qui nous ont été conservés sous le nom d'HIPPOCRATE, que le V^e siècle a vu naître ou grandir l'opposition de ce qu'on appela sans doute dès lors *la nouvelle médecine et l'ancienne médecine*.

L'art médical est bien plus ancien que la physique de Thalès ou d'Anaximandre, et même que l'idée générale de la science se superposant à la connaissance vulgaire. Cet art s'était développé d'abord sans le souci de rattacher ses pratiques à un système tout rationnel, comme un métier où la compétence consiste dans la connaissance des procédés qui se sont montrés, à l'épreuve, les plus efficaces. Il arrivait qu'au lieu de publier ses moyens, le médecin en faisait mystère, par crainte de la concurrence, se bornant à les transmettre à ses associés. Longtemps aussi la partie positive de cet art avait été noyée dans des pratiques de religion ou de magie, et cet état de choses n'avait pas complètement disparu à l'époque que nous considérons.

Dès ce temps il y eut cependant des médecins qui n'avaient plus rien du sorcier ou du prêtre, et qui néanmoins refusèrent d'inféoder leur art à la physique conjecturale. Tel fut l'auteur du *Traité de l'Ancienne Médecine*, un des écrits hippocratiques les plus remarquables par le fond et par la forme. Ce médecin est effrayé de la témérité de ceux qui prétendent soigner les malades d'après leurs vues hypothétiques sur les météores. Il proclame la valeur des procédés thérapeutiques que se sont transmis des générations de praticiens intelligents, sérieux et observateurs. C'est l'expérience, non la déduction systématique, qui est à la base de l'art médical. Le détail des faits spécifiques, maux et remèdes, voilà son seul domaine.

10. Ce débat entre *l'empirisme* et la médecine systématique ou doctrinale devait durer des siècles. Peut-être qu'il ne finira jamais tout à fait; néanmoins nul ne peut sérieusement contester que l'histoire a donné raison, pour l'essentiel, à la thèse de l'auteur du *Traité de l'Ancienne médecine*.

Aucune des théories physiques proposées dans la haute Antiquité n'a été retenue par la physique moderne comme son

noyau ou son point de départ (1). C'est reconnaître que la médecine n'a pu demeurer subordonnée à l'une ou à l'autre de ces doctrines périmées.

On objectera que le médecin moderne veut être un savant et ne prétend attendre les progrès de son art que de l'application des découvertes scientifiques. Il est vrai, mais que l'on prenne garde que ce rapport unanimement reconnu de nos jours entre la médecine et les sciences n'est pas celui que préconisaient les adeptes de la *Nouvelle médecine*. Comme tous les penseurs primitifs, ces Anciens s'imaginaient la Science à peu près achevée par ses premiers inventeurs (car l'infinie complexité des choses est elle-même une découverte scientifique qui ne s'accomplit que peu à peu). Ils n'apercevaient l'explication scientifique que sous la forme d'une doctrine organique dont on pouvait tirer immédiatement un procédé général, applicable à toutes les maladies. De nos jours, au contraire, le médecin n'a garde de considérer le trésor immense des données de la science autrement que comme un arsenal de moyens d'action qu'il soumettra à l'épreuve de l'expérience, et dont il retiendra les plus efficaces, sans se soucier de les subordonner à une théorie de l'Univers. Ce rapport actuel entre la science théorique et la pratique n'eût pas été désavoué par le judicieux auteur de l'Ancienne médecine, qui plaçait toute sa confiance dans la vérification par les faits.

Bien vaine était donc, dans ces temps anciens, la prétention de déduire la thérapeutique de la Science; et cependant, des siècles durant, le succès et la gloire semblent bien être allés aux médecins physiciens et doctrinaires plutôt qu'aux empiriques. Ce fait déconcertant n'intéresse pas seulement l'historien de la médecine, on va voir pourquoi il importe à l'historien de la science morale d'y arrêter aussi son attention.

(1) Pas même la théorie des atomes. On sait, en effet, que l'atome des physiciens modernes n'a plus de commun avec l'atome des Grecs que la petitesse et le nom, devenu impropre, car loin d'être insécable, plein et homogène, l'atome des modernes est tenu pour un système d'éléments qui réagissent les uns sur les autres.

11. La raison du paradoxe que nous venons de relever, c'est que le médecin et son art ont besoin d'assurance, de confiance, de *prestige*. Il ne faut pas seulement de bons remèdes, il faut l'autorité qui les impose. Un régime salubre n'a généralement rien d'attrayant, il est une gêne ou un manque à jouir que le malade ne s'inflige qu'à cause d'un espoir. Une force persuasive est nécessaire pour faire naître cet espoir et plus encore pour le faire durer. De plus, le médecin n'est pas simplement un praticien chargé de lutter contre la maladie, cet office principal a vite fait de lui un expert à qui l'on demande d'écarter des difficultés dans l'ordre des relations sociales et un conseiller dont on sollicite les avis. Ce rôle *social* du médecin n'est pas fonction de l'efficacité de ses remèdes, il l'est du degré de confiance qu'on a dans ses lumières et de son ascendant personnel. A ce point de vue le médecin a été socialement aussi utile aux époques où son art était tout à fait rudimentaire, qu'il peut l'être de nos jours, pourvu que la confiance fût égale.

Ce pouvoir d'influencer, la médecine primitive, en Grèce comme partout, l'avait demandé d'abord à la religion et à la magie. Mais au V^e siècle les clients riches et éclairés ne croyaient plus guère à ces « prestiges » surannés; bien plus, les praticiens les plus considérables n'y pouvaient plus croire eux-mêmes. Le crépuscule de l'ascendant fondé sur les pratiques mystérieuses et les légendes traditionnelles coïncide avec l'avènement d'une valeur sociale nouvelle, *la science*. Il y avait déjà un siècle qu'un fait décisif, au retentissement immense, véritable acte de naturalisation de la science et de l'esprit rationaliste dans le monde hellénique, s'était produit: Thalès de Milet avait prédit une éclipse de soleil, et elle avait eu lieu le jour indiqué (28 mai 585) (1). Dès lors l'autorité de la science, connaissance tout humaine, mais supérieure à l'expérience vulgaire, devenait

(1) La portée ou l'historicité du haut fait de Thalès ne sont pas à l'abri de toute mise en doute, mais il demeure que la science s'est imposée vers ce temps-là par quelques succès évidents.

un facteur social éminent, et l'une des sources de ce pouvoir d'agir sur ses semblables en se conciliant leur volonté propre, que l'on appelle *le prestige*. Du moment qu'une telle prééminence : la possession de la vérité sur l'ensemble des choses, était reconnue à une classe d'hommes, aux savants, les médecins ne pouvaient manquer de vouloir être de cette classe et de rattacher leur art à la science en confondant l'un et l'autre dans une compétence unique et supérieure.

Des doctrines médicales fondées, en réalité ou en apparence, sur des systèmes de la nature ne devaient plus cesser d'avoir la vogue : en réalité ou en apparence, disons-nous, car on peut bien conjecturer que la pratique de ces médecins doctrinaires variait moins que les principes sur lesquels chacun prétendait l'appuyer, et qu'ils ont rarement dédaigné un remède qui réussit, dussent-ils l'emprunter à leurs adversaires, quitte à en expliquer les heureux effets conformément à leur doctrine, par une dialectique appropriée.

12. Ce que nous venons de dire de la médecine s'applique point par point à la morale. Celle-ci a prétendu opérer sa jonction avec la science à la même époque, sous l'empire des mêmes préoccupations, de la même manière, souvent chez les mêmes hommes. Quiconque se reconnaît quelque responsabilité dans le maintien des bonnes règles de vie, éducateur, chef politique, écrivain, poète, sent bientôt qu'il faut que ces règles soient *prestigieuses*, car bien plus encore que la médecine, la moralité comporte une lutte permanente de la volonté contre des penchants, et dans cette lutte, la force de la volonté dérive de celle des sentiments qui la déterminent. Comme les médecins, les moralistes voyaient s'affaiblir ou disparaître le prestige primitif des coutumes morales, la croyance à des intentions expresses d'êtres surnaturels, à la droite volonté des dieux juges, le respect religieux de la tradition. De même que le médecin, enfin, le moraliste a cru possible ou dûment réalisée une connaissance suffisante de la nature et de l'homme dont se déduirait une méthode universelle pour fixer la meilleure conduite.

LES PREMIÈRES ÉCOLES.

13. Le sage fait le bien et il est heureux parce qu'il sait la vérité sur toutes choses. Le problème fondamental pour la morale classique sera donc : comment la connaissance de la vérité procure-t-elle la vertu et le bonheur ?

Très tôt les penseurs classiques vont s'opposer en deux groupes ou écoles selon la solution donnée à ce problème. Nous devons distinguer d'une part *les morales du bonheur* ou *l'eudémonisme proprement dit*, et d'autre part *les morales du bien* ou *idéalistes*.

Selon la première de ces deux conceptions de la morale, tous les hommes ont invariablement le même but, qui est d'être heureux. L'aspect le plus évident du bonheur est le plaisir, et celui de son contraire est la douleur. Le sage et l'ignorant ne se séparent pas par leurs désirs, la nature leur a donné la même volonté ; la différence entre eux est que le sage seul connaît les plus sûrs moyens d'atteindre au bonheur, c'est la science qui les lui indique.

Selon la conception opposée, celle que nous appelons idéaliste, s'il est vrai que tous les hommes cherchent le bonheur, il y a cependant entre le sage et l'ignorant cette différence capitale, que le premier seul sait en quoi consiste *le vrai bonheur*. La science lui enseigne quel est le bien véritable, quel but il doit s'assigner pour être heureux. L'ignorant ne peut manquer de prendre l'apparence du bonheur, par exemple le plaisir des sens, même nuisible, pour le bien véritable.

On voit que la pensée antique a bifurqué ainsi sur la manière de concevoir la déduction de la morale à partir de la science. L'eudémoniste fait de la science une simple *technique*, s'il faut entendre par ce mot un système de moyens permettant de réaliser une fin donnée. A chaque homme la fin est donnée, non par la science mais par la nature, d'où lui vient l'amour du plaisir

et la crainte de la douleur : la connaissance scientifique lui enseigne les moyens de réaliser son but naturel, le bonheur.

L'idéaliste voit dans la science une compétence supérieure qui met l'homme à même de *modifier ses fins*, de vouloir atteindre à quelque chose de mieux que ce que peuvent lui suggérer immédiatement les impulsions brutes ou le sens commun. Le sage règle sa volonté sur sa science, il s'attache au *bien véritable* qu'elle lui fait connaître et il en retire une *félicité* plus complète ou plutôt le seul vrai bonheur.

On voit pourquoi cette dernière doctrine mérite le nom d'*idéalisme* : Selon cette conception la connaissance du vrai fournit à l'homme une fin aperçue comme supérieure à ses convenances personnelles préalables, un *idéal* qui le dépasse et qui lui indique le chemin de la vertu et du bonheur.

LE SENS DU MOT « EUDÉMONISME » . .

14. Le mot *eudémonisme* (εὐδαιμονία, bonheur), par lequel nous désignons les morales opposées à l'idéalisme, appelle une remarque. Si par morale du bonheur ou eudémonisme on convenait d'entendre toute théorie qui reconnaît que tous les hommes recherchent leur bonheur et subordonnent à cette fin toute leur activité, il faudrait faire rentrer sous cette rubrique aussi bien ceux que nous venons d'appeler les idéalistes que leurs contradicteurs. En fait, tous les moralistes de l'Antiquité de même que la plupart de ceux des temps modernes professent comme un axiome que tous les hommes cherchent le bonheur.

Sous peine d'inutilité le mot eudémonisme ne mérite d'être retenu que comme le terme générique désignant les doctrines qui placent le but de l'homme, le bonheur, en dehors de la science et le supposent a priori comme immuable et identique pour tous les hommes (1). Nous n'appellerons pas eudémonistes les théo-

(1) Parmi les morales du bonheur ou eudémonistes telles que nous venons de les définir, on a souvent voulu opposer l'*hédonisme* et l'*eudémonisme* au sens propre.

ries qui reconnaissent que la connaissance du vrai révèle aux hommes un bonheur d'une nature différente des aspirations du vulgaire, et supérieure (1).

En résumé, selon l'eudémonisme, la fin de l'homme est donnée, la science indique les moyens. Selon l'idéaliste, une impulsion est donnée (la tendance au bonheur), mais la fin n'est pas déterminée; c'est la science qui la détermine en faisant connaître le Bien. Pour la première de ces deux doctrines la science est *une technique*, pour la seconde elle est *une direction*.

CHAPITRE III

L'Eudémonisme et les premières formes de l'Idéalisme.

La morale du Bien universel.

L'ÉPICURISME.

15. Les partisans de la morale du Bonheur ont résisté durant les siècles de l'Antiquité aux arguments et aux mépris de leurs

Le premier de ces noms (*ἡδονή*, plaisir) conviendrait seul aux moralistes qui prétendent ramener tout bonheur à des formes du plaisir des sens, tandis que les eudémonistes reconnaîtraient des qualités de bonheur irréductibles à la pure sensation. Cette distinction a peu d'importance en soi, et elle intéresse moins le moraliste que le psychologue ou le théoricien de la connaissance. Elle porte, en effet, sur les rapports du *sentiment* (joie, satisfaction, sérénité) et de la sensation. Appliquée à la classification des doctrines morales elle aboutit à des répartitions absurdes, ou plutôt elle est impraticable. Chez les plus notoires eudémonistes tels qu'Epicure et Bentham, on trouve et des thèses hédonistes et des thèses eudémonistes au sens propre, explicites ou implicites. Nous ne ferons donc aucun usage du terme *hédonisme*, qui n'importe qu'à l'historien préoccupé de rapporter les controverses des écoles eudémonistes entre elles, ou les polémiques qu'elles ont soutenues avec leurs adversaires.

(1) Aristote, qu'il faut ranger, au sens défini ici, parmi les tenants de la morale idéaliste, appelait lui-même sa doctrine *un eudémonisme*. On voit quelles confusions sont possibles.

adversaires, les idéalistes de toutes sectes. Les plus célèbres sont DÉMOCRITE (fin du V^e s.) et EPICURE (341-270), qui maintiennent cette doctrine morale rattachée à la physique des Atomes. Signalons aussi Aristippe et les autres maîtres de l'École Cyrénaïque, dont l'eudémonisme s'appuie plutôt sur une théorie toute sensualiste de la connaissance.

Il nous suffira de marquer ici les principes de *l'épicurisme*, tels qu'on les aperçoit déjà dans les fragments de Démocrite, et qui sont l'ossature indéfectible de toute philosophie proprement eudémoniste.

L'attrait du plaisir et de la joie et la répugnance pour la douleur et l'affliction sont un caractère fondamental de la nature humaine (1). La seule connaissance qui importe sera donc celle des causes de plaisir et de douleur, afin de susciter les unes et d'écartier les autres. La Science n'a d'autre objet que cette indispensable information.

Mais d'où vient que le Sage s'interdit volontairement certains plaisirs et s'impose certaines peines ? car c'est en cela qu'éclate aux yeux de tous la différence entre sa conduite et celle des gens moins vertueux. C'est que sa connaissance de la nature des choses lui a appris que certains plaisirs entraînent après eux de la souffrance et que certaines peines ou privations sont la condition d'un agrément (2). Dès lors sa sagesse consistera dans un *discernement* des modes de conduite recommandables. Il retient

(1)...Nous faisons du plaisir le principe et la fin de la félicité : c'est le premier bien que nous connaissons, un bien inhérent à notre nature ; il est le principe de toutes nos déterminations, de nos désirs et de nos aversions ; c'est vers lui que nous aspirons sans cesse, et en toutes choses le sentiment est la règle qui nous sert à mesurer le bien.

(Lettre d'Epicure à Ménécée, *Diogène Laërce*, X, 128, trad. Zévort, t. II, p. 299.)

(2) Du reste, par cela même que le plaisir est le premier des biens, le bien inné, nous ne nous attachons pas indifféremment à toute espèce de plaisirs ; il en est beaucoup que nous laissons de côté, lorsque le mal qui en est la suite l'emporte sur le plaisir lui-même. Beaucoup de souffrances aussi nous semblent préférables à la volupté, lorsque ces souffrances, longtemps supportées, sont compensées et au delà par le plaisir qui en résulte. Tout plaisir donc, considéré en lui-même et dans sa nature

ceux qui procurent plus d'avantages qu'ils ne causent de désagréments, et se détournent de ceux qui entraînent plus de maux qu'ils n'ont valu de jouissance.

Conformément à ces principes l'épicurien aboutit à justifier, en somme, les règles de la morale courante, la tempérance, la modération, le respect des lois, la bienfaisance, l'amitié.

On le voit, l'eudémonisme se ramène ainsi à *une morale de la prudence*.

D'ailleurs, à force de s'abstenir de toute action dont peut résulter un dommage, le sage selon Epicure trouvait le bonheur dans *une tranquillité de l'âme (ataraxie)* que l'on ne conserve qu'en se tenant soigneusement à l'écart des affaires publiques comme de toute entreprise privée. Historiquement cet art de vivre prudemment aboutit, au moins dans l'épicurisme proprement dit, à *une morale du détachement*.

LES ORIGINES DE L'IDÉALISME. HÉRACLITE.

16. Les premières traces de l'idéalisme en morale pourraient être trouvées chez les Pythagoriciens, chez Héraclite et chez les Eléates. Un caractère saillant est commun à tous ces hauts penseurs : le mépris du vulgaire et le souci d'en écarter leurs adeptes. C'est ce qui a dû les conduire à assigner à l'homme un but que l'ignorant ne pouvait ni concevoir ni s'assigner, et à lui promettre des satisfactions auxquelles tout homme n'aspire pas d'emblée. On sait que cet esprit est celui de l'idéalisme moral. Les fragments d'HÉRACLITE (VI^e et V^e s.) nous le montrent sur le chemin d'une doctrine qu'il a fort bien pu concevoir assez

intime, est un bien ; mais tous ne doivent pas être également recherchés. De même aussi toute souffrance est un mal ; mais toutes ne sont pas de nature à être évitées. En un mot, il faut examiner, peser les avantages et les inconvénients ; avant de prononcer sur la valeur des plaisirs et des peines ; car un bien peut devenir pour nous un mal, dans certaines circonstances, et réciproquement un mal peut devenir un bien. D. L. X, 129 ; trad. II, p. 300.

nettement. En tout cas, il suffit de prolonger de très peu ce qui nous est connu de sa pensée pour y découvrir, sans subtilité forcée, le fondement commun de toutes les formes d'idéalisme moral.

Selon Héraclite, en effet, toutes choses se heurtent et s'entre-détruisent incessamment; la guerre est le roi des choses; rien ne peut subsister et tout se transforme. Mais ce devenir n'est pas désordonné; il y a une loi supérieure et fixe, ou une *raison*, selon laquelle les choses se rencontrent pour former des combinaisons nouvelles. L'homme sage est celui qui, au lieu de s'attacher à quelque détail, s'élève à la considération des ensembles par la connaissance de cette loi. Au lieu de n'apercevoir que le mal, sous l'aspect de cette misère qui est, pour chaque chose particulière, le fait d'être contre-battue et enfin détruite, il conçoit le bien, relatif aussi, mais supérieur, qui résulte de la combinaison de ces maux particuliers. Il verra dans l'arc, par exemple, ou dans la lyre une réalité ou une harmonie supérieure soit au bois, soit à la corde qui, cependant, dans de tels objets, se combattent et tendent à se détruire. Ainsi, pour avoir reconnu la loi des choses ou leur universelle relativité, le sage se sera élevé au-dessus des maux particuliers, qui ne sont un mal que du point de vue de chacun des antagonistes; il acceptera de tels maux, et notamment la souffrance, en vue des harmonies supérieures, et de cela résultera à la fois sa sérénité et sa vertu.

L'IDÉE MÈRE DU STOÏCISME.

17. On peut également soupçonner une forme primitive de l'idéalisme moral dans la théorie qui nous est donnée comme celle des fondateurs de l'école stoïcienne (1). Selon les premiers

(1) L'école stoïcienne a été fondée à Athènes, vers 308 av. J. C., par ZÉNON de Cittium. Ses successeurs à la tête de l'École furent CLÉANTHE (331-233) et CHRYSIPPE (281-208) sur lesquels nous reviendrons plus bas (22).

stoïciens, le sage s'attache à *vivre conformément à la nature* (ὁμολογουμένως τῇ φύσει εἶναι). Voici quelle dut être, à l'origine, la pensée résumée par ces mots : loin de n'être qu'un tourbillon incohérent de phénomènes accidentels, la Nature est régie par des lois immuables, celles-là qu'apprend à connaître le physicien. C'est la connaissance de cette *Nécessité*, comme on disait, ou, comme nous dirions, de ce *déterminisme*, qui fera du savant un sage ; car lui seul pourra conformer sa conduite au déroulement inévitable des phénomènes naturels. Il réglera sur les lois de la nature ses désirs et ses fins, se gardant bien de faire dépendre son bonheur de la réalisation de fins qu'il sait impossibles ou seulement incertaines, car ce serait aller au devant de la déception et vivre, en attendant, dans l'incertitude et l'anxiété. Tel est justement le lot du vulgaire. Quiconque ignore les lois de la nature ne consulte que ses passions, désire ce qui n'est pas conforme à l'ordre immuable de l'ensemble des choses et se trouve être à la fois malheureux et vicieux. Malheureux, parce que toujours anxieux et le plus souvent déçu, vicieux parce que le mal est l'action contraire à l'ordre naturel, comme la vertu est la conformité à cet ordre.

On le voit, l'idée fondamentale de cette morale est que la physique, en nous procurant la connaissance des lois de la nature, nous permet de nous assigner les fins les meilleures. Cette idée est assurément bien plus ancienne que la fondation de l'école stoïcienne, à la fin du IV^e siècle av. J. C. Très vite les maîtres stoïciens la combineront avec des idées d'invention plus récente qui en modifieront complètement la portée (22). Dans l'intervalle entre les inventeurs inconnus de cette forme de l'idéalisme moral et sa reprise par les stoïciens, les dialogues de PLATON avaient présenté la doctrine idéaliste sous sa forme la plus brillante, inspirée moins par les conjectures de la physique proprement dite, que par les décisives découvertes des premiers mathématiciens.

LA MORALE PLATONICIENNE.

18. Il nous paraît qu'on peut exposer ainsi la doctrine que la postérité a opposée, sous le nom de platonisme ou de morale de Platon, à d'autres conceptions de la science morale (1).

La morale de Platon est la morale idéaliste par excellence. Son inspiration repose tout entière sur la hiérarchie de deux termes, *le supérieur* et *l'inférieur*, sur la prééminence de *l'Universel* sur *le particulier*, de *la réalité* sur *l'apparence*.

La connaissance vulgaire, c'est la connaissance des *idées sensibles*, telles que le chaud et le froid, le clair et l'obscur. Or, les idées sensibles ne sont que l'apparence des idées intelligibles, telles que les notions que définit le géomètre. Celles-ci constituent la réalité véritable. La science consiste à découvrir les idées intelligibles au sein des apparences que la connaissance sensible procure d'emblée à tous les hommes. Le savant passe donc de l'illusion ou du non-être à la réalité proprement dite. Mais connaître les idées intelligibles c'est connaître leurs rapports aux idées sensibles et leurs rapports entre elles. Les idées sensibles sont aux idées intelligibles ce que la multiplicité est à l'unité. Le monde des apparences n'est que division, oppositions, incohérence, désordre; le système des idées intelligibles est, au contraire comme une relation de termes parfaitement ordonnés. Le géomètre ne découvre jamais, dans les relations des figures et des nombres, nulle incohérence ni contradiction, il n'y voit que de pures harmonies où les parties répondent au tout.

(1) On trouve dans les écrits de Platon à la fois moins et plus que notre esquisse. Un exposé systématique et précis ne s'y rencontre nulle part; en revanche, d'un bout à l'autre, la collection des dialogues abonde en considérations très indépendantes des principes consacrés comme spécifiquement platoniciens, controverses sur les rapports de la morale avec les autres sciences, classifications et analyses des différentes vertus, allusions aux théories rivales et critiques occasionnelles, considérations psychologiques, applications à la politique, etc... Nous professons qu'il est impossible de ramener tant de développements littéraires, toujours admirablement suggestifs, à l'unité d'une doctrine arrêtée; ni même à l'évolution d'une seule pensée. Cf. E. Dupréel, *La Légende socratique et les sources de Platon*, 1922.

Connaître les idées ce sera donc découvrir l'ordre parfait qui est entre elles. L'ordre ou la hiérarchie qui est entre les idées intelligibles est le même qui se découvre entre elles et les idées sensibles : elles sont d'autant plus intelligibles qu'elles enveloppent moins de multiplicité et sont *plus unes*. *L'Un* est ainsi le sommet de la hiérarchie des idées, tandis que le multiple est le propre de ce qui en est le plus éloigné.

Le passage du multiple à l'Un sera la formule du progrès de la connaissance, elle traduit de la manière la plus intelligible l'ascension de l'âme partant de l'illusion pour parvenir à la vérité, allant de l'apparence à la réalité. Le rapport du multiple à l'Un est l'expression de l'Ordre du Monde.

19. Ce rapport enveloppe, par conséquent, le rapport du Bien et du Mal, du vice et de la vertu. Pour le mieux faire comprendre, l'idéalisme platonicien se présente d'autre part comme un *dynamisme finaliste*. Pour expliquer l'Univers il ne suffit pas, comme nous venons de le faire, de marquer l'ordre logique des manières de le connaître, le rapport du sensible et de l'intelligible : le monde est *activité*, et l'effort du savant lui-même pour atteindre à la vérité n'est qu'un cas particulier de cette activité ou de ce dynamisme. Mais l'ordre des activités ne saurait être que l'ordre universel que nous avons reconnu. Toutes choses tendent vers l'Unité, tout agent va nécessairement vers plus d'équilibre, d'harmonie, de proportion, c'est-à-dire vers l'unification d'un multiple. L'idée supérieure en tant que fin universelle, sera *le Bien*. *Toutes choses tendent vers le Bien*. *L'amour* n'est qu'un aspect éminent de cette universelle attraction que le Bien, sous l'aspect du Beau, exerce nécessairement sur tous les êtres. Par l'amour l'être imparfait tend vers ce qui lui manque, vers la plénitude du parfait. La curiosité du sage, son amour de la vérité n'est que la plus haute manifestation d'une tendance universelle et indéfectible. L'Un ou le Bien est donc le but commun, la fin universelle qui explique à la fois l'ordre des parties du monde et la direction des activités.

20. De cette métaphysique qui se présente comme une théorie de la science, découle la morale ou la théorie de la sagesse. Le sage et l'ignorant ne peuvent que tendre, l'un comme l'autre, vers le Bien : chacun d'eux désire également le bonheur, qui n'est pour tout être doué de sensibilité que la conformité à l'ordre naturel. Mais le sage est celui auquel la science a révélé cet ordre ou, ce qui est la même chose, la vraie nature du Bien. L'ignorant ne connaît des réalités que les apparences ; le Bien lui apparaîtra sous le seul attrait du *Plaisir*, qui n'en est que l'aspect sensible. Or, les apparences tantôt coïncident avec la réalité, tantôt elles n'y correspondent pas et trompent celui qui ne connaît qu'elles seules. L'ignorant, sans recours contre l'attrait du plaisir, sera sujet à l'erreur, son activité déviara de la direction du Bien, il fera le mal et rencontrera le malheur.

Le sage, au contraire, renseigné sur le bien véritable par sa connaissance de l'ordre de l'Univers, ne peut manquer de contribuer à le réaliser par sa conduite. Ce n'est pas qu'il se détournera systématiquement du Plaisir : lorsqu'il aura reconnu que cette apparence correspond au bien véritable, il s'y abandonnera avec confiance, mais toutes les fois que le plaisir n'est qu'une fausse apparence, non seulement il s'en détournera, mais il n'aura aucune peine à le faire. Le faux bien ne saurait l'induire en tentation, seul le bien véritable exerçant sur lui son attraction naturelle. Ayant reconnu le Bien, il ne peut aimer et désirer que lui.

Ainsi le vice et le péché ne sont qu'erreur et qu'ignorance, égarement vers de fausses apparences ; la vertu résulte de la connaissance du Bien, et pour savoir quelle est la meilleure conduite il suffit de considérer l'ordre universel que la science fait découvrir par l'étude des relations entre les Idées.

A la fois très noble et très vague, nourrie de la pensée enthousiaste des plus anciens adeptes de la philosophie, pythagoriciens, éléates, disciples d'Héraclite et autres, cette théorie de *la conformité de l'individu à la perfection de l'Univers par le*

moyen de la pensée raisonnante, ou de l'ordre rationnel commun à l'âme et à la totalité de l'Etre, demeurera le noyau ou le prototype des plus prestigieuses philosophies morales de l'Histoire. Celles-ci en voulant préciser cet idéalisme moral, n'aboutiront qu'à en faire apercevoir de plus près les obscurités et les contradictions.

CHAPITRE IV

Les systèmes idéalistes (suite).

La morale du Bien spécifique.

21. L'Antiquité nous présente sous plusieurs formes une doctrine morale idéaliste nettement différenciée de la doctrine du Bien Universel, quoiqu'elle ait été combinée avec celle-ci au point de s'y confondre en des doctrines composites. On l'appellerait volontiers *la Morale du Bien spécifique*.

Le Bien que la science enseigne au sage, ce n'est pas la perfection de l'Univers intégral, c'est celle de sa nature d'homme. Le sage sait ce qui est bon pour l'homme parce qu'il connaît par la science *la nature humaine*. La douleur et les mauvaises actions sont le fait de celui qui ne conforme pas sa conduite à sa nature, faute de la bien connaître. Aussi le vrai chemin de la sagesse est-il indiqué par le vieil adage $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\sigma\upsilon\tau\acute{o}\nu$, ce qui veut dire : cultive la science qui te renseigne sur la nature de l'homme. Connaissant ta propre nature, tu n'accueilleras que les désirs qui y sont conformes, tu seras heureux et vertueux.

Cet idéalisme moral qui place le bien dans l'action conforme à la nature de l'agent, se retrouve chez des penseurs éloignés les uns des autres et dans de multiples doctrines dont il faut laisser à l'historien proprement dit le soin de rechercher les rela-

tions. La tradition en fait honneur à SOCRATE, donné comme le maître de Platon ; il est vrai que celui-ci, dans maint passage de ses dialogues met dans la bouche du penseur Athénien les propositions significatives de la morale du bien spécifique. — Nous pensons, qu'il faut voir dans l'apparition de la morale comme science de l'homme une correction apportée au premier idéalisme à la suite des critiques dirigées par les SOPHISTES contre la morale déduite de la science (27). L'idée que le sage n'a besoin de connaître que la nature humaine aurait eu pour premier promoteur le sophiste PRODICUS DE CÉOS (fin du V^e siècle). Avant celui-ci le plus célèbre des sophistes, PROTAGORAS D'ABDÈRE, avait nié toute relation entre la morale et la science de la nature. Selon lui, la morale consistait uniquement dans *des règles de conduite* établies d'un commun accord par les hommes vivant en société. La science morale ne peut consister que dans l'inventaire de *ces conventions* et dans l'exposé des raisons qui ont porté les hommes à les établir et qui justifient leur maintien.

Prodicus se serait efforcé de combiner l'idée protagoricienne avec la déduction de la morale à partir de la science : Il est vrai que la moralité est une affaire purement humaine, qui ne relève pas d'une science de l'Univers, mais elle relève cependant d'une science particulière, la science de l'Homme. Celui-là saura quelles sont les bonnes règles de conduite qui aura appris à connaître la nature humaine. Connaissant son bien propre, il ne pourra manquer de l'accomplir, car chacun veut son bien : *personne ne fait le mal volontairement*. Le méchant ne fait mal que faute de se connaître.

Cette synthèse de l'idéalisme et de l'humanisme protagoricien est, en somme, la doctrine qu'ont attribuée à Socrate la plupart des historiens lorsqu'ils ont essayé de s'accorder sur ce que fut l'idée directrice de ce penseur. Quoi qu'il en soit l'opposition de l'idée du Bien universel et de celle du Bien spécifique a préoccupé les moralistes ultérieurs.

LA MORALE DU BIEN SPÉCIFIQUE DANS LE STOÏCISME.

22. Il est visible, notamment, que les premiers stoïciens ont dû se préoccuper de concilier l'idée que la vertu est la conformité à la nature en général et l'idée que la vertu est la conformité à notre nature propre ; et ils ne se sont pas aisément mis d'accord sur la manière de sauver leur formule traditionnelle devant l'idée plus nouvelle d'une science de la nature humaine. C'est ce que montrent les passages suivants tirés d'une des sources les plus importantes pour la connaissance du vieux stoïcisme.

Chrysippe dit aussi, dans le premier livre des Fins, qu'il n'y a pas de différence entre vivre conformément à la vertu et vivre d'après l'expérience du gouvernement de la nature, car notre nature à nous est une partie de la nature universelle. La fin de l'homme est donc de régler sa conduite sur la nature, c'est-à-dire sur sa nature propre et sur la nature universelle.

... Chrysippe, lorsqu'il dit qu'il faut régler sa vie sur la nature, entend par là la nature universelle et la nature humaine en particulier. Mais Cléanthe entend seulement qu'on doit régler sa vie sur la nature universelle et non sur la nature particulière.

(Diogène Laërce, VII, 87, 89; trad. t. II, p. 94.)

Quoi qu'en aient décidé les premiers chefs de l'École, celle-ci en se développant, a de plus en plus laissé dans l'ombre l'idée de la nécessité de connaître le détail des lois de la Nature afin de régler sur celles-ci sa conduite, et elle a mis de plus en plus l'accent sur l'idée que la vertu est, chez le sage, la conduite en harmonie avec ce qu'il y a d'essentiel en lui, avec *sa raison*. Autrement dit, le stoïcisme tel qu'il va édifier la postérité à travers les écrits de SÉNÈQUE, d'ÉPICÈTE et de MARC-AURÈLE, est plutôt une doctrine du bien spécifique qu'une doctrine du bien universel.

Le bonheur résulte uniquement de la pratique de la vertu et celle-ci n'est autre que le mode d'activité que notre raison nous

suggère. La raison, en effet, enseigne au sage à ne désirer rien d'autre que ce qu'il est en son pouvoir de se procurer à coup sûr. Nous avons donc à nous connaître pour savoir ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Or, une seule chose est proprement en notre pouvoir, c'est la bonne direction de nos intentions. L'effort vers l'amélioration de soi-même, voilà proprement le but du sage; il ne désire que cet effort, c'est-à-dire la vertu, et comme il dépend de lui de la produire, il vit tranquille et satisfait. De plus, il est *libre*, car il n'obéit qu'à une loi qu'il s'est lui-même imposée.

L'insensé, au contraire, faute de se connaître, s'attache à des choses qui ne sont pas en son pouvoir, extérieures à sa nature propre, telles que la richesse, la volupté, la puissance. Porté ainsi vers le dehors, non seulement il ne s'améliore point, mais il vit dans une attente inquiète le plus souvent suivie d'une déception finale.

Ce n'est pas à dire que le sage s'écarte systématiquement de la totalité des avantages auxquels demeure attaché le vulgaire. La santé, la richesse, les succès seront accueillis par le sage dans la mesure où il verra en eux des moyens de faire le bien, c'est-à-dire des conditions de son propre progrès moral. Mais en eux-mêmes, ces avantages ne sont pour lui que *des choses indifférentes* (*ἀδιάφορα*) qui ne valent que par le bon usage qu'on en peut faire.

LA MORALE ARISTOTÉLICHIENNE.

23. Plus anciens que les écrits stoïciens, les traités de morale dus à Aristote (384-322) et les vues éparses dans ses autres ouvrages sont le fruit d'un enseignement complet dont les sources d'inspiration furent multiples. Une bonne partie de ce que nous lisons dans *l'Ethique à Nicomaque* ne relève pas directement d'un système de déduction philosophique de la morale, mais bien d'une *observation* très saine et très pénétrante de la vie morale et de

la conscience de l'honnête homme (1). Par ces analyses Aristote devance avec éclat la pensée des modernes qui feront de la science morale une étude des mœurs et des sentiments réellement observés. Mais ces solides considérations demeurent insérées dans les cadres de la philosophie morale antique, qui doivent seuls retenir ici notre attention.

L'idée d'expliquer la morale par *un Bien universel* n'est nullement absente de la pensée aristotélicienne, et c'est un des points par lesquels cette pensée se rapproche du platonisme, qu'Aristote combat cependant avec obstination. Comment ces vues se combinent ou se concilient avec les idées que nous allons exposer, c'est un problème de critique philosophique et d'exégèse historique que nous n'avons pas besoin d'aborder. Il nous suffira de montrer ici que l'armature philosophique de l'enseignement aristotélicien en fait, par excellence, une doctrine de la perfection spécifique.

Il est vrai que pour tout homme le bien consiste dans le bonheur. Mais le bonheur est un état de l'agent qui accompagne ou qui suit l'activité conforme à sa nature. La science de la conduite, qui est par définition l'art d'être heureux, sera donc subordonnée à la connaissance de la nature humaine. Pour découvrir celle-ci ce n'est pas vers ce qui est propre à notre corps qu'il faut se tourner, mais bien vers les caractères de l'âme.

■ Notre *essence* propre ou notre *forme*, cela qui différencie également tous les hommes de tout ce qui peut leur ressembler par certains côtés, par exemple les animaux, c'est leur âme et ses propriétés. Notre corps, au contraire, n'est qu'une portion de matière qui ne nous définit point et qui est en nous ce qui pourrait appartenir à quelque être autre que nous. La conduite désirable, celle qui doit nous procurer le plus de bonheur, ce sera donc la conduite conforme à la nature de notre âme. Or la pro-

(1) C'est le sens de la réalité qui a conduit Aristote à atténuer fortement l'idée classique par excellence, qu'il suffit de connaître le bien pour l'accomplir.

priété fondamentale de celle-ci c'est la raison et la connaissance du vrai et du beau ; la vertu sera donc la conduite conforme à la nature raisonnable de l'âme.

Essentiellement modéré, Aristote ne dit pas que le bonheur n'a nulle relation avec le bien du corps ; il reconnaît que le bien-être matériel est une condition de notre bonheur dans la mesure où l'état de notre corps permet ou favorise une saine activité de l'âme, c'est-à-dire le plein exercice de ses facultés.

24. La moralité en général étant l'activité conforme aux caractères propres de l'âme, qui sont la raison et la connaissance du vrai, il s'ensuivra qu'il y a, selon Aristote, deux sortes de vertus. On appellera vertus pratiques ou *éthiques* celles qui s'exercent dans les démarches de la vie courante. Elles consistent dans le respect des règles par lesquelles nous soumettons à la raison nos fins pratiques, le soin de nos intérêts et nos relations avec les autres hommes. Telles sont *la prudence, la modération, le courage* et principalement *la justice*, la vertu éthique qui, à la rigueur, enveloppe toutes les autres.

Mais les règles de cette sorte ne cernent encore, en somme, que la direction par les âmes de l'activité des corps : Au-dessus des vertus éthiques il faut proclamer *les vertus dianoétiques* ou vertus de contemplation. Elles sont la perfection de l'âme agissant conformément à sa pure essence, c'est-à-dire s'adonnant à la découverte du vrai et à la contemplation du beau.

Le sage est supérieur aux autres hommes non seulement en ce qu'il connaît mieux et qu'il observe plus scrupuleusement les bonnes règles dans les démarches communes de l'existence, mais par ceci qu'il s'adonne autant qu'il le peut à la pure contemplation du beau et du vrai, c'est-à-dire à la philosophie. Cette activité l'emporte sur la simple correction morale parce qu'elle est *désintéressée*. Il ne faut pas entendre par là que le sage place la science à l'écart et au-dessus du souci de son bonheur, cela veut dire que la raison et la science ne fournissent pas seulement à l'homme des moyens de réussir dans ses entreprises, mais que

l'âme goûte, à contempler les vérités générales une jouissance supérieure qui résulte de ce qu'elle agit alors selon ce qu'il y a de propre ou de spécifique dans sa nature.

Si donc le sage n'est pas, par définition, parfaitement heureux et vertueux, parce qu'il a un corps, source d'imperfection, du moins est-il celui qui a le plus de chances d'être heureux, unissant la prudence que lui fournit sa compétence avec cette source de jouissance supérieure qu'il trouve dans la philosophie.

Ajoutons que le sage est en même temps l'homme véritablement *libre*, car la liberté consiste à n'agir que selon sa propre détermination et conformément à sa propre nature. Le méchant, au contraire, et l'ignorant, accumulent les chances d'infortune, se laissant mener par les passions du corps, esclaves de ce qui, en eux, n'est pas eux-mêmes, la matière rétive et indéterminée.

On le voit, la vertu est ici expliquée comme la manière d'agir de l'homme qui trouve son bonheur dans sa perfection, c'est-à-dire dans la conformité à sa nature spécifique. Il est *prudent* et il est *désintéressé*, car il s'attache à ce qui est au-dessus de ses convenances personnelles, au beau et au vrai; enfin, son âme se comportant sans nulle contrainte extérieure, selon ses virtualités propres, il est *libre*.

CHAPITRE V

Dernière forme de l'Idéalisme.

La morale théologique et mystique.

25. A la fin de l'Antiquité l'idée traditionnelle de la sagesse subit des altérations profondes. On continue à proclamer que la vertu est le fait de celui qui possède la science, mais c'est devenu un lieu-commun philosophique et pédagogique. La science pro-

prement dite est cultivée par des spécialistes qui ne se soucient pas d'appliquer leurs méthodes particulières et leurs découvertes de détail à la direction des conduites. Lors donc que les philosophes de ce temps soutiennent que la connaissance du vrai procure la perfection morale, ils n'entendent parler que de certaines propositions métaphysiques, mystiques ou religieuses.

La pensée du néo-platonicien PLOTIN (204 ou 205 — 269) telle qu'elle se montre dans *les Ennéades*, recueil de sermons laïques, fournit l'exemple le plus accompli de cet état de la spéculation morale. On y trouve *une morale mystique fondée sur une métaphysique panthéiste*.

La réalité ne consiste absolument que dans l'être infini de Dieu. De celui-ci nous ne pouvons saisir que *des hypostases* ou émanations qui ne sont que des reflets de sa nature infinie. La première de ces hypostases, la plus proche de l'être divin en lui-même, c'est *l'Intelligence*; il faut entendre par là à la fois *la Pensée* comme activité et le système logique des Idées, *l'Intelligible* de Platon. Les Idées sont comme des êtres logiques se pensant mutuellement, raison et esprit.

L'Âme est la seconde hypostase, intermédiaire entre l'Intelligence dont elle procède et les objets sensibles. L'âme est à ceux-ci le principe commun de leur existence; leur multiplicité dispersée provient du mouvement de l'âme produisant le temps et l'espace.

L'âme est ainsi, en toutes choses, l'opposé de la matière, celle-ci n'étant qu'un principe de séparation, de dispersion, de multiplicité.

A cette métaphysique de la *Procession*, ou mieux de la descente à partir de l'Unité divine, correspond point par point la morale de la *Conversion*, ou retour de l'individu vers l'essence infinie dont il émane.

L'homme est composé d'une âme et d'un corps; le mal, le péché et le malheur ce serait pour lui de s'abandonner à ce qui relève seulement de sa nature corporelle, à la matière; sa

mission propre, sa vertu et sa félicité ce sera au contraire le fait de se détourner du non-être pour monter vers l'être.

Par les vertus pratiques, tempérance, courage, prudence, justice, nous faisons prédominer en nous l'âme sur le corps, montant ainsi dans la seconde hypostase. En effet, ces vertus nous libèrent des passions égoïstes qui ont leur principe dans notre corps, et nous font communier avec les autres individus.

Quelle que soit leur importance, les vertus pratiques ne font que nous préparer et nous rendre aptes à une vie de contemplation par laquelle nous participons davantage de la première hypostase. Nous sommes alors enchantés par la beauté de l'Intelligible, reflet éclatant du bien suprême.

Mais cette contemplation ou pensée pure n'est pas encore l'étape dernière de l'ascension de l'âme. Les Idées ne sont qu'une harmonie ou accord de termes multiples, et non unité pure; penser c'est nécessairement passer d'un terme à un autre. Il existe un état *d'extase*, supérieur à toute multiplicité dialectique, par lequel l'âme coïncide avec l'unité et l'infini divins. C'est dans cet état que consistent à la fois la perfection morale et la souveraine félicité. La pleine connaissance du réel n'est plus la science, mais l'acte spécifique de la communion mystique avec l'être intégral.

26. Ce qu'il faut retenir de cette grandiose construction métaphysique, dont le détail est d'autant plus obscur que Plotin n'en a pas donné d'exposé systématique, c'est l'esprit qui l'anime. Cet esprit n'était pas nouveau, il faut voir dans le néo-platonisme une adaptation à la spéculation grecque, toute laïque, de l'idée qui constitue la commune armature de toutes *les religions du salut*, celle d'une chute suivie d'un rétablissement. L'homme est dans cette vie, si riche en souffrance et en défaillances, comme s'il était tombé dans un abîme; il lui importe de se sauver et le moyen ce sera la règle de vie qui le fera remonter au niveau de la réalité parfaite dont il procède originellement.

Sous quelque forme qu'elle se présente, une telle doctrine ne prétend pas satisfaire seulement aux exigences de l'intelligence, elle répond aux besoins du cœur, elle exalte et édifie sous couleur d'expliquer. Aux données d'une révélation surnaturelle Plotin substitue des commentaires de Platon, d'Aristote ou des écrits stoïciens, persistant ainsi à faire œuvre de science ; mais ce qu'il élabore c'est un drame universel en deux actes, dont la morale marque *la péripétie*. Ce moment décisif est la résolution par laquelle l'individu, préférant le soin de son âme aux sollicitations de son corps, prépare le dénouement qui est la réunion accomplie. L'identité de la vertu et de la science, sans être écartée, passe au second plan, puisque la connaissance discursive dans laquelle la science consiste n'est plus qu'une approximation, condition préparatoire de l'état d'union parfaite. A l'esprit proprement scientifique s'est substitué un mysticisme où la morale est bien aperçue comme la perfection de l'âme, mais où cette perfection consiste pour l'âme à se fondre dans la perfection du Tout. C'est une synthèse du bien spécifique et du bien universel.

CHAPITRE VI

La pensée dissidente dans l'antiquité.

Les sophistes. Les sceptiques.

27. Nous avons caractérisé les formes les plus importantes de l'eudémonisme et de l'idéalisme dans l'Antiquité. Il ne suffit pas de savoir que ces deux aspects de la doctrine du Sage se sont prolongés dans une rivalité constante, se réfutant l'un l'autre et se corrigeant l'un par l'autre, il faut encore retenir que eudémonistes et idéalistes ont subi les multiples assauts d'une pensée à l'inspiration toute différente.

L'idée que la morale se déduit de la connaissance du vrai, que l'homme parfait est le savant, pivot de la pensée morale classique, a été formellement contestée dès le V^e siècle par quelques sophistes, et elle continuera de l'être, dans les siècles suivants, par l'école plus d'une fois renouvelée des *sceptiques*.

La question de savoir quelle fut exactement la contribution philosophique de ces professeurs ambulants que l'on est convenu d'appeler *les sophistes* est l'une des plus controversées de l'histoire de la pensée. Leur apport d'idées fut à coup sûr très important et très varié. Les sophistes les plus anciens (milieu du V^e siècle), PROTAGORAS, que nous avons déjà rencontré, et GORGIAS de Leontium s'opposèrent vigoureusement à l'idée de déduire la morale de la science. Nous savons déjà que selon Protagoras la moralité, loin de se déduire directement de la nature des choses, n'est que la somme des règles conventionnellement établies par les hommes associés (21). La vertu, enseigne-t-il, n'est pas selon *la nature* (φύσει), mais selon *la Loi* (νόμῳ). De même que les hommes sont convenus de faire correspondre aux choses certains signes tout à fait arbitraires, les mots, et entre ceux-ci certaines manières tout à fait arbitraires de marquer leurs rapports, qui sont les règles de la grammaire, de même ils s'entendent pour instituer certaines règles de conduite qui rendent la vie en société possible et avantageuse. Les commandements de la morale ne sont ici aperçus que comme des lois plus fondamentales, plus générales ou plus anciennement établies que celles du droit positif. Le savant enseigne les règles et explique leur opportunité par les besoins de la vie en commun.

Selon GORGIAS, non seulement il n'y a pas de physique ou de science des choses, mais il répudie aussi cet enseignement objectif et raisonné de la morale établie qui est la science préconisée par Protagoras. Les hommes sont bons ou mauvais selon que les Dieux les ont faits tels. Les bons n'ont que faire des règles apprises : ils agissent au mieux selon leur inspiration

et les circonstances. Il n'y a d'autre science que l'art de bien dire. Son utilité est éminente; seule l'éloquence pourra exalter les bons sentiments chez ceux que la grâce divine y aura prédisposés, et les porter aux actions héroïques. Ainsi Gorgias ne nie point la vertu, mais il nie toute science de la morale : il fait figure de *sceptique*.

LES NÉGATEURS; MORALE DE CALLICLÈS.

28. Vers le même temps, d'autres penseurs qui ne furent pas nécessairement des sophistes de profession ont adopté la position, *non de sceptiques mais de négateurs de la morale courante*. Reprenant l'idée de Protagoras que la moralité ne provient pas de la Nature, mais de la Loi, c'est-à-dire que les règles sont des conventions, ils partiront de là pour déclarer que la morale n'est qu'*un artifice* et qu'il convient que les gens avisés s'affranchissent de toutes les règles dès qu'ils peuvent le faire avantageusement : ils suivront ainsi la *Nature*, laquelle est bien au-dessus de la *Loi*.

Cette théorie, connue dans l'Histoire sous le nom de *Morale de Calliclès* parce que Platon la fait exposer, dans le dialogue *Gorgias*, par un personnage de ce nom, est proprement une négation de la morale courante, qui se présente avec les mêmes prétentions qui animaient les défenseurs de cette dernière. Calliclès en effet démontre à partir d'une philosophie. Celle-ci consiste en deux propositions : 1° les règles de la morale sont des conventions; 2° la Nature vaut mieux que la Loi. — On remarquera que le premier de ces deux principes est emprunté à Protagoras tandis que le second est, tout au contraire, conforme à l'esprit des physiciens traditionnels (primat de la Nature).

De cette philosophie Calliclès tire une réfutation de *la morale de la justice* (respect des règles) et une démonstration de *la morale de la force*. Ceux que la Nature a faits forts font bien

de profiter de leurs avantages sans se laisser lier par les règles, invention des faibles conjurés contre les forts.

Relevons l'importance de cette aventure philosophique : sur la connaissance scientifique, d'aucuns s'avisent de fonder l'immoralité, à l'instar de ceux-là qui espèrent fonder sur cette même connaissance la morale courante.

29. On voit ainsi s'affirmer trois attitudes bien différentes de la pensée morale la plus classique : un *conventionnalisme*, un *scepticisme*, une attitude négative ou un *immoralisme* : Protagoras — Gorgias — Calliclès.

Des modifications dans certaines de ces manières de voir aboutiront à les incorporer dans l'une ou l'autre des grandes doctrines « classiques ».

Nous avons déjà signalé l'idée d'une *science de l'homme*, synthèse de l'idée de science de la nature et de l'idée de Protagoras selon laquelle la morale est une affaire purement humaine. La tradition en fait honneur à Socrate tandis que nous l'avons attribuée à Prodicus, sophiste de la seconde génération. Quel qu'en ait été l'inventeur, nous savons que cette morale du bien spécifique n'est autre qu'une des formes de l'idéalisme, qu'elle s'est développée au sein de l'idéalisme et a fini par s'y confondre avec la morale du Bien Universel (21-25).

HIPPIAS D'ELIS.

30. Une destinée analogue attendait une autre synthèse de l'humanisme de Protagoras et de la morale, science de la Nature. C'est celle qui eut pour auteur HIPPIAS D'ELIS, contemporain et rival de Prodicus.

Hippias admettait avec Protagoras que la bonne conduite consiste dans l'obéissance à des règles convenues. Mais pour établir *les règles les meilleures possibles*, la connaissance intégrale de la vérité est nécessaire ; ainsi s'imposait la physique ou science de la Nature.

Pour concilier Protagoras et la morale conçue comme une déduction savante, Prodicus abandonnait l'idée de convention, peut-être sous l'impression de l'usage scandaleux qu'en avaient fait les raisonneurs à la manière de Calliclès. Au contraire Hippias retient l'idée de convention : les règles sont bien des institutions humaines, comme l'avait montré Protagoras, mais c'est à *l'homme compétent dans les choses de la nature* qu'il appartient d'instituer les meilleures règles. Une telle concession réhabilitait la Physique et la Nature plus complètement que la doctrine de Prodicus. Comme celle-ci elle devait se fondre dans la doctrine traditionnelle.

De tout l'effort de réaction des sophistes contre la subordination de la morale à la science seule l'attitude sceptique se maintiendra ou surgira de nouveau comme une doctrine résolument opposée soit à l'eudémonisme, soit à l'idéalisme.

PYRRHON D'ELIS.

31. Passant sur la priorité d'un Gorgias, les écrivains de l'Antiquité reconnaissent à l'école sceptique un fondateur illustre *Pyrrhon d'Elis* (360-270), ce qui ferait de cette école un établissement antérieur de quelques années aux écoles d'Epicure et de Zénon le stoïcien.

Le *pyrrhonisme* consiste dans la négation de toute certitude ou dans le rejet de la science, connaissance assurée de la vérité des choses. Il n'existe aucun moyen de trancher péremptoirement entre deux affirmations contradictoires. On n'a jamais que des opinions. Le sage n'est pas le savant, c'est l'homme qui, assuré seulement de l'incertitude de toutes propositions, refuse de se décider pour l'une ou pour l'autre. On ne choisit entre les opinions que pour agir : refusant d'opter, le sage s'interdira donc d'intervenir dans les affaires humaines où s'entrechoquent les passions nourries par les croyances.

La vertu ainsi entendue est *un détachement*. Elle nous pro-

cure le bonheur ou la tranquillité en nous libérant des soucis de l'activité vulgaire, fondée sur des croyances. De quoi celui qui ne s'attache à rien aurait-il à souffrir ? Quelle raison pourrait le pousser à commettre des fautes ou des crimes ?

Mais le sage lui-même ne peut s'abstenir de poser certains actes tels que les soins nécessaires à sa subsistance. Dans ces circonstances inévitables *le sage agira conformément aux coutumes établies et à la loi.*

32. A travers le peu que nous rapportent sur ce point les écrits des Anciens, on peut apercevoir que c'est le souci d'aboutir à cette conclusion qui aura animé les moralistes sceptiques (1). Sous les paradoxes de leur pessimisme théorique se laisse entrevoir un esprit modéré et conservateur. Ceux-là qui prétendaient déduire la bonne conduite de la science ou de la raison n'avaient-ils pas été jusqu'à préconiser l'inceste et l'anthropophagie sous le prétexte qu'il n'y a rien, dans ces pratiques, de contraire à la raison ? En établissant qu'il n'y a pas de connaissance certaine on ruinait à la fois toute prétention de déduire la morale de la science, et d'introduire des nouveautés dans la morale traditionnelle.

A l'empirisme des médecins sceptiques qui prétendaient retenir sans plus les remèdes qui guérissent (9) correspond cet

(1) Dans leurs attaques contre les dogmatiques, certains philosophes sceptiques ont fait preuve d'une inspiration critique qui les a menés assez loin du pyrrhonisme simpliste et intransigeant que nous venons de caractériser. Tel fut le cas des maîtres dits de la *Nouvelle Académie*, un ARCÉSILAS (315-240) et surtout un CARNÉADE (219-129). Il semble bien que ces adversaires acharnés des stoïciens soient, de tous les penseurs de l'Antiquité ceux qui, dans la ligne des Protagoras et des Gorgias, se sont rapprochés le plus de la manière de poser les problèmes de la vie morale adoptée dans la suite de ce traité. Seul, peut-être, de tous les Anciens, Carnéade nous paraît avoir nettement séparé la vertu et le bonheur, reconnaissant que l'honnête homme est celui qui se pose ces deux fins, et non pas une seule comme le voulait la tradition dogmatique, et qu'il ne faut que trop souvent renoncer à quelque avantage si l'on se soucie d'acquérir du mérite. Mais telle était la force de l'idée que bonheur et vertu coïncident, que Carnéade passe depuis l'Antiquité pour un sophiste qui ne croit pas à la vertu, et que cette réhabilitation demeure conjecturale.

empirisme moral, fondé sur le même scepticisme, qui s'imposait d'accepter les règles consacrées par l'expérience séculaire de la vie collective.

En principe la morale sceptique se détournait résolument de l'idéal du sage, homme excellent parce qu'il sait la vérité. En fait ses adeptes prétendaient donner du sage la plus juste définition. Ils pouvaient user pour cela d'un argument inspiré d'un lieu commun de la littérature socratique : Il est vrai que le sage est celui qui sait ,mais sa science se réduit à savoir qu'il ne sait rien, et qu'aucun jugement n'est certain (1). Pyrrhon nous est donné comme un *Sage*, modèle à imiter par chacun. Et ce modèle ressemble étonnamment à ces autres modèles, Epicure ou Zénon... Ces fondateurs de trois doctrines qui, des siècles durant, se mépriseront et se tourneront en dérision, sont comme trois variantes d'un même prototype. C'est que, dès cette époque, l'idéal du sage s'infléchit vers un modèle ascétique dont la supériorité n'est pas due à un savoir proprement scientifique, c'est-à-dire susceptible de croissance, mais à la possession vécue d'une doctrine dont résulte le mépris des intérêts vulgaires. Par un remarquable phénomène de *convergence*, un idéal de renoncement ou de libération par rapport aux passions de la vie active animera de plus en plus les sectes les plus différentes quant aux principes théoriques. La science vivante et progressive, dont la jonction avec la morale avait marqué l'essor de la haute spéculation grecque, sera désormais le fait de spécialistes qui ne feront point profession de philosophie. Archimède va bientôt naître (287 av. J. C.). La science que les moralistes invoquent ou qu'ils contestent, ce ne sont plus ces vérités multiples qui se vérifient par leurs applications fécondes,

(1) Dans les dialogues, le fait de savoir qu'on ne sait rien est donné comme le commencement de la sagesse, non comme son dernier mot. Le sentiment de notre ignorance doit nous conduire à entreprendre l'étude de nous-mêmes, condition de notre amendement définitif. Cette idée socratique vient très évidemment de Prodicus.

ce sont des doctrines du passé dont on se réclame sans prétendre les développer davantage, ou c'est l'idée vague d'une vérité supérieure.

CHAPITRE VII

La morale classique des temps modernes.

L'IDÉALISME

33. On se gardera bien de penser qu'au passage de l'Antiquité aux temps modernes correspond un renouvellement radical de la pensée philosophique ou de la spéculation morale. En réalité, les cadres de la pensée antique se maintiendront sans changements décisifs jusque bien au delà de la Renaissance. Dans la morale, en particulier, nous retrouvons l'opposition de l'eudémonisme et de l'idéalisme. De ces deux doctrines classiques seule la seconde se prolongera à travers tout l'enseignement philosophique sans solution de continuité. Ce succès s'explique par la jonction, accomplie dans les derniers siècles de la période impériale, de l'idéalisme moral avec *la pensée et l'activité religieuses*. L'inspiration des grandes doctrines spiritualistes, platonisme et néo-platonisme, aristotélisme, va demeurer l'armature philosophique des grandes religions, christianisme, judaïsme, mahométisme.

Il en résultera que l'idéalisme moral va se développer dans deux directions, l'une populaire, l'autre savante. D'une part l'idée d'expliquer la morale par notre attachement à une réalité supérieure se traduira en cette métaphysique aux fins toutes pratiques, qui proclame l'existence d'un Dieu personnel et créateur, dont le Bien résume les qualités et les intentions expresses. La vertu est l'obéissance à Dieu, les règles morales

sont ses commandements. Le péché, désobéissance à Dieu, sera puni, comme la vertu sera récompensée, soit dans la vie terrestre, soit dans la vie de l'âme immortelle postérieure à la mort. La volonté de Dieu, de même que les raisons de s'y soumettre, sont connues par *une révélation* conservée dans les écrits sacrés et dans l'enseignement des prêtres.

A côté de cette morale théologique populaire, et en liaison avec celle-ci, le Moyen Age, la Renaissance et le XVII^e siècle ont vu foisonner des systèmes métaphysiques plus ou moins directement issus des doctrines anciennes. Il serait plus vrai de dire que ces systèmes ont grandi *au-dessus* de la foi populaire, visant à fonder celle-ci en profondeur. Le trait commun à toutes ces morales idéalistes c'est l'identification du Bien, du but universel ou de la perfection morale avec Dieu, être tout puissant, parfait et infini. Leur commune différence avec le théologisme populaire, c'est que pour celui-ci il suffit de se représenter la morale sur le type des commandements qu'un roi adresse à ses sujets ou un père à ses enfants, et qu'à la rigueur la révélation suffit pour fonder la morale ainsi conçue. Les philosophes, au contraire, s'efforcent d'approfondir ce rapport des règles de la conduite des individus avec la nature de Dieu, source unique de toute valeur morale. Le problème de la nature du Bien est devenu, comme déjà chez Plotin, celui de la nature du Dieu unique et infini (1).

34. Nous n'avons pas à nous étendre sur les formes propre-

(1) Au reste, la notion de la divinité se rencontre déjà dans les doctrines antérieures au néo-platonisme et n'a, dans aucun temps, été tout à fait absente de la pensée des moralistes anciens. Son nom revient souvent dans les dialogues platoniciens; Aristote appelle Dieu le principe dont il fait à la fois le premier moteur mécanique et l'intelligence fin dernière du monde. Les Stoïciens considèrent comme divine la Nature prise dans sa totalité. Mais on a pu voir que la morale de tous ces philosophes peut être exposée sans un recours exprès à la notion de Dieu, c'est pourquoi on ne saurait la considérer comme proprement théologique. Chose curieuse, le divin, chez les Anciens, paraît relever davantage de la Physique que de la Morale; ce fut de plus en plus le contraire chez les modernes.

ment religieuses et toutes pratiques de la morale. Cette morale religieuse et populaire, conçue sur le type du droit, énonçant des règles sanctionnées, peut être retenue comme un *idéalisme*, puisque le bien y est défini comme supérieur aux convenances de l'agent. Mais on pourrait aussi bien la tenir pour un cas particulier ou une forme religieuse de *l'eudémonisme* proprement dit. En effet, si la créature conçoit un bien qui dépasse ses convenances dans cette vie terrestre, il lui suffit à la rigueur de ne se soucier que de *son salut*. Or, opérer son salut, c'est assurer sa félicité dans une autre vie plus importante que la vie terrestre en ce qu'elle est éternelle. Une morale fondée sur le souci du salut est donc une morale du bonheur, mais du bonheur étendu sur toute la vie de l'âme. Elle repose, comme chez Démocrite et Epicure, sur un *discernement* des plaisirs à se refuser et des maux à s'imposer, en vue de l'avenir.

Ainsi la morale théologique populaire est un eudémonisme en tant qu'elle se donne comme une technique de la prudence qui propose des sacrifices avantageux, et elle est un idéalisme en tant qu'elle propose comme fin le bien de l'âme immortelle supérieur aux convenances de l'individu corporel et plus conforme à la volonté de Dieu, c'est-à-dire au Bien Universel. Lorsque la religion, dépassant le soin du salut, propose au fidèle l'amour pur du Créateur, le point de vue idéaliste l'emporte alors définitivement sur tout eudémonisme, plus lié à l'éducation populaire.

35. Si nous ne consacrons pas d'exposé particulier aux doctrines du Moyen Age ou à la morale scolastique, ce n'est pas qu'elles soient dépourvues de valeur ni qu'on n'y puisse trouver mainte idée intéressante, voire originale, c'est seulement parce que les penseurs de ce temps demeurent respectueux des cadres traditionnels, qui nous sont déjà connus. Les scolastiques n'innovent que par intercalation.

Au reste, on peut en dire autant des plus illustres métaphysiciens du XVII^e siècle. C'est une idée fautive encore trop répan-

due, de croire que le vigoureux mouvement philosophique aux débuts duquel on place l'œuvre de DESCARTES, repose sur des fondements véritablement nouveaux. Les cartésiens dégagent *la science proprement dite* de l'encroûtement scolastique, ils donnent à la philosophie un regain de prestige et d'autorité en la liant à cette science renouvelée et progressante, mais les principes de cette philosophie sont ceux de la vieille spéculation grecque, et c'est par la morale que cela apparaît de la manière la plus évidente. Si la métaphysique des Descartes, des Spinoza, des Malebranche, et même de Leibniz, est si brillante et si imposante, c'est parce qu'elle est *un couronnement de la pensée classique*, et non pas un début d'une pensée nouvelle. Les vrais commencements sont plus modestes et plus hésitants. Les débuts d'une philosophie et d'une science morale nouvelles sont à chercher à la Renaissance, *en marge* de la tradition antique et gênée par celle-ci; ils ne s'affirmeront résolument qu'après l'âge des métaphysiciens que nous venons d'énumérer, c'est-à-dire vers la fin du XVII^e siècle et le début du XVIII^e siècle (112 sqq).

36. Chez quelques-uns des plus grands penseurs de ce temps, comme Descartes et Leibniz, la morale est moins développée que d'autres parties de la philosophie. Ce fait montre déjà combien leur inspiration se rapproche de celle des Anciens : Ils tiennent pour accordé que le but ou la fin de l'œuvre du philosophe est l'énoncé des bonnes règles de la conduite. Mais il faut pour cela *fonder la science*, établir la méthode qui permet d'établir la vérité et les principes qui servent à la démontrer. Autrement dit, il fallait établir une théorie de la connaissance et un système du réel ou une métaphysique; cela fait, la morale se déduirait de la connaissance du vrai. On se retrouve au même point que les penseurs grecs : le philosophe est le Maître, dont l'œuvre se situe au point de départ de la science et *consécutivement* de la morale.

Il s'est fait pour Descartes en particulier que la mort est sur-

venue avant que la vérité théorique fût jugée conduite à un degré d'achèvement tel qu'il n'y eût plus qu'à en déduire la manière de vivre la plus parfaite. Dans certains ouvrages de circonstance ou par des remarques occasionnelles, Descartes a cependant anticipé sur cet ordre de ses travaux. Avec sa précision accoutumée il a notamment formulé l'idée qui est le pivot de toute la morale classique : *notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement (la) lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger, pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir* (*Discours de la Méthode, troisième partie.*)

La même proposition est tenue pour évidente par Malebranche, Leibniz, et elle constitue le fondement même de la pensée de Spinoza.

LA MORALE DE SPINOZA.

37. *L'Éthique* de ce dernier philosophe (1677) est à la fois le chef-d'œuvre de la métaphysique du XVII^e siècle et de toute la morale idéaliste classique, dont il est une sorte de concentration. Un bref exposé de la morale de Spinoza servira donc de couronnement à notre esquisse de l'idéalisme classique, dont elle pousse en quelque sorte à l'extrême et les plus hauts mérites et les défauts rédhibitoires (1).

Spinoza conçoit délibérément la philosophie comme l'œuvre du moraliste. Elle n'a d'autre but que de procurer à l'homme le bonheur en lui faisant connaître ce qu'il lui importe de désirer et de vouloir.

Pour posséder cette information décisive, l'homme a besoin de se rendre compte de la nature de l'Univers et de la place

(1) Notre exposé retient quelques données du *De Intellectus Emendatione*.

qu'il y occupe. Or l'Univers n'est rien d'autre que l'ensemble des attributs de Dieu. L'idée d'un Dieu unique, infini et réel est celle à laquelle doit nécessairement aboutir toute réflexion bien conduite, à partir d'une connaissance quelconque. En effet, les idées vraies s'enchaînent logiquement de telle sorte que pour connaître ou définir l'une d'elles on est conduit à en affirmer d'autres qui sont de cette première idée une condition nécessaire (triangle implique figure, figure implique espace). En remontant ainsi d'une idée vraie quelconque à ses conditions, on aboutit à l'idée dont procèdent toutes les autres; c'est celle d'un être parfait, c'est-à-dire complet, qui ne procède d'aucun autre et auquel rien ne manque. Cet être absolument infini existe nécessairement, car il serait imparfait si la réalité lui faisait défaut: son *essence* enveloppe son *existence*. Il résulte aussi de sa nature infinie que tous les attributs et que toutes les existences sont en Dieu. Les deux substances qu'avait distinguées Descartes, l'étendue et la pensée, ne sont que deux des attributs de Dieu, parmi d'autres inaccessibles à notre intelligence. C'est le *panthéisme* le plus rigoureux.

La tâche du philosophe en tant que moraliste est maintenant de poser le rapport véritable qui est entre l'homme et Dieu. Puisqu'il n'y a rien en dehors de l'essence divine, l'essence de l'homme ne saurait consister que dans certaines manières d'être particulières des attributs de Dieu telles que l'étendue et la pensée.

L'homme, en effet, est un corps particulier et une pensée finie; il est une *affection* qui exprime la nature de Dieu d'une façon déterminée. Il s'ensuit immédiatement que l'homme étant en Dieu ne saurait agir d'une manière indépendante ou séparée, comme l'imaginent ceux qui croient à son libre arbitre. Nous n'avons l'illusion d'agir par nous-mêmes, librement, que parce que nous ignorons la cause véritable de notre action. Nous n'agissons que par et selon la volonté de Dieu, ou mieux, c'est Dieu seul qui agit en nous. La part que nous prenons à

cette activité se ramène intégralement à la connaissance que nous en avons. Vouloir, pour l'imperfection humaine, c'est savoir qu'on agit et concevoir la fin de l'acte.

Si c'est Dieu qui agit par nous, notre participation à la nature divine est d'autant plus grande que nos actions sont plus parfaites. Notre moralité n'est que le degré de notre participation à la nature de Dieu. Or, il résulte de ce que nous venons de voir que le critère de la perfection de nos actes c'est le degré de connaissance que nous avons d'eux et de leur cause, qui est la nature divine; plus parfaite est notre connaissance de Dieu, meilleure sera notre conduite.

38. La mesure de la moralité c'est donc la connaissance. La hiérarchie de nos modes de conduite n'est autre que celle de nos moyens de connaître. Il y a, en effet, divers genres de connaissances. La connaissance inférieure, ou *du premier genre*, est celle où nous n'avons que des idées inadéquates. Il faut entendre par là un mode de connaissance qui ne correspond pas exactement et complètement à la nature de l'objet connu. L'idée inadéquate — une couleur, une sensation agréable — n'est qu'un signe approximatif, utile dans les démarches inférieures de l'existence. Inadéquates sont les idées sensibles, les connaissances confuses ou par oui-dire, et, a fortiori, les idées fausses. (L'erreur est privation de connaissance par l'imperfection des idées inadéquates.)

La *connaissance du second genre* a pour objet les *idées adéquates*. L'idée adéquate est celle qui nous fait connaître la nature véritable de l'objet auquel elle correspond; ses propriétés dénotent exactement et terme à terme toutes les propriétés de cet objet. Ainsi les idées mathématiques nous font connaître les propriétés véritables de l'étendue.

La conduite dirigée par la connaissance du premier genre, c'est la conduite étrangère à la morale. L'homme qui n'a que des connaissances inadéquates est l'esclave de ses passions. Sans aucun recours contre les sollicitations de ses sens et de

ses appétits, contre l'attrait de l'illusion et de l'erreur, non seulement l'homme est méchant, car ses fins désordonnées le font se heurter aux fins d'autrui, mais il est malheureux, car l'ignorance et le désordre le conduisent à l'anxiété, à la déception et à la souffrance.

Au contraire la moralité s'introduit dans nos actions en même temps que les idées adéquates de la science dans notre entendement. Celui qui connaît la nature véritable des choses est conduit à ne se proposer que des fins conformes à cette nature. En particulier son ambition se modèlera avec précision sur sa nature d'homme; celle-ci une fois connue en lui-même et chez les autres, elle ne lui suggérera plus rien qui l'écarte de la tempérance, de la justice, d'une bienfaisance raisonnablement proportionnée aux besoins et aux mérites. En même temps, ces fins conformes à la nature des autres et à la nôtre, la science nous permet d'y atteindre : l'absence de maux, la satisfaction du but réalisé est notre partage. La pratique des vertus, consécutive de la possession de la science, va de pair avec la tranquillité et le bonheur.

39. Cependant la connaissance du second genre n'est pas encore connaissance parfaite, puisqu'elle consiste dans un enchaînement de propositions reliant des termes multiples correspondant aux attributs de la substance unique. Il va de soi que la conduite correspondant à cette connaissance demeure imparfaite aussi, puisqu'elle comporte encore l'attachement à des aspects particuliers du réel, c'est-à-dire des passions. Mais une propriété capitale de cette connaissance par les idées adéquates consiste en ceci qu'elle seule nous donne le désir d'une connaissance suprême possible, celle *du troisième genre*.

C'est ici la connaissance parfaite; elle nous fait atteindre, dans une acte d'intuition, c'est-à-dire parfaitement unifié, non plus des attributs, mais l'essence même des choses. Or, nous savons que parvenir sans intermédiaire à l'essence des choses, c'est rejoindre Dieu, seule réalité. Arrivée à ce degré le plus

parfait de connaissance, l'âme se connaît en Dieu; elle atteint à la perfection morale, car cette connaissance est incompatible avec toute passion, attachement à quelque aspect particulier de la réalité. Cette connaissance de Dieu dans son unité ne peut être qu'amour de Dieu, et amour heureux : la joie ou béatitude est le sentiment de l'âme dans cet état et ce qui la distingue encore de Dieu considéré absolument, lequel n'éprouve ni joie, ni douleur, ni amour, ni haine. Mais l'âme contemplant l'essence s'y découvre pourvue des perfections de celle-ci : elle s'aperçoit en Dieu, éternelle, libre, réellement agissante et toute puissante, et c'est le sentiment de cette perfection qui se traduit par le bonheur accompli, exempt de désir, la béatitude.

40. Les grandes doctrines métaphysiques du XVII^e siècle marquent l'apogée de la pensée morale dans les cadres de l'idéalisme classique. Il va sans dire que cette grande tradition philosophique conservera des partisans dans les temps ultérieurs. Mais lorsque nous retrouverons des formes d'idéalisme moral de première importance, les thèses classiques fondamentales y seront combinées avec des idées nouvelles qui les modifieront profondément et qui seront la source principale de leur valeur (155 sq).

CHAPITRE VIII

La morale classique moderne (suite).

L'EUDÉMONISME

41. L'idée d'expliquer la morale comme une recherche judicieuse du bonheur auquel aspirent d'emblée tous les hommes, ce que nous appelons l'eudémonisme proprement dit, est le noyau d'une doctrine destinée à être indéfiniment inventée sur nou-

veux frais plutôt qu'à être enseignée d'une manière continue dans les écoles. Pour devenir doctrine officielle il lui manque ce qui fait la force de la doctrine idéaliste, sa rivale : le prestige que donne à la règle morale le recours à un principe supérieur aux convenances de l'individu. Les explications par l'égoïsme et par le bonheur séduisent l'amateur par leur apparente évidence, par une sorte de courage qu'il y a à les professer, mais elles apparaîtront toujours peu *édifiantes*, c'est-à-dire peu pédagogiques.

Aussi, tandis que l'idéalisme, uni à la religion, faisait le fond de l'éducation morale durant les derniers siècles de l'Antiquité et tout le Moyen Age, les théories dont la morale d'Epicure est le type n'ont trouvé que des partisans clairsemés. Mais lorsqu'à la Renaissance une pensée laïque, c'est-à-dire indépendante, a repris vigueur et initiative, l'eudémonisme a retrouvé des défenseurs convaincus, plus nombreux peut-être que les partisans d'aucune des autres doctrines anciennes. De même qu'il y eut de nouveaux stoïciens, tels que le Belge JUSTE LIPSE (1547-1606), il y eut des épicuriens enthousiastes dont le plus célèbre est GASSENDI (1592-1655), rival de Descartes.

Mais cette résurrection orthodoxe de la morale du bonheur ne vaut que par les développements originaux de l'eudémonisme, qu'elle a préparés. Sans former une école proprement dite, des philosophes tels que HOBBS (1588-1679), HELVÉTIUS (1715-1771), VOLTAIRE (cf. *Traité de Métaphysique*, 1734, ch. IX), D'HOLBACH (1723-1789), enfin BENTHAM (1748-1832) vont s'accorder sur le principe eudémoniste : tous les hommes cherchent également et uniquement le bonheur, dont le plaisir est au surplus un aspect véritable ou une forme primaire, et nullement une fausse apparence (1). Mais ce principe épicurien étant mis

(1) On remarquera que les eudémonistes modernes sont très souvent des *empiristes* en psychologie, c'est-à-dire des philosophes qui expliquent toute la connaissance à partir de la *sensation*. Evidemment, il y a dans cette liaison plus qu'un accident historique : si tout ce qui est dans notre esprit vient de la sensation, il est naturel de

au-dessus de toute discussion, d'où vient que l'homme vertueux se distingue du méchant par le souci de faire du bien à autrui ? Tous les deux sont *égoïstes*, puisque le soin de leur agrément propre est le seul moteur de leurs actes, mais la différence est dans leur manière de l'être et l'explication de cette différence devient le problème qu'il incombe au moraliste de résoudre.

La solution sur laquelle nos penseurs se sont implicitement accordés fait passer la doctrine eudémoniste de l'épicurisme antique à l'*utilitarisme moderne*.

L'UTILITARISME ET LE PRINCIPE DE L'IDENTITÉ DES INTÉRÊTS.

42. La solution utilitaire du problème de la bienfaisance du sage repose sur ce qu'on a justement appelé *le principe de l'identité des intérêts* (1). Le vulgaire s'imagine que les hommes ont des intérêts antagonistes, comme des affamés qui se disputeraient une trop petite provision de nourriture; ce que l'un dévore,

vouloir expliquer la distinction fondamentale du bien et du mal par celle de la sensation agréable et de la sensation désagréable, ou la valeur de la vertu à partir du plaisir sensible. Mais ce problème intéresse plus le psychologue que le moraliste. Au reste, empirisme et eudémonisme ne sont nullement inséparables. Les stoïciens ont été des empiristes en psychologie et des idéalistes en morale. Parmi les plus éminents empiristes modernes plusieurs ont adopté en morale une attitude qui ne permet pas d'en faire sans réserves des épicuriens utilitaires. Ce fut le cas pour LOCKE, qui relie bien vertu et bonheur, mais qui sacrifie la rigueur de l'explication à des scrupules religieux, et aussi pour CONDILLAC et pour HUME. En tant que moraliste, nous verrons que celui-ci se rattache à la fois à l'eudémonisme classique et au naturalisme moderne (120 sq). Cette anastomose des doctrines fut d'ailleurs constante et elle complique la tâche de l'historien des idées. Helvétius, d'Holbach, et, dans une moindre mesure, Bentham lui-même, acceptent des thèses qui permettent de les placer parmi les naturalistes modernes, de même que chez plus d'un de ceux que nous citerons sous ce nom, on rencontre des thèses eudémonistes (43 n. 1, 118, 120, 121). Bentham affaiblit sa propre position en reconnaissant qu'on trouve *naturellement* du plaisir dans le bonheur d'autrui. C'est le cas de rappeler que notre objet est de marquer les attitudes historiques les plus caractéristiques, et non de rendre justice à chaque penseur.

(1) Sur ce principe on consultera utilement: Elie Halévy. *La Formation du radicalisme philosophique*, t. I, *La Jeunesse de Bentham*. 1901. On se rendra compte de l'importance historique de cette idée directrice, et aussi de la complexité des faits et des idées, sur laquelle il nous faut passer.

l'autre en est frustré. Or, il n'en est pas ainsi, la sagesse consiste à comprendre que les hommes vivent dans un tel état de dépendance mutuelle, que leurs intérêts sont solidaires. Mon bonheur et ma prospérité dépendent du bien-être de mes semblables; il y a *un bien général*, trésor commun qui n'est pas seulement la somme des avantages de chaque individu, mais qui est *la condition* du bien de chacun.

Se pénétrer de cette vérité fondamentale, c'est comprendre la nature de la morale, et en résoudre le paradoxe apparent : le sage est vertueux et bienfaisant parce que sa prudence éclairée le conduit à se favoriser lui-même en travaillant à l'intérêt général et en contribuant au bonheur de ceux qui l'entourent. Les sacrifices qu'il fait ainsi constituent, si l'on peut dire, un excellent *placement*. En effet, la somme des avantages n'est pas une quantité limitée et constante; plus la société est prospère, plus grande est la quantité de jouissances qui reviendront à chacun de ses membres, de même que le bien que je fais à ceux qui m'environnent a toutes chances de me revenir sous la forme d'un accroissement de mes propres avantages.

On comprend le nom donné à toute doctrine fondée sur cette explication : la morale ne sera que l'ensemble des modes de conduite *utiles*, c'est-à-dire susceptibles d'accroître les avantages dévolus à chacun, soit en favorisant directement l'intérêt général, soit en faisant que les individus se rendent des services réciproques. Telles sont justement les règles de morale les plus universellement reconnues : la justice et la probité favorisent l'intérêt de tous, l'ordre public, et, au second temps, le bien de chacun; la bienfaisance ou la charité favorise directement les individus associés.

43. Le principe de l'identité des intérêts, dans le cours des deux siècles « classiques » (17^e et 18^e s.) n'inspire pas seulement des moralistes proprement dits; à la fin du XVIII^e siècle il est devenu l'une des grandes idées dont s'inspirent ceux qui s'occupent des faits sociaux, économistes, théoriciens du droit ou

de la politique. Les PHYSIOCRATES en France, ADAM SMITH en Angleterre l'invoquent à l'envi. Ce dernier en fait la base de son libéralisme économique (1). Les monopoles, les douanes, les restrictions du régime corporatif et les autres pratiques du même genre reposent sur l'idée que les intérêts des individus ou des groupes sociaux sont foncièrement antagonistes. Chacun défend jalousement ses privilèges ou ses avantages. L'idée contraire étant enfin reconnue, toutes ces entraves au libre essor du commerce et de l'industrie doivent tomber : Le travail libre, qui enrichit l'industriel, profite aussi au consommateur qui se procure le nécessaire au plus bas prix. La libre circulation des marchandises, qui favorise le commerçant, permet aussi à l'acheteur de tirer le meilleur parti possible de son argent.

En politique, notre principe, à travers plus d'un avatar, a conduit les esprits vers le libéralisme et la démocratie : La décision de l'autorité devant être conforme à l'intérêt général, il importe que celui-ci puisse s'exprimer sans entraves (liberté de la presse, etc...); et la meilleure approximation pratique du bien général sera la volonté du plus grand nombre des individus (système majoritaire).

On jugeait de même que le droit pénal, trop longtemps fondé sur l'idée de la punition, dérivée elle-même de l'idée de vengeance, ne pouvait que gagner à exploiter l'idée de l'intérêt bien entendu. La peine est destinée, non pas à punir ni à corriger, mais à rendre plus exacte encore et mieux garantie l'identité des intérêts. Le délinquant est un individu qui s'avise d'opposer ses intérêts particuliers à l'intérêt commun : l'éventualité de la peine rend évidente pour lui la nécessité de renoncer à cette opposition, au grand bénéfice et de la communauté, et de lui-même.

(1) Adam Smith (1723-1790), que nous avons l'occasion de citer ici à propos du principe de l'identité des intérêts, ne se rattache pas comme *moraliste* à l'eudémonisme proprement dit, mais à l'école naturaliste (122).

LA MORALE DE BENTHAM.

44. C'est JÉRÉMIE BENTHAM qui, préoccupé particulièrement de cette dernière application du principe des intérêts solidaires, a consacré sa longue vie et l'un des génies les plus systématiques que le monde ait connus, à subordonner au même principe l'activité des hommes dans les autres domaines de la vie sociale, et spécialement dans la morale. Son système peut être retenu comme la forme la plus expressive de l'utilitarisme classique.

L'homme, selon Bentham, veut toujours son propre bonheur et ne désire absolument que cela. Le bonheur de l'homme n'est jamais que la différence de la somme de ses plaisirs et de la somme de ses déplaisirs. La science de la morale se ramène à la connaissance des manières d'agir dont résulte le plus probablement la plus grande quantité finale de plaisir. Bentham s'est appliqué à cette étude des conditions du bonheur et il en a rendu la théorie fameuse sous le nom d'*arithmétique des plaisirs*. Un plaisir l'emporte sur un autre et mérite d'être préféré s'il est 1° plus *intense*, 2° plus *durable*, 3° plus *certain*, 4° plus *prochain*. Il y a encore trois conditions supplémentaires : la *fécondité*, c'est-à-dire la capacité d'entraîner d'autres plaisirs, la *pureté*, c'est-à-dire le fait d'être exempt de maux consécutifs, enfin l'*étendue* : ce qui peut s'ensuivre de bon ou de mauvais pour les autres.

Toutes les manières d'agir étant éprouvées selon ces sept critères combinés, il en résultera la reconnaissance des règles formelles de la conduite qui constitueront la morale scientifique. Les grandes règles morales consacrées par l'expérience des générations s'y retrouveront pour la plupart, démontrées par leur utilité.

Dans cette recherche statistique le principe de l'identité des intérêts exerce une influence prépondérante. C'est grâce à lui que l'arithmétique des plaisirs n'aboutit pas à un abstentionnisme égoïste, à la manière de l'épicurisme classique, mais à

une morale plus généreuse. La véritable formule universelle de la conduite morale est que *l'honnête homme recherche le plus grand bonheur du plus grand nombre* (1). Nos plaisirs dépendent étroitement des autres hommes et sont, en règle générale, solidaires du bonheur d'autrui; nous serons d'autant plus heureux que chacun sera plus prospère autour de nous. L'honnête homme, conscient de son intérêt, travaille donc au bonheur général. Il se réjouit du bien des autres, il est généreux.

Le plus haut modèle de l'homme de mérite est, dans la pensée de Bentham, celui qui travaille à la chose publique, en particulier celui qui prépare *de bonnes lois*. Les lois les meilleures sont celles qui, loin de troubler la conformité générale des intérêts en opposant les hommes les uns aux autres, la rendent au contraire plus parfaite en faisant en sorte que chacun aperçoive avec évidence qu'il est de son intérêt d'agréer la règle établie en faveur du plus grand nombre. Ce « bon législateur », Bentham a travaillé toute sa vie à le réaliser dans sa personne, non sans quelque succès.

45. Lorsque Bentham meurt, bien avant dans le XIX^e siècle, *l'esprit utilitaire* dont il est un des représentants les plus caractéristiques, est dans tout l'Occident en plein développement. En particulier la morale utilitaire, forme moderne de l'eudémonisme sera bientôt défendue dans des systèmes plus brillants et plus philosophiques que ceux de Bentham et de ses devanciers (162 sqq). Mais cette morale utilitaire du XIX^e siècle, en même temps qu'elle prétendra prolonger l'eudémonisme épicurien et classique, ne laissera pas de relever d'une inspiration toute différente, source principale de sa valeur. Il en est sur ce point des formes modernes de l'utilitarisme comme des aspects

(1) Cette formule célèbre n'est pas de l'invention de Bentham. On n'oubliera pas que sur aucun point ce penseur n'a été un initiateur; il couronne l'eudémonisme classique dont Hobbes, et avant celui-ci plus d'un penseur de la Renaissance sont déjà des représentants. Cf. E. Halévy, ouvrage cité.

renouvelés de l'idéalisme classique : ces deux vieilles doctrines rivales croiront puiser dans les mêmes idées modernes les moyens d'un rajeunissement décisif.

CHAPITRE IX

Examen de la morale classique.

Critique de l'Eudémonisme.

46. Nous avons parcouru à pas de géant les étapes de la morale classique. Nous l'avons vue se diviser dès le principe en deux doctrines qui demeureront distinctes jusqu'au point où nous avons provisoirement arrêté notre enquête, et qui sont destinées, semble-t-il, à ne se rejoindre jamais. Mais l'eudémonisme et l'idéalisme sont deux doctrines parallèles fondées sur un esprit commun, toutes les deux sont des *doctrines de la sagesse* : l'homme vertueux c'est l'homme informé, le savant. On ne conteste que sur la nature de sa science et sur sa manière d'en tirer parti.

Nous avons à apprécier la valeur de cette manière classique de philosopher sur la morale, et à nous demander ce qu'en retiendra cette science morale définitive dans la connaissance de laquelle nous voudrions progresser.

LA MORALE D'ÉPICURE.

47. On sait que le trait commun aux théories de Démocrite, d'Épicure et de tous les moralistes du bonheur, c'est de consister, en fin de compte, dans *une technique de la prudence*. En effet, le but étant donné, il ne s'agit que d'en établir les moyens, et ce but est celui de tous les hommes : éprouver le plus de joie

et le moins de souffrance. Or, il est immédiatement évident qu'il faut pour cela maîtriser ses impulsions brutes, puisque certains plaisirs coûtent trop de peines consécutives, et certaines peines méritent qu'on les subisse à cause des plaisirs dont elles sont la condition. C'est bien là définir la prudence.

Commençons par reconnaître la part de vérité contenue dans cette doctrine. Il est très vrai que des traits communs rapprochent la prudence et la vertu. L'homme prudent exerce un contrôle sur ses actes et ses passions. Or cette maîtrise de soi est une condition de la vertu. En second lieu, il est vrai aussi qu'il suffit de cette circonspection intéressée pour nous conduire à observer les bonnes règles de la conduite : l'intempérance engendre la maladie, nuire à autrui nous suscite des ennemis dangereux, enfreindre les lois nous expose aux punitions. La prudence explique donc pourquoi l'homme avisé s'impose le respect des règles ; l'homme prudent est tenu pour une manière de sage ; l'eudémonisme n'est pas dénué de toute puissance explicative.

Mais explique-t-il toute la moralité, et nous éclaire-t-il sur la nature fondamentale de la vertu ?

La moralité ne coïncide pas entièrement avec la prudence : il y a des conduites prudentes qui ne sont pas morales, et des conduites morales qui ne sont pas prudentes. On rencontre des scélérats capables d'exercer sur leurs actes un contrôle méticuleux, et à qui cette prudence assure succès et impunité ; il se trouve aussi des héros qui exposent leur vie ou la donnent pour la cause qu'ils ont jugée juste. La moralité et la prudence sont comme deux lignes qui, superposées, coïncident sur une grande partie, mais dont chacune dépasse l'autre d'un côté. L'eudémonisme ne rend raison que de la partie commune de l'extension des deux notions, et il reste une partie de la moralité que la prudence n'explique pas.

Or, ce petit bout de moralité qui dépasse la prudence est-il un prolongement négligeable à la rigueur ? Il s'en faut : ce sont

des actes tels que la générosité pure, le sacrifice, l'abnégation, le don de soi-même, autrement dit les actes les plus spécifiquement moraux, ceux qui ne rapportent rien à l'individu que l'approbation de sa conscience.

Ainsi donc ce que la prudence ou l'égoïsme éclairé expliquent dans la vertu, c'est ce qui en elle n'est pas proprement la vertu, mais ce par quoi elle ne s'écarte pas de l'intérêt, du calcul ou des passions. C'est ce qu'exprimait Platon en disant que l'eudémoniste n'est juste que par injustice.

Cela revient à dire que la morale ne peut se ramener à une technique du bonheur.

48. Si l'Eudémoniste était conséquent, la technique du bonheur qu'il élaborerait ne coïnciderait plus guère avec les règles de la morale courante. Par exemple il serait conduit à hiérarchiser les devoirs selon leur capacité de nous procurer des avantages. Les règles qui sont très peu utiles à celui qui les applique devraient être des commandements très peu impérieux, et celles dont on ne sait pas à quoi elles peuvent lui servir devraient avoir une valeur nulle. Ce serait le cas de la règle morale qui interdit le commerce sexuel entre personnes de parenté rapprochée. Cette prohibition a des causes si obscures que les savants les discutent toujours (504 sqq), elle devrait donc s'imposer infiniment peu à la conscience. Or l'infraction d'une telle interdiction cause aux honnêtes gens une horreur particulière. Généralisant, on peut dire que les règles morales, loin de s'imposer toujours avec une force proportionnelle aux avantages qu'elles sont dans le cas de procurer à celui qui les observe, s'avèrent maintes fois d'autant plus sacrées qu'elles paraissent plus arbitraires. Nous reviendrons plus d'une fois sur cette remarque importante : *il n'y a point de proportion fixe entre la valeur morale des règles et le degré de leur utilité pour celui qui les observe.* Ce sont des phénomènes tels que ce défaut de correspondance qu'il importe à la science d'expliquer, si elle veut consister en quelque chose de mieux que dans des remarques

de sens commun. Constatons ici que l'eudémonisme épicurien n'explique pas du tout cette sorte de phénomènes, et demeure déconcerté devant eux.

49. Une sagesse qui se ramènerait toute à une technique du bonheur non seulement ne donnerait pas aux règles morales la même valeur relative que la morale courante, chose plus grave, force est de reconnaître que cette sagesse-là ne ferait à la morale qu'une place limitée : les règles reçues sont un des moyens de la prudence, mais il en est d'autres, parfaitement immoraux.

Imaginons deux naufragés qui n'ont guère de sympathie l'un pour l'autre, réfugiés sur un radeau avec un trésor qu'ils ont sauvé ensemble. Les vivres et l'eau potable sont en petite quantité ; l'un des deux naufragés est évanoui et ne peut manquer de tomber à l'eau, où les requins le guettent, si l'autre ne le retient. En n'intervenant pas l'homme éveillé gardera pour lui seul et les vivres et le trésor ; ce péché d'omission ne sera jamais connu de personne. Quelle résolution lui suggérera le strict souci de ses avantages si aucun scrupule étranger au calcul eudémoniste n'intervient dans sa délibération ? Considéré en soi, le crime prudent est exactement aussi raisonnable que la vertu prudente. Aucun germe de moralité préalable n'étant supposé, tel que sentiments moraux, sympathie, respect des coutumes, etc..., une stricte technique du bonheur dans ses rapports avec la morale se résumerait en ces trois articles : 1° observe les règles établies dans les circonstances ordinaires ; 2° comporte-toi de manière à *paraître les observer* dans tous les cas ; 3° et réserve-toi de les enfreindre dans les bonnes occasions. Ce serait *une exploitation de la morale établie* et non pas une explication de sa nature.

Si les Epicuriens se sont gardés d'accepter cet aboutissement logique de leurs prémisses, c'est parce qu'ils étaient très sincèrement attachés à la morale, et soucieux seulement de la justi-

fier par une explication rationnelle. C'est la préoccupation commune de tous les moralistes classiques.

50. On sait (15 *in fine*) que selon Epicure le bonheur cherché et atteint par le sage consistait dans un état de paix sereine, dans une absence de douleur plutôt que dans un sentiment positif de volupté ou de joie. On s'explique fort bien cette conception toute négative du bonheur : la prudence conseille bien plus souvent de s'abstenir que d'entreprendre, et c'est surtout par cet esprit de retenue ou de renoncement qu'elle arrive à coïncider partiellement avec la morale.

Mais ce choix arbitraire d'une espèce de bien-être parmi d'autres ruine toute la doctrine, car si l'on peut dire que tous les hommes cherchent quelque agrément, il n'est plus vrai de dire qu'ils préfèrent tous le calme et l'absence d'inquiétude à des joies plus intenses. Dès lors la morale n'est plus expliquée comme fondée sur un désir naturel et universel, mais seulement comme conforme à la préférence de quelques-uns ; c'est une morale de vieillards.

Il y a d'ailleurs une erreur psychologique à prétendre que la tranquillité soit en elle-même une jouissance. Elle n'est telle qu'aussi longtemps que nous ne la possédons pas tout à fait, et ce dont nous jouissons alors, c'est du plaisir de l'augmenter ou de l'entretenir : c'est un plaisir actif. Dès que cette tranquillité si désirable, nous l'avons sans crainte de la perdre, l'ennui commence.

En résumé, ce n'est en rien édifier une explication scientifique de la morale que de jeter les bases d'une technique du bonheur.

CRITIQUE DE L'UTILITARISME CLASSIQUE

51. Les eudémonistes modernes espèrent expliquer pourquoi le sage est bienfaisant *par le principe de l'identité des intérêts*.

Commençons par vérifier la valeur de ce principe, fondement de l'utilitarisme classique.

On reconnaîtra d'abord qu'il est vrai que les hommes ont des intérêts communs. Ils dépendent étroitement les uns des autres, égaux devant certains dangers et communiant dans les mêmes espérances. Nos moralistes sont donc fondés de considérer *un bien général, un intérêt public*, et de montrer que favoriser ce bien, c'est, pour l'individu, se favoriser lui-même.

Mais la proposition qui affirme la communauté des intérêts n'est vraie que partiellement, ce qui revient à dire que, si l'on veut en faire un principe, ce principe est faux. Les limites de son application sont aussi évidentes que sa vérité relative. Deux commerçants voisins peuvent profiter d'un emplacement favorable pour s'enrichir en même temps en vendant le même article, mais il arrive aussi que le succès de l'un soit édifié sur la ruine de l'autre. Une loi instituée dans l'intérêt des agriculteurs peut être un désastre pour les industriels, et réciproquement.

52. Dans quelle mesure la solidarité des intérêts et leur radicale opposition se combinent, c'est ce qu'il n'est pas malaisé d'établir : *Les hommes ont les mêmes intérêts lorsqu'ils sont associés, et dans les limites de leur association.*

Il est inutile de démontrer qu'un groupe social réunit des individus qui se distinguent des étrangers par des buts et des désirs communs, d'où il suit que le bien de chacun d'eux est dépendant du succès de tous. Dans une tribu qui vit de la chasse, du succès d'une battue à laquelle tous prennent part, hommes, femmes et enfants, peut dépendre la subsistance de chacun. L'intérêt général et le salut des particuliers sont confondus dans cette étroite association.

D'autre part quelque antagonisme subsiste au sein de l'association par le fait que chacun des membres de celle-ci garde, comme on dit, son quant à soi, continuant de retenir des buts qui lui sont propres et qui demeurent indépendants soit des buts collectifs, soit des fins personnelles des autres associés. Dans

une famille très unie un tel antagonisme, latent ou déclaré, est au minimum, sans jamais peut-être disparaître tout à fait devant l'identité absolue des fins qu'on y poursuit. Mais dans une nation qui compte des millions d'associés, une part fort grande demeure dans la vie de chacun déterminée par des fins indépendantes des fins communes; et de ces buts particuliers naîtront sûrement des conflits, car rien n'assure qu'ils demeureront compatibles les uns avec les autres, ou que chacun d'eux sera compatible avec les buts de la communauté.

A plus forte raison y aura-t-il des antagonismes entre les membres de groupes différents dont rien ne vient régler l'accord ni concilier les ambitions. Or, une société complexe telle qu'une nation moderne est formée d'une pluralité de groupements secondaires, plus ou moins confondus, subdivisions géographiques, classes sociales, confessions religieuses, groupements professionnels, familles, etc... Plus ces groupes conserveront une existence accusée au sein de la nation, plus nombreux et plus forts seront les intérêts distincts ou opposés et les antagonismes consécutifs.

53. Cette fondamentale liaison de l'accord des intérêts avec les modalités de la vie sociale n'a pas suffisamment retenu l'attention de nos utilitaires. Elle nous permet de nous rendre compte des raisons profondes de leur adhésion sans réserve au principe de l'identité des intérêts. Les penseurs des siècles classiques se sont accordés, dans le désir d'une *société unique et homogène*, telle qu'aucun groupement secondaire n'y subsistât, ou du moins ne fût en mesure d'opposer des fins particulières aux convenances universelles. La haine accumulée contre les castes privilégiées, contre les douanes et les tonlieux, les corporations, les juridictions locales, effet du morcellement féodal, était cause que l'on concevait comme la vie sociale parfaite celle qui comporte d'un côté l'Etat unique et tutélaire, de l'autre les individus confiants et dispersés. En se fondant sur le principe de l'identité des intérêts, *les utilitaires classiques ont raisonné sur leur*

idéal et conclu sur la réalité. Il est permis d'aspirer à cette société unique et homogène qui n'a jamais encore existé nulle part, il n'est pas permis de la confondre avec l'état réel et observable des choses humaines.

54. Partiellement vraie, partiellement fausse, la proposition fondamentale de nos utilitaires n'est pas un principe, elle est l'expression d'un fait que l'observation seule constate et vérifie. Ce fait ne saurait expliquer la vraie nature des mobiles de l'acte moral. Si l'homme vertueux n'était autre que cet égoïste avisé qui se soucie du bien général à cause de ce qu'il en résulte de bon pour lui, il s'ensuivrait qu'il mesurerait sa vertu au degré de solidarité qu'il découvrirait entre lui-même et ses semblables. Chaque fois qu'il constaterait l'absence d'intérêts solidaires, il se jugerait autorisé à agir indépendamment de tout scrupule moral. Ici encore nous voyons qu'une pure technique de la prudence, conséquente avec elle-même, arriverait à faire la part belle à l'immoralité décidée. Elle enseignerait à l'homme dans quel cas il convient d'observer les règles morales, et dans quel cas il convient de les jeter par dessus bord.

Tout comme l'épicurien primitif, l'eudémoniste utilitaire, dans ses prétendues justifications, *demeure au dessous de la morale réelle.* En effet, la conscience commune reconnaît que s'il y a quelque mérite à faire du bien aux gens dont les intérêts concordent avec les nôtres, il y a un mérite bien plus grand à faire du bien aux autres, à ceux-là qui sont nos rivaux, voire nos ennemis.

55. Cela revient à dire que bien loin que l'identité des intérêts fonde la morale, c'est lorsque cette solidarité fait défaut qu'éclate l'opportunité de la morale. Les règles morales ont justement pour office d'amener les individus à se faire des concessions mutuelles, à ne pas pousser jusqu'au bout leurs avantages au détriment d'autrui, en un mot leur objet est d'atténuer les conséquences de l'opposition des intérêts.

Par cet office social la morale n'a pas seulement pour effet d'atténuer des désordres et des souffrances, elle tend aussi à supprimer les oppositions entre individus. Un commun respect pour ses règles permet à ceux-ci de trouver un terrain d'entente en vue d'une conciliation de leurs prétentions. La morale est ainsi l'instrument *d'un progrès de l'identité des intérêts*. Elle permet à des groupes sociaux de se fonder et de durer. Loin que ses règles ne soient qu'une conséquence de l'identité des intérêts, elles sont une condition permanente de sa durée, et quelquefois une condition préalable de son existence.

Le rapport vrai entre l'accord sur les intérêts et la morale est exactement le contraire de celui qu'ont cru découvrir les utilitaires. Lorsque l'identité des intérêts est parfaite, et que rien ne la menace, il n'est nul besoin de moralité; l'opportunité de ses règles ou le mérite qu'il y a à les observer ne commencent qu'avec des dissentiments possibles ou déjà produits.

56. En fait ce qu'on peut appeler l'idéal utilitaire ou *benthamien*, c'est moins le souci d'expliquer la morale ou de la faire progresser que l'art de s'en passer. Bentham écartait résolument, sous le nom d'*ascétisme*, l'idéal traditionnel de vertu fondé sur le sacrifice et l'abnégation. Il n'y voyait qu'un expédient qu'avait rendu opportun l'imperfection des lois et des institutions. Il rêvait de perfectionner celles-ci à tel point que les antagonismes entre les hommes fussent pratiquement abolis. Dès lors, l'évidence de leurs intérêts communs éclatant aux yeux de tous, l'ordre et le bonheur devaient régner sans nuages. C'est l'esprit du *radicalisme utilitaire* (1).

En attendant cet état politique parfait, les crimes et les délits prouvent qu'il subsiste entre les individus une fréquente oppo-

(1) C'est en même temps un aspect de *l'esprit progressiste* tel qu'il inspire presque universellement l'action sociale au XIX^e siècle. Sur les rapports entre le Progrès et la Morale, voir E. Dupréel, Deux Essais sur le Progrès, I La Valeur du Progrès.

sition d'intérêts. Ce fait déplorable a beaucoup préoccupé Bentham, qui a acquis une grande renommée comme théoricien du droit pénal. Selon lui, la peine infligée ne doit pas être une vengeance de la Société, elle doit consister dans une intervention de celle-ci pour *rendre plus parfaite l'identité des intérêts*. Le délinquant est un individu qui persiste à agir selon des intérêts contraires à ceux du plus grand nombre : la majorité riposte en chargeant le but illégalement poursuivi de tout le poids du châtiment éventuel. Si grossièrement qu'il applique le calcul des plaisirs, l'homme porté vers l'acte délictueux, devant la perspective de la peine, comprendra qu'il est plus avantageux de renoncer à ses buts trop particuliers.

Ces considérations ingénieuses et non sans valeur pratique, nous voyons assez qu'elles relèvent tout entières d'une technique de la prudence et nous savons du reste que celle-ci ne saurait coïncider avec le fait de la moralité. Si nous relevons cet aspect intéressant de la technique de la prudence, c'est pour faire remarquer combien il était contradictoire d'invoquer le principe de l'identité des intérêts pour expliquer la morale.

Bentham reconnaît que, dans la société actuelle, l'identité des intérêts n'est pas complète. C'est pourquoi il faut travailler à l'établir artificiellement par les peines et les récompenses. Il est clair qu'une telle concession implique que l'on renonce à justifier la morale par l'identité foncière des intérêts. En effet, il ne deviendra raisonnable de soigner le bien d'autrui qu'*après* que l'identité des intérêts aura été réalisée; mais *avant*, il demeurera tout à fait raisonnable de ne penser qu'à soi, *la morale n'existant pas encore*.

De deux choses l'une, ou l'identité des intérêts est un fait premier, ou elle est un établissement artificiel. Si elle est un fait premier, la morale est superflue, si elle est l'œuvre des hommes, c'est la morale qui préside à son achèvement.

REMARQUES SUR LE MOT « UTILITARISME ».

57. De même que les mots *hédonisme*, *eudémonisme* et tant d'autres qui servent dans les controverses de philosophie morale, les mots *utilitaire*, *utilitarisme* ne sont pas exempts d'obscurité et d'équivoque. On les applique souvent à des systèmes dont les auteurs répudient cette dénomination.

Il convient donc de dire avec précision ce que nous entendons par une morale utilitaire.

1. Nous proposons d'abord de réserver ce qualificatif aux seules doctrines qui, en reconnaissant que les règles morales sont utiles, entendent par là qu'elles sont en fin de compte avantageuses à *celui qui les observe*, et que c'est proprement cela qui fonde leur valeur, ou la raison de les observer.

Ainsi compris utilitarisme se confondrait avec eudémonisme, au sens strict : l'épicurisme serait un utilitarisme. Pour éviter cette synonymie superflue, nous proposons de restreindre l'application du terme aux seules doctrines qui postulent l'identité de l'intérêt général et de l'intérêt particulier : Le sage respecte et favorise ce qui est utile aux autres ou à tous parce que c'est avantageux pour lui. Utile est donc ce qui est conforme à l'intérêt général, *conçu comme la somme des intérêts particuliers*. L'utilitarisme est donc un cas particulier d'eudémonisme.

2. Nous proposons de ne pas appeler *utilitaire* une doctrine qui expliquerait la morale par l'avantage d'un sujet autre que l'agent, pour laquelle donc la règle morale tirerait sa valeur ou sa raison d'être observée de ceci qu'elle est utile à quelque autre sujet qu'à celui qui s'y soumet. Par exemple, nous verrons que selon DURKHEIM, la morale s'explique comme la soumission de l'individu à la Société. Bien faire, c'est agir dans l'intérêt de la Société, ou si l'on veut, c'est faire ce qui lui est *utile* (212, 265). Mais la Société n'est plus considérée ici comme la somme des intérêts des individus, c'est un être supérieur qui

vaut en soi. En faisant le bien de la Société, l'individu se dévoue à une fin qui dépasse définitivement ses fins particulières, telles que le souci de son propre bien-être. Une telle doctrine n'est plus ni un utilitarisme ni un eudémonisme proprement dit, c'est un *idéalisme* si l'on convient, comme nous l'avons fait, d'appeler idéaliste toute morale où l'individu se pose un but qui le dépasse en tant qu'individu, une fin supérieure.

3. A plus forte raison se gardera-t-on d'appeler utilitaire une morale qui chercherait à expliquer les règles par *une utilité* quelconque; car, en ce cas, *toutes les théories morales seraient utilitaires*. En effet, ou l'on renonce à expliquer la morale, ou l'on accepte de rapporter les règles morales à leur raison d'être. On ne se figure pas une règle morale qui ne servirait à rien, qui serait inutile. Utilitaire serait Aristote pour qui les règles sont un moyen de réaliser la perfection de notre essence, utilitaire aussi Plotin qui voit dans les vertus le moyen de remonter vers l'être infini, ou Kant selon lequel les règles nous servent à triompher du déterminisme de la nature et à réaliser notre liberté (135).

Il convient donc d'écarter tout sens trop étendu du mot utilitarisme, pour le réserver, ainsi que nous le faisons dans ce chapitre, aux systèmes qui postulent l'exacte concordance du bien général et de l'intérêt de l'agent.

58. Ces considérations font comprendre pourquoi l'on trouve chez les moralistes utilitaires et même dans mainte argumentation de sens commun, des explications des règles morales très raisonnables et très vraies : une règle morale ne subsiste que parce qu'elle est opportune, *parce qu'elle sert à quelque chose*. Ses raisons d'être finissent toujours par apparaître sous la forme d'un avantage ou bénéfice qui en résulte pour des individus ou pour des sociétés. Mais il y a un abîme entre cette vérité de sens commun et la prétention des utilitaires, de vouloir justifier les règles par les seuls bénéfices de ceux qui s'y soumettent, et de

mesurer la valeur du bien moral par l'addition des commodités des agents. Entreprendre d'expliquer la morale ce sera toujours expliquer *des sacrifices consentis* par certains avantages qui en résultent et qui en sont la raison d'être. Mais ces avantages ne sont pas nécessairement un bénéfice de celui qui fait le sacrifice, le bonheur de l'agent. Cette éventualité n'est pas exclue, mais elle n'est qu'un cas particulier, et le moins significatif de tous. D'innombrables équivoques proviennent de la méconnaissance de ces vérités, on le verra encore mieux dans la suite. Expliquer la vie morale c'est, en fin de compte, faire comprendre pourquoi il arrive que nous consentions des sacrifices véritables et non pas seulement des sacrifices provisoires, de faux sacrifices.

CHAPITRE X

Critique de l'Idéalisme.

Les morales du Bien universel.

EXAMEN DE L'IDÉE MÈRE DU STOÏCISME.

59. Nous commençons notre examen critique des formes de la morale idéaliste par une remarque sur l'idée que se faisaient de la science morale les premiers stoïciens ou leurs précurseurs, certains des physiciens de l'âge antérieur.

On se rappelle que selon cette doctrine, le sage est celui qui *vit conformément à la nature*. Il est le physicien qui, sachant de quelle manière immuable les lois de l'Univers font se dérouler les événements, prend soin de régler ses desseins sur ce qui ne peut manquer de se produire.

Sous cette forme la morale est dûment fondée sur *la science* telle que nous concevons celle-ci : une connaissance de plus en

plus complète de l'ensemble des phénomènes et des lois qui les ordonnent. Après s'être imposée aux premiers physiciens grecs, l'idée de régler la vie sur les vérités de la science recommencera à séduire les esprits chaque fois que l'idée claire d'une science certaine et progressive se répandra sur nouveaux frais. De nos jours, il n'est pas d'instituteur ou de journaliste s'improvisant moraliste qui ne découvre que les règles de la conduite doivent être établies sur les conquêtes de la Science. C'est pourquoi une critique générale de cette aspiration primitive et toujours jeune n'est pas déplacée au seuil de ce chapitre.

Une connaissance scientifique de la Nature n'est jamais que partielle et fragmentaire. Si la physique rend compte d'un certain nombre de phénomènes, il en reste dont elle ignore les causes et le mécanisme. La véritable attitude de l'esprit scientifique c'est une attitude *critique* : s'abstenir de se fonder sur ce qui n'est pas établi, se tenir prêt à rejeter une proposition erronée. Si l'on tient pour accordé que les bonnes règles de la conduite dépendent des vérités scientifiques il doit s'ensuivre : 1° que seules les parties de la conduite qui correspondent à des phénomènes dûment expliqués par la science seront soumises à des règles véritablement morales.

On dira peut-être : qu'il en soit donc ainsi ; la portée de notre activité correspondant à des phénomènes non encore éclairés scientifiquement sera régie par des règles empiriques et *provisaires*. Mais alors de deux choses l'une, ou bien ces dernières règles, de valeur inférieure, n'obligent pas comme les autres, les enfreindre n'entraîne pas le même démerite, et dès lors elles ne sont pas *morales* — ou bien elles obligent au même titre que les autres, mais alors *la valeur morale* étant la même dans les règles scientifiques et dans les règles empiriques, cette valeur ne dépend pas de la science : c'est cela même que nous avons à montrer.

2° Il doit en résulter aussi que les lois scientifiques étant toujours sujettes à des révisions, les règles morales le seront aussi,

et que la véritable attitude du sage vis-à-vis de ces règles, ce sera l'attitude critique; il ne s'attachera à aucune forme de moralité, se tenant prêt à changer de règle dès qu'une raison scientifique se présentera.

3° Que les règles morales n'obligent que dans la mesure où l'on est convaincu des vérités scientifiques sur lesquelles on les a établies : autant il pourra y avoir de controverses scientifiques, autant il y aura de controverses morales, dont il sera admis qu'elles suspendent l'obligation de se soumettre à la règle controversée, et qu'elles écartent le démerite qu'il y a à l'enfreindre. Ceci revient à dire que dans cette société de sages qui déduisent chacun leur morale de leurs lumières, chacun se conduira selon l'état de ses convictions, et ne sera nullement tenu de respecter les règles telles que les autres les conçoivent.

Rapprochons une telle conception de la vie morale de la moralité telle qu'elle existe réellement, comparons-la aux pratiques et aux états de conscience que l'observation nous permet de constater : la morale vraie a peu de chose de commun avec cette prétendue morale scientifique. Les règles morales, l'honnête homme les sait et les veut établies une fois pour toutes, il entend qu'elles régissent la totalité de ses démarches, et il s'attend à la même disposition chez ceux qui vivent avec lui. Il se sait engagé dans la vie comme un joueur dans une partie commencée : ce n'est pas le moment de changer les règles du jeu, l'honneur est de les observer scrupuleusement, jusqu'au bout.

Nous concluons donc que l'idée de subordonner la morale à une science partielle et progressive qui révélerait aux hommes leurs fins et leurs devoirs, conduit le philosophe à *préconiser* une certaine attitude, mais nullement à expliquer la moralité telle qu'elle est. Entre cette morale déduite des vérités scientifiques et la morale réelle il y a cette énorme différence que la morale réelle apparaît à la conscience de celui qui y adhère comme réglant toute sa vie *inconditionnellement*, c'est-à-dire

quoi qu'il puisse arriver et quelles que soient les découvertes des savants, tandis que la morale réglée sur la science devrait logiquement être une attitude provisoire et perpétuellement révisée.

En ce qui concerne particulièrement les physiciens de la haute Antiquité, nous savons d'avance que cette morale scientifique n'a été chez eux qu'une aspiration chimérique ou une thèse d'école : les maigres et précaires connaissances scientifiques auxquelles ils étaient parvenus ne pouvaient guère donner au sage des indications utiles pour la prévision de l'avenir et le règlement de ses desseins.

Mais la quasi-nullité de leur science explique et excuse leur illusion : Ils ne se représentaient pas du tout la science comme un perpétuel progrès. Ils se figuraient qu'une découverte décisive, une explication fondamentale de l'ensemble des phénomènes était ou imminente ou virtuellement accomplie par quelque grand homme, et que cette possession des vérités qui importent créait un état de perfection scientifique stable et définitif, sur quoi il restait à établir la perfection morale (1).

Ces illusions n'ont pas duré longtemps sans altération. L'idée que la morale est fondée sur la vérité scientifique a bientôt changé de portée. Chez les stoïciens ultérieurs, comme dans le platonisme et les autres doctrines d'inspiration analogue, la connaissance qui fonde la vertu n'est pas du tout l'ensemble des connaissances du physicien ou du naturaliste curieux d'ex-

(1) Insistons à ce propos, sur la très grande différence entre la pensée des Anciens et celle des Modernes. Les Anciens, en toutes choses, croient à un *établissement capital*, découverte ou institution, déterminant l'avenir et plus important que tout ce qui s'ensuivra. C'est pourquoi le fondateur d'école reste le *Maître* qu'il serait dérisoire de contredire ; on le continue seulement. Pour l'esprit moderne, quelque honneur qu'on rende à l'Inventeur, au Fondateur, au Premier, on ne le tient que pour le promoteur d'un mouvement qui le dépassera et que des inflexions ultérieures rendront de plus en plus indépendant de lui.

Ce qu'on appelle *l'esprit primaire*, tient beaucoup de l'attitude des Anciens : il croit toujours à quelque chose de tout récent et de radicalement nouveau qui pétime le passé et qui décide de l'avenir.

pliquer toute espèce de phénomènes, c'est celle d'une vérité générale, une théorie *philosophique*, telle que la théorie du Bien, de la Raison ou celle de la nature de l'âme.

Quant aux modernes, ils savent ou doivent savoir par expérience que les plus grands progrès de la science n'entraînent nullement un progrès proportionnel de la moralité, soit dans l'ensemble de la société, soit chez les savants. Si ces derniers sont souvent plus scrupuleux que la moyenne des hommes, c'est parce que, en même temps qu'ils sont plus instruits, ils ont été mieux éduqués, et parce qu'ils continuent à vivre dans des milieux où s'entretient plus soigneusement la délicatesse des mœurs et des sentiments. Mais jamais leur moralité n'est une conséquence directe de leur science, dont ils ne tirent ni leurs règles de vie ni leurs buts derniers.

CRITIQUE DE LA MORALE PLATONICIENNE.

61. Avec la doctrine platonicienne nous sommes devant une explication de la morale par la métaphysique, c'est-à-dire par une vue d'ensemble sur la nature de toute réalité. Pour savoir si cette métaphysique forme, en vue d'une explication dûment scientifique de la morale, un cadre acceptable, il nous suffira d'examiner successivement deux de ses propositions les plus fondamentales. Nous les prendrons dans l'ordre inverse de l'exposé que nous en avons fait, nous demandant d'abord ce que vaut un *dynamisme finaliste* qui affirme que toutes choses tendent vers une même fin, le Bien. En second lieu nous chercherons à savoir ce qu'il convient de retenir de cette idée que le rapport du mal au bien est celui du désordre à l'ordre, de la désharmonie à l'harmonie, *du multiple à l'un*. Si l'opposition du Bien et du Mal correspond en effet à ces relations logiques, le platonisme aura réellement fourni au moraliste un critère scientifique, un moyen d'apprécier objectivement le degré de moralité des actions humaines.

62. 1° *Le dynamisme finaliste.* — Le monde consiste dans une tendance unique, la tendance à passer du multiple à l'un, dans l'effort vers le Bien. Mais un effort auquel, par définition, rien ne s'oppose est-il concevable ? Une force suppose toujours une autre force qui lui fait obstacle, et c'est uniquement dans son rapport avec cet obstacle que nous pouvons l'apercevoir, l'affirmer ou la définir. Une force persistant à agir sur un mobile qui ne lui opposerait nulle résistance, donnerait naissance à une vitesse infinie, inconcevable d'ailleurs. Si le monde tend vers le Bien sans que nulle réalité y fasse obstacle, il est inexplicable que ce dynamisme se prolonge et que sa fin demeure non réalisée.

Dans une métaphysique du Bien universel c'est le problème du mal qui devient insoluble. Comment le Bien total souffre-t-il son contraire ? Force est bien de poser un dualisme, d'un côté la fin universelle, de l'autre l'état actuel du monde où quelque chose empêche la conformité de toutes choses au bien. Platon lui-même accepte à l'occasion de poser un tel dualisme, par exemple sous la forme d'une seconde *âme du monde*, mauvaise et déraisonnable, opposée à l'âme bonne, dirigée par la raison (1).

De tout temps la pensée religieuse a conçu le monde comme le théâtre ou comme le produit d'une lutte entre deux forces contraires, le Bien et le Mal, le Dieu et le Démon. C'est ce qu'on retrouvera notamment lorsque la philosophie grecque sera devenue l'aliment d'une spéculation religieuse renouvelée. Les *Manichéens* (2) opposeront délibérément à un principe universel du Bien un principe du Mal ; le monde sensible sera le drame de leur antagonisme, l'espérance de chacun reposera sur le triomphe final du Bien, le devoir étant d'y aider de toutes ses forces.

(1) Lois, l. X, 896 e., cf. L. Robin, *La Pensée grecque*, p. 275.

(2) Le manichéisme est une secte chrétienne qui passe pour avoir été fondée par le Persan Mani (3^e siècle ap. J. C.). Saint Augustin (354-430) a été manichéen avant sa conversion définitive.

Mais si l'on accepte de poser de la sorte le Mal en face du Bien, ou de donner au Multiple la même sorte d'existence qu'à l'Unité, alors il devient tout à fait arbitraire de poser le primat du Bien sur le Mal ou de l'Un sur le Multiple, car rien ne prouve que le monde va plutôt dans un sens que dans l'autre, ou qu'il ne chemine pas alternativement dans les deux directions. A toute construction correspond une destruction passée ou prochaine, à toute vie une mort, à toute vertu un vice. La croyance à la plus grande valeur du Bien ou de l'Un, comme à son triomphe nécessaire devient *un acte de foi*, et la doctrine *une religion*, non plus une science. Un monde où le Bien l'emporte ne paraît conçu ainsi que d'après notre désir : c'est parce que nous aimons la paix, la bonne entente, l'ordre social, la joie, la Vertu que nous nous représentons un Univers dont l'essence en assure la réalisation définitive. *Loin que cette métaphysique explique la morale, c'est la morale qui explique cette métaphysique.*

Ajoutons que si le Bien triomphe un jour de son antagoniste, à partir d'alors le manichéen se retrouvera devant les mêmes difficultés que celui qui ne croit qu'au Bien seul. Le Bien étant dûment réalisé, il n'y aura plus aucun dynamisme, plus rien de cette aspiration au Bien dans laquelle le monde sensible consiste, plus rien que l'équivalent d'une idée pure. Faudra-t-il croire que le triomphe du Bien est le néant ? mais le triomphe du mal serait aussi le néant. Le sentiment le plus raisonnable nous ferait dès lors souhaiter que le Bien ne triomphât pas trop vite. — C'est, dirait le méchant, ce que je m'emploie à favoriser, et je mérite pour cela quelque reconnaissance.

Ainsi, de deux choses l'une, ou l'on pose le Bien sans plus, et alors le mal, c'est-à-dire la non-réalisation du bien, l'imperfection actuelle, est inexplicable; ou l'on pose le Mal comme un corrélatif nécessaire du Bien, et alors on donne à ce second terme, la même *légitimité* qu'au bien lui-même. Dans cette prétendue explication philosophique, c'est le caractère spéci-

fique du mal lui-même qui est sacrifié : ou il est inexplicable, ou il n'est pas *mauvais*.

Il est clair que cette représentation finaliste du monde n'est qu'une projection sur l'ensemble des choses de ce qui se passe dans la vie des hommes. Ce sont des esprits déjà convaincus de l'excellence de la vertu qui se sont avisés de donner au but universel le nom même par lequel ils résument tout ce qui est digne d'envie et d'approbation.

63. 2° *Critique de l'identification du Bien avec l'ordre et l'Unité.* — Nous avons à rencontrer ici l'idée la plus importante et la plus profonde de celles qu'enveloppe le platonisme. C'est celle qui consiste à soutenir que le Bien a pour caractère fondamental l'Unité et que par suite au mal correspond une foncière multiplicité. Le progrès dans le bien c'est le passage du multiple à l'un. Cette formule se précise encore, en même temps qu'elle reçoit un commencement de démonstration, par cette remarque que le mal est incohérence, choc de tendances contraires, désordre ; la vertu est mesure, harmonie, ordre. Par cette idée platonicienne on remonte très probablement jusqu'aux origines mêmes de l'idéalisme, dans les milieux pythagoriciens, sinon au-delà ; et cette vieille idée ne laisse pas d'être de toutes les propositions de la morale classique, celle qui mérite l'examen le plus attentif. En effet, elle est le noyau même du *rationnalisme classique*. Si elle est fondée, il devient non seulement permis d'espérer, mais nécessaire de croire que la science peut nous fournir un moyen de décider, en dehors de l'expérience, quelle est la meilleure manière de nous comporter dans une circonstance donnée.

Ce que le platonicien affirme c'est qu'il existe une *correspondance entre un certain ordre logique ou mathématique et l'ordre moral*. Le bien moral s'oppose à son contraire comme certaines valeurs logiques ou mathématiques s'opposent à d'autres valeurs de même nature. Or, ces valeurs logiques ou ces grandeurs, notre faculté de penser nous permet de les connaître, de les

définir ou de les discerner par le seul raisonnement. Il s'ensuivrait que nous pourrions décider de la vertu par le raisonnement comme nous pouvons connaître par le calcul le poids des corps, la superficie des aires ou la position future des astres. Pour savoir si un mode d'action est bon ou mauvais, au lieu d'en être réduit à attendre quelles en sont les conséquences, le sage n'aura qu'à se demander quelle manière d'agir comporte le plus de proportion, ou d'harmonie, et tend le plus directement à faire qu'il y ait dans le monde moins de multiplicité et plus d'unité.

C'est le triomphe du mathématicien de nous mettre à même de substituer une opération commode et rapide sur des nombres à de longues besognes matérielles aux résultats douteux, ou à des observations qui ne nous instruisent trop souvent que lorsqu'il est trop tard. C'est à l'instar des procédés féconds du mathématicien que l'idéaliste veut construire la science morale. S'il y a une exacte correspondance entre le bien de l'homme et un ordre logique ou mathématique, comme la connaissance de ce dernier est toute en notre pouvoir, il nous suffira de raisonner sur des grandeurs ou sur des proportions pour décider, à coup sûr et à l'avance, de la bonne et de la mauvaise conduite.

64. Telle est, au fond, la prétention et l'espoir de tout le rationalisme classique : entre le bien et le mal il doit y avoir un rapport correspondant exactement à des relations entre termes intelligibles tels que des nombres ou des concepts logiques rigoureusement définis. C'est cela qu'exprime l'idée même de *raison*. Les propriétés toutes logiques de notre *pensée* sont les lois mêmes de la *réalité*, et notamment ce à quoi doit être conforme ce qu'on appelle le Bien ou le parfait. Ainsi les vérités de l'arithmétique que nous découvrons sans aucun recours à l'expérience, comme des propriétés de notre *raison*, se révèlent conformes en effet aux phénomènes réels : l'expérience *les vérifie*. Grâce à cet accord de notre raison et des choses, nous pourrions, par la science, décider du bien et du mal, prévoir la

meilleure manière de nous comporter, en un mot, substituer la morale savante et sûre d'elle-même, aux règles empiriques accumulées par les générations ignorantes. Une critique du platonisme enveloppe celle de tout le rationalisme classique.

Or, cette prétendue correspondance entre l'ordre moral et un ordre logique ou mathématique défini, est une erreur fondamentale. Deux raisonnements suffiront à le faire apercevoir. Le premier portera sur la notion d'ordre en général et le second sur cette proportion : le mal est au bien ce que le multiple est à l'un.

65. Premier raisonnement : ordre et désordre. — D'abord, selon le moraliste platonicien, le bien s'oppose à son contraire comme l'ordre ou l'harmonie s'oppose à la désharmonie ou au désordre. Mais cela suppose que l'ordre et le désordre sont tous deux quelque chose d'absolu ou de donné en soi. Or, d'un point de vue purement logique, le désordre n'est pas l'opposé de tout ordre, c'est un *autre ordre*. Tout ordre ne s'affirme jamais que d'un certain point de vue. Ainsi nous dirons que dans un dictionnaire les mots sont rangés par ordre alphabétique. De ce même point de vue les mots de l'Illiade ou de la Géométrie d'Euclide sont en complet désordre. Inversement, les mots du dictionnaire ne sont que désordre et incohérence aux yeux de celui qui chercherait à lire dans leur succession un raisonnement ou une narration. Quand on dit que la vertu est ordre et le vice désordre c'est qu'on se place au point de vue des convenances de la vie humaine. Par exemple il est évident que le respect des engagements introduit dans les relations sociales un ordre précieux, permettant notamment de prévoir des actions futures. Mais il suffit de se placer à un autre point de vue pour apercevoir ce même ordre moral sous l'aspect d'un désordre : Le fait de nous abandonner à nos instincts ou à nos appétits est, d'un certain point de vue, un ordre, c'est un ordre naturel. Or, le respect de certains engage-

ments, par exemple, la foi conjugale, peut très bien venir contrarier cet ordre naturel et y substituer un désordre fait de tentations réprimées, de souffrances, de regrets. C'est dans le conflit d'ordres de ce genre que la littérature trouve des sources d'intérêt sans cesse renouvelées.

66. On dira peut-être : l'ordre de la vertu est, par rapport à l'ordre des passions, un *ordre supérieur*, un ordre au second degré, il est si l'on veut « plus ordre ». Mais qu'est-ce qui nous permet de nous exprimer de la sorte, sinon le choix préalable et arbitraire d'un point de vue ? Si la vertu est estimée d'un ordre supérieur à l'ordre des passions, c'est seulement par celui-là qui a d'avance reconnu la valeur de la morale comme une valeur supérieure et absolue. Nous revenons à la même remarque qu'à propos du finalisme : ce n'est pas notre idéalisme qui explique la morale, c'est l'adhésion préalable à la morale qui explique cet idéalisme ou la propension à le trouver fondé en vérité. Au regard d'un être de pure raison qui n'aurait aucun parti pris, rien ne justifierait cette assertion que la victoire sur nos passions est plus conforme à l'ordre de l'Univers que le fait de s'abandonner à leurs sollicitations.

Dès qu'on prétend justifier cette prétention on invoque des arguments de fait tels que ceux-ci : la soumission aux passions aboutit à des souffrances, à des malheurs, à des échecs, tandis que respecter l'ordre moral conduit à la paix, à la prospérité, au bonheur. Or, tomber sur de telles considérations ce serait, pour notre idéalisme, abdiquer, car c'est passer de l'idée d'un critère a priori de l'excellence de la morale (ordre, harmonie) à celle d'un critère a posteriori : pour savoir ce qui est conforme à l'ordre universel, il faut s'en référer à l'observation des conséquences. Un critère empirique : les effets de la moralité, deviendrait critère du prétendu critère logique : on dirait qu'il y a ordre et harmonie dans une conduite lorsqu'il s'ensuit d'heureuses conséquences.

Sur le rapport de *la morale* et de *l'ordre* en général nous devons donc conclure ainsi : Il est bien vrai que la moralité est un certain ordre ; mais il ne s'ensuit pas que cet ordre s'identifie à un ordre universel en dehors duquel il n'y aurait que l'absence d'ordre, le désordre. L'ordre moral est un ordre parmi d'autres. Si nous jugeons qu'il constitue un ordre éminent et supérieur, *ce n'est pas en tant qu'ordre, c'est en tant que moral*. Cette valeur éminente que nous lui accordons ne vient pas de ce qu'il y a de logique en lui, mais d'autre chose. L'erreur que nous dénonçons est la confusion de la valeur logique et de la valeur morale.

67. Comme corollaire de cette conclusion nous constaterons que s'il est vrai qu'une conduite morale est un ordre, il reste toujours à savoir *quel ordre* elle réalise ou constitue, à quelle espèce d'excellence préalablement définie elle est conforme ; ce qui revient à dire qu'il n'y a aucun moyen de savoir a priori pourquoi une action est bonne ou quelle résolution est la meilleure dans une circonstance déterminée. Il faut toujours s'en référer à des conditions données. Nous disons qu'une conduite est bonne lorsqu'elle est conforme à des valeurs données. Par exemple, ayant consenti à vivre sous l'égide d'une patrie, il est bien de risquer sa vie pour la défendre. Mais aucun caractère logique ne nous indique une fois pour toutes de telles valeurs.

Il en est d'ailleurs exactement de même dans les sciences auxquelles s'applique d'une manière si féconde le raisonnement mathématique. Toute l'arithmétique et toute la géométrie ne peuvent suffire pour déterminer les mouvements d'une planète ; il faut des observations préalables, des unités de mesure conventionnellement adoptées et des points de repère arbitrairement choisis. Connaître l'orbite d'un corps céleste, ce n'est pas savoir qu'elle est une quantité c'est savoir laquelle ; connaître la morale ce n'est pas savoir qu'elle est de l'ordre, c'est savoir quel ordre elle est.

68. *Deuxième raisonnement. Le passage du multiple à l'un.* — Mais, dira-t-on, le moraliste platonicien, en même temps qu'il reconnaît dans la vertu les caractères de l'ordre, entend bien nous dire quel est cet ordre : c'est le passage du multiple à l'un. L'unité que favorise la vertu est le caractère spécifique de la perfection universelle, le Bien.

La critique de cette idée n'est au fond que le même raisonnement que nous venons de faire à propos de l'idée d'ordre, mais présenté d'une manière différente.

De même que la conduite morale est incontestablement un ordre, l'activité morale est toujours l'introduction d'une certaine unité au sein d'une certaine multiplicité. Les actes de l'honnête homme s'unifient sous une règle.

Mais s'ensuit-il de là que la bonne action pourra toujours être distinguée de la mauvaise par ceci qu'elle seule est un acheminement vers moins de multiplicité et vers plus d'unité ? D'abord l'acte moral n'est pas seul à réduire quelque multiplicité à l'unité ; on trouvera le même caractère dans la prudence égoïste, dans la passion lucide, dans la scélératesse consommée. Un méchant qui soumet froidement tous ses crimes à l'ordonnance d'un système ou d'une méthode est justement réputé plus immoral que l'impulsif qui cède au hasard des tentations, quoique son action soit plus une. Il n'est pas vrai non plus que toutes les actions morales concourent directement au règne de l'Unité universelle. Si les Allemands, en 1914, s'étaient montrés tous des lâches et des égoïstes, la paix eut été plus vite faite, et la cause du respect des traités, prise en main par les Alliés, aurait triomphé à moins de frais. En se montrant, autant que les nôtres, courageux et patriotes, nos ennemis nous ont fait souffrir plus encore par leurs vertus que par leurs vices (1). Il faut dire que la morale, en unifiant les conduites chez chacun des deux antagonistes, a maintenu plus profond et plus irré-

(1) Cette remarque est de Paul Valéry (*Variétés*).

ductible, le dualisme de leur opposition. Elle a donc favorisé aussi bien le multiple que l'unité (1)

69. Cette dernière remarque devrait être généralisée. La pensée classique, dont le platonisme est peut-être la forme la plus ingénument parfaite, se complait à retrouver un progrès en unité partout où quelque chose de bon ou de beau se produit. Or, on trouverait tout aussi bien, dans les mêmes circonstances, un passage inverse de l'un au multiple. Il suffit de changer de point de vue.

Par exemple, respecter une règle morale unifie notre conduite. Inversement l'attachement à cette règle, en nous fournissant le moyen et l'occasion de résister à nos passions, introduit dans notre vie une multiplicité par antagonisme, qui n'existerait pas sans cela. Réciproquement on peut toujours trouver dans le mal quelque progrès vers l'unité, aussi bien que vers le multiple. Cela résulte du fait que le mal est toujours un certain ordre tout comme le bien.

Il en est de la connaissance ou de la science comme de l'action morale : ses progrès sont un pas en avant vers une certaine unité, mais aussi bien vers une multiplicité relative. Une loi scientifique découverte unifie nos connaissances, mais c'est aussi bien un progrès pour notre esprit de découvrir ensuite une exception à cette loi.

Dira-t-on que l'unité procurée par la morale est d'une nature supérieure à la multiplicité introduite en même temps ? Ou encore que l'unité produite par le bien est plus éminente ou plus formellement une que l'unité qui résulte du mal ? Mais que signifie cette prééminence d'une forme d'unification sur une

(1) D'aucuns diront peut-être que cette unité que réalise la vertu ce n'est pas l'unification intégrale des choses, mais une unité tout idéale infuse dans les choses : il était conforme au Bien que chacun des deux adversaires fit son devoir. Mais en raisonnant ainsi on passe du point de vue du Bien universel à celui du bien spécifique, qui sera examiné plus bas : plus d'harmonie universelle, mais seulement un ordre de perfections relatives : ce n'est pas l'esprit du platonisme.

autre sinon une *préférence* préalable, une discrimination selon un point de vue choisi ? On jugera plus profonde ou plus parfaite l'unité qu'introduit l'action morale parce que d'avance on attribue à celle-ci la plus haute valeur. Ce n'est pas la différence logique qui est entre l'un et le multiple qui fonde ou explique la supériorité du bien sur le mal, c'est l'habitude de poser la proportion bien-mal = unité-multiplicité, qui met dans ces deux derniers termes, purement logiques, une sorte de hiérarchie spirituelle. On s'est universellement accoutumé à ne voir l'unité que là où il y a *unité estimable* (1). Cela provient sans doute du fait que la *paix* ou l'accord, abolition d'un antagonisme, toujours si désirable, apparaît immédiatement comme la substitution d'une unité à une diversité.

C'est donc en vain que l'esprit platonicien, en retenant certaines dyades ou couples de termes purement logiques, telles que le multiple et l'un, a cru pouvoir éclairer la nature de l'activité morale par sa correspondance avec ces relations. Aucun rapport logique, aucune relation purement intelligible ne peut nous servir de critère infaillible pour distinguer ce qui est honnête ou recommandable de ce qui ne l'est pas.

70. Au reste, lors même que de telles correspondances entre un ordre logique déterminé et l'ordre moral auraient quelque fondement, encore la formule en est-elle si vague, à force d'être générale que, appliquée aux problèmes concrets, elle serait parfaitement stérile. En quoi le héros qui donne sa vie pour la cause qu'il a choisie, favorise-t-il l'unité plutôt que le contraire ? Comment le primat de l'Un entraîne-t-il la prohibition de l'inceste ? D'où vient que l'énorme quantité d'unité (s'il est permis de s'exprimer ainsi) que réalise toute une vie de prudent égoïsme, ne vaut pas la petite parcelle d'unité qu'apporte une bonne action inspirée par la pitié ? Montrez-moi qu'une con-

(1) Cf. E. Dupréel, *De la Nécessité*. Archives de la Société belge de Philosophie, 1^{re} année (1928-29).

duite est moralement bonne, et je me charge de prouver qu'elle est une, mais cela ne sert à rien, autant vaut prédire le temps qu'il a fait hier.

71. Les remarques qui précèdent ne sont que des aspects d'une critique de l'idée de Bien universel, notion fondamentale de la morale idéaliste. Cette idée est essentiellement contradictoire, et nous aurons l'occasion d'en montrer l'incohérence interne sous des aspects plus particuliers, à propos d'autres systèmes.

Il est contradictoire d'admettre que toutes les activités de tous les êtres puissent ou doivent tendre à la réalisation d'une seule et même perfection et à l'élimination d'un mal partout identique à lui-même. On ne définit pas le bien et la perfection par des caractères universels. Il n'y a pas une perfection qui soit la somme de toutes les perfections. Pour être parfaitement un homme il faut être un homme imparfait, car un homme sans défauts ne serait plus un homme. Toute unité requiert une multiplicité relative et complémentaire, et réciproquement. Il y a des biens et des maux, des perfections et des imperfections correspondantes, il n'y a ni une perfection totale, soit qu'on en fasse un être, soit qu'on n'y voie qu'un modèle, ni aucun caractère propre qui permettrait de reconnaître cette perfection, ou de mesurer de combien les êtres imparfaits s'en rapprochent.

72. Valeur du Platonisme. — L'absence de fondement de la morale platonicienne ne doit pas nous empêcher de reconnaître l'importance de certaines notions et de certaines vérités que cette doctrine a produites sous les formes les plus brillantes. Une philosophie de l'Un et du Bien universel ne pouvait manquer d'apercevoir des affinités entre ce que nous appelons aujourd'hui les valeurs spirituelles universelles, le beau, le vrai et le bien. Un Platon postule que ces qualités sont des aspects d'une seule et même excellence. Nous aurons à faire de formelles réserves sur ce point (91 sqq, 565 sqq), mais c'est un mérite et une glorieuse initiative d'avoir forcé la pensée

philosophique à poser dans toute sa généralité le problème des relations de ces trois valeurs.

Le platonisme a aussi dégagé la notion d'*Idéal*. Au-delà de ce qui est réalisé autour de lui, et de ce qu'il pourra réaliser lui-même, le sage reconnaît un terme qui dépasse tout cela en valeur ou en importance, et qui est comme un modèle pour ses travaux et un guide pour ses désirs. Si vague et si alourdie d'erreurs métaphysiques qu'apparaisse cette notion chez ses anciens promoteurs, nous verrons que la science morale aura à la leur emprunter, quitte à la définir et à la délimiter rigoureusement. Les moralistes qui l'ont conçue ont attesté par là leur supériorité sur les eudémonistes leurs rivaux : ceux-ci ont cru expliquer la moralité par les seules convenances de l'agent; au contraire les idéalistes ont aperçu que ce qui caractérise, dans sa profondeur, l'action morale, c'est d'être déterminée par quelque chose de *supérieur*. En agissant moralement l'individu va au-delà de ce qui lui est particulier, *il se dépasse en quelque sorte lui-même*.

Il est vrai que de telles formules, sous peine de n'apparaître que comme des métaphores édifiantes, devront être expliquées, et que ce ne sont pas les propositions du platonisme qui justifieront scientifiquement leur emploi; mais c'est le mérite de cette doctrine d'avoir marqué à sa façon un caractère important de toute moralité.

CHAPITRE XI

Critique de l'Idéalisme (suite).

Les morales du Bien spécifique.

73. Quels qu'en soient les plus anciens promoteurs, les tentatives de fonder la science morale sur l'idée d'un bien spécifique

marquent une pensée plus élaborée que les premières formes de la morale du Bien Universel. Cependant ces tentatives se heurtent à des objections non moins fondamentales.

On suppose comme un fait d'évidence qu'il y a une certaine *nature humaine* conformément à laquelle il suffira de se comporter pour être à la fois vertueux et heureux. Mais notre *nature* n'est pas simple; si l'on parle d'une nature proprement humaine en nous, force est de reconnaître aussi une *nature animale*, somme de caractères et de tendances qui se retrouvent chez les autres espèces animales comme chez nous-mêmes. En termes techniques nous dirions que nous avons une *nature générique* sous-jacente à notre *nature spécifique*.

Or, il s'en faut que la conformité à cette nature animale coïncide avec la vertu. Celle-ci consiste, dans de multiples circonstances, à lutter contre nos tendances animales et à en triompher. *Ainsi la vertu serait tout au plus l'action conforme à une partie de notre nature.*

D'autre part, nos moralistes de la perfection spécifique tiennent pour évident que le bonheur est l'état sentimental qui accompagne l'activité conforme à notre nature. Mais cela ne serait évident que pour une action qui serait conforme à *toute notre nature*, aussi bien générique que spécifique. Au contraire, lorsqu'il nous arrive de devoir faire violence à nos instincts les plus forts pour obéir à quelque règle morale, il peut en résulter une vive souffrance.

Ainsi donc cette belle harmonie de la vertu et du bonheur dont nos moralistes font tant de cas, ne repose que sur le caractère profondément équivoque de l'idée de nature appliquée à l'homme. Lorsqu'on nous dit que le bonheur résulte de l'activité conforme à notre nature, c'est de *notre nature intégrale* (y compris les tendances animales) qu'il s'agit en réalité. Et lorsqu'on nous dit que la vertu est l'activité conforme à notre nature, on ne veut parler que de notre nature spécifique. On identifie le bonheur et la vertu par leur commune correspondance avec

un troisième terme, la nature humaine, mais ce terme on le prend successivement dans deux acceptions différentes.

74. D'ailleurs, la distinction entre les caractères de notre nature d'hommes et ceux qui relèvent de notre nature animale, quel est le critère qui permet de l'établir ? Où commence notre nature spécifiquement humaine ? Dira-t-on qu'elle se réduit à la connaissance et à la raison ? Mais alors il faut rejeter du côté de notre nature animale tout ce qui relève du sentiment et de la passion ; or, telle n'a jamais pu être la prétention de nos moralistes, car la nature d'homme, selon eux, implique des sentiments et des passions, ne fût-ce que l'amour de la vertu et le bonheur. En outre il faudrait refuser aux animaux toute espèce d'intelligence, ce qui est contestable et demanderait le contrôle de l'expérience.

Il saute aux yeux que nos moralistes s'accordent pour retenir comme spécifiquement humaine *la partie de nos facultés la plus noble*, et pour rejeter du côté de l'animalité *la partie la plus vile*. Une partie de nos passions et de nos sentiments relèvent de notre nature humaine, tandis que l'autre partie relève de ce qui, en nous, n'est pas notre nature spécifique. Quant au critère, *c'est la valeur morale* ; ce qui est moralement bon vient de notre nature, et le mauvais n'en vient pas. C'est notre nature qui nous est connue par la morale, et non pas la morale qu'on arrive à connaître par notre nature.

Nous aboutissons à la même conclusion où nous a conduit notre première critique de la morale du Bien universel : De même que ce n'est pas l'idée du Bien qui nous fait discerner et comprendre la vertu, mais au contraire notre connaissance préalable de la morale qui nous permet de placer le Bien au-dessus de tout, de même ce n'est pas l'exploration de la nature humaine qui nous fait découvrir ce qui est moralement bon, *c'est la connaissance préalable des valeurs morales qui permet de découper, dans le tout de notre nature, une nature*

spécifique à laquelle seule le bien serait conforme. C'est le désir de trouver notre nature conforme à la morale qui la fait définir d'une certaine façon.

CRITIQUE DE L'ARISTOTÉLISME

75. Il n'y a qu'à modifier sur quelques points la manière de l'exprimer pour que la critique générale que nous venons de faire s'applique en particulier à la doctrine aristotélicienne.

Notre nature spécifique, ce qui nous fait hommes c'est, selon Aristote, notre essence, ou notre âme, on encore *notre forme*. Ce philosophe rejette vers *la matière* cette partie de nous-mêmes que nous venons de relever comme constituant notre nature animale. La vertu est l'action conforme à notre âme et le vice est l'emprise de la matière, c'est-à-dire de ce qui en nous n'est pas nous-même.

Mais qu'est-ce qui permet à l'aristotélicien de faire le départ exact de ce qui relève de l'âme et de ce qui revient à la matière ? Ce n'est certes pas l'observation, car jamais nous n'observons à part ni l'âme sans le corps, ni le corps vivant sans l'âme, une forme sans matière, ni une matière sans forme. Ici encore le critère c'est la valeur morale : sera conforme à l'âme tout ce qui est noble en nous et relèvera de la matière tout le reste. L'âme n'aura pas seulement la raison, mais aussi des impulsions suffisantes pour en faire bon usage. L'âme est une force aussi bien que le corps, mais c'est une force noble. Encore une fois, ce n'est pas la nature de l'âme scientifiquement observée qui nous explique la moralité et qui nous permet de fixer les bonnes règles, c'est la morale donnée et reçue qui nous fournit le moyen de discerner comme une nature spécifique, comme un être en soi, l'âme opposée au corps, et de proclamer sa supériorité sur celui-ci. Ce n'est pas parce que la justice ou la tempérance sont plus conformes à notre âme qu'elles valent

comme chose excellente, mais parce qu'elles sont avérées telles que notre âme y est reconnue conforme (1).

SUR L'OPPOSITION DU BIEN UNIVERSEL ET DU BIEN SPÉCIFIQUE

76. L'aristotélisme ne nous fournit par un fondement de la science morale, non plus que le platonisme; mais ces deux doctrines rivales attirent l'attention sur une opposition d'idées qui est parmi les plus profondes et les plus importantes : la dualité du bien universel et du bien spécifique.

Cette opposition n'importe pas seulement au philosophe, elle se manifeste dans la vie pratique sous forme d'aspirations irréductibles. S'il y a un bien total et universel, source de toute valeur, il s'ensuit que les êtres particuliers devront sacrifier à ce bien total le souci de leur propre perfection. Tel serait le cas d'un homme qui se résoudrait à commettre une action déshonorante, comme le parjure ou la trahison, pour favoriser une cause qu'il considère comme universelle, par exemple le mieux-être de l'Humanité ou la plus grande gloire de Dieu. Au contraire, celui qui, fidèle à l'adage : *fais ce que dois, advienne que pourra*, croirait ne devoir souiller son âme en aucun cas, celui-là, se refusant à obéir à un bien total, s'en tiendrait à un idéal de perfection spécifique.

(1) La complication, la richesse d'idées de l'aristotélisme dans son ensemble, sans parler de la variété de ses exposés, peuvent donner l'illusion que la doctrine échappe à des objections aussi simplement présentées. Une doctrine doit souvent une grande souplesse à l'équivoque même de ses notions. Tel est le cas pour la notion de matière dans l'aristotélisme. La matière est d'une part tout ce qui s'oppose à l'âme, à l'esprit, d'autre part en elle se découvrent un emboîtement de formes. Ainsi la matière, dans l'homme, s'oppose à son âme comme à la forme *homme* s'opposent la forme *animal*, la forme *corps étendu*, etc... On a ainsi une hiérarchie de formes dont l'âme est le degré supérieur. Mais notre objection se retrouve alors sous l'aspect de la question suivante : Qu'est-ce qui permet au philosophe de hiérarchiser ainsi les formes sinon le critère préalablement donné de la valeur morale? Ce n'est pas parce que la vertu relève de la forme humaine et les passions de la forme animale que celle-là vaut mieux que celles-ci, c'est parce que la vertu vaut mieux qu'on la fait caractériser la forme qu'on veut supérieure.

Généralisant cette opposition, nous la ramènerions à l'incompatibilité relative du Bien du tout et du Bien des parties. Du point de vue du tout, le bien des parties n'est qu'une condition subordonnée. Par exemple, le bien des provinces, des villes ou des particuliers se mesurerait au bien de l'Etat. Ce serait mal faire que de travailler trop exclusivement à la perfection de ces parties. Du point de vue opposé, le bien du tout n'est que la somme des biens des parties : le bien de l'Etat ne serait que la réunion des convenances de ses provinces ou des particuliers. Du premier point de vue le bien total est premier et déterminant, du second point de vue le bien total est second et déterminé.

Sans doute, il arrive heureusement que le bien total coïncide avec la perfection ou le bien des parties. De plus, nous pouvons dans certains cas travailler à concilier de la sorte le bien général et le bien spécifique, comme lorsque, au lieu de mettre le bien et l'honneur de notre patrie au-dessus de toute règle morale, nous travaillons à mettre sa gloire dans le respect et la défense des règles communes à l'Humanité tout entière. Mais les cas où cette heureuse concordance n'existe pas sont aussi nombreux, tel celui d'un homme qui trouve sa patrie engagée dans une guerre injuste et qui se pose la question de savoir s'il sera traître à son pays par respect pour la justice universelle.

Disons tout de suite que la science ou la philosophie ne sauraient ramener à l'unité ce dualisme théorique et pratique ni décider par voie démonstrative entre ces deux aspects du bien, lequel serait *le bien véritable*, et lequel n'en serait qu'une fausse interprétation, dire, en un mot, si l'Univers est tout platonicien ou tout aristotélicien.

La suite de notre exposé montrera que traiter la morale scientifiquement, ce n'est pas fournir du Bien moral une définition unique, mais s'efforcer de découvrir les formes multiples et en partie irréductibles d'excellence morale et les espèces variées d'intentions méritoires, d'en marquer avec précision les diffé-

rences et de donner les raisons de la valeur qui leur est accordée.

La vie morale dépasse infiniment en richesse et en complexité les cadres dans lesquels les systèmes des philosophes ont prétendu la circonscrire. L'opposition d'une philosophie du bien universel et d'une philosophie du bien spécifique, de Platon et d'Aristote (1), nous a fourni l'occasion de distinguer deux intentions morales irréductibles, également agissantes dans l'activité sociale et dans les consciences : le souci du bien supérieur et le souci de la perfection spécifique. L'examen de la morale de Kant et le développement de nos propres recherches nous donneront l'occasion de ramener cette opposition à une autre, plus profonde et plus précise : celle *du formalisme moral et de la bonne volonté indéterminée* (562 sqq).

LA DEUXIÈME FORME DE LA MORALE STOÏCIENNE OU LE STOÏCISME PROPREMENT DIT.

77. A tous les moments de son développement, la doctrine morale stoïcienne a reposé sur l'idée profondément confuse de *nature*. Lorsqu'un Cléanthe s'obstine à découvrir la vertu dans la conduite conforme à la Nature des Physiciens, il se représente celle-ci comme foncièrement bonne et harmonieuse, c'est-à-dire telle qu'aucune loi de la nature ne contrarie jamais les effets d'une autre loi de la nature. Ainsi seulement la vertu pouvait être la conformité à cette nature.

Lorsque Epictète et les autres représentants du stoïcisme pleinement développé ramènent toute la vertu et le bonheur à la bonne direction de notre volonté et à la culture de notre

(1) Comme nous l'avons déjà fait remarquer, Aristote, dont nous faisons ici, en l'opposant traditionnellement à Platon, le philosophe de la perfection spécifique, fait cependant usage aussi de la notion de bien universel. Il en est de même des scolastiques aristotéliens du Moyen Age et des néo-scolastiques actuels. Selon ceux-ci l'homme tend nécessairement vers le Bien Universel tout en cherchant son bien spécifique. On voit quelle contradiction enveloppe cette synthèse.

perfection, soutenant qu'ainsi nous nous comportons selon notre nature, ils définissent celle-ci par la vertu. Ainsi la nature, celle de l'Univers ou celle de l'Homme, est toujours définie de la manière qu'il faut pour que la morale y apparaisse conforme.

Cette objection est celle que nous venons de soulever contre les morales de la perfection spécifique en général. Au lieu de la développer sur nouveaux frais, nous ferons porter notre critique de la morale stoïcienne sur une autre difficulté rédhibitoire, sur l'identification systématique de la vertu et du bonheur. L'objection vaut pour les moralistes classiques en général, mais il convient de l'exposer à propos des penseurs qui ont soutenu la thèse avec le plus d'insistance.

78. Le méchant est malheureux parce qu'il ne peut manquer d'être anxieux et déçu; le sage est heureux parce qu'il n'aspire qu'à ce qui se produira sûrement ou à ce qu'il est en son pouvoir de produire. Cette thèse, qui enchantera encore tant de grands esprits de l'âge moderne, repose sur des erreurs d'ordre *psychologique*.

On sait que le stoïcisme peut être représenté comme une *technique du bonheur*, aussi bien que l'épicurisme; seulement c'est le *vrai bonheur* auquel il prétend nous conduire tandis que ses rivaux épicuriens n'ont en vue, du moins en principe, que le bonheur tel que le conçoit l'ignorant. Le bonheur du sage est véritable parce qu'il exclut l'anxiété et la déception.

Or, pouvons-nous admettre comme répondant à un sentiment réel cette notion stoïcienne du bonheur véritable? S'il est vrai que nous sommes heureux lorsque nous parvenons à nos fins, c'est dans la proportion de l'incertitude du succès où nous étions d'abord. Notre joie est d'autant plus vive que notre inquiétude a été plus forte. Rien n'égale au contraire notre apathie à l'égard des plus grands biens dès que nous sommes tout à fait assurés d'en jouir. Ainsi, se borner à ne vouloir que ce qui se produira inévitablement, c'est assurément échapper

à toute anxiété, mais c'est en même temps écarter toute satisfaction dûment ressentie. C'est la même confusion que faisait Epicure lorsqu'il voulait voir le bonheur parfait dans l'ataraxie. Nos penseurs appellent bonheur ce qui n'est que l'absence de son contraire. On emprunte au sens commun le mot de bonheur, qui implique sentiment réel, joie, et on l'applique à une apathie simple.

Mais l'erreur est en réalité plus profonde : non seulement vouloir ou désirer l'inévitable comme tel implique le défaut du plaisir de le voir se produire, mais *cette volonté ou ce désir sont proprement impossibles*. Vouloir ou désirer ce sont là des états psychologiques actifs ; ils impliquent un travail déjà entrepris. Par cette activité nous commençons de contribuer à la réalisation de l'objet désiré, ou du moins nous nous préparons en vue d'une telle contribution. Que si nous sommes assurés que la chose réputée désirable se réalisera d'elle-même et sans faute, alors ni désir ni volonté ne se produiront en nous (1). Désirons-nous que le soleil se lève demain ? Pour découvrir en moi le soupçon d'un tel désir, il faudrait que j' imagine possible le défaut de ce phénomène astronomique, et pour le *vouloir* il faut de plus que je suppose quelque efficacité de mon intervention.

Le stoïcisme est une philosophie du *renoncement*, mais c'est un renoncement qui s'arrête à mi-chemin : Si nous avons à nous détacher de toute contingence, nous devons aussi renoncer au bonheur. *Tout bonheur est nécessairement contingent*. Une félicité assurée est une notion psychologique contradictoire.

(1) On se rabat quelquefois sur l'idée de hâter l'avènement de ce qui doit sûrement se produire. Mais alors ce qu'on veut, c'est que l'inévitable arrive à telle heure, et cela, c'est vouloir du contingent, non du nécessaire. — On demandera peut-être comment il se fait que tant de gens se battent pour une cause dont le triomphe leur paraît assuré. Le fait est que ces gens commencent par se passionner pour la cause, et ce n'est qu'ensuite qu'ils s'avisent de la juger fondée sur le train nécessaire des choses. Cette croyance adventice leur sert d'argument pour les autres et de réconfort pour eux-mêmes.

En proclamant l'identité du bonheur et de la vertu, le stoïcisme a donc la gloire de mettre au-dessus de tout un pur idéal de perfection individuelle, mais c'est au prix d'une inconséquence théorique qu'il espère donner à cet idéal l'*attrait* du bonheur. Au bout de la voie dans laquelle le stoïcisme s'est engagé il y avait cette proposition-ci : La vertu est un détachement par rapport aux choses contingentes, et le bonheur est une de ces contingences.

L'homme héroïquement vertueux, idéal stoïque, mérite notre admiration et notre respect, non pas en ce qu'il a su trouver le chemin du vrai bonheur, mais justement en ceci qu'il a su faire abstraction de tout souci du bonheur quel qu'il soit, pour observer les règles qu'il a reconnues moralement bonnes.

Ce divorce du souci du bonheur et du souci de la vertu, les stoïciens l'ont préparé par leurs paradoxes mêmes. Plusieurs philosophes modernes pousseront plus loin cette dissociation qui est à la fois un progrès scientifique et un progrès moral (119, 130 sqq), sans que l'on puisse dire que cette dualité soit encore aussi parfaitement reconnue qu'elle le mérite.

79. Des insuffisances d'ordre psychologique du genre de celles que nous venons de dénoncer, sont le propre de la plupart des doctrines dont les principes remontent aux débuts de la spéculation philosophique. Les penseurs primitifs demeurent séduits par d'heureuses mécaniques où s'articulent quelques idées convenablement définies. Ce n'est que plus tard que s'atténue le goût de substituer des définitions arbitraires aux réalités confuses que la vie active renferme dans l'extension d'un mot. Et ce n'est pas sans rencontrer l'obstacle d'un certain désenchantement que l'esprit critique arrive à développer « le sens psychologique ».

Ajoutons que ce manque d'esprit psychologique est parfois une des raisons de la *grandeur* qui frappe dans ces anciens systèmes. Leurs auteurs raisonnent sur des définitions conformes à leurs hautes aspirations et concluent sur la réalité. Ils nous

convient ainsi à considérer dans celle-ci telle qualité qui pourrait y être, ou qui ne s'y trouve que trop partiellement. Sous couleur de dire ce qui est, ils suggèrent ce qui devrait être. La grandeur d'un Corneille précède régulièrement la perspicacité d'un Racine, parce que l'aspiration morale est antérieure à la froide évaluation des possibilités psychologiques. Dans l'évolution de l'art, l'*idéalisme*, au sens littéraire du mot, est plus primitif que le *réalisme*.

LA LIBERTÉ DU SAGE.

80. Parmi les propositions les plus frappantes des stoïciens on trouve celles qui présentent l'homme sage et vertueux comme seul véritablement *libre*. Cette idée, nous le savons, n'est pas propre à l'école stoïcienne. L'aristotélisme, en particulier, se présente comme un libéralisme moral, car c'est être libre que d'agir conformément à son essence propre, et c'est être esclave que d'être entraîné par des passions qui proviennent de ce qui n'est pas proprement nous-mêmes, le corps ou la matière. On en dirait autant du précurseur Prodicus, qui proclame avant d'autres que la vertu consiste à agir selon notre nature d'hommes.

Plus exactement il conviendrait de dire que *la jonction de la morale et de l'idée de liberté* (ou *idéal libéral*), est une opération philosophique sans doute plus ancienne encore et plus universelle que la jonction de la morale et de la science dans le monde grec.

De tout temps l'enseignement ou l'exhortation morale a du représenter l'abandon de soi-même au désordre des passions comme une sorte d'esclavage, et l'adoption d'une vie moralement réglée comme une évasion ou un affranchissement. Lorsque les Grecs eurent conçu l'idée de la science, il leur suffit d'apercevoir dans cette accession certaine à la vérité le moyen de libération par excellence.

Les différents systèmes philosophiques adaptèrent aisément cette idée générale à leurs principes respectifs. Selon l'eudémo-

niste, la connaissance des conséquences naturelles des actes fournit à chacun le moyen de résister à des penchants aveugles : la prudence est une libération par rapport aux entraînements irraisonnés. D'après l'idéaliste la connaissance du Bien nous délivre de l'attraction du mal, soit que ce phare unique nous évite de dévier de la direction que tendent à suivre tous les êtres de l'Univers — comme chez Platon —, soit que cette connaissance nous procure cela seul qui importe à notre espèce et nous permette d'être entièrement nous-mêmes — comme chez Aristote. Le stoïcien montrera de préférence le sage soustrait à l'empire des choses indifférentes et les réduisant au rôle d'instruments de sa propre perfection.

Nous avons à nous demander ce qu'apporte à la science morale cette jonction de la vertu et de la liberté ou cette idée que *le sage est libre*.

Elle implique sans contredit une profonde vérité. Nous trouvons dans la règle morale délibérément acceptée un moyen de nous soustraire à des forces qui agissent en nous sans relever de notre volonté, et dans ce sens c'est plus qu'une simple métaphore de dire que l'homme vertueux est libre, tandis que d'être livré à ses passions c'est un esclavage.

81. Mais cette vérité n'a ni la valeur absolue ni la force justificative que lui accordent les stoïciens et la tradition philosophique dans son ensemble.

C'est une vérité relative : adopter la pratique de la vertu est un affranchissement par rapport à un déterminisme particulier, celui de nos appétits et de nos tendances dérégées ; mais rien ne peut empêcher l'adversaire de retourner la proposition et de dire : c'est moi qui, osant secouer le joug des règles de la morale et surmonter les scrupules des consciences timorées, fais œuvre d'évasion ou d'affranchissement. Mes appétits, mes passions sont véritablement moi-même, étant seul à les éprouver, et je suis libre lorsque j'agis selon leurs suggestions, esclave au

contraire lorsque je me laisse brider par ces règles dont les pédagogues proclament l'excellence.

L'histoire des idées morales montre qu'il arrive ainsi à des esprits qui ne sont pas toujours parmi les moins généreux, d'apercevoir dans un certain abandon aux passions un affranchissement salutaire : ils invoquent *la bonne Nature* contre la tyrannie de la morale *artificielle*, à base de contrainte, *dénaturée*, des dévots ou des puritains, et ils emploient la formule stoïcienne : vivre conformément à la nature dans un esprit qui est tout le contraire d'un rigorisme stoïque (1).

Agir délibérément selon les règles de la morale est donc faire acte de liberté par rapport au déterminisme des passions ; mais se soustraire délibérément à ces mêmes règles c'est faire acte de liberté par rapport à la discipline morale et à la pression de l'opinion. Ce sont là deux libertés relatives et contraires.

Sans doute, nous estimons que *la liberté* selon la morale *vaut mieux* que *la licence* de l'homme vicieux, mais ce n'est pas parce qu'elle est davantage ou exclusivement de la liberté, c'est parce qu'elle est morale. C'est parce que, d'avance, nous préférons la moralité à son contraire, que nous demeurons convaincus que la liberté qui consiste à maîtriser ses penchants en se soumettant aux bonnes règles est quelque chose de plus estimable que la liberté qui consiste à enfreindre les règles en laissant la bride à nos passions. Disons mieux : c'est à cause de nos convictions morales préalables, que, estimant d'ailleurs la liberté un bien et une dignité enviabiles, nous décidons de reconnaître libre l'homme vertueux, et esclave l'homme vicieux.

82. On voit qu'il en est pour l'idée de liberté comme pour les idées de bonheur, de bien, de nature humaine. Ce que l'édification morale appelle *le vrai bonheur, le vrai bien, notre nature*

(1) Montaigne, Molière *passim* ; DIDEROT : *Supplément au Voyage de Bougainville*. Le naturalisme très relâché de ce dernier est combiné avec une application du principe de l'identité des intérêts qui en fait un utilitarisme (cf. 41, note).

véritable, la vraie liberté, c'est toujours tout cela conforme à la moralité ; et comme elle a emprunté ces notions au sens commun, elle est obligée de concéder à celui-ci qu'il y a un certain bonheur, un certain bien, une partie de notre nature, une certaine liberté qui ne dépendent pas de notre parfaite moralité et que celle-ci ne peut qu'amoindrir ; mais elle se tire d'affaire en disant que ce n'est là que faux bonheur, bien illusoire, partie non spécifique de nous-mêmes, fausse liberté (cf. 556, n.). On définit ces notions de la manière qu'il faut pour qu'elles paraissent éclairer et justifier la vie morale, et on les substitue ainsi arbitrairement définies à ce qu'elles sont, telles que le sens commun les a élaborées. Par cette opération qui frise l'escamotage on combine l'attrait que ces idées ou leur objet ont pour le sens commun avec la valeur morale qu'elles ont selon la définition adoptée. Tu veux le bonheur ? Sois donc vertueux. Tu veux être libre ? Soumets-toi aux bonnes règles.

Il va sans dire que les théories *immoralistes* à la manière de Calliclès, ou simplement relâchées, à la façon de Diderot, usent aussi arbitrairement du même procédé, en affectant de confondre la liberté qui consiste à secouer le joug des règles ou des scrupules de conscience, avec la liberté tout entière ou absolue, lorsqu'elles disent que l'honnête homme est esclave des conventions ou de ses préjugés, et que celui-là seul est libre qui va où ses passions le poussent.

Cette émulation à revendiquer pour soi la liberté provient du prestige indéfectible de l'idée de liberté. L'humanité a longtemps connu le régime de deux classes, celle des hommes libres et celle des serfs ou des esclaves. Toute l'Antiquité a associé la supériorité ou la noblesse avec la liberté. Le moraliste ne pouvait manquer de rapprocher la pratique de la vertu de la condition sociale la plus estimée, et d'assimiler à l'abjection de l'esclavage une vie livrée aux passions.

CHAPITRE XII

Critique de l'Idéalisme (suite).

La morale théologique et mystique.

83. Il serait oiseux de démontrer longuement qu'une science définitive de la morale retiendra peu de chose d'une construction métaphysique telle que la philosophie de Plotin. Cette synthèse de tout ce que contiennent d'édifiant les systèmes idéalistes antérieurs accumule naturellement les insuffisances philosophiques de chacun d'eux, et il est trop clair que ce drame universel d'une descente et d'une ascension est conçu selon l'amour de la vertu préalablement acquis, loin d'être une froide découverte scientifique, dont la valeur des bonnes règles de la conduite résulterait comme un corollaire.

Ce qu'il nous importe de remarquer, c'est combien ce dernier grand effort de la pensée antique éloigne celle-ci de son point de départ, la jonction de la morale avec une science qui était autant l'explication du détail des phénomènes que la claire intelligence de leur ensemble.

Pour un Plotin le principe premier n'est plus l'intelligible comme tel, mais bien le Dieu infini absolument au-dessus de tout ce que peut en affirmer un esprit fini. Aussi la science des Anciens, consistant dans *le raisonnement* ou liaison logique de termes multiples, et exprimée par *le discours*, ordonnance d'une pluralité de mots, cette science n'est plus qu'un acheminement vers un état de l'âme qui est conçu à la fois comme la plus haute connaissance et la perfection morale. Cet état d'extase, union de l'individu avec le principe infini, se produit ou ne se produit pas; heureux ceux qui y parviennent; quant aux autres,

il leur reste à s'y préparer en usant des moyens que voudront bien leur indiquer ceux qui y sont parvenus.

84. Un tel système est un *mysticisme moral*. Il nous fournit l'occasion de nous demander quels sont, en général, les rapports d'une connaissance mystique avec une science explicative de la morale.

Cette question peut être dédoublée : 1° une théorie qui recourt à la connaissance mystique pour expliquer la nature de la valeur morale est-elle dûment *scientifique*? 2° Comment un état d'extase ou d'intuition mystique peut-il être reconnu comme un état de perfection morale, comparable au mérite de toute conduite honnête, mais supérieur?

1° Comparons une affirmation incontestablement scientifique avec une affirmation mystique. Ce qui fait qu'une proposition est avérée scientifique, c'est un double caractère : elle doit être *vérifiable* et *communicable*. Une vérité scientifique repose soit sur un raisonnement reconnu valable et que l'on peut toujours refaire, soit sur des observations ou des expériences que l'on peut indéfiniment recommencer.

Ce double critère, il ne suffit pas qu'un seul individu ou que quelques-uns aient le privilège de s'en servir, il faut que la vérification, quelle qu'elle soit, puisse être faite par quiconque voudra se donner la peine de l'entreprendre. Convenir de faire œuvre de science, c'est convenir de n'agréer que des propositions communicables et vérifiables. Convenir d'instituer une science de la morale, c'est décider de recueillir des explications de tout ce qui relève de la conduite, qui soient susceptibles d'être comprises et contrôlées par tous.

Or, l'affirmation mystique est par définition le contraire de tout cela : on ne démontre pas l'extase, on l'éprouve; elle est un état qui ne comporte plus du tout le passage d'un terme à un autre, comme c'est le cas pour le discours ou la démonstration; elle est donnée comme synthèse pure, communion totale.

Celui qui l'éprouve en fait bien *l'expérience*, mais on nous dit qu'il ne la fait pas à volonté. A Plotin lui-même cette expérience *sui generis* n'a réussi qu'un petit nombre de fois. A plus forte raison, celui qui parvient à cette communion parfaite ne peut-il y introduire sûrement les autres ; il ne peut que leur dire comment cela lui est arrivé.

Encore, l'expérience mystique n'est-elle pas une expérience au sens scientifique du mot. En effet, au moment où il est en extase, le mystique n'est pas comme un savant qui observe froidement l'objet de son étude, *il est cet objet lui-même*. Ce n'est qu'après l'extase, que redevenu un homme qui pense et qui parle, il juge d'après *le souvenir* de son état passé, c'est-à-dire qu'il n'en possède qu'une *interprétation* postérieure, et faite du dehors.

L'affirmation mystique ne peut donc être intégrée à la science comme moyen d'éclairer son objet. Le savant tient délibérément à l'écart toute émotion mystique et se place à un point de vue d'où de tels états psychologiques, qu'ils se produisent chez autrui ou en lui-même, lui apparaissent comme *des phénomènes à expliquer*, non comme des moyens d'explication.

85. 2° Venons-en au second problème : Comment l'état mystique peut-il être reconnu comme une valeur proprement morale ?

Cet état d'extase ou d'intuition indivisée nous est donné comme réalisant une perfection morale supérieure à la simple soumission aux multiples règles de la conduite honnête ou à l'amour de ces règles. Le moraliste mystique affirme ainsi deux choses, c'est que l'extase est de l'ordre des valeurs morales, et qu'elle est le degré supérieur dans la hiérarchie morale. L'homme en extase est supérieur au vulgaire honnête homme, et il lui est *moralement* supérieur.

Mais celui qui n'a pas eu l'intuition décisive ne peut que croire sur ce point le mystique, et celui qui l'a eue, au moment où il s'efforce de nous mettre au fait de son aventure, ne peut

plus raisonner que sur un souvenir ou sur l'interprétation d'un souvenir. Or, le psychologue constate que des états d'extase, d'exaltation ou de béatitude ineffable se produisent chez d'autres que chez des métaphysiciens moralistes, et il rapproche du mysticisme proprement moral maint fait de magie, de délire, d'ivresse, de joie excessive, de suggestion, d'émotion religieuse ou d'inspiration artistique, qui sont souvent sans rapport aucun avec des propositions d'ordre moral. Les mystiques eux-mêmes, et Plotin en particulier, affirment que l'état de perfection dans la communion avec l'Être infini se compare justement à certains états de joie extrême ou d'intense volupté, qui accompagnent l'amour satisfait.

C'est ici une jonction de la moralité avec *le sentiment*, comme c'était ailleurs la jonction de la moralité avec la vérité démontrable. Mais aux yeux du savant, ces certitudes sentimentales ne sont que des affirmations subjectives et du même ordre que celles par lesquelles d'autres mystiques s'efforcent de lier leurs extases avec la réalité de certains démons, esprits, dieux, ou avec des faits miraculeux ou déconcertants pour la raison.

Il lui est donc permis de faire cette hypothèse : Si le moraliste mystique lie ainsi la perfection morale avec un certain état psychologique particulier qu'il conçoit comme le plus désirable — et s'il explique cet état comme une union avec ce qu'il conçoit comme le principe universel suprême et la perfection morale en soi, c'est parce que, préalablement à son état d'extase, il est convaincu qu'il n'y a rien au monde de supérieur à la moralité. Du moment qu'il n'y a rien au-dessus du mérite moral, ce qui est conçu comme au-dessus de tout, sera aperçu comme moral.

Ainsi, ce ne serait pas l'expérience mystique qui ferait découvrir la nature et la valeur de la morale, c'est l'amour exalté de la moralité ou le désir intense de moraliser autrui qui expliquerait, chez certains enthousiastes, la jonction de la morale et de l'état d'extase.

Quoi qu'il en soit, loin qu'un mysticisme moral puisse fonder ou aider à fonder la science de la morale, il n'est qu'un des départements du domaine psychologique qu'il appartient à cette science d'explorer. Au même titre que tout autre état de *la conscience* des individus, l'état mystique fait partie des données de l'observation, c'est un fait remarquable, mais particulier, il est à expliquer, il n'explique pas. Persister à le maintenir à la place éminente que lui font dans leurs systèmes Plotin et la plupart des mystiques, c'est renoncer à soumettre la vie morale aux cadres et aux méthodes de la science proprement dite (1).

Qu'on l'aborde par la philosophie de la religion, par la morale ou à tout autre point de vue, le problème fondamental du mysticisme est toujours celui-ci : Cette valeur incomparable qu'éprouve et qu'affirme le mystique est-elle une qualité d'un certain objet que le mystique serait parvenu à contempler, ou bien n'exprime-t-elle, en fin de compte, que des dispositions psychologiques du sujet, c'est-à-dire du mystique lui-même ? Si l'on adopte la première alternative, alors il faut renoncer à la science de cet objet et croire le mystique sur parole, si l'on n'en peut être un soi-même. Que si, au contraire, on estime que la science peut étudier l'état mystique et atteindre en ce qui le concerne, à des vérités établies, c'est uniquement la seconde alternative qu'il faut postuler. Dans cet esprit, la psychologie est déjà en possession de vérités générales très fortement établies.

(1) On remarquera que ceci n'est pas une *réfutation* formelle du mysticisme moral. On ne réfute pas un état sentimental, ni les conclusions qu'en tire celui qui est passé par cet état, non plus qu'il ne réfute ses contradicteurs. Chacun est libre d'adopter l'attitude mystique, de même que chacun a la liberté de s'appliquer, ainsi que nous le faisons ici, à une science toute rationnelle des faits moraux. L'attitude la plus contradictoire c'est le mélange des deux points de vue, qu'on trouve chez tout mystique qui se prétend savant ou philosophe.

CHAPITRE XIII

Critique des formes modernes de l'Idéalisme classique.

LE DIEU PERSONNEL ET VOLONTAIRE

86. Nous avons vu que l'idéalisme moral s'est développé dans les temps modernes principalement sous les formes variées d'un *théologisme*. Cet idéal supérieur à ses propres convenances, auquel se dévoue l'individu moral, la pensée classique moderne l'identifie au Dieu un et tout-puissant, soit qu'elle le pose, à la manière de Spinoza, comme infini et supérieur à toute détermination quelconque, soit qu'elle l'aperçoive, au moins pratiquement, sous la forme d'un Dieu personnel qui est à la créature ce qu'un monarque est à ses sujets ou un père à ses enfants.

La théorie du Dieu personnel connu par révélation, qui édicte les règles et qui les sanctionne, peut être retenue d'abord, du point de vue scientifique, comme un fait à expliquer. De même que le mysticisme, cette théorie relève des rapports de la morale et de la religion que nous aurons à traiter brièvement ou dont nous aurons à montrer la place dans l'ordonnance de la science morale telle que nous la concevons (303 sqq, 387 n.). D'avance, nous pouvons voir dans cette croyance un moyen pratique et singulièrement efficace de soutenir les consciences et les conduites honnêtes. Se sentir perpétuellement et jusque dans les plus secrets replis de la conscience sous l'œil d'un Dieu juge, c'est assurément être porté à accomplir tous ses devoirs avec une force singulière, et peut-être que certaines formes d'excellence morale, telles que l'effort vers la pureté absolue, ne sont recherchées avec le maximum d'ardeur que sous la seule impulsion d'une telle conviction.

A l'avance aussi nous pouvons remarquer qu'un cadre religieux de cette sorte laisse son contenu moral entièrement indéterminé. La croyance en une sanction surnaturelle est un renforcement possible d'une morale quelconque ; elle peut aider à respecter n'importe quelles règles. La foi religieuse peut intensifier la moralité, elle ne la dirige pas. Le fait que ce sont des religieux qui le plus souvent se chargent de diriger les consciences ne doit pas sur ce point, faire illusion. Pour décider ce qui est moralement bon, le religieux le plus sincèrement croyant s'inspire, en fin de compte, des besoins spirituels et sociaux de ceux auxquels il s'intéresse, étant d'ailleurs convaincu que ce qui lui apparaît ainsi moralement bon, ne peut manquer d'être conforme aux intentions divines.

Enfin, conformément à nos critiques accoutumées, nous avons à nous poser cette question : dans quelle mesure la croyance au Dieu maître et juge soutient-elle la croyance à la valeur des règles morales, dans quelle mesure est-ce, au contraire, le sentiment de la valeur des règles qui soutient la croyance en Dieu et à ses sanctions ?

La réponse qui paraît s'annoncer, c'est que chez les esprits peu développés c'est la croyance *au fait religieux* tel qu'il leur est enseigné qui suscite ou soutient l'adhésion à la discipline morale ; mais à mesure que le fidèle a plus de lumières et de réflexion, c'est le sentiment de l'importance de la moralité qui entretient sa croyance au fait religieux dans lequel il voit une exigence de l'ordre moral. Le fidèle pense d'abord : il faut obéir aux règles, puisque Dieu le veut ; il en vient progressivement à penser : il faut bien qu'il y ait un Dieu pour édicter ou sanctionner des règles si excellentes ou si nécessaires (137).

87. Nous venons de traiter la croyance au Dieu personnel garant de la morale, comme un fait d'observation à étudier. Mais la philosophie religieuse traditionnelle présente la doctrine du Dieu personnel et volontaire comme un système de vérités objectives dont la science aura à tenir compte. C'est ce que nous

ne saurions lui accorder. En effet *la révélation* surnaturelle, fondement de la connaissance de Dieu et de ses intentions, n'est pas une source d'information d'où puisse sortir une vérité scientifique : il n'y a là ni un raisonnement démonstratif, ni une expérience qu'on puisse reproduire à volonté pour la contrôler. Quant à des démonstrations de l'existence du Dieu juge que l'on prétendrait tirer de la seule raison, il appartient à la critique philosophique d'en apprécier la valeur, mais on peut montrer qu'il n'est nullement nécessaire d'attendre les conclusions d'un tel débat philosophique pour écarter de la science de la morale toute explication par la notion du Dieu personnel et volontaire.

88. Expliquer la morale par l'intention divine se ramène à la situer dans les relations que soutiennent entre eux une pluralité d'êtres conscients dont l'un est Dieu. La morale c'est la loi, non de la société humaine seule, mais de cette société plus complète où Dieu intervient pour établir, maintenir et pour sanctionner au besoin les règles de la conduite.

Mais le problème est alors de savoir pourquoi la volonté de Dieu est telle et non autre. De deux choses l'une, ou Dieu veut le bien pour des raisons que les hommes peuvent connaître et comprendre — ou il a cette volonté soit pour des motifs au-dessus de notre intelligence, soit en raison de sa toute-puissance et de sa volonté absolument libre, c'est-à-dire, au regard de la créature finie, sans motifs extérieurs à cette volonté même.

La première alternative revient à reconnaître que Dieu veut la moralité parce que celle-ci est conforme au Bien universel que le philosophe affirme et définit. Mais dans ce cas l'idée de Dieu n'ajoute rien d'essentiel à cette idée du Bien universel, puisque celui-ci détermine l'intention de Dieu de la même manière qu'elle détermine l'intention du sage qui s'élève jusqu'à elle. L'existence de Dieu, le fait qu'il veut le bien, a certes la plus grande importance pratique en ce qu'elle renforce la moralité par les châtements et les récompenses qu'elle assure, par les sentiments qu'elle suscite chez les croyants, mais par là

Dieu est seulement ce que le pouvoir exécutif est dans l'Etat : il respecte la Constitution et la fait respecter, il n'est pas cette Constitution même et il peut ne l'avoir pas promulguée. La science reviendrait toujours à montrer pourquoi Dieu et les hommes veulent ou cherchent le bien, le problème est le même avec ou sans la personne divine.

La seconde alternative permet au théologisme d'échapper à cette séparation de la volonté de Dieu et du Bien. Si les raisons selon lesquelles Dieu veut et agit sont absolument au-dessus de l'intelligence des créatures, alors Dieu et le Bien coïncident pratiquement pour celles-ci : leur seul pouvoir et leur unique devoir est d'aimer indistinctement Dieu et la vertu. Il en est de même si le bien moral n'est pas autre chose que la volonté de Dieu en dehors de tout motif, effet de son choix entièrement libre. C'est alors parce que Dieu veut la justice et la charité qu'elles sont des vertus, et non parce qu'elles sont des vertus que Dieu les veut. Toute la moralité est dans la complète soumission à la volonté divine. Mais dans ce cas c'est à l'idée même d'une science réellement explicative de la morale qu'il faut renoncer. Toute recherche et tout raisonnement ne consistera qu'à comprendre, en l'ordonnant, le détail d'un tout incompréhensible. Le moraliste sera comme un juriste qui interprète une loi sans la discuter. A tout effort pour expliquer ou comprendre la moralité dans son principe se substitue un acte d'adoration et d'acquiescement sans condition, la science disparaît devant la foi.

88bis. Ce conflit n'a pas manqué de se déclarer chez les docteurs scolastiques. A la pensée de SAINT THOMAS (1225-1274) s'est opposée celle de DUNS SCOT (1266 ou 1274-1308) et d'OCCAM (av. 1300-1349 ou 1350).

Saint Thomas, tout pénétré de philosophie ancienne, expose une science du Bien auquel la volonté de Dieu ne saurait ne pas être conforme. *Omne... quod rationabile est, rationi subditur. Sed Voluntas Divina est rationabilis. Ergo rationi subditur.*

(*Summa Theologica*), Pars. I, quest. 93.) Aussi la morale de Saint Thomas n'est-elle qu'une appropriation de celle qu'Aristote avait su développer en s'appuyant sur la seule raison. Au contraire Duns Scot et Occam soutiennent que la cause unique de tout ce que Dieu peut instituer ou sanctionner c'est sa volonté absolument libre.

La même opposition irréductible séparera au XVII^e siècle la pensée de DESCARTES et celle de LEIBNIZ. Ce dernier, inspiré tout à la fois de l'aristotélisme scolastique et de la science moderne, reprendra la thèse de Saint Thomas. La volonté de Dieu est *nécessairement* conforme au Bien que la raison conçoit. Descartes, au contraire, en affirmant l'absolue indétermination de la volonté divine, renouvelle la thèse des Duns Scot et des Occam. ■

Il est vrai que Descartes ne prétend point renoncer à une science rationnelle de la morale. Voici comment il raisonnait : Dieu, dans sa volonté absolument libre, institue non seulement la morale, mais encore la raison. Dès lors la créature est soumise à l'une et à l'autre, ce qui revient à dire qu'en se servant de la seule raison, instituée par Dieu, l'homme peut découvrir ou expliquer la morale, voulue par Dieu aussi. Mais s'il en est ainsi, dirons-nous, Dieu s'est lui-même éliminé du débat ! La science morale se développa sans aucun recours aux caractères spécifiques de Dieu ; cette science explicative tout entière inscrite dans la raison telle qu'elle est donnée à l'homme ne sera en rien un théologisme. Or, c'est cela précisément que nous voulons établir.

En résumé, dans l'une ou l'autre alternative, soit qu'on suppose Dieu absolument libre, soit qu'on le veuille soumis à la raison accessible aux hommes, la notion de Dieu s'élimine d'elle-même d'une science dûment explicative de la morale.

Si Dieu est le premier à se conformer à la raison, le savant ira droit à celle-ci sans s'arrêter à la personne divine ; si Dieu a librement institué l'ordre moral, de deux choses l'une, ou l'on reçoit cet ordre tel que la révélation l'enseigne dans un acte

d'adoration qui écarte tout souci d'explication scientifique, ou bien l'on rejette Dieu au delà de la science, comme celui qui a institué tout ensemble l'ordre moral et l'ordre rationnel, et qui se trouve avoir pourvu ses créatures de moyens de développer la science sans plus recourir à lui. Dans tous les cas l'idée de Dieu s'avère extérieure à une science explicative de la morale.

LA MORALE DE SPINOZA

89. Du panthéisme de Plotin au panthéisme de Spinoza on ne cesse pas de se trouver devant une seule et même doctrine, repensée à la fin, enrichie et systématisée par un génie philosophique exceptionnel. Chez l'un et chez l'autre Dieu c'est l'Univers saisi dans l'unité de sa détermination fondamentale, la perfection infinie. Mais le plotinisme est lui-même une synthèse des doctrines classiques, et la hiérarchie des perfections qu'on y trouve n'est qu'une expression de l'ordre du monde du vieux dynamisme platonicien. Le Dieu des panthéistes c'est toujours l'Unité et le Bien des idéalistes primitifs.

A son tour Spinoza, sous l'originalité de sa terminologie et de ses procédés d'exposition, refait une fois encore la synthèse de l'imposante tradition idéaliste en combinant avec la longue postérité philosophique des néo-platoniciens une bonne part des nouveautés de la pensée moderne. Ce que nous ne pouvons qu'affirmer à ce sujet, le lecteur versé dans la philosophie ancienne s'en assurera à chaque page de l'*Ethique*. Non seulement on retrouve là l'esprit du platonisme par Plotin et la tradition scolastique, juive ou chrétienne, mais l'aristotélisme aussi y est vivant : la notion de nature propre, d'essence ou de perfection spécifique a sa place dans la hiérarchie de la vertu et du bonheur : le savant est heureux parce qu'il conforme sa conduite à la nature spécifique de l'homme. En même temps Spinoza retient l'idée stoïcienne que la vertu est l'activité conforme aux lois de la nature en général, ou la capacité impartie

au sage de conformer ses désirs aux seules fins que sa nature propre rend assurées. Le postulat intellectualiste du primat de l'intelligence sur la volonté ou de la connaissance sur l'action, fondement de tout idéalisme moral (36) trouve en Spinoza un protagoniste encore plus systématique que Descartes (cf. *Ethique*, 4^e part., prop. XIX) (1). Non seulement la volonté est nécessairement sous la dépendance de l'intelligence, mais l'intelligence seule est réelle, la volonté ou capacité de choisir chez un être fini, n'étant que l'illusion de son ignorance. Il n'est pas jusqu'au vieil Héraclite dont la sagesse découvrait le bien dans la synthèse des oppositions particulières, et la vertu dans la considération du tout, qui ne trouve dans le spinozisme une de ses expressions les plus appuyées.

L'apport de la philosophie moderne dans l'édifice spinozien est cependant capital : la hiérarchie des connaissances est précisée par la théorie de la science de Descartes, reposant sur l'opposition des idées claires et distinctes, nécessairement vraies et adéquates à leur objet, et des idées obscures et confuses, dont la complexité est l'occasion de nos erreurs. De plus Spinoza est influencé par les spéculations de son temps sur les notions de mouvement, d'acte, de force, de volonté et de liberté, qu'ont suscitées à l'envi le renouveau de la mécanique et de la physique, et celui des disputes théologiques. Il aboutit à refuser l'activité véritable à tout être individuel, pour concentrer en Dieu toute force, toute activité efficace et toute liberté (2).

Mais si le spinozisme est une telle synthèse, il s'ensuit que les insuffisances que nous avons observées dans les systèmes qu'il incorpore se retrouveront accumulées dans cette doctrine.

Par exemple, de même qu'aux stoïciens nous reprocherions à

(1) ...id unus quisque necessario appetit, quod bonum, et contra id adversatur, quod malum esse judicat.

(2) Cette idée, forme métaphysique du *déterminisme scientifique*, se rencontre chez les plus grands métaphysiciens du XVII^e siècle, rivaux de Spinoza, Leibniz et Malebranche et, à certains égards, chez Berkeley.

Spinoza cette erreur psychologique qui consiste à lier le bonheur au succès assuré de nos entreprises : le savant jouit de voir arriver ce qu'il n'a voulu que parce qu'il l'a prévu, le philosophe trouve en Dieu la béatitude parce que cette réunion supprime la réalité de tout obstacle ou le dispense de tout désir, etc...

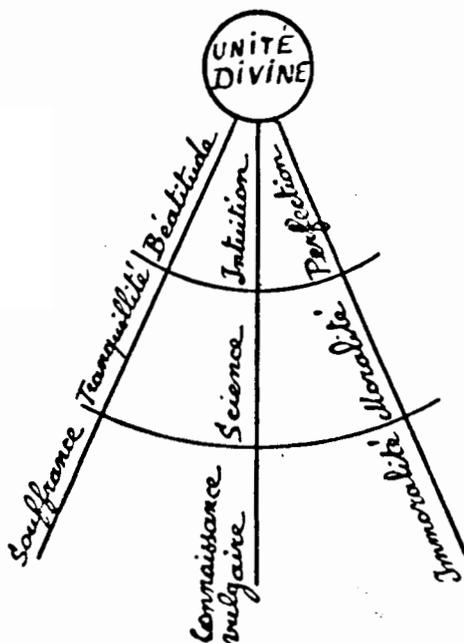
Le rapport du bien et du mal est la pierre d'achoppement de cette métaphysique théologique exactement comme il l'est pour l'idéalisme sous d'autres formes. Si Dieu est à la fois total et parfait, le monde est comme un système organique où chaque chose a sa place, et le mal comme le bien, le méchant comme le bon. L'acteur qui joue le traître n'est pas moins estimable que celui qui assume un rôle de redresseur de torts, et ne mérite pas un moindre salaire. Pour Spinoza il n'y a ni mérite ni responsabilité. On montrerait aussi que l'opposition entre le Bien universel et le Bien spécifique, irréductible différence du platonisme et de l'inspiration aristotélicienne, se retrouve dans la métaphysique de Spinoza, comme chez Saint Thomas, à l'état de contradiction interne.

90. Mais au lieu de rappeler une à une nos objections faites aux formes classiques de l'idéalisme moral pour montrer qu'elles atteignent toutes un système qui résume celles-ci, il y a lieu de tenter ici une expression générale de ces critiques.

Dépouillée de son accent personnel, traduite dans une autre langue, la pensée de Spinoza semble se ramener à ceci, qui est le noyau de tout l'idéalisme moral classique : Il y a unité de l'Être, ou de la réalité totale, mais cet être unique se laisse apercevoir ou connaître sous une diversité d'aspects ou modalités. Ces aspects se laissent classer en des séries hiérarchisées, et la hiérarchie est toujours la même dans toutes les séries. C'est ainsi que l'âme humaine se laisse apercevoir soit comme connaissance, soit comme sentiment, soit comme systèmes d'actions volontaires ; mais il y a des degrés dans la connaissance, dans le bonheur et dans l'excellence de la conduite, et ces degrés se

correspondent terme à terme dans les trois séries. C'est une seule et même chose que la connaissance vulgaire ou du premier genre, que l'immoralité et que la souffrance. Au-dessus de ce premier degré commun aux trois séries, la science, la tranquillité de l'âme et la moralité coïncideront à leur tour; enfin l'intuition de l'essence, la béatitude et la perfection morale sont le même degré suprême dans les trois séries considérées, et leur unification la plus complète.

En résumé, Spinoza affirme une seule chose, l'unité de la hiérarchie au sein des divers aspects de l'Être, et par suite, leur correspondance terme à terme (voir la figure ci-dessous). Dès



lors la vertu et ses degrés est identifiée à la fois avec la connaissance et ses degrés et avec le bonheur et ses degrés. La valeur de la vertu est rendue manifeste par celle de la science et par celle du bonheur. Et puisque l'homme est avide de bonheur,

puisqu'il le veut toujours, il recherchera la science et la vertu. Dans la mesure où la science est à sa portée, il est le maître de son bonheur et de sa moralité. Cette découverte mettrait ainsi l'homme en possession *d'une technique générale de la vie*, dont la fécondité serait impressionnante.

Connaissance vraie, vertu et bonheur sont comme trois variables toujours en raison directe l'une de l'autre; s'il est en notre pouvoir de faire varier l'une des trois, nous serons maître des deux autres. Or la possession de la vérité est possible; d'aucuns l'ont trouvée, qui sont à même de nous découvrir la nature de l'Univers; elle est même facile, car ceux qui la possèdent la révèlent aux autres. Au pis aller la possibilité de progresser dans la vérité est un fait donné, et la *méthode* rend ce progrès assuré. La science est donc l'instrument de notre progrès moral et de notre bonheur, et de cet instrument nous voudrions nous servir, puisque tous nous voulons être heureux. La science est comme un ascenseur mis à notre disposition, par lequel nous pouvons monter aux étages supérieurs où cohabitent le bonheur et la vertu.

91. Nous nous bornerons à indiquer ce qui nous empêche de retenir cette ingénieuse et profonde construction métaphysique dont la clé de voûte est la commune inspiration de tant de systèmes idéalistes classiques. Spinoza n'a fait qu'exprimer cette inspiration de la manière la plus saisissante. Nos objections à l'idéalisme classique antérieurement présentées ne sont que des aspects particuliers de cette critique générale.

On montrerait d'abord que tout le système repose sur la jonction, dans l'idée de Dieu ou du Bien, de ces deux notions : Infinité et totalité du réel d'une part, perfection absolue d'autre part. Or cette jonction est à la fois arbitraire et contradictoire. Dieu est le tout, et en cette qualité le mal rentre dans sa nature au même titre que le bien; mais il est aussi parfait, et en cette qualité il est le bien qui exclut le mal comme sa négation.

On remarquerait ensuite que cette correspondance terme à terme des degrés de la connaissance, du bonheur et de la moralité ne se vérifie pas dans la réalité observée. Il est de sens commun qu'on peut être heureux et méchant, honnête et infortuné, ignorant et bon, etc..., et, depuis Spinoza, il est apparu à tous que le progrès de la moralité et du bonheur ne marche guère du même pas que celui de la connaissance adéquate ou de la science.

Pour affirmer et démontrer l'exacte correspondance que les faits démentent, Spinoza doit procéder par *des définitions* de la connaissance, du bonheur et de la vertu, faites a priori et selon les convenances de son système. Le bonheur défini d'une certaine manière coïncide avec la science définie d'une certaine manière et avec la vertu définie d'une certaine manière. Les trois objets ainsi définis ne coïncident qu'approximativement avec la science, le bonheur et la vertu que l'observation de la vie réelle nous fait connaître. Ainsi la pensée et le système de Spinoza se développent dans un monde idéal, rectification du monde réel, qui nous séduit et qui nous stimule, mais qui ne nous explique pas le monde dans lequel nous vivons.

92. Reconnaissons toutefois que si la stricte correspondance du bonheur, de la science et de la vertu, postulée par l'idéaliste classique, n'existe pas, ces trois valeurs coïncident cependant dans une certaine mesure. S'il n'en était pas ainsi, Spinoza et consorts n'auraient pu ni concevoir l'idée de leur coïncidence parfaite, ni la faire accepter à leurs disciples (1). Il faut donc dire : *le bonheur, la science et la vertu se conditionnent dans une certaine mesure, mais cette correspondance n'est jamais ni totale, ni nécessaire.*

(1) Toutes nos doctrines classiques ne se soutiennent que par des « à peu près » du même genre : coïncidence partielle de l'honnêteté et de la prudence, coïncidence partielle de l'intérêt particulier et du bien général, etc...

Si la belle ordonnance ou l'unité de hiérarchie de nos classiques était au fond des choses, on ne comprendrait par la raison d'être de ces aspects divers d'une même réalité. Pourquoi Dieu aurait-il pris le soin de nous faire distinguer connaissance, sentiments et volonté, science, bonheur et vertu, si rien, au fond, ne les différencie et si atteindre à l'un de leurs degrés respectifs, c'est arriver ipso facto au même degré dans chaque série ? Et s'il a pris le soin de dissimuler cette harmonie, afin que nous ayons le mérite de la réaliser par notre manière d'agir, pourquoi permet-il au philosophe de dévoiler l'artifice ?

Il importe d'apercevoir que c'est tout à la fois de la correspondance partielle et du perpétuel écart entre ces trois valeurs que résultent une bonne part de nos efforts, de nos fins, le choix de nos moyens, bref les formes supérieures de notre vie consciente et volontaire et l'intérêt même de la vie supérieure, et dérive du fait que ceux-ci ne concordent que partiellement.

La science sert au bonheur : L'évidence de ses vérités assure l'accord des esprits et prépare la concorde ; ses données nous éclairent pour le choix de nos fins (110), et, nos buts étant posés, la science nous fournit encore des moyens de les atteindre. — *Le bonheur sert à la vertu* : De la privation naissant le désir, il est bien connu que partout où les besoins les plus incompressibles demeurent non satisfaits, le niveau de la moralité ne peut être que bien inférieur. D'autre part, la crainte des châtimens et l'attrait des récompenses sont le moyen le plus général dont se servent la pédagogie, les pouvoirs publics et la religion pour assurer un minimum d'ordre et de moralité. — *La vertu sert au bonheur* : C'est pourquoi elle est adoptée comme un moyen efficace par la prudence expérimentée, elle nous vaut la tranquillité, la considération, la gratitude d'autrui. — Ne manquons pas de rappeler les satisfactions d'une plus

haute nature que procure la pratique de la vertu à ceux qui se sont convaincus de son excellence (306 *in fine*). — *La vertu sert à la science* : La conservation et le progrès des connaissances reposent sur une haute moralité. Des qualités morales éminentes sont requises pour la découverte de la vérité et pour l'accord des esprits, la patience, le courage, le désintéressement, la probité de l'esprit, un respect absolu de la vérité, etc.

Mais inversement, du fait que nos trois termes ne coïncident pas entièrement résulte *l'effort de l'homme pour les faire coïncider davantage*. Il estime que la vertu *mérite* le bonheur, il veut que la science soit honorée comme une excellence morale, il juge plus coupable ou plus odieux que l'ignorant celui qui réunit la science et la dépravation, etc...

93. En résumé dans les formes supérieures de l'activité humaine, nous voyons que la correspondance relative et que la non-correspondance relative de nos trois termes, vertu, bonheur, science, sont l'une et l'autre des facteurs déterminants et directeurs. L'homme se sert de cette correspondance partielle pour ses fins, d'autre part il conçoit comme une fin désirable que cette correspondance soit rendue plus complète, et il s'ingénie à la rendre telle. La coïncidence partielle de la connaissance vraie, de la vertu et du bonheur suggère à l'homme *l'idéal* de leur coïncidence parfaite. C'est cet idéal, dont il est enthousiaste, que Spinoza décrit comme la réalité du monde. Comme tous les métaphysiciens classiques, il pose comme l'absolue réalité ce qui n'est que la plus haute de ses aspirations.

Au lieu donc de concevoir la science morale, à la manière de Spinoza, comme aboutissant à convaincre les hommes, une fois pour toutes, de ce que vertu, science et bonheur coïncident exactement, de sorte qu'il suffit de la science pour avoir vertu et félicité, au lieu de cette métaphysique fondée sur des définitions arbitraires des notions de vertu, de vérité, de bonheur, de perfection, de Dieu, etc..., il convient au contraire de se représenter l'étude scientifique de la morale comme *la recherche*

des rapports vrais entre les aspects de l'activité humaine, comme l'étude des correspondances réelles et possibles, mais toujours limitées et variables, entre nos connaissances, nos sentiments et nos actions volontaires. C'est à l'observation à nous faire apercevoir qu'un parallélisme existe entre ces trois termes, et quelles sont les limites et les variations de ce parallélisme. Et sur ces données de l'observation une réflexion philosophique pourra ensuite nous faire comprendre et les raisons de ce parallélisme et celles de son caractère partiel et limité, en nous donnant des lumières sur la nature profonde des états qu'il coordonne.

§4. En la rattachant à cette conclusion, plaçons ici une remarque sur les relations de nos trois valeurs, qui annonce l'esprit de nos exposés ultérieurs.

Lorsqu'on cherche par l'observation de la vie réelle le degré de correspondance ou de solidarité de la science, de la vertu et du bonheur, on reconnaît tout de suite qu'il est vain de vouloir, avec l'idéalisme classique, que la triple correspondance se confine ou s'achève *dans l'individu*. Spinoza croit démontrer qu'à *ma* connaissance vraie correspond *ma* perfection morale et *ma* félicité propre. Or, les faits ne le démentent que trop souvent, et ils nous enseignent, au contraire, que cette heureuse rencontre n'est qu'un *cas particulier* de correspondance des trois séries, et non certes le plus régulier, ni le plus simple, ni le plus primitif. En fait à *ma* vertu correspond d'abord *le bonheur des autres, et c'est pour cela qu'elle est vertu, c'est-à-dire quelque chose de bien plus élevé que la prudence*. La science du savant contribuera de même au bonheur d'autrui aussi souvent qu'au sien propre; les connaissances du père ou du pédagogue sont une cause prochaine de la moralité de l'enfant, et ainsi de suite. Pour saisir la liaison des trois termes, science, moralité, bonheur, il faut dépasser la considération de l'individu-agent et porter son attention sur la multiplicité des individus associés, se déterminant réciproquement leurs destinées; mais c'est là justement ce que l'idéalisme n'a pas cherché à faire.

CHAPITRE XIV

**Critique des fondements communs
de toute morale du Sage.**

95. On vient de passer en revue les théories les plus classiques de l'idéalisme moral et de l'eudémonisme proprement dit, et des objections ont été formulées, dont les unes ne portent que sur la doctrine particulière à propos de laquelle elles sont faites, mais dont plusieurs valent pour tout un groupe de doctrines fondées sur une même affirmation. Il reste à compléter ces critiques occasionnelles par quelques considérations générales au moyen desquelles nous atteindrons aux insuffisances fondamentales communes à tout système, eudémoniste ou idéaliste, qui place la science morale dans la découverte de *la morale du sage*.

LE BONHEUR

96. Nous avons soigneusement insisté sur le fait que si nous retenons sous le nom d'eudémonisme proprement dit les morales du bonheur dont l'épicurisme est le type, à certains égards les doctrines idéalistes méritent d'être appelées, elles aussi, *des eudémonismes*. En effet, les adversaires d'Epicure reconnaissent que la vertu conduit au bonheur, souci commun de tous les hommes; ils soutiennent seulement qu'ils sont seuls à enseigner *le vrai bonheur*, tandis que les épicuriens s'attachent trop aux apparences vulgaires de cet état désirable.

Tous les philosophes classiques confondent dans l'idée de sagesse ces deux perfections, la vertu et le bonheur. C'est le rôle que ces philosophes s'accordent à faire jouer à la notion

de bonheur dans l'explication de la moralité que nous examinerons d'abord.

Tout homme cherche le bonheur. — Il s'agit de savoir si cette proposition est bien une vérité fondamentale et évidente, comme le pensent à l'envi les philosophes classiques des deux écoles (1).

Cette recherche se ramène à une critique de la notion de bonheur telle qu'elle est impliquées dans ce principe. Or, si nous considérons l'usage qui est fait de l'axiome eudémoniste, nous apercevons que le mot bonheur est pris, par nos philosophes, dans deux sens différents, illégitimement confondus, *le sens absolu et le sens relatif.*

Le sens absolu est emprunté tel quel à la pensée vulgaire. Celle-ci juge qu'on peut définir le bonheur sans tenir compte de la diversité des individus. Ce bonheur désirable en soi c'est une bonne santé, une vie attrayante, l'amour réciproque et fidèle, une famille prospère, la fortune, la puissance ou la gloire. *Mais si le bonheur est pris dans ce sens absolu, le principe eudémoniste est faux.* Il n'est pas vrai, d'abord, que tous les hommes cherchent ce bonheur-là, il en est qui le repoussent en partie, il en est même qui se proposent d'y renoncer tout à fait. L'ascète s'interdit tout consentement aux fins et aux ambitions les plus communes. Il s'est trouvé des mystiques animés d'un ardent désir de souffrir. Ensuite, chacun ne cherche pas ce bonheur avec le même degré d'intensité dans l'effort : l'homme immoral est celui qui le poursuit exclusivement, sans modérer ses appétits par des *scrupules*; l'honnête homme, au contraire, peut bien se poser le bonheur comme but, mais il se propose encore de n'y parvenir qu'en respectant

(1) L'unanimité des classiques sur l'axiome du bonheur éclate chez les auteurs qui sont les sources de Pascal. On sait que l'auteur des *Pensées* rapproche et combine les idées des esprits les plus libres et les plus mondains et celles des plus religieux. Lorsqu'il formule à son tour notre axiome de la manière qu'on verra plus bas, Pascal est d'accord à la fois avec Montaigne et le chevalier de Méré d'une part, et d'autre part avec Jansenius (cf. *Pensées*, édit. Brunschvicg, t. II, p. 321, n. 1).

certaines règles ; il désire être heureux, mais l'être irréprochablement ; il est comme un joueur délicat qui ne veut pas gagner seulement, mais en outre faire « du beau jeu ».

97. Que le sens absolu ou vulgaire du mot bonheur rende leur axiome caduc, c'est ce dont les eudémonistes des deux écoles se sont plus ou moins rendu compte, mais ils ont cru le sauver au moyen du sens relatif : nous entendons par bonheur la réalisation des désirs, *quels que soient ceux-ci*. Si la plupart des hommes mettent leur bonheur dans les biens vulgaires que nous avons énumérés, quelques-uns sont heureux en parvenant à d'autres fins. L'homme au grand cœur cherche le bonheur dans la bienfaisance, l'ascète, dans le renoncement, le désespéré espère encore le trouver dans la mort (1).

La notion étant ainsi prise au sens relatif, le principe est certes rigoureusement vrai ; si j'appelle bonheur ce que tout le monde cherche, il devient évident que tout homme cherche le bonheur ; mais en même temps ce principe conventionnel devient inutile pour expliquer la morale ou quoi que ce soit. Si le bonheur est totalement indéterminé et si on le cherche toujours quoi qu'on fasse, il ne peut pas plus expliquer la conduite du juste que celle du méchant. L'homme bon agit bien parce qu'il ne voit le bonheur que du côté de la vertu, le méchant agit mal parce qu'il s'accommode d'un bonheur étranger à tout scrupule moral. A ce dernier on ne peut plus dire : « Tu te trompes, tu ne cherches pas ton bonheur comme tu le crois », car il répondrait : « Tout homme cherche toujours

(1) Voici la formule de Pascal, à mettre dans le médaillier des textes classiques les plus caractéristiques, avec la citation de Descartes sur les rapports de la volonté et de l'entendement (36) — *Tous les hommes cherchent d'être heureux ; cela est sans exception ; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas, est ce même désir qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vœs. La volonté (ne) fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre.* (fgt 425, édit. Brunschvig, t. II, pp. 321-322).

son bonheur, donc moi aussi ». Si on lui disait alors : « Mais tu ne le trouveras pas », il répliquerait : « Je ne trouverai pas un certain bonheur, sans doute, mais ce n'est pas celui-là que je cherche, et puisque je ne le cherche pas, il n'est pas le bonheur pour moi ».

Ainsi le principe eudémoniste ne se soutient que par la combinaison équivoque et illégitime des deux sens de sa notion essentielle. Le sens relatif du mot bonheur lui sert pour paraître vrai et évident, le sens absolu sert à le rendre fécond. Il paraît donner une explication générale de l'activité des hommes, la poursuite d'une certaine fin, mais cette fin, force est de la laisser indéterminée. Le principe est donc ou stérile, ou faux.

98. La notion de bonheur est une idée confuse sur laquelle la science ne saurait fonder ses explications les plus générales. Les philosophes ont été très mal inspirés lorsqu'ils ont retenu cette notion pour traiter des fins des hommes. Malgré les lieux communs de la sagesse antique et de la sagesse des nations, le bonheur en soi n'est jamais la fin expresse qu'on se propose : *l'homme ne veut pas son bonheur, il met son bonheur à atteindre tel ou tel but*, et c'est ce but qui est l'objet propre de sa volonté. Lorsque Roméo voit Juliette, le souci de son bonheur ne vient pas se placer entre ses premiers regards et ses premiers désirs, il ne se dit pas : « Je veux le bonheur », il se dit : « Je veux Juliette ». Et lorsque Michel-Ange déclarait que pour mériter un peu de la gloire de Dante il eût accepté avec joie tous ses malheurs, ce n'est pas le soin de sa félicité qui le faisait raisonner ainsi, ce qu'il voulait, c'était une gloire méritée, fût-ce au prix du malheur. Le souci du bonheur en soi n'est qu'une notion vide intercalée sans profit entre l'agent et l'objet propre de sa volonté, un redoublement inutile du verbe vouloir tout court. Le bonheur est toujours déterminé par des fins qu'on se pose, par lesquelles on l'expliquera, mais qu'il n'expliquera jamais.

Lorsqu'il nous arrivera de parler du bonheur, nous l'entendrons toujours au sens absolu; c'est un mot de la langue vulgaire qu'il faut employer comme on le fait dans la vie pratique, c'est-à-dire avec une grande indétermination quant à son extension. Le sens commun désigne confusément sous cette notion unique, tantôt un sentiment, une joie dûment ressentie, tantôt *l'état* de celui qui a conscience de vivre dans des conditions enviables, tantôt enfin toute situation, même irréfléchie ou inconsciente, dont la plupart des hommes s'accommoderaient, comme lorsqu'on parle des *heureux du monde*.

Il n'y a pas d'exemple d'une notion plus exclusivement *pratique* : elle n'a de sens que selon sa place dans le discours.

LE BIEN

99. La critique que nous venons de faire porte à la fois sur les fondements des morales proprement eudémonistes et sur ceux des morales idéalistes. Toutefois seuls les premiers apparaissent immédiatement ruinés par la réfutation de l'axiome du bonheur. Les idéalistes, en effet, ne promettent le bonheur que comme un heureux surcroît que nous vaut nécessairement notre attachement à quelque objet qui dépasse infiniment nos convenances, à savoir *le bien*. Ceci revient à dire que l'axiome sur lequel toute morale idéaliste classique est fondée s'exprimerait exactement ainsi :

Tout homme veut nécessairement le bien. — Le fait de vouloir son bonheur ne serait qu'un corollaire de cet axiome fondamental. Cet axiome est l'expression même de l'*intellectualisme* de la pensée classique, selon laquelle la connaissance de la vraie nature du bien entraîne nécessairement la volonté de l'accomplir (Spinoza, Descartes, Prodicus). On le réfutera par le même raisonnement que le principe eudémoniste, dont il est, sous une apparente généralisation, une simple variante.

Dans la proposition : chacun veut le bien, quelle est la valeur ou la signification véritable du mot *bien* ? De deux choses l'une, ou cette valeur est déterminée ou elle est indéterminée. Je puis dire : Je ne sais pas ce que chacun veut, et cela dépend des individus, je sais seulement que dès qu'on veut quelque chose, ce qu'on veut, au fond, c'est *le bien*. Dans ce cas la notion de bien répond à la définition suivante : j'appelle bien cela que tous les hommes s'accordent à vouloir. Il résulte immédiatement de cette définition que tous les hommes veulent le bien.

Seulement rien là ne me dit en quoi ce bien consiste, cette notion n'a encore qu'une valeur indéterminée comme la lettre *x* dans une équation non résolue. Si le bien est pris dans ce sens indéterminé ou *relatif*, l'axiome est vrai, mais ne sert à rien. Ce bien tout indéterminé n'est en somme qu'une *inconnue*. Pour enseigner à chacun la bonne direction à suivre, force est de donner à cette inconnue une *valeur déterminée*. Ce sera, selon les systèmes, la joie, l'harmonie des choses ou la perfection de l'espèce. On est passé du sens relatif du mot bien à un *sens absolu*. Tous les hommes sont censés vouloir cette détermination du bien, ce bien absolu.

Mais, pris dans ce sens, l'axiome n'est plus évident, et même il n'est plus vrai. Il n'est pas plus évident ni plus vrai que tous les hommes cherchent l'action conforme à leur nature spécifique ou l'harmonie la plus parfaite entre les détails de l'Univers, qu'il n'est vrai qu'ils cherchent également la santé, la richesse ou la domination. Seule l'observation peut nous renseigner sur ce que recherchent les hommes, et l'observation est toujours partielle et limitée.

En résumé, dans la formule *tout homme veut le bien*, ce dernier mot est pris arbitrairement dans deux sens tout différents : dans le sens relatif et dans le sens absolu. Au sens relatif le bien est cela que tous les hommes veulent dès qu'ils ont une volonté quelconque, c'est l'objet indéterminé de toute volonté. Au sens absolu le bien est quelque chose de déterminable, mais

cette détermination n'est pas faite, et dès qu'on entreprend de découvrir un but déterminé qui serait exactement celui de tous les hommes, on est démenti par la réalité. L'axiome est évident aussi longtemps qu'il ne veut rien dire, il est faux dès qu'on lui fait signifier quelque chose.

Ce vice de raisonnement, qui consiste à mêler dans une proposition équivoque, posée comme un principe, deux affirmations dont l'une est évidente mais stérile, n'étant qu'une définition conventionnelle retournée, et dont l'autre serait féconde si elle n'était contestable ou fausse, n'est que trop commune en philosophie, et peut-être aussi ailleurs. Nous aurons encore à le dénoncer plus d'une fois. On retrouve la confusion du sens relatif et du sens absolu dans l'usage que l'on fait couramment de notions à la fois très générales et très prestigieuses, non seulement dans les idées de bonheur, de bien, de liberté, mais dans celles de justice, de but, de perfection, de réalité, de vérité, de raison, de besoin, de richesse, de production.

109. L'axiome intellectualiste, fondement des deux morales classiques, se réfute encore *du point de vue psychologique*.

En effet, il implique *une théorie de la volonté*, selon laquelle celle-ci n'est que l'exacte exécution des décisions de l'intelligence. Nos actions volontaires seraient entièrement déterminées par nos connaissances préalables. (C'est ce qu'exprime le mot *intellectualisme*.)

Un jugement sur la qualité de l'acte est supposé la condition nécessaire et suffisante de l'accomplissement de cet acte. Dès que j'ai reconnu qu'une action est bonne, non seulement je veux la faire, mais je ne puis pas ne pas le vouloir. La volonté est comme un instrument d'exécution : tout est conçu lorsqu'elle se déclenche.

Or, c'est ce que seule une psychologie toute rudimentaire pourrait admettre. D'abord nos actes ne sont ni tout conscients ni tout volontaires ; un grand nombre sont irraisonnés, impulsifs,

instinctifs ou habituels. De plus une affirmation, même évidente, ne suffit pas pour déterminer une action; il faut qu'une tendance ou une impulsion existe en nous préalablement ou en même temps. Cette force préalable ne saurait se réduire à une pure disposition à agir selon les décisions de l'entendement relatives au bien et au mal. Les tendances ou les impulsions avec lesquelles se combinent nos connaissances, sont à l'avance, une détermination propre. Si l'une d'elles, l'une ou l'autre *passion*, par exemple, nous incite avec une force suffisante à agir d'une certaine manière, un jugement, même évident, pourra ne pas suffire à nous en détourner. C'est ce que l'Antiquité elle-même, parvenue à une plus grande expérience de la faiblesse humaine, a reconnu dans un vers célèbre :

Video meliora, proboque, deteriora sequor

(Ovide, *Métam.* VII, 20).

L'influence de la connaissance sur la conduite n'est donc pas illimitée, ni constante; elle rencontre des obstacles dans les tendances préalables de l'individu, elle variera selon le degré de passion et selon les caractères. Une même connaissance sera moins déterminante chez un caractère faible que chez un fort. Notre organisme et notre conscience ne sont jamais dans un état d'indifférence, prêts à obéir à une évidence pure. Ils sont, eux aussi, des facteurs de notre conduite. L'axiome *personne ne pêche volontairement* ou chacun veut le bien, implique au contraire que l'influence de la connaissance sur la volonté est sans obstacle et toujours égale: il suppose *une constante* où la nature n'a mis qu'une variable.

Sous la forme d'un commentaire du proverbe: *Personne ne fait le mal volontairement*, le principe intellectualiste a dû faire l'objet de discussions dès le temps des sophistes. Prodicus pourrait en avoir été le promoteur. Platon le fait défendre par

Socrate. On retrouve la trace de cette controverse dans ces vers d'Euripide, premier état de la pensée d'Ovide :

Les choses bonnes, nous les connaissons et les reconnaissons comme telles, mais nous ne
 [les exécutons pas,
 Les uns par paresse, les autres parce qu'ils préfèrent le plaisir à ce qui est honnête,
 (Hippolyte couronné, 380-381.)

La Rochefoucauld semble répondre à Descartes comme Euripide à Prodicus : *Nous n'avons pas assez de force pour suivre toute notre raison* (Maximes, XLII, Edit. Gilbert I, p. 47).

IDENTITÉ FONCIÈRE DE L'EUDÉMONISME ET DE L'IDÉALISME.

101. A l'insuffisance commune du postulat eudémoniste et du postulat idéaliste, on aperçoit combien les deux écoles rivales tout au long des siècles de l'âge classique sont au fond voisines l'une de l'autre.

A le bien prendre, l'eudémonisme d'un Epicure n'est qu'une espèce d'idéalisme, puisque en prodiguant à tous les hommes des conseils, elle fait *du bonheur en soi* une sorte d'idéal. Si Epicure ou Bentham n'accordaient pas au plaisir ou à la félicité *une valeur absolue*, c'est-à-dire indépendante à la rigueur de l'individu qui l'éprouve, ils se seraient contentés de garder pour eux leurs recettes et n'en auraient par fait l'objet d'un apostolat enthousiaste. Ils sont les adeptes d'un *idéal de bienfaisance* (326), leurs intentions valent mieux que leurs arguments. Ils sont moins *égoïstes* qu'ils ne le croient.

Réciproquement, les idéalistes sont, de par leurs systèmes, plus *égoïstes* qu'ils ne s'imaginent l'être. Malgré tous leurs dédains, leurs postulats les rapproche plus de l'épicurisme qu'il ne paraît au premier abord.

Cela ressort clairement de nos observations critiques. Nos philosophes posent un terme supérieur, le bien idéal (que ce soit le bien universel ou le bien spécifique). Or, qu'est-ce qui leur permet de dire que ce terme idéal est *bon*, qu'il est *ce* qu'il

faut priser par dessus tout, sinon *le fait* que l'individu tend vers lui et se réjouit de s'en rapprocher ? Cela qui nous indique que ce terme idéal vaut qu'on s'y attache, ce n'est en fin de compte que le fait que nous y tendons dès que nous le connaissons. Ainsi, en réalité, le critère décisif, dans les morales classiques les plus prestigieuses par leur élévation, c'est encore le bonheur du sujet. Nos idéalistes peuvent représenter le souci du bonheur comme secondaire, mais en réalité, c'est l'inclination du sujet qui leur sert de dernier critère pour la détermination de l'idéal.

102. Cette identité foncière de l'égoïsme épicurien et de tout idéalisme s'avère d'autant plus que l'on considère des systèmes idéalistes plus hardis dans leurs affirmations. Qu'est-ce en effet que cet état moral parfait que Plotin ou Spinoza nous enseignent comme l'identification de l'individu avec le Dieu total et infini ? Cette perfection consiste dans le fait que nous *dépassons* tout ce qu'il y a d'individuel en nous, pour jouir de l'universalité divine : Mais nous pouvons tout aussi bien dire que cette béatitude consiste dans le fait que, par cette union mystique, nous *ramenons Dieu à nous*. Sinon, pourquoi serait-ce là *notre* félicité, *notre* perfection, *notre* expérience, pourquoi y aurait-il encore un état sentimental déterminé plutôt que la perte de toute détermination, une absence totale de perception, l'inconscience absolue ? Il ne peut en être explicitement ainsi, chez nos auteurs, parce que toute l'explication de la morale par l'univers s'effondrerait. *Tout idéalisme doit postuler la félicité dans la perfection, c'est-à-dire qu'il doit ramener l'idéal à l'individu, sous peine de démentir ses propres principes.*

Nous pouvons dire sans métaphore que l'épicurisme sous toutes ses formes est un *idéalisme mal pensé*, et que l'idéalisme sous tous ses aspects est un *épicurisme bien présenté*. Les deux écoles sont une par leur erreur la plus profonde.

L'ERREUR FONDAMENTALE DE LA MORALE CLASSIQUE.

103. Dégagés du souci des critiques particulières et des objections techniques, comment caractériserons-nous cette erreur ?

Pour résoudre le problème moral l'esprit classique suppose deux données nécessaires et suffisantes : 1° un bien en soi, nécessairement désirable, nous dirions, *une valeur en soi* : le bien, la perfection spécifique ou le bonheur ; 2° chez l'individu ou l'agent, une faculté appropriée, intelligence, entendement, raison, qui saisit la vérité, et en particulier reconnaît la réalité du bien ou les moyens d'y atteindre. De cette connaissance résulte l'action vertueuse.

Tout se passe donc dans la relation de deux termes, *le bien* et *l'individu*, et cette relation se ramène à l'attraction nécessaire du premier terme sur le second et à leur réunion dès que sont écartés tous les empêchements (ignorance, erreur). Le bien véritable étant connu, ou les bons moyens d'y atteindre, l'attraction qu'il exerce est plus forte que toute autre attirance, ou plutôt subsiste seule comme attraction.

On comprend pourquoi, quelque effort qu'elles fassent pour dépasser ce cadre, toutes les doctrines classiques demeurent en fin de compte des morales de la prudence. Non seulement le sage d'Épicure mais le sage tout court demeure un homme prudent, un « prud'homme ». Toute sa vertu le concerne seul.

Or, nous savons que prudence et vertu, dans la réalité de la vie, ne coïncident pas. La différence essentielle consiste en ce que la vertu implique *un mérite spécifique* que la prudence n'implique pas. Ce *mérite moral* consiste dans l'acceptation d'un sacrifice même s'il ne doit pas être compensé. La prudence n'implique que des sacrifices dont on attend une compensation.

Les affinités de la sagesse avec la prudence suffisent à révéler les véritables intentions de la philosophie morale classique. C'est moins de comprendre et d'expliquer la morale que de *la consolider*.

La moralité autour de nous apparaît si fragile, si souvent compromise, justement par cela qu'elle est une lutte contre des tendances et qu'elle demande des sacrifices sans garantie. Combien cet ordre moral serait plus fortement instauré si l'on pouvait établir une fois pour toutes l'identité, dans la perfection, de la vertu et de la prudence, et persuader chacun de ce que vertu et avantages coïncident dans le bien intégral !

104. Mais cela revenait à consolider l'ordre moral en supprimant la vertu. La pensée classique méconnaît singulièrement *la valeur du mérite* : elle n'aspire qu'à abolir le mérite moral véritable en laissant chacun persuadé qu'il n'y a pas de sacrifice pur, ou du moins que le bon ordre n'en comporte pas.

Cet esprit aboutit à des paradoxes tels que ceux-ci : L'ignorant qui agit bien a plus de *mérite* que le sage, car celui-ci sait que son sacrifice n'est que provisoire, ou même il ne sacrifie rien (1) ; l'ignorant a l'ingénuité d'accepter un détriment qu'il croit définitif ; il consent à un sacrifice vrai. Cette vertu deviendra inutile dès qu'il sera mieux informé.

D'autre part le *démérite*, dans cette philosophie, se ramène à *un délit d'opinion*. Du moment que nous convenons que la morale se fonde sur la science, le vice n'est plus que le résultat d'une erreur, et il est de la dernière inconséquence de vouloir encore traiter par le mépris quiconque n'est pas du même avis que nous.

C'est par trop méconnaître la nature réelle du fait moral. Le divorce du point de vue du bien et du point de vue du bonheur de l'agent, doit être complet. Cela ne veut pas dire que l'honnête

(1) L'élimination du mérite et du démérite est au cœur de la pensée spinozienne comme elle l'est au centre de l'inspiration benthamienne. Ici comme là ces valeurs sont des signes d'imperfection, elles n'ont plus de sens dans la connaissance adéquate à laquelle correspond l'activité morale. En réalité, les systèmes classiques écartent la considération de la moralité réelle, discernable, et de ses notions pratiques, et ne se soucient que de procédés pour réaliser *le bon ordre*, soit dans la société (Bentham), soit à la fois dans la société et dans l'âme (Spinoza).

homme ne peut chercher le bonheur, cela veut dire qu'il n'est méritant que dans la mesure où il cherche aussi autre chose que le bonheur. Une action sera réputée d'autant plus morale que le sacrifice de l'agent sera jugé plus réel et plus définitif. Cet acte confère *un mérite* qui n'est pas celui de saisir la vérité mais qui consiste à agir selon une règle indépendante de nos passions ou de notre intérêt. Inversement *le démérite* n'est pas l'opinion différente de la nôtre, c'est la diminution de valeur consécutive de l'acte suggéré à son auteur par son intérêt et contraire à la règle reconnue bonne (261 sqq).

105. Enfin, d'Héraclite à Spinoza, de Démocrite à Bentham, l'erreur universelle des moralistes classiques peut encore être exprimée dans des termes nouveaux, étrangers à leur langue, mais dont nous nous sommes déjà servi occasionnellement et que nos critiques permettent de comprendre. On dira que les classiques se comportent comme si *la valeur morale* était toute donnée et toute préétablie. Leur philosophie devient ainsi une opération de *transport de la valeur* : l'intelligence irait découvrir la valeur morale à sa source et la conduirait jusqu'à nos actions.

C'est placer préalablement à la Vie ce qui ne sera que son chef-d'œuvre ou son couronnement. La valeur morale n'est pas toute réalisée antérieurement à l'action. Elle n'est pas comme une *substance* spirituelle, ni comme une *chose* ou un *être*, ni comme la qualité ou l'attribut d'un tel être, tous objets que l'intelligence suffirait à apercevoir et à estimer : c'est avec tout son être et toute son expérience et toute celle de ses semblables et associés, que chacun de nous arrive à *sentir* une telle valeur en même temps qu'il la crée et qu'il la veut. De même que ce n'est pas à la source d'un fleuve qu'il faut aller chercher à comprendre la raison de sa profondeur et de sa majesté, ce n'est pas à la racine des choses, mais le long de leur développement que nous trouverons l'explication de ce que c'est que le bien moral et le pourquoi de l'amour qu'il lui arrive d'inspirer aux âmes les plus fortes.

CHAPITRE XV

Appréciation des morales dissidentes de l'Antiquité.

LA MORALE DES SCEPTIQUES.

106. Il reste à compléter ces réflexions critiques sur la morale classique par quelques remarques sur les penseurs de l'Antiquité qui se sont élevés contre la doctrine de la morale-science et la théorie correspondante du sage. On se rappelle que telle fut l'attitude des plus anciens sophistes, suivis, plus tard, par les doctrinaires du scepticisme.

De la morale sceptique sous ses formes les plus radicales, nous aurons tôt fait d'apprécier à la fois la valeur et l'insuffisance. Pyrrhon d'Elis a raison lorsqu'il se refuse à déduire les règles de la conduite d'une science théorique quelconque. Sa manière de voir est la bonne aussi lorsqu'il découvre l'ordre à respecter dans la coutume de la société, le tenant ainsi pour dûment établi, et non tel qu'il faille l'inventer sur nouveaux frais à partir d'une vérité générale.

Mais pour dissocier la morale et la science malencontreusement confondues, il n'était pas nécessaire de nier la légitimité ou la possibilité de toute science (1). La science se démontre par son existence même. Devant ses succès éclatants et incessants, la négation de la science est devenue un exercice académique à ne plus prendre au sérieux. Il ne faut pas confondre cette ques-

(1) C'est d'ailleurs ce que n'ont point fait les sceptiques modérés tels qu'Arcésilas et Carnéade, ni les pyrrhoniens plus récents. Ils ont nié la science doctrinale, déduite de principes, mais ils ont admis et défendu une science d'observation, un *phénoménisme*, rejoignant sur ce terrain les médecins empiriques du temps.

tion avec *le problème de la certitude*, auquel se sont appliquées, avec un mérite éclatant et durable, les écoles sceptiques de l'Antiquité. Ce problème est un de ceux que les philosophes de notre temps sont très fondés de traiter et de renouveler. Mais il nous suffira de remarquer que la réponse à donner à ce problème ne saurait tenir en suspens ni la vie morale ni la science explicative des faits moraux.

Des actes héroïques peuvent être posés aussi bien que par des gens qui croient à une certitude, par d'autres qui en doutent ou qui ne s'en soucient pas; et le moraliste peut entreprendre d'expliquer les conditions d'existence de l'héroïsme sans plus se préoccuper d'une certitude absolue que ne fait le physicien ou l'astronome.

Ainsi, pour détacher la morale de la science, les sceptiques se sont trop souvent attardés à la recherche d'arguments aussi inutiles que compromettants. Comme il arrive souvent, une vérité de sens commun, l'indépendance de la morale à l'égard de la science, était étayée sur des arguments paradoxaux ou sans évidence.

Enfin, il ne suffit pas de reconnaître avec les sceptiques que l'honnête homme se soumet aux règles de la société où il vit. Il est vrai qu'il agira ainsi dans la plupart des circonstances, mais d'où vient l'assurance avec laquelle *un très honnête homme* s'insurge parfois contre la morale qui règne autour de lui, en reprochant à celle-ci non d'être trop rigoureuse, mais de ne pas l'être assez? Sur quoi s'appuiera-t-il pour prendre ainsi l'initiative d'un changement dans les règles, qui soit *un progrès moral*?

A une telle question, les idéalistes en particulier avaient une réponse toute prête: le sage voit le Bien supérieur qu'ignore la multitude. D'une telle réponse les sceptiques apercevaient bien le caractère chimérique, mais ils n'en avaient pas une meilleure à fournir.

PROTAGORAS.

108. Bien plus profonde et plus riche d'avenir est la pensée morale d'un PROTAGORAS. Lorsque celui-ci voit dans l'ensemble des règles un système d'institutions, jugeant qu'un devoir existe par le fait que les hommes sont d'accord pour se l'imposer, il prépare véritablement la voie aux explications dûment scientifiques de l'activité morale. Nous sommes de ceux qui n'hésitent pas à voir dans sa proposition fameuse : *L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, qu'elles sont, de celles qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas*, la plus profonde et la plus féconde des vérités philosophiques de l'Antiquité. Mais c'est à la condition qu'on interprète cette pensée tout autrement qu'on ne le fait d'ordinaire, et qu'on admette que son auteur annonçait ainsi une *philosophie de la convention*. Ce qui donne à toutes choses consistance, valeur ou réalité, c'est *l'accord des esprits* pour les discerner, les retenir ou les instituer. La valeur des règles morales correspond à l'accord des conventions, réel ou éventuel, pour les admettre et pour les vénérer.

Mais ces théories relativistes, dont s'inspirera la partie positive de ce cours, un primitif de génie comme Protagoras ne pouvait que les entrevoir assez confusément. L'aide d'une critique philosophique suffisamment perfectionnée lui manquait, et manqua plus encore à ses contemporains, qui n'ont pas su le comprendre.

Si la valeur morale dépend d'un accord des consciences, comment se fait-il qu'un individu puisse concevoir et accueillir une valeur morale nouvelle ? Comment peut-il opposer son idéal à la règle de son groupe sans être pour cela taxé d'immoralité ? Ce problème que nous venons d'opposer, comme une objection, aux sceptiques, on le pose encore, et à bon droit, à mainte morale sociologique soutenue par nos contemporains. Sa solution nous paraît, quant à nous, la condition d'existence d'une science véritablement explicative de la morale, c'est le

théorème de Pythagore, le *Pont-aux-ânes* de la science morale, et nous nous attacherons à le résoudre (334 sqq). Mais il n'apparaît pas que Protagoras se le soit clairement posé. Rien n'indique qu'il ait fait les distinctions nécessaires entre les règles proprement *morales* et les règles juridiques ou les conventions utilitaires de toutes sortes. Aussi ce qu'il y a de spécifique dans la valeur morale par opposition au droit n'a pu être aperçu par lui ni expliqué.

Au reste, ce n'est pas cet état d'inachèvement de sa pensée qui explique que personne ne se soit trouvé pour la développer selon la ligne la plus féconde. En présentant la morale comme l'œuvre implicite ou explicite des hommes, il la laissait apercevoir précaire, fragile, menacée d'instabilité, il dépouillait l'enseignement des prestiges de la science à la mode, aussi bien que de ceux, plus anciens, de la pédagogie religieuse. Ce grand éducateur a ignoré les soucis et les précautions d'une scolastique consommée, sa gloire a souffert de sa sincérité.

L'IMMORALISME OU LA MORALE DE LA FORCE.

109. Il va sans dire que toutes les objections que nous avons faites à l'idée de fonder la morale sur la science valent également contre l'idée de CALLICLÈS et consorts, de fonder sur la vérité des choses l'*immoralité* réfléchie. La justification de la force est une espèce de morale, et c'est la justification de toute espèce de règle de conduite dont nous avons montré qu'il est vain de la fonder sur la science. L'injustice n'est pas plus selon la nature des choses que la justice. La *loi* est aussi naturelle que le dérèglement. Que si l'on veut appeler *nature*, cette seule partie des forces observables qui déroulent leurs effets sans égard pour les convenances humaines, il est aussi arbitraire de professer le respect de cette nature « injuste » et de justifier par elle l'injustice, qu'il l'était de démontrer la valeur de la justice par sa confor-

mité à une nature bien ordonnée. Tout est toujours selon la nature, l'austérité ou le relâchement, la justice d'un Marc-Aurèle, où l'injustice chère à Calliclès : il suffit de définir la nature selon l'ordre moral ou selon l'ordre des passions.

La *valeur* qu'il arrive à certains esprits d'accorder à quelque forme d'immoralité et leur obstination à la justifier, est *un fait* à expliquer par la science, tout comme il lui incombe d'expliquer cet autre fait, heureusement plus fréquent : l'amour de la moralité et le désir de la justifier en raison.

HIPPIAS D'ELIS

110. *Les sophistes de la deuxième génération* sont, nous l'avons vu, plus près de la doctrine classique de la morale-science que de leurs aînés Protogoras et Gorgias. PRODICUS et sa science de l'homme tombent sous notre critique des morales de la perfection spécifique.

Quant à HIPPIAS, on se rappelle qu'il reconnaissait dans la moralité, comme dans le langage, un système *d'institutions* acceptées par les intéressés. Mais ces conventions, les hommes les font pour régler leur rapports avec les choses qu'ils connaissent plus ou moins bien. Les meilleures conventions, donc les meilleures règles, résultent d'une exacte connaissance des choses que ces règles concernent. Ainsi la science est nécessaire pour préparer l'institution des meilleures règles possibles.

Historiquement ces vues ont été incorporées aux doctrines classiques, dont elles sont demeurées une des parties les moins caduques. Hippias a caractérisé avec bonheur un rapport véritable entre la morale et la science. Il est très vrai que la connaissance de la nature des choses peut nous guider soit dans le choix de *nos moyens*, soit dans celui de *nos fins* et, par suite, que cette connaissance peut déterminer l'espèce de convention qui sera instituée et acceptée. Mais ce rôle de la science n'est jamais que celui d'*un expert* que l'on consulte sur un point de

fait et non pas celui d'un juge qui décide ou d'un maître qui commande inconditionnellement ce qu'il faut faire. C'est là une vérité dont Hippias s'est dangeureusement écarté en voulant confier à un *Nomothète* ou Législateur, pourvu de la science encyclopédique, le soin d'établir les bonnes règles. C'était raisonner sur les modalités de la conduite en général comme sur la seule activité politique, c'était confondre la morale et le droit. Celui qui détient la force politique peut instituer des règles obligeant autrui, mais ce ne sont là que des lois relevant du Droit; une règle morale au contraire ne repose que sur le consentement direct de celui qui aura à la respecter, du moins n'a-t-elle qu'à cette condition le caractère proprement moral.

La science peut procurer la force nécessaire au Droit, mais elle ne peut contraindre les consciences. A l'égard de celles-ci elle ne peut être qu'un conseiller ou un indicateur. La science est comme la boussole qui nous montre où est le Nord, mais qui ne nous dit pas qu'il faut y aller. Elle nous procure des moyens, elle peut nous suggérer des fins, par exemple en nous renseignant sur ce qui est accessible et sur ce qu'il est vain d'entreprendre. Mais ce rôle de *suggestion* n'a rien de commun avec la *révélation du bien* ou de son attrait irrésistible, que les classiques attendaient de la découverte de la vérité scientifique. Ceux-là faisaient de la vérité une maîtresse, alors qu'elle ne peut être qu'une conseillère. La pensée d'Hippias semble avoir oscillé entre ces deux positions, faute d'avoir aperçu que ce qui donne à la règle adoptée sa valeur morale, ce n'est pas la vérité dont on a tenu compte pour l'instituer, c'est la résolution de se l'imposer. Nous ne recevons pas notre devoir d'un autre que de nous-mêmes.

GORGIAS

111. Au reste, ce rôle strictement inspirateur, la science n'est pas seule à pouvoir le remplir; il arrive que le même office soit

dévolu à l'Art et à ses prestiges. En faisant sentir la beauté d'un objet ou d'une conduite, un artiste peut déterminer nos buts et suggérer à un groupe d'esprits de s'imposer certaines règles, aussi bien qu'un savant peut le faire en nous enseignant des vérités.

L'avisé GORGIAS s'en était bien aperçu ; c'est pourquoi, tout en lui laissant pour compte ses négations et son scepticisme, nous pouvons reconnaître dans ce rhéteur plein d'esprit un précurseur des *morales esthétiques*, dont le mérite sera de contrebattre les prétentions de la morale scientifique en montrant dans le sentiment de *la beauté* une des sources d'inspiration de la valeur morale.

CHAPITRE XVI

Le Naturalisme moderne.

112. Nous avons indiqué à l'avance le fait nouveau décisif, honneur de la pensée moderne émancipée de la tutelle de la tradition antique : Pour la pensée classique, sans en excepter la métaphysique du XVII^e siècle, qui ne fit que lui apporter son couronnement, le *Philosophe*, fondateur tout à la fois de la *science* et de *la morale*, devait fournir aux spécialistes et aux hommes d'action les principes dont ils tireraient des vérités particulières et des règles pratiques de conduite. Le penseur moderne sera animé d'un esprit très différent : l'évidence des progrès réalisés par un Newton forcera le philosophe à reconnaître que la science n'est plus à inaugurer, qu'elle existe et progresse sur des fondements éprouvés. Bien plus, ces fondements, ce sont les savants eux-mêmes, en tant que tels, qui les ont posés, et cela indépendamment des principes universels sur

lesquels disputent les méthaphysiciens : le savant trouve et pose les principes dont il a besoin. Dès lors le philosophe ne se considèrera plus comme celui qui crée la science, mais comme celui qui réfléchit sur ce que les savants ont établi et sur ce qu'ils découvrent. Il y a un *donné* qui est la science déjà faite.

Le même changement s'opèrera en morale. Là aussi on va tendre à substituer *une réflexion sur la morale existante* à la prétention classique de *créer la morale parfaite* ou de démontrer l'ordre moral le meilleur. Du moins pourrons-nous dire que les penseurs modernes apporteront des nouveautés dans la mesure où telle sera leur préoccupation. Au contraire, dans la mesure où ils voudront faire exactement ce que prétendaient faire leurs devanciers classiques, ils piétineront dans les mêmes cadres et recommenceront les mêmes errements.

113. Ce changement s'est opéré laborieusement, sans qu'un homme de génie commençât par l'imposer d'une manière éclatante à tous les esprits. Il convient cependant de placer tout de suite le nom de SHAFTESBURY (1671-1713). « L'élégant et sublime lord Shaftesbury », comme l'appelle Hume, était un grand seigneur, amateur de philosophie, qui sut attirer l'attention sur les conditions véritables de l'activité morale. Celle-ci n'attend pas que les froids raisonnements des plus doctes aient imposé à tous leurs conclusions : c'est en nous-mêmes que nous trouvons les moyens de nous comporter en honnêtes gens et d'assurer à la société le minimum d'ordre et de paix sans lequel elle ne pourrait subsister. Nous sommes doués d'une inclination naturelle à bien agir, de sentiments moraux, nous avons *une conscience* comme nous avons des organes matériels.

Il est piquant de remarquer que cet amateur distingué ne s'est pas entièrement rendu compte de la grande originalité de sa réaction, ou qu'il n'a pas voulu insister sur ce mérite : il s'appuie volontiers sur les Anciens contre les modernes ; mais telle a toujours été la manière de faire des novateurs à la recherche d'un prestige ou d'un appui.

114. Mais si l'œuvre de Shaftesbury marque un moment significatif, la réforme qu'elle annonce a eu des antécédents plus anciens, qu'on ne peut passer sous silence. A vrai dire c'est à la Renaissance que l'Histoire doit remonter pour trouver les germes du renouveau de la pensée morale. La spontanéité de la pensée laïque, inspirée par les besoins de la vie pratique, a su dès lors instituer ou faire avancer *des sciences descriptives*, dont les adeptes acceptaient modestement d'étudier *ce qui est*, de dresser de *la Nature* un inventaire fidèle, sans prétendre s'élever jusqu'à l'expliquer intégralement en déduisant ses propriétés de quelques principes rationnels. Il est conforme à l'esprit de la Renaissance de s'attacher à ce qui est, d'accumuler les connaissances précises et d'alimenter des collections systématiques. On recueille des observations astronomiques, on trace des cartes du monde, on crée l'anatomie. Les artistes eux-mêmes se représentent leur œuvre comme une contribution à la connaissance de la réalité. De toutes parts l'activité intellectuelle apparaît comme l'enrichissement progressif *d'un commun trésor de vérités*.

Seulement il est arrivé que cet esprit *réaliste*, si sain dans la modération de ses prétentions, a rencontré des obstacles qui l'ont fait reculer, pour longtemps, à l'arrière-plan. Ce fut d'abord la popularité démesurément accrue des écrits anciens, grâce à l'imprimerie; toute innovation dut se dissimuler sous le patronage d'un texte grec ou latin. Il fallait prendre la suite d'un auteur ancien. Mais surtout les progrès éclatants des sciences mathématiques ont fait dédaigner les modestes descriptions, les honnêtes inventaires des classificateurs, et rendre plus populaire que jamais *l'esprit de système*. A l'instar des géomètres qui déduisent un nombre infini de vérités de quelques axiomes, on se fit fort de créer toute la science et de fonder tous les arts, y compris l'art de bien vivre, sur des principes universels, simples et éminents. On ne dira jamais assez combien l'auteur du *Discours de la Méthode*, loin d'inaugurer

l'esprit moderne, marque au contraire, avec son mépris pour tout *fatras*, son dédain pour tout travail collectif, un retour à l'idée antique du sage qui se suffit à lui-même, qui ne collabore à aucune œuvre commune, qui vit libre de tout engagement, trouvant en lui-même tout ce qu'il faut pour atteindre aux perfections qui importent. Les débuts du sens moderne de la vie spirituelle, l'idée de la Science comme un patient acheminement, aux progrès précaires et accumulés, aux édifices élevés à plusieurs et jamais achevés, ces commencements sont bien plutôt chez les « collectionneurs » du XV^e et du XVI^e siècle.

115. Nous savons que de ce retour offensif de l'esprit de système l'emportant sur l'esprit réaliste, résultèrent les grandes philosophies métaphysiques d'autant plus prestigieuses qu'elles ne sont qu'un épanouissement de la pensée antique rafraîchie et fortifiée par les récents succès de la science proprement dite. Mais à la fin du XVII^e siècle, ce génie impatient a produit ses fruits et ses succès s'interrompent; les obstacles où se buttent ses méthodes déductives deviennent plus apparents. D'autre part les sciences particulières ont continué leur marche assurée; la physique newtonienne impose à l'opinion universelle l'évidence de ses résultats et l'accueil de sa méthode, combinaison du calcul et de l'expérience qui ne doit rien aux hypothèses des philosophes sur l'Univers ou sur l'âme. De leur côté les mathématiques proprement dites ont fait de tels progrès que seuls des spécialistes entièrement adonnés à leur étude sont capables de les pratiquer sans faire figure de retardataires. Par leur succès même ces sciences formelles voient diminuer leur popularité et elles cessent d'obséder la pensée de tous ceux qui réfléchissent et qui cherchent.

116. Les moralistes en particulier trouvent une inspiration et un appui dans des sciences plus aisément accessibles. A côté d'une physique toute qualificative et expérimentale dont les plus grands triomphes seront les débuts de l'étude de l'électricité, les gens du monde accorderont à *l'histoire naturelle*, c'est-à-dire

à la botanique, la zoologie, la minéralogie conçues comme sciences de description et de classification, assez de crédit pour que les maîtres qui s'y adonnent jouissent d'une considération comparable à celle des mathématiciens.

On s'est rendu compte de la vanité des hypothèses dont se contentait, par exemple, la physique cartésienne lorsqu'il s'agit d'avancer dans la connaissance des être vivants. Au lieu de chercher à les expliquer comme des conséquences de quelques principes universels, on se contentera de les étudier dans leur structure et de les ordonner en genres et en espèces selon les affinités de leurs caractères. Ce qui fait qu'une telle recherche n'est pas indigne des esprits les mieux doués, c'est la fixité et la constance de ces caractères. Les détails microscopiques de la structure d'une mousse se retrouvent identiques dans les millions d'individus de la même espèce et constituent ainsi un ordre aussi immuable, aussi majestueux que l'orbite des planètes ou les constellations du ciel.

Le grand homme qui représente, dans l'histoire, cette *habilitation* des sciences descriptives est le Suédois LINNÉ (1707-1778), auteur universellement admiré de la *Philosophie Botanique* (1751). Linné crée ou consacre un procédé de classification et un système de nomenclature de tous les êtres vivants, par genres et espèces, et dresse ainsi un inventaire des plantes et des animaux qui sert encore de base aux travaux des naturalistes de notre temps. Il proclame comme une vérité fondamentale l'immutabilité de la nature vivante : Dieu, dans sa souveraine sagesse, a doué les créatures vivantes de caractères spécifiques qui ne changent jamais. Ordonner les êtres en espèces, genres et groupes de genres, c'est donc reconnaître un ordre éternel et s'élever jusqu'à la connaissance du plan du Créateur aussi bien que peuvent le faire l'astronome et le géomètre.

117. On voit que l'initiative des moralistes tels que Shaftesbury n'est qu'un aspect de l'élaboration de *cet esprit naturaliste* ou

réaliste qui va désormais rivaliser avec l'*esprit mathématique* ou *rationaliste*. Le monde matériel est un aspect d'une nature dont il est vain de vouloir réduire tous les caractères à des relations mathématiques abstraites. A plus forte raison en sera-t-il ainsi pour le monde moral, partie la plus éminente de cette réalité naturelle. Les êtres vivants, synthèse des deux aspects de la nature, ont des dispositions à agir, comme ils ont des organes; et le savant doit se donner pour tâche d'étudier ces dispositions naturelles ou facultés de l'âme. La science du moraliste devient une partie de ce qu'on appellera plus tard *la psychologie*. Dans l'ensemble de nos tendances ou de nos inclinations, elle découvre des sentiments moraux, un penchant instinctif vers le bien, et, parmi nos facultés, une certaine aptitude naturelle à le reconnaître. De ces inclinations et des facultés de cette sorte le moraliste fera l'inventaire, l'analyse et la classification.

Lorsque cet esprit naturaliste aura acquis par les travaux des botanistes et des zoologues, une grande popularité, les moralistes de notre école auront soin de s'en réclamer expressément. L'Écossais THOMAS REID, exact contemporain de Linné, se donnera pour tâche de faire *l'histoire naturelle de l'esprit humain*.

LES MORALISTES PSYCHOLOGUES

118. Ayant ainsi marqué la place, dans l'histoire de la pensée, de la morale naturaliste ou de ce qu'on peut appeler *le psychologisme* du XVIII^e siècle, il n'est pas nécessaire que nous nous étendions longuement sur les productions particulières des nombreux représentants de cette école. L'importance historique de cette dernière tient plus dans la réaction qu'elle a constituée et dans la valeur des méthodes d'observation qu'elle inaugure, que dans les résultats qu'elle en a tirés elle-même.

Comme il arrive fréquemment, c'est le promoteur Shaftesbury qui semble avoir vu le plus clairement tout ce que promettait

le nouveau point de vue, soit qu'il fût le plus pénétrant, soit que, simple essayiste, le souci du détail n'obscurcît point son regard. Ce brillant amateur considère la moralité à la fois comme *un fait de conscience* et comme *un fait social*. C'est dans nos relations avec nos semblables que notre sens moral naturel trouve à s'exercer et achève de nous rendre capables de discerner le bien et le mal. Il en est d'ailleurs du *beau* comme du bien; ni l'une ni l'autre de ces deux valeurs ne relève du pur raisonnement.

L'Écossais HUTCHESON (1694-1747) introduit cet esprit nouveau dans l'enseignement. Ce sont nos sentiments naturels qui donnent une direction à notre volonté, la raison ne sert qu'à éclairer celle-ci sur les moyens de réaliser les fins qu'elle se pose d'elle-même. Le sentiment naturel de *sympathie* à l'égard de nos semblables est à la base de la moralité.

Chez cet auteur la morale du sentiment est combinée avec les arguments *eudémonistes* qui sont de tradition dans la philosophie morale : la conduite conforme au sens moral nous procure le bonheur (cf. 41 n.).

119. Au contraire, à son disciple le clergyman JOSEPH BUTLER (1692-1752) revient le mérite d'avoir aperçu et proclamé l'indépendance mutuelle des points de vue de la moralité et du bonheur. La fin que nous avons à nous proposer n'est pas le bonheur en général, mais la conformité aux suggestions de *notre conscience*. Celle-ci est un élément de notre nature, auquel tous les autres doivent être subordonnés. Elle consiste dans une faculté d'intuition qui nous donne sur ce qui est digne d'approbation ou de réprobation, des lumières aussi évidentes que celles que la raison nous donne sur le vrai et le faux. Par cette théorie du primat de la conscience conçue comme intuition immédiate du bien, comme par l'idée que le souci du bonheur n'est pas déterminant, Butler a la gloire de figurer comme le précurseur de Rousseau et de Kant.

Au reste, comme chez d'autres penseurs de la même école, ce *moralisme psychologique* demeure chez Butler, homme d'Eglise, inclus dans un cadre théologique. C'est Dieu qui nous a pourvus du guide de la conscience, conformément à sa volonté, laquelle n'est que l'expression de la raison.

DAVID HUME

120. Si l'école avait tiré de l'idée entrevue par Butler tout le parti qui convenait, tout autres auraient été ses destinées ; mais nos psychologues ne surent pas se dégager nettement des vieux points de vue de l'eudémonisme et de l'idéalisme classiques (41 n.). Ce reproche est mérité par le plus important des philosophes du XVIII^e siècle avant Kant, DAVID HUME (1711-1776).

Cependant Hume est celui qui comprend le mieux le changement de point de vue qui vaut à nos naturalistes l'honneur d'inaugurer la morale moderne : Il s'agit d'étudier *ce qui est*, non de produire une morale parfaite et démontrée. Mais Hume ne se contente pas d'une description des conditions de la vie morale, il aspire à expliquer celle-ci mieux que n'avaient su faire les classiques.

Notre philosophe reconnaît expressément la vanité de l'épicurisme traditionnel, prétendant rendre compte de toute la vertu par l'égoïsme éclairé : il y a des sentiments naturels dûment désintéressés. L'amour d'autrui n'est pas moins fondamental que l'amour de soi. Mais les vérités psychologiques de cette sorte ne suffisent pas pour expliquer l'ordre moral tout entier : les hommes se concertent et s'accordent pour *instaurer des règles*. L'explication des formes de la conduite humaine sera donc double : à côté de *la psychologie*, qui étudie nos tendances et inclinations naturelles, égoïsme et sympathie, il faut faire une place à une autre discipline qui étudie les conditions des relations des individus entre eux.

Dans l'un et l'autre domaine Hume se flatte de mettre en évidence une loi générale qui conditionne les phénomènes de la même manière que la loi de Newton règle l'ordre des corps pesants. En psychologie, nos tendances naturelles s'ordonnent par *la loi d'association des idées*, de laquelle résultent la conscience et la raison. Dans les relations sociales, la loi fondamentale est *l'utilité*.

Ainsi la moralité s'explique par l'équilibre qu'introduisent dans nos sentiments d'amour-propre et de sympathie la connaissance et la raison et par les règles que l'évidence de l'utilité commune conduit à instituer et à observer d'un commun accord parmi les associés. Hume n'est pas seulement un moraliste psychologue, il est aussi bien un précurseur *des morales sociologiques*.

121. Mais cette *utilité* dont il fait un principe de la morale, Hume ne la conçoit pas autrement que les eudémonistes utilitaires que nous avons étudiés à la suite d'Epicure. Il ramène l'utilité générale au bonheur des particuliers. C'est le souci de son bonheur qui amène chacun à concevoir des règles communes et à s'y soumettre, et la valeur de la règle est fonction du bonheur qu'elle procure. Ainsi Hume a sa place dans la liste des eudémonistes utilitaires aussi bien que dans celle des naturalistes psychologues. Son originalité est de reconnaître des sentiments naturels non égoïstes, mais elle ne va pas jusqu'à dépasser le point de vue du bonheur.

122. Cette dualité d'inspiration conduisit notre auteur à une bifurcation très grave pour l'avenir de la science de la conduite humaine : la morale *privée* deviendra de plus en plus l'affaire *des psychologues* : à eux l'étude de la conscience et des sentiments moraux, tandis que les règles formelles de l'action des hommes en société deviendra l'objet d'une autre science, celle *des économistes*. En effet, morale proprement dite et économie politique n'ont-elles pas, selon notre penseur, chacune sa loi

fondamentale propre, l'une l'association des idées réglant les sentiments naturels, l'autre l'utilité, réglant les conventions ?

Conformément à ce dualisme, Hume fut conduit à faire œuvre d'économiste plus souvent que de moraliste proprement dit. Plus significative encore est l'influence qu'il exerça sur son disciple et ami ADAM SMITH (1723-1790).

Avant de se rendre illustre par son grand ouvrage sur *la Richesse des Nations*, Adam Smith avait été l'auditeur de Hutcheson et professeur de morale à Glasgow. Son livre sur la *Théorie des sentiments moraux* (1759) explique principalement la moralité par la sympathie naturelle ou innée. Comme économiste, au contraire, Adam Smith est sans doute le plus illustre des utilitaires, fondant, ainsi que nous l'avons rappelé, le libéralisme économique sur l'identité foncière des intérêts (43).

Ainsi l'avènement des explications psychologiques en morale, honneur de l'école naturaliste, a contribué à briser en deux domaines l'étude de la conduite des hommes, la psychologie et l'économie politique, aux inspirations radicalement hétérogènes et disparates. L'histoire des idées connaît peu d'événements plus remarquables et plus malencontreux. Celui-ci est lié, on le voit, à la dualité du vieux principe eudémoniste et de l'idée plus neuve d'une explication de la morale par l'observation des données psychologiques véritables.

NATURALISME ET IDÉALISME.

123. Hume et Adam Smith sont des philosophes de l'école naturaliste trop peu détachés, à l'instar de Hutcheson, des points de vue de l'eudémonisme classique. Symétriquement d'autres représentants du même courant naturaliste vont infléchir l'esprit nouveau vers certaines formes du vieil idéalisme, dont le prestige reste fascinant.

Ce sera le cas, après Butler, pour THOMAS REID (1710-1796), professeur à Aberdeen et à Glasgow, qui deviendra le plus célèbre représentant de ce qu'on appelle l'École écossaise, et qui contribuera le plus à en faire une véritable *scolastique psychologique* : L'expérience nous fait découvrir des *principes du sens commun*, connaissances que nous avons de par notre constitution même, et dont il est vain de chercher ailleurs le fondement ou de vouloir expliquer la nature. Telles sont la croyance au monde extérieur matériel, à l'existence de l'âme, à la causalité ; tel enfin le *sens moral* qui nous incline immédiatement vers le bien et nous renseigne à suffisance sur les règles fondamentales à observer.

Une telle doctrine était éminemment propre à l'enseignement élémentaire, grâce à ceci qu'elle ramène la morale, comme toute la philosophie, à une analyse du contenu de notre esprit et du sens commun ; c'est une description ou une *théorie des facultés*.

La popularité que cette philosophie a connue ne s'explique pas seulement par les commodités qu'elle fournit à l'enseignement élémentaire, si ami des classements et des énumérations, elle retrouvait en outre une partie des avantages du vieil idéalisme. En effet, cette conscience que le psychologue écossais décrivait, c'était un *modèle de conscience morale*. On prétendait trouver par l'observation de la réalité le type du parfait honnête homme. Tout ce qui s'en écartait était réputé anomalie ou aberration. L'égoïste et l'homme vicieux deviennent des êtres incomplets ou des monstres. Qui ne voit que l'on se retrouvait ainsi sur les mêmes positions que nos anciens protagonistes de *la morale de la perfection spécifique* ? Tout en prétendant donner à ses conclusions le prestige d'une connaissance d'observation notre scolastique aboutissait à proposer, comme Aristote et cette autre scolastique qui le prolonge, un critère du bien : la conduite morale est l'action conforme à notre nature, il n'y a qu'à caractériser celle-ci.

Ces avantages pratiques valurent à ce naturalisme dégénéré de devenir la base de l'enseignement laïc de la philosophie au XIX^e siècle. Lorsque VICTOR COUSIN (1792-1867) organisa dans l'Université de France, la *classe de philosophie*, ce fut l'esprit de la scolastique écossaise qui prévalut dans les programmes, et les traces de cet enseignement n'ont pas disparu partout.

DÉVELOPPEMENTS LITTÉRAIRES DE LA MORALE SENTIMENTALE.

J.-J. ROUSSEAU.

124. Nous venons de suivre jusqu'en ses moins brillants avatars l'idée de la morale fondée sur les caractères naturels de la conscience. C'est à cause de ces conceptions médiocres que nos moralistes naturalistes sont ordinairement l'objet d'un profond discrédit. Mais il importe de ne pas borner leur influence à l'enseignement qui s'est réclamé de leurs principes. Tout de suite les littérateurs et les artistes se firent les apôtres de l'esprit naturaliste à la naissance duquel le monde et le souci de la vie réelle, non les écoles, avaient présidé.

L'idée que la nature est foncièrement morale et que l'amour de la vertu est inscrit dans notre cœur, chacun sait que ce n'est aucun des théoriciens que nous avons cités qui l'a imposée à l'Univers, c'est l'auteur du *Discours sur les Sciences et les Arts* (1749) et de *la Nouvelle Héloïse* (1761).

Il est vrai que Rousseau dénature la pensée des moralistes psychologues. Ceux-ci en posant que l'homme a les facultés nécessaires à la pratique de la vertu, n'avaient pas cru devoir présumer que chacun serait moralement parfait si la vie en société ne venait le corrompre. A une nature toute bonne ils n'auraient pas cru devoir opposer, comme fit Rousseau, la Société, comme principe corrélatif du mal. Aussi n'est-ce pas par ce paradoxe fameux que Rousseau a bien mérité de la morale psychologique : En mêlant, avec un rare bonheur, l'élo-

quence et le lyrisme, ces deux sources de la suggestion sentimentale, Rousseau non seulement affirme à son tour que la vertu, loin de n'être qu'une résolution de notre esprit, se rattache à notre être complet et qu'elle traduit en quelque sorte le meilleur de nous-mêmes, notre conscience, ensemble d'inclinations et de volontés autant que de raisonnements, mais il a su le prouver de la seule manière que ces choses-là se prouvent : en le faisant sentir. Ses écrits, toutes réserves faites, apparaissent comme un effort heureux pour illuminer le monde des choses morales du reflet de cette *beauté de la nature sensible* dont ils ont universellement réveillé l'amour.

De tous temps la foi religieuse et le mysticisme ont aperçu et exprimé les rapports profonds qui relient la moralité et le sentiment, mais l'œuvre de Rousseau nous aide à apercevoir ces rapports dans des formes moins liées à une croyance déterminée ou à des conventions données : la nature et la vertu participent d'une même qualité qui est la beauté, et suscitent de façon analogue l'attachement des cœurs.

Rousseau nous fait sentir ce que les autres se contentaient d'affirmer : que le mérite moral est du même ordre que cette joie pure que nous procure la contemplation des choses grandes ou sublimes et qui nous transporte bien au delà de tout ce que peut évaluer la prudence ou le souci du bonheur. Il préparait la proclamation prochaine de *la valeur absolue* de la moralité.

CHAPITRE XVII

Critique de la morale naturaliste ou psychologique.

125. L'exposé qu'on vient de lire enveloppe l'appréciation critique du psychologisme moral du XVIII^e siècle. Nous y avons découvert, par rapport à la philosophie antérieure, un change-

ment décisif : la résolution du moraliste d'étudier une réalité *donnée*, la morale telle qu'elle se montre dans la vie de chacun, au lieu de se donner pour tâche de fonder sur la vérité intégrale les règles de la conduite parfaite.

De cette heureuse position de la question résulte l'adoption délibérée de *la méthode* qui convient : l'*observation* de la vie morale telle qu'elle est deviendra, sinon le tout, du moins le point de départ et le soutien permanent de la recherche scientifique.

Dans cet esprit, nos auteurs ont su avancer nombre de propositions qui peuvent être définitivement incorporées à la science. Elles concernent principalement les conditions psychologiques de la vie morale. Shaftesbury et ses émules ont pleinement raison lorsqu'ils réfutent les vues a priori de leurs devanciers sur l'égoïsme fondamental, par exemple lorsqu'ils insistent sur l'importance des instincts qui nous portent à nous intéresser sans préméditation au sort de nos semblables.

En général, ils sont fondés de soutenir contre les raisonneurs, que l'activité sentimentale est essentielle dans la conduite, qu'elle est une des conditions de sa perfection tout aussi bien qu'il lui arrive d'être une cause de défaillance. Loin que la vertu repose uniquement sur la raison et le vice uniquement sur la passion, comme l'implique un intellectualisme simplificateur, la passion est un élément du mérite moral non moins fondamental que la connaissance, la vertu est amour des êtres et des règles ; et réciproquement le raisonnement, même logiquement irréprochable, peut aussi bien servir au vice qu'à la vertu. On est moral avec tout son être, et non par le règne absolu de l'intelligence seule.

On retiendra que nos psychologues et ceux qu'ils ont inspirés ont heureusement rapproché *la conscience du bien* et *le sentiment du beau*. C'est à partir de leurs initiatives que la morale et l'esthétique sont devenues deux disciplines parallèles, dont il est évident que les objets respectifs comportent des lois générales communes.

126. L'école psychologique a opéré ainsi un *redressement* au point de départ de la science morale. Il faut reconnaître que ses mérites s'arrêtent non loin de là. Les vérités acquises sur la conscience morale, sur la sympathie naturelle qui rapproche les individus, sur la force des instincts sans lesquels l'ordre social ne durerait guère, tout cela dépasse rarement les vérités de sens commun qu'un amateur réfléchi peut formuler sans beaucoup de peine. Le succès de ces considérations, au moment où nos auteurs s'y complurent, s'explique par le néant psychologique des métaphysiques antérieures ; la moindre observation sur la vie réelle, opposée à l'arbitraire surprenant des définitions a priori des classiques, apparaissait comme une découverte et comme une fraîche nouveauté (1).

D'ailleurs, à des vérités observées, on mêle beaucoup d'affirmations téméraires. De la méthode d'observation qui convient l'école naturaliste n'a retenu que des aspects très limités. Le moraliste se contente de *l'introspection*, lisant dans sa propre conscience et prenant celle-ci pour le modèle de toutes les autres. De là ces découvertes « paresseuses » d'autant de sentiments ou d'instincts naturels qu'il en faut pour rendre compte de toutes les vertus, l'instinct de la justice, l'instinct de la propriété, le sens infaillible du bien, etc...

Cette morale dont on veut faire un caractère de l'espèce humaine, aussi normal et constant que son système digestif ou son appareil circulatoire, c'est la morale de l'Européen, chrétien, sain d'esprit, adulte et civilisé, ou plutôt des plus scrupuleux et des mieux élevés d'entre ceux-là. Ce parangon de toutes les vertus est un peu, à l'égard des hommes de tous les temps et de toutes les contrées, ce qu'une « gravure de mode » impeccable de vêtement et de tenue, est aux hommes et aux femmes qui vivent et qui se remuent.

(1) C'est le moment où *la littérature* inspire les philosophes. Au siècle précédent les poètes étaient plus psychologues que les philosophes, trop férus de mathématiques. Au XVIII^e siècle littérature et philosophie se confondent.

S'il est vrai que l'observation est la première démarche du moraliste à la recherche de l'objet de son étude, ce doit être une observation intégrale de cet objet. Le *donné*, ce sera la totalité des sentiments et des idées des hommes à tous les états, des sociétés à tous les degrés de culture, et non pas seulement notre propre conscience arrivée à son complet développement.

127. Cette insuffisance de la méthode est liée à l'idée qui a prévalu dans l'école, d'une *conscience morale fournie par la nature dans son intégralité*, et qu'il n'y a qu'à décrire comme l'anatomiste décrit le corps humain.

C'est à tort que ses protagonistes veulent faire de cette entité morale une donnée de l'observation : celle-ci ne porte jamais que sur *des états de conscience* particuliers, et il est arbitraire de choisir parmi ces états de conscience divers pour décrire, d'après eux, une conscience normale et commune à tous.

Que si l'on admet que la moralité est fondée sur cette faculté spirituelle supérieure liée à la nature humaine, d'où vient, en ce cas, que de si grandes inégalités se révèlent chez les individus ? Plus généralement, si notre nature est si bien douée d'où vient que nous commettons le mal ? Nous retrouvons ici les difficultés signalées à propos du finalisme platonicien, et pour cause. Si la vertu répond seule à notre nature profonde, sans doute elle n'a pas besoin d'autre explication, mais *c'est alors le vice qui devient inexplicable*. On est logiquement conduit à susciter, comme l'a fait Rousseau, une cause générale de corruption telle que la Société, retombant ainsi sur le vieux dualisme du Bien (qu'on appelle *nature*) et du Mal. On peut aussi retomber sur les antiques lieux communs de la duplicité de notre nature elle-même, une partie bonne, l'autre mauvaise, et se retrouver en même temps devant les impasses scientifiques de la morale du bien spécifique (73 sqq).

On le voit, nos psychologues n'ont pas évité les difficultés où avaient échoué les systèmes métaphysiques qu'ils prétendaient remplacer. Leur erreur fut d'avoir voulu fonder un système sur

quelques observations bien faites : il est vrai que nous avons des sentiments moraux, conditions de notre moralité en général, mais il ne s'ensuit pas que toute notre activité morale se ramène à nous laisser conduire par les suggestions immédiates de notre nature, réputée toute bonne pour les besoins de la cause. Une part essentielle de notre mérite revient au contraire à réprimer nos tendances naturelles pour nous conformer à *des règles* qu'il nous a fallu connaître et accepter, non sans révolte, parfois, de nos tendances, même généreuses. Sous ses aspects supérieurs, notre moralité consiste dans une discipline des impulsions sentimentales par une volonté éclairée et réfléchie. Les thèses du *psychologisme* que nous étudions ne contiennent rien qui explique comment il se fait que le mérite moral soit, alternativement ou tout à la fois, l'abandon à nos tendances spontanées et la répression de celles-ci, que tantôt il soit conformité à notre nature et tantôt résulte de ce qu'on lui fait violence. Soutenir simplement que nous avons une conscience ainsi faite qu'elle nous dicte le meilleur c'est ne pas dépasser les positions les plus insoutenables de la philosophie ancienne.

128. *Hume et la distinction de la Morale et de l'Economie politique.* — Ces critiques atteignent ceux des moralistes psychologues qui inclinaient vers le vieil idéalisme. Elles ne portent guère contre Hume et ceux qui n'ont pas rompu toute attache avec l'eudémonisme, et qui, loin de poser la conscience comme toute faite, se sont donné pour tâche d'en expliquer le contenu.

On trouve chez Hume de judicieuses considérations sur les conditions psychologiques de la vie morale, par exemple sur les effets de *l'habitude*. Il devance sur ce point Stuart Mill (162). Avec non moins de sagacité Hume reconnaît l'importance de *la convention* ou de l'accord des individus dans l'établissement des règles de la conduite. Mais ces aperçus ne l'ont pas dirigé vers une vue cohérente de la science morale à

constituer. Répartir, comme il a voulu le faire, l'objet de la science morale sur deux sciences, c'était renoncer à trouver des faits moraux l'explication spécifique dûment attendue. Sans doute, en tant qu'états de conscience, nos attitudes morales relèvent de la psychologie, et les règles que nous décidons de respecter relèvent toutes, en quelque manière, des conditions d'existence des hommes en société, telles que la production et la répartition des moyens de subsistance ou l'organisation de la paix publique. Mais expliquer *le fait moral en lui-même* et la différence du mérite et du démérite, l'estime particulière où nous tenons la valeur morale, cela ne peut se faire ni par la pure psychologie, ni par la stricte évaluation des intérêts combinés, ni par la superposition de ces deux recherches. Si même le psychologue parvient à ramener les sentiments à des associations de réactions ou à des habitudes, d'où vient que nous décidons que les sentiments *moraux* sont *de bonnes habitudes* de notre conscience ? Si c'est parce qu'elles ont des résultats heureux pour nous, nous retombons sur les explications du vieil eudémonisme, dont les insuffisances nous sont connues. De même, si l'économiste parvient à expliquer les règles et les coutumes par la combinaison des intérêts, il ne peut nous fournir l'explication de la *valeur morale* qui est justement fondée sur le désintéressement et le sacrifice.

Hume n'a pas su faire la synthèse des faits de conscience et des faits sociaux. Après avoir reconnu que la moralité est un *fait donné*, à expliquer tel qu'on l'observe, lorsqu'il entreprend cette explication, il ne parvient guère à dépasser le vieux type d'explication de la valeur des sentiments moraux et des règles par l'intérêt et le bonheur des agents. Or nous savons que ces explications peuvent justifier à la rigueur une technique abstraite de la prudence, mais non pas cette morale véritable avec les vraies valeurs qu'elle consacre, seul objet que Hume prétendait, avec raison, étudier.

CHAPITRE XVIII

La morale de Kant.

129. La doctrine d'EMMANUEL KANT (1724-1804) est opposée par son auteur à la fois aux systèmes classiques, eudémonisme et idéalisme, et aux vues des psychologues anglais, auxquelles il avait adhéré pendant une partie de sa carrière.

Kant est d'accord avec les naturalistes modernes pour écarter la prétention des Anciens d'élaborer la saine morale au moyen de la découverte de la vérité sur la nature des choses : Les règles de la bonne conduite ne sont plus à découvrir, elles sont connues et plus ou moins respectées dans la vie réelle ; l'œuvre du philosophe n'est point de les inventer, mais de comprendre leur nature et d'expliquer comment il se fait que nous les connaissons. Kant accueille ainsi l'idée d'une conscience toute donnée, mais il nous la représentera tout autre que ne faisaient ses devanciers psychologues.

Si la connaissance des bonnes règles de la conduite dépendait d'un raisonnement juste que le philosophe nous enseignerait, la règle morale serait subordonnée aux prémisses de ce raisonnement, et la volonté de se soumettre à cette règle serait subordonnée à quelque intention préalable : Si tu veux le bonheur, dirait Epicure, observe telle règle. L'idéaliste subordonnera de même la soumission à la règle, à la volonté de contribuer à quelque perfection, celle du monde ou celle de nous-mêmes. Il s'ensuivrait donc que *la règle morale serait conditionnelle* et qu'il suffirait de renoncer au bonheur ou à la perfection pour être raisonnablement fondé de ne pas la respecter. Or, le propre de la volonté morale, dit Kant, c'est d'être *inconditionnelle*. Ce qui s'avère à nous moralement recommandable

s'impose à notre conscience sans aucune condition. C'est un commandement *formel*. Nous avons à faire le bien non en vue de quelque autre fin, mais pour lui-même, le bien moral est *un bien en soi*.

130. Que le bien soit de la sorte immédiat, et non l'effet d'un raisonnement, c'est en somme ce que les psychologues avaient soutenu, et c'est ce que Rousseau, lu et médité par Kant, avait éloquemment proclamé. Mais selon ces philosophes de la nature, la moralité n'est immédiatement en nous que sous la forme d'inclinations naturelles, de sentiment moraux tels que la sympathie ou la générosité irréfléchie, et s'ils parlent volontiers *du devoir*, c'est pour le traiter comme le sentiment tout spontané de ce qui convient, de ce qu'il y a de plus beau et de plus aimable.

Kant repousse avec énergie toute *morale du sentiment*. A écouter nos psychologues, la moralité se ramènerait à quelques manières d'être de la nature humaine, comme la stature verticale ou la forme de nos membres, et il s'ensuivrait qu'un changement quelconque dans notre constitution naturelle changerait aussi la morale. Il ne peut en être ainsi ; la loi morale n'a aucun rapport avec le côté sentimental ou, comme dit Kant, *pathologique* de notre nature, elle n'est pas de l'ordre des passions, mais de *l'ordre de la volonté dirigée par la connaissance*, de ce que Kant appelle *la raison pratique*. L'homme qui agit par des mobiles moraux n'est déterminé ni par des inclinations ni par des avantages mais par une règle formelle qu'il connaît et à laquelle il veut conformer sa conduite quelles que soient les conséquences qui en résulteront. S'il arrive que cet homme soit en même temps mû par quelque attrait ou quelque inclination naturelle, ce mobile « pathologique » diminue d'autant le caractère moral de son acte. La morale est, dit Kant, *un impératif catégorique*. En dehors de ses commandements formels, tout ce qui peut agir sur notre volonté ne se traduit jamais que sous la forme d'*impératifs hypothétiques*, tels que les

conseils de la prudence ou les *recommandations* de l'ambition.

On voit en quoi consiste le point de vue de notre philosophe : pour lui comme pour ses devanciers naturalistes, la morale est une réalité, c'est un donné, nous avons une conscience suffisante ; mais, comme les classiques, il fait de la morale non une affaire de sentiment ou de disposition naturelle, mais de connaissance et de raison. Chaque homme a de la loi morale une connaissance immédiate, sa conscience est *raison pratique*, qui lui dicte un devoir formel.

131. *La nature spécifique* de la moralité étant ainsi dégagée, le problème capital se pose comme de lui-même : comment ce fait d'un devoir inconditionnel, d'un commandement absolu est-il possible ? Comment se fait-il que les consciences l'acceptent, ainsi que l'observation nous le fait voir ? Résoudre ce problème ce sera expliquer cette nature de la moralité qui vient d'être reconnue.

Ce que Kant a fait jusqu'ici se ramène à transposer dans l'ordre de la connaissance ce que les psychologues avaient maintenu dans le plan de l'instinct ou du sentiment : l'idée que la morale est un fait et que la moralité est un donné immédiat de la conscience, il la traite, non en psychologue, mais en logicien : la moralité est *une connaissance immédiate*, celle du devoir ou de la bonne règle s'imposant sans condition à notre volonté.

La théorie de l'impératif catégorique est ainsi subordonnée à un problème de logique (au sens général de théorie de la connaissance). Elle postule qu'il peut exister, dans notre connaissance, des propositions qui ne viendraient ni de l'observation ni d'un raisonnement à partir d'une autre proposition préalable. Or, que notre raison comporte de tels jugements, c'est ce que Kant s'était attaché à montrer dans sa *Critique de la Raison pure*. Pour comprendre la nature de l'impératif catégorique il faut se reporter à la célèbre théorie des *jugements synthétiques a priori* : Notre affirmation des objets de l'expérience commune et des propositions de la science n'est possible que grâce à cer-

taines *formes* que l'esprit ne reçoit de rien d'autre que de sa propre constitution, et qu'il applique, pour les appréhender et les connaître, à tous les objets que nos sens nous font apercevoir. Ainsi le temps, l'espace, l'affirmation que tout phénomène a une cause, c'est l'esprit lui-même qui, loin de recevoir ces notions du dehors, les applique aux objets que nos sens lui fournissent afin de pouvoir les penser comme des choses ou comme des enchaînements de faits.

Kant appelle *jugements synthétiques a priori* les propositions par lesquelles l'esprit affirme ces formes et leurs propriétés nécessaires. Les mots *a priori* signifient que l'esprit ne tire pas ces jugements de la connaissance sensible ou de l'expérience, ce qui en ferait, au contraire, des connaissances *a posteriori*. Le mot *synthétique* signifie que l'esprit ne tire pas ces jugements d'une autre connaissance préalable par *analyse*, c'est-à-dire comme on extrait un contenu d'un contenant. Les jugements synthétiques *a priori* sont l'expression même de la nature de notre raison.

La doctrine morale de Kant se présente comme une application aux démarches de notre volonté de cette théorie de la connaissance. Le devoir auquel nous nous reconnaissons obligés, nous ne l'affirmons ni à la suite d'une expérience qui nous le révélerait, ni en le concluant d'une connaissance préalable, mais bien sous la forme d'un jugement synthétique *a priori* qui exprime, de même que l'affirmation du temps, de l'espace ou de la causalité, la nature de notre raison.

132. Ce qui nous permet de distinguer de tous les autres les jugements synthétiques *a priori* c'est qu'ils apparaissent immédiatement à notre esprit comme *universels* et *nécessaires*. Que tout phénomène ait une cause, que toute action se passe dans le temps, par exemple, il nous apparaît tout de suite que cela est vrai en toutes circonstances, partout et toujours; et si ces vérités sont ainsi reconnues par nous comme *universelles*, c'est parce

qu'elles sont *nécessaires* : notre raison ne peut pas concevoir qu'elles puissent être contredites, elle doit les accepter pour vraies, sans condition.

Nous voyons à présent pourquoi l'impératif de la vertu est catégorique et non pas hypothétique : notre devoir s'impose à nous sans condition comme tout ce qui s'affirme dans un jugement synthétique a priori, par la constitution même de notre raison. Le devoir est un commandement *universel et nécessaire*.

133. De cette explication de la nature du devoir il va résulter que la raison éclairée se trouvera en possession d'un *critère* rigoureux pour discerner, parmi tous les modes de conduite possibles, lequel est conforme à la loi morale et lequel ne l'est pas. Kant pourra ainsi procéder à *une déduction des devoirs* ou des bonnes règles, ce qui était déjà le souci, nous le savons, des philosophes classiques, idéalistes ou épicuriens. La différence entre eux et lui c'est que Kant ne prétend pas que les règles découlent du raisonnement du philosophe, lequel ferait figure d'inventeur : tout homme est doué d'un discernement de son devoir comme il l'est des axiomes de la raison théorique. Mais l'examen minutieux que fait le philosophe permet un discernement plus sûr, et aidera la conscience de chacun à écarter les erreurs sur son devoir, à déjouer les pièges que nos passions tendent à notre faculté de raisonner.

Dans des circonstances données, plusieurs résolutions différentes peuvent s'offrir à notre choix. Par exemple un homme profondément malheureux peut se demander à laquelle de ces deux *maximes* il conformera sa conduite : Il est permis de se donner la mort à qui n'attend plus, de la vie, que de la douleur. — Il n'est jamais permis de se donner la mort. Un commerçant déconcerté par certains événements politiques peut considérer cette autre alternative : Il est permis dans certains cas de ne pas tenir ses engagements. — Il n'est jamais permis de ne pas tenir ses engagements.

Or, Kant remarque que dans de pareilles alternatives il en est toujours une que la raison ne saurait élever au rang de règle *universelle*, car ce serait, pour la raison, se contredire.

Dans le cas du suicide, voici à peu près le raisonnement de Kant : La nature n'a institué la souffrance que comme une indication qui permet aux êtres doués de sensibilité de s'écarter le plus possible des causes de mort. La douleur a donc pour raison d'être de maintenir la vie. Or, s'il est admis que l'on se suicide sans démériter pour fuir la douleur, il s'ensuivrait qu'on fait jouer à la douleur un rôle exactement contraire à sa destination. La raison ne pouvant admettre une telle contradiction, écarte cette exception. Seule apparaît comme pouvant être voulue avec la valeur d'une règle universelle, la proscription totale du suicide.

De même, dans le second exemple, il apparaît à tout esprit raisonnable que l'institution des promesses ou contrats engageant l'avenir n'a d'autre fin que de faciliter les relations entre les hommes en permettant à chacun de compter sur l'action des autres dans le futur. Mais une maxime qui relèverait chacun, dans certains cas, de ses engagements, irait à l'encontre de cette institution. La raison ne peut accueillir comme s'imposant universellement une règle incompatible avec une autre règle dont elle postulerait l'existence préalable. On ne peut reconnaître comme bon le respect des engagements et en même temps permettre aux gens de ne pas tenir leurs promesses quand cela les gêne plus qu'ils n'avaient pensé. La raison nous enseigne donc que seule la maxime : on doit tenir tous ses engagements, est l'expression d'une règle morale.

Cette détermination rationnelle de notre devoir d'après l'impératif catégorique, Kant croit pouvoir l'exprimer par cette formule : *Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses raisonnablement vouloir qu'elle soit universelle.*

134. Il fournit encore d'autres critères pour l'établissement des bonnes règles, et notamment cette formule : *Agis de telle sorte*

que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen.

Si l'acte conforme à la loi morale tire de cette conformité une valeur absolue, il s'ensuit que les êtres raisonnables, dont l'activité est l'occasion de la réalisation de cette valeur, sont eux-mêmes pourvus d'une dignité propre, et ne sauraient tirer leur valeur du fait de servir de moyens pour une fin qui leur serait extérieure. Si ma conduite était l'instrument d'une autre volonté que la mienne, comment l'effet de ma volonté aurait-il une valeur absolue ? Kant pose donc comme une exigence de la raison que les hommes soient des fins en soi.

Appliquée à l'exemple du suicide, on voit cette maxime concorder avec la première. Celui qui se détruit pour éviter des maux dispose de sa personne comme d'un moyen en vue d'une fin extérieure, qui est d'échapper à l'inconfort, et ne traite pas dans sa propre personne l'humanité comme une fin en soi.

Par l'emploi judicieux de ces maximes, Kant estime qu'il devient possible de déterminer à l'avance les règles de la saine morale et que, théoriquement du moins, tout être raisonnable doit pouvoir discerner la démarche honnête dans toutes les circonstances de sa vie.

135. Jusqu'ici l'explication de la morale, chez Kant, consiste à la ramener à ses conditions *logiques*. Le devoir et son contenu résultent chez le sujet connaissant de la nature de sa *raison*, qui fait que ce devoir lui apparaît comme *nécessaire*, et par suite, universel et sans condition. Kant cependant n'estime pas que là s'arrête l'explication de la moralité. On a seulement montré comment l'impératif catégorique *est possible*. Reconnaître, ainsi que le fait *notre bonne volonté*, un commandement comme absolu est possible parce que ce caractère est fondé sur la constitution de notre raison. Mais s'ensuit-il que de préférer

le devoir au plaisir ou à l'intérêt, cela soit fondé *en réalité* ? Le devoir n'est-il établi que sur une certaine nature de notre faculté de connaître et de vouloir, ce qui n'en ferait encore, en somme, qu'une forme vide, ou bien a-t-il des racines plus profondes ?

On aperçoit dans cette question le souci de justifier la morale autrement que par sa forme logique. Pour en comprendre l'énoncé ainsi que la réponse qu'y fait Kant, il faut se reporter une fois de plus à la théorie de la connaissance de notre philosophe. Les jugements synthétiques *a priori* nous permettent de constituer l'édifice de nos connaissances sous l'aspect d'un monde de phénomènes que le sens commun aperçoit et dénomme et que la science ordonne en un système de causes et d'effets. Mais ce *monde des phénomènes* n'est pour Kant que notre représentation des choses, puisque c'est notre esprit qui lui impose ses propres formes, et ce ne peut être là tout au plus que l'apparence d'une *réalité* que nous ne pouvons saisir en elle-même.

A cette opposition du *monde des phénomènes* (ou Nature) et de la réalité en soi ou *monde des noumènes*, quelque chose va correspondre dans l'activité des êtres moraux : *leur liberté*.

Aussi longtemps que notre conduite n'est déterminée que par l'attraction du plaisir ou de l'intérêt, elle n'apparaît que comme une partie de cet enchaînement de causes et d'effets qui constitue la Nature phénoménale. Il en va tout autrement lorsque nous obéissons à la loi morale. Nous brisons alors ce déterminisme de causes et d'effets, notre volonté trouve dans la règle qu'elle s'impose un appui pour s'affranchir de l'ordre naturel : nous sommes *libres* parce que, au lieu d'être déterminés par des causes, nos actes procèdent d'une détermination qui ne vient que de nous-mêmes, de notre raison pratique.

Or, celle-ci nous impose ses commandements comme universels, inconditionnels, absolus. D'où peut provenir cette valeur

universelle et absolue du commandement moral, sinon de cette *réalité en soi* dont la critique de la raison pure établit qu'elle doit exister sans pouvoir en donner aucune détermination ?

Ainsi la moralité ne serait pas autre chose, dans notre conduite, qu'une instauration dans l'ordre des phénomènes ou de l'apparence, de l'ordre supérieur de la réalité. Et se conformer à la loi morale, c'est pour chacun de nous être libre, puisque, en même temps que nous n'agissons que selon une loi que nous nous donnons à nous-mêmes, nous nous appuyons sur la réalité pour triompher du déterminisme des forces naturelles, représenté en nous par nos passions.

C'est dire que la moralité nous fait approcher de l'ordre des choses en soi, plus près que ne fait la raison théorique. De la chose en soi, cette dernière ne peut rien nous apprendre sinon qu'elle doit exister : en lisant dans notre conscience le commandement universel du devoir, nous découvrons, sinon la réalité même, du moins un ordre qui lui est conforme : les facultés humaines ne peuvent aller plus loin. C'est dans la liberté de l'honnête homme qui accepte son devoir que s'opère avec la réalité foncière le contact le plus direct.

135. Cette métaphysique est un *moralisme* : elle pose le primat de la morale sur la connaissance théorique, puisque c'est uniquement dans la reconnaissance et l'accomplissement du devoir qu'elle fait dépasser la simple connaissance des apparences. *La philosophie religieuse* de Kant mérite la même dénomination, qui convient d'ailleurs à l'ensemble de sa doctrine.

Nous venons de le voir, pas plus que Hume, par exemple, Kant ne passe par l'idée de Dieu pour expliquer la nature et l'existence de la vertu. La connaissance du devoir est une donnée immédiate de notre raison. En même temps l'idée de bonheur n'est pas utilisée dans cette théorie : Aucune considération d'intérêt ou de bonheur n'anime l'honnête homme dans le choix de sa règle de conduite. Comme l'avait déjà fait Butler,

mais plus vigoureusement, Kant dissocie le point de vue du bonheur et celui de la vertu.

Cependant Kant lui-même n'a pu se résoudre à prononcer entre les deux idées si obstinément unies par les classiques et par l'opinion courante, un divorce définitif. S'il est vrai que le souci de son bonheur n'est pour rien dans la volonté de celui qui accepte son devoir, il est vrai aussi que notre raison ne saurait méconnaître qu'entre le bonheur et la vertu il ne peut y avoir indépendance absolue. *Si le sage ne cherche point le bonheur, il le mérite cependant.* Il serait contraire à l'idée d'un *souverain bien* que nous suggère la valeur de la vertu, que celle-ci ne fût pas, en fin de compte, récompensée.

Ainsi Kant reconnaît la nécessité d'une coïncidence finale de la vertu et du bonheur. Il proclame seulement qu'elle n'est ni essentielle à l'idée même de mérite moral, ni déterminante de la conduite morale. Il n'y aurait pas de vertu si le bonheur était le mobile, puisque le souci du bonheur supprime notre liberté et nous fait esclaves des passions.

Comme il est trop évident que cette réalisation du souverain bien ne se produit point dans la vie actuelle où rien n'assure l'exacte coïncidence de la vertu et du bonheur, ce sera une exigence de la raison que de postuler les conditions nécessaires de la réalisation finale *du bonheur du juste*. Ces conditions sont : l'existence d'un Dieu garant de la justice intégrale et la réalité d'une vie future, lieu de son accomplissement. Ainsi se trouvent justifiées rationnellement, comme des données complémentaires de l'activité morale, les deux notions fondamentales de la religion naturelle, Dieu et la vie future.

CHAPITRE XIX

Examen critique de la morale kantienne.

137. Commençons par remarquer le curieux renversement de l'ordre des idées que marque la doctrine kantienne, si on la compare aux systèmes les plus classiques. Dans ces derniers la métaphysique vient en premier lieu et l'explication de la morale s'ensuit. On nous enseigne d'abord la nature de l'Univers ou celle de Dieu, ou quelque autre forme de perfection, et c'est devant l'évidence de cette valeur préalablement aperçue qu'on nous invite à conclure à la valeur de la conduite morale. Tout au contraire Kant pose l'adhésion immédiate à la réalité du devoir, c'est la morale qui devient première, et si nous pouvons savoir quelque chose relativement à Dieu ou à la réalité en soi, c'est à titre d'exigences logiquement liées à notre certitude immédiate quant à l'existence de la loi morale.

Ce changement de l'ordre des problèmes philosophiques est plus qu'un simple épisode de l'histoire de la pensée. Ce que l'inspiration d'un philosophe de génie nous fait apercevoir sous des formes *techniques*, correspond à un progrès de la conscience publique, à une maturité des sociétés civilisées (86).

Lorsque l'on raisonne comme si l'on s'adressait à des gens qui n'ont encore aucun sentiment de la valeur de la moralité, il est naturel qu'on s'attache d'abord à leur faire admettre la vérité de quelque proposition de laquelle on espère que l'opportunité de se bien conduire s'ensuivra à leurs yeux. C'est ainsi que le missionnaire commence par révéler au sauvage l'existence d'un Dieu juste et bon qui récompense les bonnes actions et punit les mauvaises. C'est dans le même esprit que le philosophe primitif insistait d'abord sur l'existence du Bien universel

ou sur la valeur évidente du bonheur ou de la perfection, pour en déduire la valeur de la règle morale.

Mais à mesure qu'on s'adresse à un public plus développé on est amené à prendre pour accordé soit que ce public est convaincu de la valeur de la moralité, soit au moins de la nécessité d'assurer l'ordre moral dans la Société. Dès lors il s'opère un renversement dans l'ordre de l'argumentation : Si (ou puisque) vous croyez à l'excellence de la morale, ou si seulement vous désirez que chacun en demeure convaincu, alors admettez que... la nature de la réalité est telle ou telle. Explicitement ou implicitement, la morale devient première, toute métaphysique ou théodicée devient seconde.

C'est par ce qui fait d'elle un moralisme que la doctrine de Kant apparaît vraiment moderne et conforme à une civilisation plus avancée. Les doctrines idéalistes et eudémonistes, malgré tous leurs raffinements, provenaient d'une inspiration trop jeune, osons dire : encore barbare, et dépassée en fait par le milieu où elles s'épanouissaient : Elles se supposent devant un public pas encore moral (1). On exprime la même idée en disant que Kant parle à des adultes, et les classiques, à des enfants.

138. Mérite de la morale kantienne. — Il faut maintenant caractériser les mérites et les défauts du système kantien afin d'en retenir ce qui convient pour une science explicative. Comme l'indique déjà notre exposé, le mérite essentiel est ici de faire apercevoir ce qu'il y a de plus caractéristique dans une conduite morale, et ce que, par suite, il s'agira d'expliquer avant tout.

Avec les psychologues, contre les classiques, Kant reconnaît que la moralité est *donnée*, et qu'il n'y a pas à l'établir comme l'heureuse conclusion d'un raisonnement. Contre les mêmes psychologues, il déclare qu'on ne saurait ramener la vertu aux simples impulsions de l'instinct ou du sentiment; tout au

(1) Et en fait, c'est parce qu'il est déjà moral, ce bon public, qu'il les applaudit : il leur passe leurs prémisses à la faveur de leurs conclusions.

contraire, la conduite vertueuse est celle qui n'est déterminée ni par une tendance incontrôlée, ni par l'attrait d'un but conforme à ces tendances, c'est-à-dire par *un intérêt*. La moralité est le fait de celui qui s'affranchit de toute autre influence pour obéir à la règle morale par pur respect de cette règle : elle est quelque chose de *formel*.

Nous reconnaissons la valeur de cette découverte : ce qu'il y a de plus spécifiquement moral c'est le fait qu'une conscience accorde à une règle une valeur absolue, et qu'une volonté trouve dans ce respect d'une forme de conduite un motif suffisant d'agir. Tous les classiques faisaient dépendre, en somme, la valeur de la règle et de la conduite conforme, de la valeur de quelque chose de donné, mais qui n'est pas la règle. Or, si nous nous reportons à la vie morale réelle, aux états de conscience dûment observés, nous constatons que la valeur qui est accordée à une règle, la force avec laquelle les honnêtes gens reconnaissent qu'elle s'impose à leur conduite, n'est pas exactement mesurée par le degré de leur attachement à quelque valeur indépendante de la règle, telle que serait leur bonheur ou quelque autre avantage désirable en soi. Il ne faut pas aller chercher en dehors de la moralité, c'est-à-dire au-delà du respect des règles, quelque autre valeur, supposée toute donnée, et qui serait cause ou source de la valeur morale. *Le pur respect de la règle*, voilà le trait décisif ; et si peu fréquent ou si limité que puisse être cet état de conscience, c'est bien cela qu'il importe à la science d'expliquer.

139. La force suggestive de l'enseignement kantien et son impressionnante élévation tiennent uniquement à cela que de la moralité en général il a su caractériser avec bonheur la vraie nature.

Cela n'est-il pas digne d'attention ? Plus noble, plus édifiante, plus *tonique* nous apparaît le simple fait de dire, de la morale, *ce qu'elle est*, que de vouloir la faire passer à la suite des plus

subtils calculs d'avantages ou des plus sublimes systèmes de l'Univers.

Raison de plus, pour le savant, de persévérer dans sa résolution de faire abstraction de toute intention d'édifier, pour s'en tenir à une absolue sincérité dans la recherche de la vérité philosophique.

140. Insuffisances du formalisme kantien. — Au reste, si le mérite de Kant est de nous placer ainsi en face de la moralité pure et de susciter des problèmes qui importent, on ne saurait dire qu'il a fourni de ces problèmes un commencement de solution. Dans son système les insuffisances et même les contradictions se rencontrent à chaque pas.

Kant reconnaît au devoir une valeur absolue; mais comment conçoit-il une telle valeur? A l'instar d'une proposition logiquement nécessaire: c'est la théorie de l'impératif catégorique. Peut-on admettre que la règle de conduite s'impose à chacun de nous avec la même espèce d'évidence que la proposition $7+5=12$ ou que celle-ci: tout phénomène a une cause? Ces dernières propositions et d'autres semblables, tous les hommes les affirment en effet, ou si certains sceptiques s'ingénient à les mettre en doute, pratiquement ils se comportent comme s'ils les croyaient vraies. Il en va différemment en ce qui concerne le devoir, plus nombreux que les logiciens sceptiques, et moins paradoxaux en somme, sont les individus qui nient cette nécessité du devoir, et surtout très grand est le nombre de ceux qui se comportent dans leurs rapports avec leurs semblables, comme s'ils le niaient.

Lorsqu'on proclame qu'une vérité est immédiatement nécessaire, comme on renonce par là même à la démontrer, c'est-à-dire à la tirer d'une autre vérité, il ne reste qu'à constater qu'elle est bien, en fait, réputée telle. Or en ce qui concerne le devoir, l'expérience donne au philosophe un démenti flagrant. On voit tout de suite que Kant ne fait que proclamer dans l'absolu ce qui n'est que la conviction d'une âme d'élite et

d'une conscience exemplaire. La vie comme l'œuvre de Kant nous le révèlent pénétré de l'amour du bien le plus noble et le plus pur. Pour lui, le devoir apparaît plus fort et plus nécessaire que tout. Tel Spinoza et tant d'autres nobles esprits, Kant donne la valeur de la réalité objective et universelle à ce qui n'est que son austère *idéal*.

Ajoutons que l'illusion qui lui fait poser l'affirmation du devoir comme un axiome évident ou comme une vérité nécessaire, ne laisse pas d'avoir été préparée par l'œuvre des psychologues et des écrivains de son siècle. Avant les analyses des moralistes de la conscience, avant que les plus fiers prestiges littéraires ne fussent venus persuader tous les cœurs de la valeur des sentiments moraux, avant que Rousseau n'eût fait parler Julie mourante (1), un philosophe se serait moins avisé de croire lui-même, et d'en vouloir persuader les autres, que c'est par une même propriété de notre esprit que nous affirmons notre soumission à la loi morale et les axiomes de la géométrie.

141. Mais où le caractère imparfait de la doctrine apparaît de la manière la plus saisissante, c'est lorsque Kant entreprend de retrouver dans la forme pure du devoir ou d'un commandement absolu, toutes les règles de la conduite morale. Le même penseur qui s'est élevé vigoureusement contre les morales anciennes qui voulaient être des *déductions* de la vertu, va accepter une tâche analogue : il va déduire les bonnes règles, ou du moins les justifier au moyen de principes.

Après avoir reconnu que la moralité est donnée à toute conscience, il juge cependant à propos de nous fournir la bonne manière de nous servir de ce que nous possédons, ou de ne pas nous égarer dans l'application des règles aux circonstances. Il ne voit pas que par cette seule prétention il en revient à la position des classiques : substituer à la morale courante une morale supérieure parce que démontrée.

(1) Nouvelle Héloïse, 6^e partie.

Lorsque j'aurai déduit une résolution par l'application consciencieuse des critères de Kant, s'il arrive que cette règle de conduite ne coïncide pas avec mon sentiment d'avant le raisonnement ni avec la pratique des personnes qui m'entourent, que ferai-je ? Si, en bon kantien, je ne démords pas de mon raisonnement, j'aurai substitué une morale à la morale courante, en prétendant que moi seul ai touché *le vrai donné*, que les autres n'ont pas su reconnaître. Ainsi l'idée même de déduire le détail des règles est déjà en contradiction avec la doctrine de l'immédiateté du devoir.

142. Au reste, rien de plus faible et de plus embarrassé que les prétendues déductions de Kant, voulant tirer un contenu, c'est-à-dire, des directions pour les cas concrets, de la forme pure du devoir inconditionnel. Chaque fois que notre auteur montre que la raison est amenée à vouloir qu'une règle soit sans exception, c'est après avoir pris en considération *les conséquences pratiques* de toute règle contraire.

Ainsi pourquoi, selon lui, notre raison est-elle conduite à vouloir que la proscription du suicide soit sans exception ? Parce qu'il apparaît raisonnable de se conformer à l'intention de la nature qui est de favoriser l'expansion de la vie. Autrement dit, le suicide est universellement à proscrire parce que la vie est bonne. Ce n'est pas parce qu'elle s'impose à la raison comme universelle que la règle est réputée morale, c'est parce qu'elle s'avère bonne qu'elle s'impose comme universelle.

C'est ce qui apparaît avec plus d'évidence encore dans l'exemple du respect des engagements. Kant veut que l'obligation de tenir toutes ses promesses soit reconnue comme une règle morale parce que la raison aperçoit la nécessité de refuser toute exception à cette règle. S'il était permis de violer ses engagements dans certains cas, le désordre qui résulterait de ces exceptions ôterait toute utilité à la règle générale; ainsi la raison aperçoit que ce serait se contredire que de vouloir la règle et de consentir à l'exception. Le souci des conséquences

de la règle est donc essentiel : c'est parce que une règle s'avère opportune que la raison peut la vouloir universelle et non pas parce que d'emblée elle apparaît comme universelle qu'elle s'impose à notre adhésion.

En vain Kant veut-il demeurer sur un plan tout logique en disant que la raison repousse les maximes qu'elle ne peut adopter sans se contredire : Mais les maximes qui n'enveloppent aucune contradiction, pourquoi les accueillerait-elle ? Le principe de contradiction ne peut servir à repousser une maxime qu'à condition qu'une autre maxime soit adoptée au préalable, et il faudra toujours qu'une règle au moins soit accueillie pour des raisons autres que logiques.

S'il en était autrement, la morale serait subordonnée, comme chez les classiques, à un principe extérieur, c'est-à-dire sans caractère proprement moral, qui serait qu'il faut éviter des règles qui enveloppent contradiction, et accueillir les autres. D'ailleurs il n'est nullement évident que c'est un devoir absolu d'éviter d'agir selon des règles qui, théoriquement, impliquent contradiction. La logique s'impose à notre croyance, mais non pas à notre activité.

143. Un autre raisonnement peut servir à montrer la vanité de la déduction kantienne. Kant ne reconnaît le caractère moralement obligatoire qu'aux seules règles qui s'imposent à la raison comme universelles, c'est-à-dire ne souffrant pas d'exception. Or, il est facile d'apercevoir que toutes les règles quelconques peuvent, ou plutôt doivent être énoncées sous la forme d'une règle universelle : il suffit de faire entrer les exceptions qu'on tolère, dans l'énoncé lui-même. La règle : tu ne peux t'ôter la vie, énoncée complètement, comme il convient, deviendra : En dehors du cas où tu serais mû par le souci de sauver la vie d'un autre, tu ne peux jamais t'ôter la vie (Kant lui-même a dû reconnaître cette exception). Ensuite : En dehors du cas où vivre serait un déshonneur, tu ne peux jamais, etc... Ou encore : En dehors du cas où, invalide, tu serais à charge à la société..., et

enfin rien n'empêche d'énoncer comme une règle universelle l'exception même que Kant a choisie comme exemple : En dehors du cas où tu n'as plus à attendre que des maux, il t'est défendu, etc... Vouloir la règle, c'est nécessairement la vouloir universelle ; cette dernière qualité n'est donc pas un critère pour décider entre deux règles possibles. Le choix d'une règle ne résulte jamais d'une raison logique mais d'une raison extrinsèque ; elle ne s'impose jamais par *sa forme* seule.

144. Ainsi le caractère spécifiquement moral de la règle ne peut venir de sa forme logique, c'est-à-dire des lois de la raison de celui qui se l'impose. D'autre part Kant ne veut pas qu'il provienne de *son contenu*, c'est-à-dire des avantages qui s'ensuivent pour qui l'observe, et il a raison en cela, c'est ce qui fait sa supériorité sur les classiques. D'où viendra donc cette valeur morale ?

Les impasses du kantisme préparent la solution du problème moral. L'erreur de Kant est *de ne pas distinguer le moment où la règle est instituée et le moment où elle est observée*. Il raisonne comme si chaque individu, à chaque démarche de son existence, était législateur en même temps que sujet, et comme si c'était dans un seul et même acte de volonté consciente qu'on pose la règle et qu'on lui obéit.

Or, ce sont là deux démarches distinctes. Quand on institue une règle ou quand, après examen d'une règle établie, qu'on se juge libre d'enfreindre, on décide de persister à s'y soumettre, c'est *aux conséquences* de cette règle et de son infraction qu'on se reporte justement et nécessairement. Tout législateur a principalement égard aux raisons d'instituer une loi possible, et ces raisons sont la valeur des conséquences. Mais une fois la règle établie, c'est alors que *le devoir formel* de ne pas l'enfreindre se pose et doit devenir seul déterminant de la conduite. Le caractère inconditionnel du devoir ne porte pas sur la nature spécifique de la règle, c'est-à-dire sur ce qu'elle commande ou

interdit, mais seulement sur l'engagement de l'observer dès qu'elle est établie.

145. Cette remarque nous permet d'opposer au formalisme kantien un autre formalisme dans lequel consiste notre point de vue propre. La démarche morale intégrale est une opération en deux temps : 1° l'initiative de l'institution d'une règle ou l'acceptation d'un devoir défini; 2° la fidélité dans le respect de cette règle. Kant s'obstine à conserver à ce processus l'unité d'une opération intellectuelle qui consisterait à tirer une conclusion de prémisses données. En cela il reste aussi classique que Bentham ou Spinoza.

Là où tous ces penseurs voient la démarche unique et suffisante d'une seule et même conscience individuelle, il faut voir au contraire un complexe d'activités, qui ne saurait tenir tout entier dans le cadre d'une seule conscience. Le second temps que nous venons de distinguer : l'obéissance à la règle, est toujours un acte strictement individuel, mais tel n'est pas le premier, l'établissement de la règle ou l'institution du devoir. C'est ici *la convention* de plusieurs individus lesquels, s'inspirant peut-être de leurs convenances personnelles, aboutissent à ce compromis qui est l'institution de la règle. A partir de ce moment la conduite de chacun des convenants cesse d'être directement déterminée par ses intérêts, et doit l'être par le commandement accepté. C'est par là que l'on pourra rendre compte du caractère inconditionnel de la règle, de sa valeur morale, indépendante des convenances et des inclinations de celui qui s'y soumet (1).

(1) On objectera qu'on peut très bien ne convenir qu'avec soi seul, s'imposer une règle qui n'oblige que soi et se tenir pour obligé à l'égard de sa propre conscience. Il est vrai, et c'est même là le plus haut degré de la perfection morale (celui dont Kant s'inspire). Mais ce n'est ni l'aspect élémentaire de l'institution des règles de conduite, ni le cas primitif. Il est à l'instar d'une activité moins purement morale. Ce cas particulier et éminent est à expliquer par le développement de la conscience morale (334 sqq., 370-371).

La règle morale reconnue et adoptée *substitue un ordre* à d'autres ordres; cet ordre nouveau a ceci de propre qu'il ne coïncide entièrement avec l'intérêt d'aucun de ceux dont il commande la conduite. Ou s'il arrive que l'intérêt de l'un d'entre eux coïncide avec la règle, ce n'est que par accident.

On le voit l'idée féconde de Kant, l'idée de la valeur formelle de l'ordre moral doit être détachée du point de vue d'une conscience individuelle où Kant s'obstinait à la maintenir, et elle ne trouve toute sa puissance explicative que si on la place au sein des relations entre plusieurs associés, revenant ainsi, avec une information enrichie, au fécond point de vue d'un autre grand « formaliste », Protagoras.

146. Pour être complet, il faudrait montrer l'arbitraire de la déduction des règles au moyen de la seconde maxime, fondée sur l'affirmation que l'homme est fin en soi et ne doit jamais n'être qu'un moyen. Nous nous bornerons à cette remarque : Si l'on rattache par voie de déduction cette proposition que les êtres raisonnables soumis au devoir, sont des fins absolues, aux principes de la doctrine, elle perd son caractère de vérité démontrée par la caducité reconnue de ces principes. Que si on traite cette proposition comme immédiatement évidente aux yeux de la raison, alors il suffit, comme pour l'impératif catégorique lui-même, de recourir à l'observation des états de conscience réels. L'idée que les hommes ont leur fin en eux-mêmes et doivent être respectés comme tels ne s'impose pas à tous les esprits.

S'il est noble de s'imposer de se respecter soi-même et de respecter son prochain, on peut aussi, sans déraisonner, estimer qu'il n'est pas moins noble de faire de son individu la condition d'une harmonie supérieure, tel un patriote qui accepterait de se souiller par le mensonge et le parjure en faisant de l'espionnage. D'aucuns estiment même qu'il convient de sacrifier, au besoin, l'honneur ou la vie de quelques particuliers pour servir telle cause d'intérêt général ou universel. Etre

libéral comme Kant, c'est concevoir un idéal de la perfection spécifique; au contraire, se refuser de considérer l'Univers spirituel comme une constellation de petites fins en soi, ce serait adopter plutôt un idéal du Bien Universel. Aucun de ces choix ne se fonde ni ne se réfute en raison.

Il est clair que c'est historiquement, non logiquement, que s'explique l'importance attachée par Kant à sa seconde maxime. On peut dire que la *Proclamation des Droits de l'Homme* et l'idéal kantien du respect des individus comme fins en soi, sont les deux sommets qui couronnent le libéralisme issu du rationalisme classique (1).

Ces deux monuments d'une même époque marquent le triomphe de la pensée et de l'action sur l'esprit de despotisme et d'intolérance. Kant en particulier ne doit pas seulement à Rousseau ou à d'autres auteurs le sentiment de la valeur de la personne humaine; les choses de son temps ont certainement contribué à le lui inspirer directement. Il a vécu dans le siècle dont l'esprit s'est opposé à celui de l'ordre des Jésuites, qui consistait justement à subordonner complètement l'individu à des fins jugées supérieures, et il était un sujet de ce royaume de Prusse où ce même esprit de subordination absolue de l'individu s'est incarné dans un système de discipline militaire et administrative, rigoureux jusqu'à la brutalité.

147. Critique de la métaphysique de Kant et de sa philosophie de la Religion. — Les principes de la morale sont, chez Kant, parfaitement détachables de sa métaphysique de la chose en soi. Il est donc inutile que nous nous arrêtions à rappeler les difficultés de cette théorie, ni que nous insistions sur la contradiction qu'il y a à poser une réalité sous-jacente à l'apparence phénoménale, dont on soutient à la fois que nous n'en pouvons

(1) Les deux sommets ont une base commune: *L'homme est un être trop noble pour devoir servir simplement d'instrument à d'autres...* — *Il n'est jamais permis de déléguer une âme humaine pour l'avantage des autres.* (Rousseau, *Nouvelle Héloïse*, V, 2.)

rien connaître en dehors du fait qu'elle existe, et que l'action morale, dans son opposition à l'entraînement des passions, en procède en fin de compte.

C'était cependant une théorie fort séduisante que cette idée d'un monde réel qui fournit à l'être moral la force et la direction nécessaires pour agir contre le déterminisme de la nature. Quelle valeur et quelle dignité n'en résultait-il pas pour la *liberté* de l'homme consciencieux, dont l'activité devenait, dans le monde des apparences, le représentant de la Réalité ! Mais il est trop clair que c'est le sentiment préalable de la valeur de la liberté qui soutient cette conception de l'Univers, et non cette théorie qui donne de la force à l'idéal libéral.

La métaphysique kantienne pousse beaucoup trop loin l'opposition de l'ordre moral et de l'ordre de la nature (le seul auquel nos passions seraient conformes). Si la morale ne nous imposait que des règles totalement irréductibles à des avantages quelconques, totalement contraires à toute prudence, à toute logique, au bien de l'individu et de la société, ou seulement tout à fait arbitraires et injustifiables, alors on serait fondé d'aller chercher au delà de la Nature ou du monde des phénomènes, les raisons de notre surprenant attachement à un tel ordre. Mais rien ne nous force à inventer pour l'ordre moral une cause qui serait en dehors de ce que l'expérience nous fait connaître. Le fait que la morale nous amène à lutter contre ces ordres naturels que sont nos passions ne nous force nullement à réputer non naturel l'un des deux ordres antagonistes, car rien n'est plus commun dans la nature que la lutte entre des ordres différents : on peut même dire que de telles luttes se rencontrent partout. L'ordre des mangeurs est antagoniste avec l'ordre des mangés. Que si un kantien prétendait qu'il y a entre l'ordre des passions et l'ordre moral cette différence que seul ce dernier ordre est absolu et inconditionnel, on pourrait lui répondre que les loups, méditant sur leur rapport avec la race ovine, ne manqueraient pas de proclamer que l'ordre des loups a sur l'ordre

des moutons cette supériorité d'être absolu et inconditionnel. En réalité, ce n'est pas parce que quelque évidence objective oblige un contemplateur sans parti pris à reconnaître que l'ordre moral est absolu et inconditionnel que nous l'affirmons tel, c'est parce que nous lui voulons cette valeur supérieure que nous la proclamons. Elle ne s'impose pas à nous par quelque caractère objectif tel que serait son rapport avec une réalité sous-jacente au monde phénoménal, elle est un effet de notre volonté. Une valeur absolue existe dès qu'elle est voulue. L'objet de la science sera d'expliquer comment des consciences sont amenées à vouloir une telle valeur et à communier dans son affirmation.

En résumé, l'ordre moral est aussi *naturel* que l'ordre des passions; aussi bien que ce dernier, il ordonne *des phénomènes*, et il s'explique par des conditions phénoménales. Pour que Kant eût raison de chercher la cause de la règle morale en dehors du monde de nos représentations, il faudrait que les devoirs n'introduisissent dans les phénomènes que du désordre et de la confusion, qu'ils fussent totalement désavantageux et inexplicables, et cependant maintenus par la volonté de tous. Or c'est tout le contraire qui s'impose à notre observation.

148. Enfin la manière dont Kant rattache à la moralité les propositions fondamentales de la religion ne peut satisfaire ni les croyants ni les autres. Les premiers estimeront que c'est réserver à la connaissance de Dieu une place vraiment trop petite que de faire de son existence un postulat conforme aux exigences d'une moralité immédiatement évidente. Si l'idée de Dieu doit avoir quelque part à l'explication de la vie morale, cette part doit être prépondérante.

Quant au moraliste qui s'écarte, comme nous l'avons fait à l'avance, de tout théologisme, il n'estimera pas seulement que cette théodicée est faible et inutile, il y verra un appendice contradictoire et compromettant.

Kant, en effet, a eu le grand honneur de montrer dans la pratique de la vertu *une valeur* qui n'est pas fonction de ses

conséquences chez celui qui la pratique; et après avoir brisé ainsi avec l'erreur séculaire des classiques obstinés à mesurer la valeur morale par quelques autre valeur telle que le bonheur de l'agent, le voilà qui renonce timidement à sa victoire et qui concède que la raison demande que toute vertu soit récompensée ! Ainsi le sage obéit à la règle pour la règle, sans souci des conséquences, mais il sait qu'il en sera récompensé tout de même. D'où il suit tout comme ailleurs (104), que mieux vaudrait pour la qualité de sa bonne action qu'il fût ignorant. Car l'ignorant obéit à sa conscience sans savoir qu'il sera récompensé de l'avoir fait, ce que ne peut s'empêcher de se rappeler le sage. Le mérite de l'ignorant sera peut-être plus fragile, mais il sera plus pur.

Il est trop clair qu'en voulant voir une exigence de la raison dans la coïncidence finale du bonheur et de la vertu, Kant ne fait qu'obéir à des scrupules liés à ses convictions religieuses traditionnelles. Métaphysique et théodicée ne font qu'alourdir l'idée essentielle de Kant moraliste; ni l'une ni l'autre n'est selon l'esprit de ce noble formalisme qui enseigne que le devoir n'est point déduit ni calculé, et que le propre de la valeur morale est de ne point varier selon la valeur des conséquences qu'entraîne, pour l'agent, l'obéissance à la règle.

CHAPITRE XX

La Morale au XIX^e siècle.

L'esprit historique et les morales du Devenir.

149. Un exposé sommaire des théories morales à partir du XIX^e siècle rencontre des difficultés que celui des théories plus anciennes ne présente qu'à un degré beaucoup moindre. Ce

n'est pas seulement à cause du fait que l'abondance et la diversité des systèmes de cet âge contemporain dépasse tout ce que l'histoire antérieure pouvait offrir; on ne saurait dire non plus que le nombre des idées tout à fait nouvelles soit très grand: l'embarras de l'historien résulte avant tout *de la combinaison à l'infini* des tendances et des doctrines.

Comme aux derniers siècles de l'Antiquité, la spéculation philosophique devient, dès la fin du XVIII^e siècle, plus *érudite*. Les philosophes les plus influents, au lieu d'être principalement des amateurs de génie, comme au XVII^e siècle, ou des littérateurs avisés comme au XVIII^e, sont pour la plupart adonnés à l'enseignement universitaire. Par profession ils sont conduits, au lieu de s'en tenir à leur réflexion propre ou aux idées d'un maître choisi une fois pour toutes, à apprendre pour les exposer, les doctrines de tous les temps, et à ne développer le système de leur choix que dans son opposition avec tous les autres. L'étude du passé de la philosophie devient ainsi une propédeutique consacrée dont il n'a pu manquer de résulter plus de *synchrétisme*, c'est-à-dire une tendance à tenir compte, dans la doctrine à laquelle on s'arrête, de tout ce qui a paru valable dans celles qu'on a étudiées.

En fait aucun des courants antérieurs, en morale comme dans la philosophie en général, ne disparaît complètement, mais rarement on les retrouve à l'état pur. La grande métaphysique, à laquelle Kant avait cru mettre un terme, connaît au contraire une nouvelle période d'éclat; l'eudémonisme se régénère et conserve sa popularité; le « psychologisme » anglo-écossais continue à se diffuser dans l'enseignement et dans la science, et le kantisme enfin, en même temps qu'il fournit des points de départ ou des arguments à des théories dont l'esprit est aux antipodes du sien, connaît un développement conforme à ses tendances profondes (1).

(1) Citons notamment, en France, l'œuvre capitale de Ch. Renouvier (1815-1903). En Allemagne une sorte de scolastique kantienne repart de temps en temps sur nouveaux frais.

Cependant, à travers la diversité des solutions particulières il est possible de marquer quelques courants d'idées d'une importance décisive et c'est à quoi nous nous bornerons dans notre effort pour relever les attitudes les plus significatives de la pensée morale postérieure au XVIII^e siècle.

D'abord la philosophie morale ne se détournera que rarement de l'idée d'une *nature morale donnée* que l'âge précédent avait achevé de populariser : Un ordre moral est déjà institué dans la vie des hommes dès avant l'intervention du philosophe. La tâche de celui-ci n'est pas d'inventer la morale idéale ou parfaite, mais plutôt de marquer la place de la moralité actuelle dans l'ordre de l'Univers. La conscience a toujours un certain contenu moralement valable : comment s'explique ce contenu ? En d'autres termes, quelque *psychologie* demeurera incorporée à la science morale.

Néanmoins on ne verra nullement disparaître la traditionnelle prétention de faire servir la vérité philosophique au progrès immédiat d'une morale universelle, en tirant d'elle soit des règles nouvelles soit une justification des coutumes établies. Chaque idée nouvelle, au contraire, la ranimera d'une ardeur renforcée. La conception d'une science strictement objective ne poudra que tardivement et progressera péniblement.

150. L'idée qui va dominer la pensée philosophique du XIX^e siècle est *l'idée d'évolution*. Les plus classiques d'entre les Anciens faisaient de la nature un *être*, on en fera un *devenir*. Au philosophe à déterminer la loi de ce devenir, Il apercevra cette loi sous des formes qui la font apparaître comme une loi de progrès, ou de passage dans le temps de l'inférieur au supérieur. La moralité en particulier sera représentée comme un effet de ce progrès et comme la condition des progrès ultérieurs. *Le présent s'expliquera par le passé*. Le philosophe découvre la loi qui explique l'ordre de succession dans le temps des êtres et des événements. L'esprit qui dominera au XIX^e siècle, ce sera *l'esprit historique*, pour lequel expliquer c'est reconstituer

le développement dans le temps, au moyen de la connaissance de *l'ordre de ce développement*.

Notre première tâche consistera à montrer l'application de cet esprit historique aux problèmes de la morale.

Nous aurons ensuite à montrer comment, au sein de cette pensée dominée par l'idée de devenir et l'esprit historique, va s'affirmer et grandir ce que nous appellerons *l'esprit ou le point de vue sociologique*. Disons d'avance que selon cet esprit l'on inclinera à expliquer les choses humaines, et en particulier la morale, non plus par la nature de l'Univers, non plus par celle de l'individu considéré comme un donné complet, mais principalement *par les relations de ces individus les uns avec les autres*.

L'esprit historique ou évolutionniste et le point de vue sociologique, voilà, nous semble-t-il, les deux caractères propres et relativement nouveaux de la morale comme de l'ensemble de la réflexion systématique au XIX^e siècle.

LA THÉORIE DU PROGRÈS.

151. Il n'est rien de plus complexe que la combinaison d'idées et de tendances dont est résultée la triomphante idée de devenir progressif ou d'évolution. J'ai marqué ailleurs une partie de ses antécédents (1). Il suffira ici de montrer que l'évolutionnisme procède à la fois des deux grandes inspirations dominantes au XVIII^e siècle, l'esprit naturaliste et l'esprit classique, il en est une synthèse.

L'intérêt pour l'histoire et le souci de la succession des phénomènes n'est qu'un aspect de l'esprit naturaliste lui-même. Les mêmes hommes qui s'attachent à décrire les choses dans l'espace ne peuvent manquer d'intérêt pour leur description dans le temps. Au reste, rendre compte du présent par le passé

(1) E. Dupréel. *Deux Essais sur le Progrès*, 1928, pp. 15-40.

est un procédé de sens commun, auquel les philosophes les plus primitifs se sont d'emblée attachés. C'est plutôt le dédain des classiques du XVII^e siècle pour l'histoire et pour l'explication par les successions qui est, dans l'histoire de l'esprit humain, une exception surprenante.

Ainsi l'esprit historique moderne est dans le prolongement logique du naturalisme, ou du *réalisme*. Mais il doit beaucoup à l'esprit classique lui-même. Celui-ci se flatte de saisir, par la raison, l'ordre éternel de l'Univers. S'il y a dans la réalité des changements et des successions, la tâche incombe au philosophe, la part faite au hasard, d'établir la loi immuable, intemporelle, selon laquelle ces changements s'opèrent. Or, une idée chère à la fois aux naturalistes et aux rationalistes parce qu'elle leur avait été inspirée par les mêmes découvertes, venait s'offrir, qui suggérait aux esprits une loi universelle, intemporelle, du devenir. Cette idée c'est l'idée d'un progrès constant et régulier de l'Humanité.

Cet *optimisme progressiste* a d'abord été présenté dans le cadre d'une conception de la nature fixe et immuable. On disait : L'homme, comme tous les animaux, ayant des facultés spécifiques constantes, il ne peut dégénérer avec le temps : dès lors toutes ses découvertes et ses progrès doivent normalement s'accumuler et sa destinée est d'être de plus en plus capable de lutter contre les obstacles, partant toujours meilleur et plus heureux.

Mais à la fin du XVIII^e siècle la doctrine du progrès est généralisée dans les *Philosophies de l'Histoire*, forme que prend alors le plus volontiers la réflexion sur l'Homme et la Nature. Le progrès régulier de l'humanité est dès lors regardé comme un aspect particulier d'un développement progressif de la nature tout entière. L'espèce humaine est elle-même venue, par étapes progressives, de formes vivantes inférieures (*transformisme*). Au lieu d'admettre, avec les classiques, quelque devenir au sein de l'Être, c'est l'avènement progressif de l'Être

au sein du Devenir que *la philosophie romantique* s'attachera à enseigner. Si les Platon, les Aristote, les Plotin, les Descartes et les Spinoza se sont heurtés à des impasses philosophiques, c'est parce qu'ils ont voulu expliquer un Univers tout fait ; leurs contradictions viennent de ce qu'ils ont traité comme simultanés des états successifs, et comme réalisées des fins qui ne servent qu'à marquer la direction vers laquelle les êtres tendent par des progrès dont chacun est la condition du suivant.

Les philosophies du devenir progressif sont donc bien une synthèse du naturalisme et du rationalisme, les deux rivaux du siècle révolu. On réfléchit sur *un donné*, la nature, mais on lui applique un ordre universel, intemporel, une loi de développement, dont on tirera le trésor infini des explications particulières. On aura réalisé le programme génial et confus du vieil Héraclite : trouver *la raison du changement*.

LA MORALITÉ COMME UN PROGRÈS

152. Tout de suite les penseurs romantiques virent dans la morale un des domaines de l'investigation où le nouveau point de vue devait porter le plus de lumière. Ils représentèrent la discipline des mœurs et les aspirations vers le bien général, d'une part comme un moyen ou une condition des formes supérieures du progrès, d'autre part comme la réalisation même de ce progrès dans ses formes les plus élevées.

Ils montrèrent la nature dans sa marche progressive réalisant successivement les corps inorganiques durables, les êtres organisés, les êtres vivants pourvus de conscience et d'intelligence, enfin l'entente des êtres intelligents constituant, par des sacrifices réciproques, des collectivités où règne l'ordre social. Chacune de ces étapes du progrès naturel est la condition de la suivante : point de vie sans équilibres matériels, point d'intelligence sans organismes vivants, point de société supérieure sans êtres vivants doués d'intelligence. En se soumettant aux

règles sociales les êtres vivants sacrifient une partie de leurs impulsions égoïstes pour créer une réalité supérieure qui est le règne du droit.

Mais l'ordre social n'est pas encore en lui-même le degré le plus haut que la nature puisse atteindre dans sa destinée progressive : à son tour le droit est la condition d'existence de la vertu proprement dite, c'est-à-dire des élans les plus généreusement spontanés de l'individu vers la perfection et vers la charité, en dehors et au delà des strictes nécessités du bon fonctionnement de la chose publique ; et cette société où règne l'ordre et où s'épanouissent les aspirations désintéressées sera le milieu où se développeront la science, l'art, la philosophie et les formes supérieures de la vie religieuse. Ce sont là les modes de l'activité la plus haute qu'on puisse concevoir, et dans lesquels l'individu prend la connaissance la plus exacte et la plus complète de la réalité progressive qui est le fond de toutes choses.

Ainsi cet évolutionnisme fournit ce que n'apportaient pas les psychologues adeptes d'une nature fixe et immuable : une *explication* de la moralité donnée. L'ordre moral marque un moment du développement de la Nature ; la vie vertueuse surgit lorsque les conditions biologiques et sociales en sont peu à peu réalisées. Elle succède à une vie plus égoïste comme *la civilisation* (mot nouveau, rare encore au XVIII^e siècle) succède à la barbarie. Et cet ordre moral, lorsqu'il commence à se réaliser, devient la condition de son propre perfectionnement ; les degrés de perfection ou, comme on dira plus tard, la hiérarchie des valeurs coïncident avec l'ordre temporel, et ne s'expliquent pas sans la considération de ce dernier.

153. Étudiée sous cet aspect, la morale force le philosophe à sortir de la considération de l'individu isolé ou abstrait, à laquelle s'attardait le philosophe classique. L'homme moral est partie d'un tout, sa conduite est un moment et une partie dans une aventure grandiose : *la science morale n'est plus la recherche*

de ce qui peut, dans le for intérieur de l'individu isolé, le décider à opter pour le bien, elle est l'histoire raisonnée de la moralité mise à sa place dans une histoire plus générale; elle s'efforcera d'expliquer les faits moraux par leur convergence dans la loi ou dans la force universelle qui donne à la nature sa direction. Il se peut que cette représentation toute schématique de la place de la morale dans la philosophie romantique ne corresponde exactement à aucun des systèmes qui rentrent sous cette rubrique, mais elle réunit tant bien que mal ce que ces systèmes ont de commun et ce qu'il importe d'en retenir à quiconque ne se soucie pas d'entrer dans le détail de doctrines qui sont la plupart d'un abord difficile, si touffues, si confuses même, que tout résumé les trahit.

154. Avec une souplesse remarquable, l'idée d'évolution va s'adapter, chez les moralistes, aux grandes attitudes philosophiques des âges révolus. On peut dire que la morale au XIX^e siècle se ramène pour la plus grande part à des formes de *néo-idéalisme moral*, de *néo-eudémonisme*, de *néo-naturalisme*, sans compter les combinaisons de ces doctrines entre elles. L'eudémonisme renouvelé par l'idée de progrès dans le temps ne brillera d'un vif éclat qu'assez tardivement chez les amateurs anglais qui prendront la suite du très classique Bentham. Le principal foyer de la philosophie romantique dès la fin du XVIII^e siècle, est l'Allemagne. C'est là que l'on a combiné la grande tradition rationaliste, devenue universitaire, le naturalisme du XVIII^e siècle et l'esprit nouveau, dans les systèmes les plus complets et les plus caractéristiques.

On peut répartir ces systèmes en trois groupes que nous ne prétendons distinguer aussi nettement que du point de vue de l'histoire de la morale; ce sont : le romantisme rationaliste, le romantisme pur ou antirationaliste et le romantisme pessimiste.

Nous appelons *romantiques rationalistes* ceux qui tâchent de concilier les points de vue nouveaux avec le rationalisme tradi-

tionnel, issu principalement de Descartes. FICHTE et HEGEL, notamment, se font forts de résoudre sans l'abandonner les difficultés du rationalisme et ils prétendent retenir comme point de départ d'un renouveau philosophique les résultats de la critique kantienne.

Plus radical, le *romantisme pur* subordonne délibérément la raison à un dynamisme naturel étranger et supérieur à toute détermination logique. C'est de cette *nature*, qu'on ne peut que sentir et non pas expliquer par autre chose qu'elle-même, que résulte comme un de ses effets, ce qu'il peut y avoir d'ordre rationnel ou de logique dans le monde; elle est essentiellement force ou poussée spontanée, création effective, progrès. Cette philosophie qui se relie par divers canaux à des idées de la Renaissance et aux mystiques du Moyen-Age, se rattache aussi à des adversaires de Kant tels que HERDER (1744-1803) et elle compte parmi ses théoriciens les plus illustres JACOBI (1743-1819), FRÉDÉRIC SCHLEGEL (1772-1829) et surtout SCHELLING, le rival de Fichte et de Hegel.

Rationalistes ou antirationalistes, ces deux groupes de penseurs romantiques allemands ne diffèrent que dans la façon d'expliquer comment et pourquoi se produit le devenir le long duquel la moralité se réalise et grandit à son tour. Les uns déduisent ce progrès d'une loi rationnelle fondée, à la façon des vérités universelles et nécessaires de Kant, sur la constitution de notre raison; les autres ne veulent y voir que la manifestation d'une force primordiale, étrangère et supérieure à l'ordre rationnel lui-même. Mais les uns et les autres sont, à l'envi, *des optimistes*.

Une réaction ne pouvait manquer de se produire. A vrai dire, dès que les théories du progrès universel s'étaient répandues, des moralistes avaient surgi qui mettaient en question la valeur de toute cette *civilisation* aux conquêtes de laquelle on applaudissait. L'œuvre de J.-J. Rousseau est déjà une protestation éclatante contre l'esprit progressiste et l'optimisme un peu béat

de ses contemporains. Mais son œuvre est venue compliquer les idées et les sentiments sans avoir pu empêcher la popularité croissante de l'idée de progrès nécessaire; bien plus elle a fini par s'y amalgamer dans l'esprit révolutionnaire. Les plus grands systèmes romantiques sont construits à la gloire de l'idée de progrès: ils provoquèrent la réaction pessimiste que représente surtout l'œuvre de SCHOPENHAUER et de ses disciples.

LE ROMANTISME RATIONALISTE

155. Les Romantiques rationalistes se sont attachés à l'édification d'un système philosophique complet et organique où l'explication de la moralité a une part, en somme, prépondérante.

Selon FICHTE (1762-1814), la critique kantienne a réalisé une conquête définitive dans la philosophie, en opposant le sujet qui connaît et l'objet qui est connu, et en faisant dépendre les caractères affirmés de l'objet connu, des propriétés du sujet connaissant. Mais après avoir proclamé cette opposition formelle et ses conséquences, Kant n'a pas su la résoudre ou l'expliquer. Or, c'est à quoi l'on parvient si l'on aperçoit que l'essence la plus intime de la réalité est *volonté*, c'est-à-dire action. Le monde extérieur est aperçu par nous comme ce qui résiste à l'effort que nous sommes et ce sur quoi cet effort s'insère. Ainsi l'existence d'un monde extérieur se déduit de celle de notre existence propre: nous nous saisissons immédiatement et nécessairement comme une force volontaire; or celle-ci suppose nécessairement aussi un point de résistance faute de quoi elle ne saurait agir, ni par conséquent exister. Le monde de notre expérience est l'aspect de cette relation dynamique d'un moi et d'un non-moi. Ce n'est pas une succession incohérente d'épisodes, mais un développement et un progrès; le monde va réalisant le supérieur à partir de l'inférieur. A mesure que les obstacles sont surmontés par la force qui constitue la

réalité, ce qui a été accompli devient la condition d'une réalité plus haute.

Le « moi » étant volonté aux prises avec ce qui lui résiste, il est, par sa nature même, un travail d'élimination de toute entrave : notre fin est la liberté et l'autonomie. Nous ne la réalisons que partiellement, dans une lutte constante. Les moments supérieurs de cette lutte sont ceux où se réalise la vie morale. L'être moral est celui qui est capable de se soustraire à la sujétion de tout ce qui est extérieur à sa nature intime, qui est volonté libre. Ce n'est pas à dire que la moralité se ramène tout entière à l'indépendance de l'individu particulier ; ce n'est pas le moi sensible ou particulier qui est la fin et qui exprime la réalité, c'est l'effort et l'aspiration universels que chacun de nous saisit dans l'aperception de son moi. La morale est donc l'effort vers la liberté de tous les êtres conscients ; elle implique pour condition la vie en société où chacun aide aux efforts d'autrui et respecte en autrui les mêmes prérogatives qu'en lui-même, liberté et dignité. Ce n'est qu'en soumettant notre conduite et les relations des individus entre eux aux règles de la raison que cette fin suprême : l'autonomie intégrale de la volonté, est réalisée au plus haut degré. Ainsi d'une part l'effort consciencieux sur soi-même, de l'autre l'organisation sociale réglant les rapports des individus, sont des aspects nécessaires du développement universel, ce sont les plus hauts degrés de ce développement, ceux qui sont le plus proches du point vers lequel il marche, du bien idéal. Le monde est un acheminement vers la liberté de l'être raisonnable.

On peut donc dire que le système de Fichte est un *moralisme* ; l'univers entier y est expliqué sur le type de l'effort moral de l'individu vainqueur de l'esclavage des circonstances extérieures à sa nature. Au reste ce moralisme est rationaliste, car la liberté, but du monde et de la conscience individuelle, n'est pas une activité capricieuse ou incapable d'être définie, mais bien, comme chez Kant, la libre soumission à des règles que la

raison exprime et définit. L'honnête homme qui se soumet à une législation raisonnable est de l'Univers entier l'expression la plus adéquate.

156. Cependant on peut dire que chez Fichte, le romantisme et le rationalisme sont seulement superposés, non fondus. Il pose d'une part la réalité comme volonté, d'autre part la conduite morale comme raisonnable. Le dynamisme romantique et l'idée de raison sont conçus à part ou reçus séparément du milieu philosophique ambiant. L'effort de HEGEL (1770-1831), a consisté à combiner d'une manière systématique et profonde le dynamisme nouveau avec le rationalisme classique.

Hegel retient les notions de raison et de nécessité logique qu'il avait trouvées dans la philosophie classique et dans Kant, et il les applique à ce développement temporel dans lequel le romantisme voit la réalité universelle. Si le monde est un devenir, c'est un *devenir nécessaire*; il obéit à ces mêmes lois que nous constatons dans notre pensée sous la forme de la raison. Hegel appelle « dialectique » la méthode par laquelle le philosophe, en appliquant au monde de l'expérience les lois nécessaires de sa raison, découvre la direction selon laquelle la réalité se développe. Hegel ramène la *force* ou le pouvoir dynamique des romantiques à une *logique interne*. Par exemple c'est une nécessité propre à la pensée que toute idée ne soit saisie et comprise que par son rapport avec une autre idée qui en est la négation. Ainsi *l'être* n'a de signification pour notre esprit que dans son rapport avec son idée contradictoire, *le non-être*. Si notre connaissance demeurait un strict pouvoir de constater passivement cette relativité, elle consisterait en un passage stérile d'une affirmation à sa négation et inversement; mais la pensée consiste justement dans un progrès dialectique par lequel cette contradiction de deux idées est résolue dans l'aperception d'une troisième qui consiste dans leur rapport entre elles ou qui en est la synthèse. C'est ainsi que les idées universelles et nécessaires d'être et de non-être, dont l'une, prise absolument, serait

la négation totale de l'autre, forcent à poser l'idée de *devenir*, qui est passage d'une alternative à l'autre dans le temps. Le changement temporel n'est donc pas un simple fait d'expérience, superposé à une logique fixe et toute formelle, c'est une nécessité logique qu'il y ait un devenir. La dialectique appliquée à cette idée et à celles qui y sont logiquement impliquées, fait découvrir la direction nécessaire du devenir ; elle permet de fixer les étapes par lesquelles passe nécessairement le progrès de la réalité dans le temps. Les phases du développement du monde que notre expérience nous fait apercevoir, mais sans que cette expérience soit capable à elle seule de distinguer ces phases des mille accidents qui en accompagnent la réalisation, notre raison nous les fait retrouver et les justifie comme l'effet d'une logique interne ou d'une nécessité dialectique. Elle justifie la production successive et le conditionnement des idées d'être corporel ou fini, d'être vivant, de conscience individuelle, de vie en société, c'est-à-dire d'individus conscients soumis aux règles du droit et de la morale. Chacune de ces idées, synthèse des précédentes, nous rapproche davantage de la nature foncière de la réalité, de l'*Idée absolue*.

Les institutions sociales dont les plus importantes sont la famille et l'Etat, mettent de l'ordre dans les activités individuelles. Celles-ci, grâce aux règles du droit et de la morale, au lieu de s'entraver réciproquement, se favorisent, et contribuent à réaliser davantage les fins supérieures de l'Etre.

Toutefois la simple régularité des mœurs, stricte soumission aux règles formelles, n'est pas encore la réalisation la plus haute ou la plus complète de la nature idéale : on ne la découvre que dans cette vie spirituelle supérieure où notre esprit s'adonne en toute liberté, c'est-à-dire sans préoccupations extrinsèques, à la recherche et à la contemplation de la vérité et de la beauté. C'est dans ces formes d'activité supérieure, l'Art, la Science, la Philosophie, la vie religieuse épurée, que l'*Idée* se réalise et s'aperçoit le plus parfaitement elle-même. Mais cette libre

recherche de l'Idéal a pour condition indispensable l'ensemble des règles de la morale que l'organisation sociale seule institue et maintient.

En résumé, le rationalisme romantique de Hegel consiste à déduire des lois mêmes de la pensée ou de la raison la hiérarchie des formes de l'Être, monde inorganique, vie organique, conscience individuelle, droit et moralité, formes supérieures de la vie contemplative (art, religion, philosophie). Mais ces formes, au lieu d'être déduites directement, comme dans la métaphysique classique, d'un état de l'Univers ou d'une essence divine entièrement actuelle, le sont comme un conditionnement réciproque que traduit leur ordre temporel irréversible : la liaison logique des états de l'être apparaît à nos esprits dans la succession historique des événements et des institutions. Le progrès dans l'Histoire, découverte empirique des siècles classiques, devient, avec Hegel, l'aspect pratique d'une nécessité rationnelle.

LE ROMANTISME PUR OU ANTIRATIONALISTE.

157. SCHELLING (1775-1854) est le plus célèbre représentant d'un romantisme proprement *naturaliste* et même antirationaliste. Selon cet auteur, la science proprement dite n'atteint pas l'explication profonde du réel, car avec la raison, son instrument, elle ne fait qu'exprimer les phénomènes les uns au moyen des autres, et ne peut les rapporter à leur source véritable, la force de création unique et primitive, dans laquelle consiste proprement la nature ou le réel en soi.

Au point de vue de la morale, cette subordination de la raison à un dynamisme foncier ramène un certain nombre de romantiques au sentimentalisme moral et au mysticisme religieux. L'antirationalisme romantique fut ainsi un des soutiens philosophiques de la réaction religieuse qui suivit le XVIII^e siècle et la Révolution française. La foi, en nous mettant en

communication directe avec Dieu, assimilé à la force primordiale, nous fait apercevoir la nature du réel mieux que la science dispersée dans ses concepts et ses relations de termes multiples; et l'intuition du bien, l'élan irraisonné vers le dévouement ou le sacrifice décèle chez l'honnête homme l'action immédiate de cette force primitive qui est la nature véritable. Au contraire la raison devenait suspecte d'être un principe de mal, car c'est le raisonnement qui permet à l'homme d'interposer son intérêt, ses points de vue égoïstes, entre l'impulsion pure et primitive qui agit en lui et la décision qu'il prend finalement.

En résumé la morale du romantisme pur, dans son opposition avec tout rationalisme, apparaît comme un approfondissement ou un renouvellement de la morale des psychologues et de Rousseau, dissociée des restes du rationalisme antérieur et combinée avec le dynamisme évolutionniste de l'époque. La nature qui est une force et un devenir, se ramène à l'essence divine, dont les aspects sensibles du monde sont des effets successifs, le sentiment moral et la bonne conduite sont, dans l'individu, manifestation et effet de cette poussée profonde qui est l'unité et la réalité de la nature et, partant, source et modèle de toute excellence.

Au reste ce romantisme radical a pris son essor plus encore dans l'art et la poésie et dans l'histoire littéraire que dans l'œuvre des philosophes proprement dits — et c'est une preuve de plus de ses affinités avec le naturalisme antérieur. L'expression que nous venons d'en donner résume plutôt les tendances qui se font jour dans la littérature et la critique du temps, qu'il n'est emprunté à l'œuvre expresse d'un penseur.

158. Il y aurait lieu de rattacher aux mêmes tendances philosophiques le *psychologisme* des Français MAINE DE BIRAN (1766-1824) et RAVAISSON (1813-1900). Pour ces philosophes la réalité profonde est une poussée vitale ou volontaire, libre, c'est-à-dire ne tirant que de sa propre nature la direction de ses tendances. Au contraire, tout ce qui est stable et fixe n'est qu'une élaboration

ration de cette force primaire, parfois instrument utile, parfois résidu regrettable de cette activité. C'est ainsi qu'on voit *l'habitude* rendre automatique et inconscient quelque acte primitivement conscient et volontaire.

La conduite moralement méritante est celle où se retrouve l'immédiate suggestion de cette nature ingénue, tandis que les calculs de l'intérêt et les compromissions de l'égoïsme marquent notre asservissement à ce qui est non pas primitif, mais artificiel et dérivé. C'est le retour délibéré à cette morale impulsive dont le formalisme de Kant était et voulait être le contre-pied. Ce naturalisme spiritualiste et romantique a trouvé son expression la plus brillante dans l'œuvre de M. Bergson.

159. Plus résolument que ses devanciers, l'auteur de *l'Evolution Créatrice* ne veut voir dans la raison qu'une élaboration et un instrument pratique dont la vie se sert mais qu'elle n'a pas à reconnaître pour sa loi. La partie rationnelle de la moralité, c'est-à-dire l'ensemble des règles que la Société nous propose en vue du bon ordre et de la facilité de l'existence commune, cela ne relève encore que de ce qu'il y a dans la vie de moins proprement moral et s'explique suffisamment par son opportunité pratique. Au contraire, nous atteignons à la moralité pure chaque fois que notre action marque un progrès de notre être véritable. Ce que nous sommes véritablement, c'est cette *poussée* dont nous avons le sentiment intérieur par la conscience immédiate de notre activité spontanée, et qui n'est un être que dans la mesure où elle retient, disponible pour les progrès ultérieurs, le meilleur de ce qu'elle réalise le long de la durée (1).

On le voit, cette philosophie et cette morale sont un naturalisme, mais tout spiritualiste, et c'est en tant qu'elle est *une*

(1) M. Bergson a exposé récemment sa doctrine morale dans un nouvel ouvrage : *Les deux Sources de la Morale et de la Religion* (1932). La nature profonde de la moralité ne se ramène ni à celle de l'Intelligence ni à celle de la Société ; elle est à chercher dans la nature de *la Vie*, c'est-à-dire dans cet élan ou dans cette force, seul agent créateur, notion fondamentale du naturalisme romantique.

théorie du progrès qu'elle relègue à un niveau inférieur le formalisme des règles morales, simple instrument de conservation. Le progrès, c'est la réalité même dans son opposition à tout ce qui dure et se répète. Le mérite moral pur c'est la contribution à ce progrès, en soi et chez les autres, par l'élan spontané et généreux qui s'aperçoit dans le sacrifice du héros, comme dans l'inspiration de l'artiste ou dans l'invention de génie.

Au reste, bien différent en cela des premiers romantiques pour lesquels un progrès intégral ne pouvait manquer de se prolonger, M. Bergson ne voit partout que des progrès précaires, partiels, incertains, nullement assurés de se réaliser et de durer, nullement prévisibles, menacés qu'ils sont toujours de s'arrêter sous la masse de ce qui leur a servi d'instrument, comme l'attention et l'intérêt se noient dans la monotonie d'une habitude. C'est pour cela que l'action de l'homme de bien est si précieuse : si un mieux-être immanquable était la destinée du monde, rien de spécifique, nulle valeur propre ne distinguerait réellement l'acte du héros de celui de l'égoïste et du poltron, puisque la réalisation de ce qui importe serait assurée en tout état de cause.

Ces restrictions s'expliquent en partie historiquement. Entre l'optimisme des premiers romantiques et les réserves d'un Bergson, il y a eu les réactions retentissantes du romantisme pessimiste.

LA RÉACTION PESSIMISTE

160. Rationalistes ou antirationalistes, les systèmes dont nous venons de nous occuper considèrent tous que la force ou la direction par laquelle le métaphysicien explique le monde est une force ou une direction bonne ; ce qui en résulte est à approuver, la morale consiste à agir dans le même sens qu'elle, à favoriser son progrès, qui est le mieux-être en soi.

Certains romantiques raisonnèrent autrement : la force ou le

principe dynamique qui est la réalité foncière n'est point *bonne*, ses conséquences ne sont pas un mieux-être croissant, mais au contraire un surcroît de souffrance. La morale ne consistera pas à se conformer à cette tendance universelle, mais à se refuser d'en devenir l'organe ou le collaborateur.

Le plus célèbre de ces pessimistes est SCHOPENHAUER (1788-1860), philosophe de la deuxième heure et métaphysicien de second rang, mais écrivain supérieur. Ainsi que l'annonce le titre de son principal ouvrage : *Le Monde comme Volonté et comme Représentation* (1818), Schopenhauer retient l'idée spécifiquement romantique que le fond des choses ou la réalité en soi est une force, tendance, désir, appétit. Cette force nous apparaît comme répartie dans des groupes de phénomènes dont elle constitue l'unité, et dont elle fait *des individus* déterminés par leurs tendances. Chaque homme est un de ces individus, et la volonté humaine est pour nous l'aspect le plus caractéristique de la réalité foncière.

Mais étant donnée cette dispersion du réel dans les êtres volontaires, ce sera la même chose, pour chacun de ceux-ci, d'exister et de se heurter à des obstacles. Ma volonté va se buter contre celle d'un autre ; tout succès n'est qu'une illusion passagère puisque, à moins de cesser d'être, l'individu, en vertu de sa nature toute dynamique, ne peut que se servir de ce succès pour se lancer à la poursuite de quelque autre objet. Il ne s'arrêtera que devant un obstacle assez fort, c'est-à-dire devant l'échec. Surmonté ou non, l'obstacle produit la souffrance.

Celle-ci est donc l'aboutissement normal du train naturel des choses. De là se déduira la nature de la morale et de l'art.

L'attitude du sage ce sera un *renoncement* délibéré. Il refuse de se faire par son acquiescement l'organe et le représentant de ce désir aveugle qui constitue le fond commun des êtres tout en les jetant les uns contre les autres. C'est là ce que font l'égoïste et l'ambitieux qui mettent leur intelligence au service de leurs passions.

La vertu sera l'ensemble des pratiques par lesquelles nous arrivons à nous distraire de nous-mêmes et à nous affranchir de nos désirs propres. Ainsi fait la bonté, la justice, la bienfaisance. La charité est un moyen de diminuer la somme de souffrance que l'opposition des individus suscite incessamment, non seulement par le soulagement qu'elle apporte à ceux qu'elle gratifie, mais par l'oubli de soi-même qu'elle vaut à celui qui la pratique. C'est une partielle abolition de la dispersion des volontés.

De même le sage découvrira dans l'intérêt pour l'Art un subtil moyen de détachement. La contemplation esthétique maintient l'esprit à l'écart de l'action. On s'intéresse à un objet indépendamment de ses rapports avec tous les autres, à une action, abstraction faite de ce qui s'ensuivra. Celui qui contemple le monde avec des yeux d'artiste se place en quelque sorte dans un autre plan que la réalité où tout se tient et où tout s'entrechoque. Le plaisir esthétique se suffit à lui-même et n'est pas acheté par un surcroît de souffrance.

Si l'ascète, l'âme charitable, l'artiste, n'éviteront pas la douleur, puisqu'ils demeurent des hommes, du moins auront-ils su trouver dans l'oubli d'eux-mêmes et l'abolition de leur volonté singulière, la contenance la plus supportable comme la plus digne d'estime.

L'ÉVOLUTIONNISME ET L'EUDÉMONISME

161. Les systèmes tels que ceux de Fichte et de Hegel ont été en somme un renouvellement par l'idée d'évolution dans le temps, du vieil idéalisme moral des classiques : La moralité doit se produire progressivement conformément à une loi universelle et nécessaire. Ainsi l'ordre moral était ramené à l'ordre de l'Univers qui nous est révélé par notre raison. Cette attitude enveloppe une déduction des bonnes règles : De la loi de l'Histoire, c'est-à-dire de la raison, le philosophe doit déduire

les règles de la morale telles que le développement historique les produit nécessairement. Cette déduction est impliquée dans *les justifications* des institutions politiques et morales (par exemple, chez *les hégéliens de droite*) ou dans les revendications des novateurs inspirés de l'idéalisme romantique (par exemple, chez *les hégéliens de gauche*).

Très symétrique à cette combinaison de l'évolutionnisme et de l'idéalisme moral, se présente la combinaison de changement progressif avec le vieil eudémonisme et l'esprit utilitaire. Peu de livres de morale ont été aussi goûtés que ceux de John Stuart Mill et de Herbert Spencer, les deux philosophes dont nous ferons les représentants de l'eudémonisme évolutionniste.

162. STUART MILL (1) (1806-1873) entend bien reprendre et continuer en morale l'œuvre de Bentham, et démontrer mieux qu'on ne l'a fait, que l'homme, foncièrement égoïste, n'est jamais déterminé que par son intérêt personnel. Mais avec cet eudémonisme traditionnel vont se combiner dans sa pensée, d'une part le naturalisme du XVIII^e siècle : Stuart Mill est un *psychologue*, et d'autre part l'explication par la succession des moments dans le temps et par les changements qu'elle apporte.

Selon Stuart Mill la recherche du bonheur est le moteur, primitif et indéfectible, de toute conduite humaine. Mais le principe benthamien de l'identité des intérêts ne suffit pas pour expliquer entièrement le paradoxe de l'égoïste dévoué aux autres. Avec les psychologues du siècle précédent, il faut reconnaître comme un fait que nous avons des sentiments de sympathie, que nous sommes capables d'un attachement *désinté-*

(1) L'Utilitarisme, 1861, trad. — Il ne s'agit pas de faire de ce penseur un représentant caractéristique de l'esprit évolutionniste, comme le sera Spencer. Mill n'est pas transformiste, il trouve Lamarck absurde. La théorie classique du progrès humain indéfini ne le séduit guère. Mais l'idée de développement temporel de la conscience individuelle est fondamentale chez lui. Il serait juste de remarquer qu'elle a pu lui être suggérée déjà par des philosophes du XVIII^e siècle tels que Helvétius et surtout Hume.

ressé pour le bien, et que l'homme d'une moralité exemplaire, loin de calculer ses avantages, accomplit de bonnes actions dont il n'attend aucun bénéfice.

Le problème est donc de concilier deux évidences qui se contredisent, celle de l'axiome eudémoniste et celle des sentiments désintéressés, la morale des Anciens et celle des naturalistes modernes. Comme ces derniers, Stuart Mill fera de la morale en psychologue, mais sa psychologie usera davantage de l'idée de développement progressif. Elle expliquera comment l'égoïsme intégral ou primitif s'est peu à peu transformé, de manière à comporter, dans la conscience actuelle des honnêtes gens, un désir désintéressé du bien d'autrui (1) et un pur amour de l'ordre moral ou de l'intérêt général.

Ce progrès de la conscience est un effet des lois de l'association des idées combiné avec l'influence qu'exerce la vie en société.

L'homme a peu à peu associé l'idée d'excellence ou de valeur morale à des manières d'agir qui s'avèrent avantageuses, et il a marqué de défaveur les espèces d'actes qui valent à leur auteur un détriment. A la longue, par l'effet de la répétition, on s'est trouvé porté vers les actes bons et l'on a éprouvé de la répulsion pour les actions contraires, sans avoir besoin de porter son attention sur la cause de ces deux sentiments, qui sont devenus ainsi des habitudes de la conscience. Chacun de nous n'a plus besoin d'évoquer les conséquences pour réputer bonne ou mauvaise telle manière d'agir. Au bout de ce processus psychologique, à base d'association d'idées, d'habitude et de simplification, on trouve une propension désintéressée vers les manières d'agir dites morales, et un éloignement indépendant de tout calcul, à l'égard des pratiques immorales.

L'éducation sous toutes ses formes, renforce et achève cette

(1) Mill et Spencer adoptent le mot d'*altruisme* qui vient d'Aug. Comte, dont ils ont subi l'influence (cf. 1851).

élaboration des sentiments moraux. La société loue et récompense les manières d'agir qu'elle juge *utiles*, c'est-à-dire conformes à son intérêt; elle blâme et punit les actions nuisibles. Les raisons évidentes que nous avons de tenir compte de ces réactions sociales nous conduisent, l'habitude aidant, à estimer en eux-mêmes les actes ainsi recommandés et à mésestimer les actes marqués de flétrissure, sans faire entrer en ligne de compte l'intérêt personnel que nous pouvons avoir à les accomplir ou à les éviter.

On voit ce qui sépare Stuart Mill de ses devanciers plus spécifiquement utilitaires : Chez ceux-ci, aucune idée d'une *évolution de la conscience*. L'homme veut toujours une seule et même chose, son bien-être; le sage aperçoit seulement de meilleurs moyens de se le procurer, et c'est la vertu. Chez Stuart Mill, au contraire, les sentiments moraux, l'attachement désintéressé au bien, l'estime de tout ce qui est opposé au soin d'une jouissance égoïste, tout cela s'explique par des changements qui s'opèrent ou se sont opérés progressivement dans la conscience, sous l'action des lois de la psychologie et des conditions de la vie en société.

C'est le souci de ses avantages qui a peu à peu conduit l'homme civilisé à la moralité; son altruisme est un égoïsme raffiné. Il veut toujours son bien-être, mais il s'est ainsi transformé qu'il ne saurait plus le trouver dans les mêmes plaisirs : il a besoin de voir le bonheur chez les autres, le bien-être général, la bonne ordonnance des choses, et il en vient à jouir davantage de la *qualité* de ses sentiments que de leur intensité brute, idée que l'on a résumée en cette phrase d'école : mieux vaut Socrate mécontent qu'un pourceau satisfait.

163. Cette manière d'expliquer la moralité par des progrès successifs de l'individu se fond chez Herbert SPENCER (1820-1903) dans un évolutionnisme intégral, une *philosophie du Progrès*.

La seule loi universelle que l'homme puisse connaître, enseigne l'auteur des *Premiers principes*, c'est la loi de l'Evolution. La nature passe régulièrement d'un état d'homogénéité indéfinie incohérent, à plus d'hétérogénéité définie cohérente. Par exemple, c'est en vertu de cette loi de progrès universel que dans un milieu où il n'y aurait d'abord que des phénomènes physiques et chimiques indéfiniment répétés et combinés entre eux au hasard, il tend à se former des équilibres tels que des êtres vivants puissent y naître et se propager. Cet état organique de la matière est un progrès en hétérogénéité et en cohérence, car les phénomènes dans lesquels il consiste sont à la fois plus variés et plus étroitement solidaires les uns des autres que ne le sont les phénomènes purement physiques et chimiques.

Le progrès moral n'est qu'une application à la vie de l'homme de cette loi de progrès universel. L'égoïsme est fondamental et irréductible. Tous les êtres animés tendent à développer la vie à la fois, comme dit Spencer, en longueur et en largeur, c'est-à-dire à l'étendre le plus possible quant à la durée, et à la faire s'épanouir sous des formes plus nombreuses et plus variées. Lorsque l'homme réussit à agir selon cette tendance foncière, on dira qu'il s'adapte de mieux en mieux à ses conditions d'existence, ou à son milieu, en faisant tourner les circonstances à son profit. Le plaisir et le bonheur ne sont que la manifestation sensible de cette adaptation; dire de l'homme qu'il tend irrésistiblement au plaisir et au bonheur, c'est donc la même chose que de reconnaître qu'il travaille à se conserver et à s'épanouir en luttant contre les obstacles qu'il rencontre de manière à les abolir ou à les transformer en des conditions favorables.

Par cette adaptation l'activité humaine passe de l'incohérence des appétits bruts à une conduite de mieux en mieux réglée; et en même temps de la répétition monotone des mêmes actes rudimentaires à une activité plus variée, puisque à une même

excitation il sera capable de réagir d'une manière qui diffère selon les circonstances.

164. Les étapes du progrès moral ne sont que les degrés de cette adaptation. Parti d'un type de vie animale où la recherche de la jouissance immédiate et égoïste était la seule forme d'activité, l'homme a su d'abord réaliser un progrès *biologique* consistant à maîtriser des tendances aveugles vers la satisfaction immédiate, afin de tirer un meilleur parti des circonstances et de prolonger une existence plus riche en plaisirs plus variés. Cette capacité acquise de dominer ses tendances brutes et de discerner les meilleurs modes d'action a servi de fondement aux progrès psychologiques et sociaux les plus décisifs.

L'homme, en effet, tire de la combinaison de son activité avec celle de ses semblables des avantages si grands que la vie en société a éliminé complètement tout mode d'existence plus dispersée. Or, une telle vie demande une adaptation spéciale; la vie sociale n'est possible et profitable pour tous qu'à la condition que chacun fasse à ses associés des concessions et consente à leur assurer des avantages. L'*altruisme* ou le souci du bien des autres ne sera pas autre chose que l'adaptation de notre égoïsme foncier à la vie en société. Que cette adaptation se produise nécessairement, cela résulte de la loi d'évolution, et notamment de *la sélection naturelle* combinée avec l'hérédité. Au sein d'un groupe social, seuls les individus qui s'adaptent aux nécessités de la vie en commun ont chances de subsister, ou du moins ils prévalent à la longue et imposent leurs manières de se comporter; or, ces individus qui l'emportent ce sont les plus moraux, puisque la moralité consiste dans cette adaptation. L'immoralité est au contraire un facteur d'élimination. De même, dans la rivalité des sociétés, ce sont les groupes sociaux dont la moralité est la plus élevée qui, étant les plus prospères et les plus forts, ont chances de se perpétuer et de propager leurs coutumes.

Enfin *l'hérédité* fixe les progrès de l'adaptation ainsi réalisés,

donnant aux tendances morales ainsi acquises la force et la permanence d'une impulsion naturelle.

Plus parfaite est notre adaptation à la vie sociale, plus nos sentiments y sont conformes, c'est-à-dire que nous éprouvons un plaisir croissant à faire du bien aux autres, et nous identifions si complètement le bien général et notre bien propre, que nous en venons à ne pouvoir supporter sans souffrance ou irritation les violences faites à nos semblables ou tout manquement aux règles reconnues.

165. Avant de parvenir à ce degré d'adaptation morale, duquel seulement un petit nombre d'individus d'élite approche actuellement, l'évidente utilité des règles a porté les sociétés à user d'expédients pour en assurer le respect, et des croyances conformes se sont installées dans les esprits. Parmi ces sentiments moraux provisoires, Spencer insiste sur le sentiment d'*obligation*. Il est excellent que quiconque n'a pas encore une claire connaissance du caractère bienfaisant des règles morales, s'y soumette cependant en les tenant pour obligatoires, à la manière du commandement d'un maître; mais ce sentiment ou cette idée est inutile et s'abolit chez l'homme éclairé, si parfaitement adapté à la vie en société qu'il a cessé d'opposer ses désirs personnels au désir du bien général, et qu'il trouve le meilleur de ses jouissances à travailler au bien de ses associés, de la collectivité et de l'humanité en général.

La conduite morale devient ainsi la conduite naturelle. C'est celle de l'homme parfaitement adapté à son milieu; aucun effort ne lui est plus nécessaire pour se porter vers le bien. Par la morale se réalise dans le monde le plus haut degré d'*hétérogénéité cohérente*. Aux hommes dévoués à leurs semblables et au bien général il est réservé de poser des actes plus diversifiés et de jouir de satisfactions plus variées et plus nombreuses qu'aux égoïstes renfermés dans le cercle des sollicitations monotones de leurs passions; en même temps leur vie, plus riche et plus heureuse, demeure mieux réglée.

Spencer est si persuadé que l'humanité progresse rapidement dans la voie de cette adaptation qu'il craint des excès de zèle et qu'il se demande déjà si un moment ne viendra pas où la morale commandera à chacun de limiter son altruisme et de se réserver la portion de pur égoïsme qui est requise pour la bonne marche des affaires.

CHAPITRE XXI

Examen critique des morales du Devenir.

166. Le recours à l'histoire ou la considération des faits dans l'ordre de leur succession mérite d'être retenu par la science de la morale comme un procédé légitime et fécond. Le contenu des consciences et les institutions d'une société sont toujours en quelque manière l'aboutissement d'un processus, soit achevé soit en cours de réalisation. La moralité est une réalité donnée dans le temps comme dans l'espace. Il va sans dire que celui qui se bornerait à superposer l'histoire des institutions et des idées morales à la simple description de leur état actuel ne ferait que compléter une science de la morale purement descriptive.

Telle n'est pas l'intention des philosophes dont nous venons d'esquisser les doctrines. C'est d'une science explicative que tous sont préoccupés. Ils se flattent d'énoncer une loi universelle du devenir, ou du moins de caractériser le progrès de la conscience morale au moyen des propriétés universelles du changement.

S'ils avaient véritablement trouvé une telle loi, on peut dire que nos évolutionnistes du XIX^e siècle auraient résolu le problème moral tel que les classiques se l'étaient posé. Tout en

acceptant de considérer la moralité comme une réalité donnée, ils auraient trouvé le moyen de dépasser ce *donné* en déduisant une fois pour toutes le système des meilleures règles de conduite, sinon dans le détail, du moins dans ses grandes lignes. En effet, ils nous diraient d'où vient le monde et où il va, ils traceraient au pointillé l'itinéraire de l'Humanité. Ce serait fournir à la conscience de chacun le moyen de s'orienter en conformant ses fins particulières au train irrésistible de l'ensemble des choses. Telle était déjà la préoccupation des Anciens et des Classiques modernes continuateurs des Anciens. Seulement ils ne voyaient que des *tendances* et des *directions*, là où nos évolutionnistes découvrent une marche effectuée et un progrès accumulé.

Leur espoir était-il fondé ? Un bref examen de leurs doctrines amènera une réponse négative. La philosophie du devenir ne fournit pas cette déduction de la morale où échoue toute théorie de l'Être, du Bien ou de la perfection.

CRITIQUE DU ROMANTISME RATIONALISTE.

167. Il nous suffira de porter notre examen sur sa forme la plus accomplie, qui est la doctrine hégélienne. L'espoir de Hegel est d'arriver à écarter les difficultés soulevées par la conception d'un Univers donné en dehors d'un progrès temporel, telle qu'on la trouve, par exemple, dans l'idéalisme platonicien ou dans le panthéisme de Spinoza. Dans ces métaphysiques classiques l'être était posé comme totalement réalisé, comme une essence complète et parfaite : le Dieu de Spinoza, l'idée de Bien de Platon. Il est vrai que celui-ci représente l'Univers sensible comme une tendance vers le Bien, mais ce n'est là pour lui qu'un état ou l'apparence du réel, et non pas un *progrès* qui réalise à chaque nouvel instant quelque chose qui n'existait pas à l'instant antérieur. Pour Hegel, au contraire, ce devenir est la réalité même, et la *moralité* est un moment

supérieur du progrès temporel de la réalité. Au reste, son rationalisme consiste en ceci que la direction de ce progrès est fixée par la nature même de ce qui progresse; c'est une nécessité logique interne qui force la nature à se développer en des êtres vivants et conscients, organisés en des Etats politiques où règne l'ordre et au sein desquels peut se produire une vie spirituelle supérieure, art, religion, philosophie, liberté de l'esprit.

L'idée d'un progrès dialectique, d'un devenir logiquement nécessaire, point central de la doctrine, est-elle exempte de difficultés internes? Que penser de la notion d'*évolution logiquement nécessaire* appliquée à l'Univers et à l'activité morale?

Tenons pour acquis que tout ce que nous apercevons de l'Univers se présente à nous à l'état d'*évolution*, ou que nous n'observons jamais que des systèmes de choses ou de phénomènes passant par des états divers et successifs dont chacun conserve quelque chose des états antérieurs.

Considérons un système évolutif partiel, par exemple, la vie d'une plante. Cet ensemble de phénomènes enchaînés et successifs pourra correspondre à une formule, c'est-à-dire qu'on peut exprimer la loi selon laquelle les phénomènes se succèdent (dans cet exemple, ce sera croissance, développement de formes prévues, apparition dans un ordre défini d'organes tels que feuilles, fleurs, fruits, etc...). L'évolution sera dite *nécessaire* si tout se passe strictement selon la formule; elle sera au contraire partiellement *contingente* si des *accidents*, changements non impliqués par la formule, arrivent à s'y produire et à modifier en partie le développement conforme à celle-ci.

Mais si l'évolution est nécessaire, sa formule étant exprimée, tout est déjà donné en même temps que cette formule. Le développement dans le temps n'ajoute rien au principe, de même que dérouler un ruban ce n'est pas produire du ruban, comme ce n'est pas composer de la musique que de jouer une partition.

Si l'Univers est une évolution nécessaire, un esprit capable d'en saisir la formule dans toute sa portée ne gagnerait rien à assister à la succession de ses moments, il ne ferait que vérifier ce qu'il sait déjà. Si donc le devenir est nécessaire et déterminé, l'être véritable est le principe de détermination, et la formule de ce principe nous le donne tout entier. En morale, par exemple, le *bien* est, dans ce cas, la règle intemporelle à laquelle la bonne action est conforme, et non quelque chose que cette action crée, puisqu'il ne lui est pas possible de rien réaliser, qui ne soit prédéterminé selon sa formule logique.

Cette critique, développée par Bergson contre tout système évolutionniste qui se donne pour rationaliste ou qui prétend définir une fois pour toutes la direction du devenir, a pour effet de ramener le hégélianisme au rationalisme classique qu'il espérait dépasser. Elle montre que *lorsque ces deux notions sont conjuguées : devenir universel et raison universelle, la première se vide de toute signification, la seconde absorbant tout son contenu.*

168. Si le devenir est à la fois universel et logiquement nécessaire, ce n'est pas le devenir qui éclaire la nature de l'univers, c'est la formule intemporelle selon laquelle le devenir se produit : l'évolution n'est plus que conséquence ou manifestation de l'Être. Et l'idéalisme hégélien nous ramène à l'idéalisme platonicien où l'Être véritable n'est attribué qu'au Bien immuable, tandis que le monde des phénomènes n'est que l'apparence de l'Être, tel que peut le saisir un esprit imparfait. Du même coup toutes les difficultés relevées contre l'idéalisme classique resurgissent ; le romantisme rationaliste échoue dans sa tentative de renouvellement de la métaphysique, et en même temps dans sa justification de la morale déduite de la nature du réel intégral.

Nous ne pouvons pas plus mettre à la base d'une explication scientifique de la morale l'idée d'une évolution universelle et nécessaire que celle de Bien Universel. La morale réelle ne se déduit pas mieux de la métaphysique de Hegel que de celle de

Spinoza. Ce que la réalité nous présente, ce sont *des évolutions partielles et contingentes*, par exemple, la formation d'une religion avec son cadre de prêtres et le système de pratiques qu'elle impose à ses adeptes; ou la naissance d'un code de l'honneur au sein d'une société militaire. Il sera scientifique de retracer les étapes successives de ces institutions; ce sera une découverte appréciable que d'établir *des lois* selon lesquelles ces étapes se succèdent, c'est-à-dire de relever un ordre assez constant pour qu'il se retrouve dans plusieurs cas analogues. Ce sera un nouveau progrès de ramener ces lois de succession au jeu de lois plus générales telles que des caractères psychologiques constants ou des mécanismes sociologiques relativement simples et d'application étendue. Mais il ne sera pas scientifique de vouloir trouver dans ces développements et dans ces lois de succession des manifestations d'une même loi universelle d'évolution, qui fournirait une fois pour toutes un moyen de décider dans quelle direction il convient que l'Humanité s'oriente et quelles règles de conduite il incombe à l'individu de se prescrire. Encore une fois, toute évolution observable est toujours conditionnelle et sujette à déviation. Si on la découvre conforme à une formule, cette conformité n'est jamais que partielle, les événements peuvent toujours prendre une tournure que la formule ne permettait pas de prévoir.

CRITIQUE DU ROMANTISME PUR OU ANTIRATIONALISTE

169. On le sait, nous désignons par ces noms les théories qui conçoivent l'Univers ou ses parties perceptibles, sous l'aspect d'une force vitale ou d'un élan volontaire, irréductible à toute formule rationnelle, et qu'il faut *sentir*, affirmer dans sa nature indivisée, au lieu de s'efforcer de l'analyser ou de l'expliquer par des raisonnements.

En appliquant cette métaphysique à la morale, les romantiques se sont plu à montrer dans celle-ci un effet supérieur de

cette activité foncière, sa fleur ou son chef-d'œuvre. Dans l'action moralement bonne, notre nature profonde, ce dynamisme qui est notre être véritable, triomphe de ce qui l'entrave, agit selon son impulsion propre et se manifeste ainsi à tous les regards sous forme d'amour, de générosité, de sacrifice, de noblesse. La beauté morale est l'aspect du réel le plus directement aperçu, l'effort par lequel le sujet se réalise intégralement en se dépassant lui-même, c'est-à-dire en substituant sans arrêt un état meilleur à l'état antérieurement atteint; et la moralité établie sera l'heureux résultat de ces élans successifs de la force créatrice.

D'une telle philosophie on peut admirer la noblesse d'inspiration et la force suggestive. On sait que ce romantisme doit beaucoup à Rousseau qui, d'avance, avait confondu nature et moralité dans un même sentiment d'amour et d'admiration. Mais ici la nature, au lieu d'être opposée au mal, comme le stable s'oppose à ce qui se dégrade, est au contraire conçue comme cela même qui change et qui progresse, tandis que le mal est à chercher dans tout ce qui se prolonge sans progrès et dans toute inertie qui fait obstacle au mieux-être indéfini.

Mais que peut fournir ce romantisme à la science de la morale ?

S'il nous convient de concevoir l'Univers sous l'aspect d'un système d'*actes*, manifestant des forces qui ne durent que par le changement, plutôt que comme une somme de *choses* ou de *relations*, rien ne peut nous en empêcher. Mais c'est là un usage légitime de notre liberté de représentation, et nullement une vérité qui s'impose à tous les esprits comme devant prévaloir définitivement et exclusivement.

170. Comment connaissons-nous l'Univers comme une force ? D'après les déclarations expresses des dynamistes eux-mêmes, ce n'est pas par observation ou par une expérience vulgaire à la façon dont nous percevons une qualité sensible. En effet, on saisit par observation les effets d'une force, jamais la force

elle-même; l'expérience nous fournit des antécédents et puis des conséquents, mais non pas le lien dynamique qui rattache ceux-ci à ceux-là. Le savant ou le sens commun *concluent* à l'existence d'une force en raisonnant sur ses effets: Mais nos philosophes dynamistes ne veulent pas que ce soit par *raisonnement* que les forces réelles se découvrent, car s'il en était ainsi, l'affirmation de la force dépendrait de la valeur du raisonnement dont elle serait la conclusion, et il faudrait que les règles du raisonnement fussent antérieures et supérieures à cette affirmation. Le dynamisme ne serait alors que ce qu'il est dans les sciences expérimentales et dans le sens commun: subordonné à un rationalisme.

Il reste donc que le dynamisme universel ne peut être connu que par un acte de connaissance spécifique, pour lequel on réserve de plus en plus le nom d'*intuition*. Le réel serait saisi par cette expérience *sui generis* qui se produit dans l'intérieur de la conscience et par lequel une communion immédiate s'établit entre le sujet qui la saisit et la réalité saisie. Le type de l'intuition est le sentiment intime et irréductible de la force libre et indéterminée que l'on est soi-même (Maine de Biran, Bergson).

Ainsi l'Univers apparaîtra tel que le veulent nos romantiques à ceux-là seuls qui auront l'intuition de sa nature, mais celui qui ne l'aura pas, rien ne peut ni l'obliger à se la représenter, ni le persuader que telle est la vérité: il n'atteindra à la vérité que par un acte de foi ou de confiance gratuite dans l'affirmation d'autrui. On voit que nous nous retrouvons sur le même terrain philosophique qu'au moment de notre examen des rapports du mysticisme et du théologisme avec la science de la morale. Fonder avec le romantisme pur la connaissance du bien moral sur l'intuition, cela revient à déclarer que l'on renonce à constituer *la science de la morale* sur le type des sciences dûment reconnues. Celles-ci, en effet, supposent *la communicabilité intégrale de leurs résultats*, par le recours possible de tous, soit

à cette vérification commune que sont l'observation et l'expérience, renouvelables à volonté, soit par la démonstration rationnelle ou le raisonnement conforme à des règles censées admises par tous les esprits.

171. Ceci n'est pas une réfutation, car c'est cela même que l'intuitionniste prétend : l'intuition est supérieure à la science, elle nous met en communication immédiate avec le réel, tandis que la science n'est qu'une construction artificielle, dont les hommes sont convenus pour agir de concert en vue de fins pratiques.

Mais appliquons ces considérations au cas particulier de la morale : l'intuition, nous dit-on, nous fait apercevoir, dans l'acte moralement bon, la réalité dynamique dans sa pureté : l'acte moral révèle la nature foncière du sujet ; l'action immorale, au contraire, trahit ce qui s'oppose à sa libre expansion. Mais si d'aucuns découvrent en eux l'intuition qui leur fait identifier le moral et le réel, l'immoral et le réel dénaturé, d'autres esprits peuvent n'avoir point cette intuition, d'autres aussi, pourraient bien avoir l'intuition contraire. Que répondre à l'homme pervers qui prétendrait être dans ce cas et qui apercevrait dans le désir déréglé une intuition profonde ou les sollicitations respectables de sa nature vraie ? Que dire au pessimiste qui, ayant intuitivement reconnu la vie comme foncièrement mauvaise, excuserait tout vice comme naturel, ou même se réjouirait de toute immoralité comme d'un moyen de faire finir au plus tôt cette sinistre farce que serait la comédie humaine ?

Aux yeux de la communauté des esprits raisonnables ou de sens commun, la morale intuitive, renonçant aux conventions de la science qui exigent les garanties de l'expérience et du raisonnement logique, n'apparaît donc que comme un cas particulier de *volonté du bien*. Le romantique a l'intuition que le bien est conforme au réel foncier, parce que d'avance son adhésion à la morale est acquise. Telle est sa prédilection pour l'honnête et le généreux, qu'il veut la revêtir du plus haut

prestige, celui de la *nature* opposée à l'artifice, et celui de la vérité opposée à l'erreur. Et comme il sait bien que ni l'observation ni le raisonnement ne sauraient jamais démontrer la vertu, il taxe ces deux modes de connaissance d'insuffisance et invoque un procédé supérieur pour entrer en communication avec la réalité foncière. Ce romantisme n'est donc qu'une façon de projeter dans une métaphysique du progrès le naturalisme sentimental des psychologues anglais et de Rousseau; c'est en fin de compte une *morale de la conscience* qui proclame que le sentiment du bien moral est foncier, irréductible, primitif et se suffisant à lui-même. Et cette morale demeure sous le coup de l'objection opposable à tout sentimentalisme pur, savoir que par cette manière de rendre autonomes nos états de conscience, on peut expliquer ou justifier n'importe quoi. Si, en fait, ce sont les honnêtes gens et les nobles esprits qui se servent de ce moyen pour justifier leurs préférences et leurs excellentes inclinations, c'est parce que les honnêtes gens, plus que les gredins, se préoccupent de justifier et de faire partager leurs préférences, et parce qu'ils reçoivent plus d'encouragements.

172. Notre critique est, au fond, toujours identique, soit que nous l'appliquions à l'idéalisme classique ou au psychologisme sentimental, ou au formalisme kantien, ou aux diverses formes du romantisme : Nous ne trouvons dans tous ces systèmes que des manières variées de proclamer que la morale est conforme à *la réalité foncière*, soit de l'Univers, soit du sujet agissant, soit de la raison; et cette réalité foncière est toujours postulée ou définie à l'avance telle qu'il la faut pour que la morale y soit conforme : *l'inspiration profonde de toute métaphysique est toujours d'ordre moral.*

Partout on sent le désir préalable de donner à la moralité, précaire et difficile, le plus haut prestige, et l'on trouve l'idée implicite que ce qui est le plus prestigieux c'est ce qui est le plus conforme à la réalité intégrale, n'y ayant en dehors de

celle-ci qu'apparence, illusion, erreur, mensonge. L'activité du philosophe qui se prononce sur la nature vraie de l'ensemble des choses est circonscrite dans les termes suivants : Que faut-il que l'Univers soit pour que la morale à laquelle j'adhère soit ce qu'il y a de plus digne et de plus éminent.

Nous n'estimons point que l'objet d'une science morale véritable soit ainsi de défendre un idéal préconçu. Ce qu'elle doit se proposer d'expliquer c'est comment et pourquoi ce désir de donner du prestige à la morale naît et dure dans les meilleurs esprits, les uns espérant y parvenir par une déduction rationnelle, les autres par l'affirmation d'une nature soit fixe, soit progressive.

RÉFLEXIONS SUR LE PESSIMISME ROMANTIQUE

173. Il n'est pas nécessaire de s'attarder à un examen des thèses proprement métaphysiques sur lesquelles Schopenhauer prétend fonder sa morale. En présentant celle-ci comme une conclusion tirée d'une métaphysique, Schopenhauer revient à l'attitude de l'idéalisme classique et de l'eudémonisme : On peut dire qu'il fait, à l'instar des bouddhistes, de l'eudémonisme à rebours, puisqu'il prétend justifier la morale comme un moyen de trouver la paix en renonçant à une forme plus active du bonheur. En même temps cette morale du renoncement est, comme le sont en fin de compte tous les eudémonismes, une théorie idéaliste, puisqu'elle se présente comme résultant logiquement d'une conception de la nature universelle des choses.

Mais si le cadre philosophique d'un tel système est pour nous sans intérêt et d'une originalité fort limitée, s'il convient en outre de négliger comme une disposition toute personnelle l'obstination d'un Schopenhauer à relever partout la douleur et l'échec en laissant dans l'ombre les joies et les succès, ils ne s'ensuit pas que le point de vue pessimiste soit sans intérêt philosophique.

L'idée que le monde ou la vie sont chose foncièrement mauvaise est une affirmation toute gratuite sans plus de valeur objective qu'un accès de mauvaise humeur; mais le *fait* que de bons esprits peuvent s'y attacher suffit pour attirer l'attention sur cette remarque: que l'idée contraire est tout aussi arbitraire, indémontrable et finalement dépourvue de signification.

Que la valeur de la vie ou du réel soit positive ou négative, cela dépend uniquement de l'estimation d'un sujet, et le sentiment d'un individu, sur cette question, n'entraîne pas plus celui d'un autre, que le rêve d'un dormeur ne constitue une observation valable pour un homme éveillé.

Or, lorsque nos romantiques apercevaient la loi de l'histoire comme un *progrès nécessaire*, comme un passage inévitable de l'inférieur au supérieur, ils faisaient entrer dans un principe scientifique une part d'appréciation subjective et sentimentale. Il n'est pas plus possible de démontrer que l'Univers est un bien croissant, qu'il n'est possible de démontrer qu'il est un surcroît de bien ou un surcroît de mal. De même qu'il n'y a que des biens et des maux relatifs à des individus déterminés qui les ressentent ou les apprécient, il n'y a de progrès que partiels et relatifs à des conditions données. Une somme de progrès partiels et relatifs ne constituent pas un progrès total et absolu, c'est-à-dire tel qu'il soit un mieux-être pour tous, partout et toujours (1).

L'explication scientifique de la vie morale n'aura donc rien à retenir d'une loi de progrès universel, il va de soi qu'elle ne tirera rien de plus d'un pessimisme systématique quelconque, soit qu'il nie tout progrès, soit qu'il affirme un mouvement qui serait le contraire. Le moraliste ne verra partout que des progrès

(1) Cf. E. Dupréel, Deux Essais sur le Progrès, I, La Valeur du Progrès. — L'idée schopenhauerienne qu'à vouloir toujours le mieux on aboutit fatalement à la souffrance d'un échec est une idée excellente et qui suffit à ruiner certaines formes courantes de la confiance dans le Progrès. Elle n'est au reste qu'une réaction de l'expérience morale traditionnelle.

relatifs et des reculs partiels et limités. Quant à l'optimisme et au pessimisme, ce sont là des attitudes sentimentales et intellectuelles qui relèvent sans doute, chez l'individu, des dispositions particulières du caractère ou du tempérament. L'opinion publique accueille tantôt l'une, tantôt l'autre des deux attitudes opposées; il y a des sociétés optimistes, il y a des époques pessimistes. Ces variations sont à expliquer par celles des circonstances sociales, jamais par quelque caractère évident de la nature des choses.

174. Schopenhauer a montré par son exemple que l'optimisme n'est ni évident ni nécessaire. Terminons en lui reconnaissant un mérite plus positif : Entre la pensée schopenhauerienne et celle des romantiques non pessimistes, on peut marquer le même rapport qu'entre Kant et ses devanciers, les psychologues anglais. A ceux-ci Kant reprochait de considérer la vertu comme le fait de s'abandonner aux tendances naturelles : la moralité est au contraire une lutte de la volonté contre les passions. De même pour Schelling, la morale est la conformité à une force naturelle, pour Hegel elle est conforme au développement d'un réel conforme lui-même aux nécessités de la raison. Schopenhauer au contraire fait de la vertu une attitude qui est un refus de collaboration avec la réalité ou la nature, c'est-à-dire avec un ordre tout donné.

Par là, Schopenhauer, à la suite de Kant, est un des principaux précurseurs de ce qu'on appellera à la fin du siècle *la philosophie des valeurs* (218 sqq).

Nous verrons les philosophes accorder de plus en plus d'importance à cette idée que ce sont les hommes eux-mêmes qui élaborent *la valeur de la moralité*, comme celle de l'art ou de la connaissance vraie, et qu'il est vain de chercher en dehors de nos propres résolutions une cause qui nous contraindrait à l'estime de ces valeurs. Il incombe dès lors au moraliste d'expliquer comment s'opère cette élaboration des valeurs et de

chercher pourquoi la valeur morale est conférée à tel mode d'action plutôt qu'à tel autre.

C'est par là principalement que l'œuvre morale de NIEZSCHE (1844-1900) se rattache à celle de Schopenhauer. Le héros nietzschéen est celui qui, librement, décide des valeurs ou de ce qui vaut d'être entrepris, comme le sage de Schopenhauer est celui qui a su se déprendre des valeurs vulgaires, liées au réel, par l'invention d'un intérêt supérieur, tel que la charité ou la contemplation artistique.

CRITIQUE DE L'EUDÉMONISME ÉVOLUTIONNISTE

175. Les applications de l'idée d'évolution assurent aux systèmes eudémonistes du XIX^e siècle une grande supériorité sur les formes plus anciennes de la doctrine.

Epicure et Bentham n'arrivaient à expliquer, dans la conduite morale, que ses aspects les moins caractéristiques, la prudence éclairée. La moralité telle qu'elle est, déborde l'image qu'ils s'en faisaient, car il y a des héros qui vont délibérément jusqu'au sacrifice sans compensation, et la conscience publique les vénère pour cela même. Cette valeur du sacrifice intégral, l'eudémoniste classique ne peut en rendre compte scientifiquement, ou il est obligé de la nier, ce qui revient à dire qu'au lieu d'expliquer la morale réelle, il la dénature et en propose une autre, moins noble et plus étriquée.

Ce reproche ne peut être adressé à Stuart Mill et à Spencer. Ces moralistes ni ne méconnaissent les formes supérieures de la moralité, le pur amour du bien d'autrui et l'attachement désintéressé à la bonne règle, ni n'échouent totalement lorsqu'ils entreprennent d'en expliquer l'existence.

Le moyen d'explication, ils le trouvent dans *l'évolution de la conscience*. Pour les classiques, la conscience est invariable, l'homme veut toujours son plaisir et son bonheur, et de la même manière; selon nos auteurs, au contraire, il convient de faire

intervenir le passé dans l'explication du présent. L'espèce humaine et l'individu ont évolué et continuent de le faire. L'égoïsme brut est un état primitif; certaines circonstances prolongées à travers la vie de l'individu et les générations successives transforment cet égoïsme en altruisme. Ce fait capital étant reconnu, la science du moraliste consiste à découvrir sous l'influence de quels facteurs s'opère *ce progrès de la conscience*.

Ici interviennent des explications qui varient d'auteur à auteur. Stuart Mill est surtout psychologue, la moralité est expliquée par lui comme une éducation graduelle de la conscience. Spencer superpose des mécanismes d'évolution, construisant ceux-ci tantôt avec des faits d'observation généralisés, tantôt avec des hypothèses psychologiques, sociologiques ou biologiques, telles que l'hypothèse de l'hérédité des caractères acquis par l'individu.

Mais cela étant, il faut reconnaître que nos auteurs font exactement le contraire de ce qu'ils prétendent faire : *Ils croient expliquer la morale par l'évolution de l'égoïsme, or ils expliquent l'évolution de l'égoïsme par la morale.*

Si on leur accorde — provisoirement (176) — ce point de départ psychologique qui serait l'égoïsme fondamental, ce n'est pas parce que cet égoïsme se transforme en altruisme que la morale s'institue, c'est parce que la vie en société a pour effet de développer la moralité qu'à l'égoïsme arrive à se substituer le désintéressement.

En d'autres termes, entre l'égoïsme, antécédent et l'altruisme, conséquent, il faut placer un facteur intermédiaire, qui est la vie en société avec ses exigences et ses établissements. Si donc Stuart Mill et Spencer nous fournissent de saines considérations sur la manière dont s'élaborent la morale et les sentiments moraux, c'est dans la mesure où ils laissent tomber les postulats de l'eudoménisme auquel s'ils s'imaginent qu'ils demeurent fidèles, et parce qu'ils recourent à des explications d'une autre sorte, l'explication par les relations sociales.

A bon droit Epicure et Bentham pouvaient espérer expliquer la morale par des raisonnements sur la prudence : ils postulaient un état psychologique immuable, l'appétit du plaisir, dont l'action constante aboutissait à l'établissement de la moralité. Il n'en est plus de même du moment qu'on admet que cet état psychologique est variable et sujet à évoluer. Le problème principal devient alors : sous l'action de quels facteurs l'égoïsme pris comme point de départ arrive-t-il à se changer en son contraire ? Et c'est la réponse à cette question qui constituera l'explication de la moralité. L'introduction de l'idée d'évolution dans le cadre de l'eudémonisme traditionnel constitue, à l'égard de cette antique doctrine, un pieux abandon.

176. Stuart Mill et Spencer sont donc eudémonistes sans l'être ; ils croient et ils veulent le demeurer : d'où leur vient cette obstination ? De ce qu'il leur paraît évident que le seul moteur de l'individu est le souci de ses avantages ; c'est pour eux un axiome, comme pour les eudémonistes anciens. De là s'ensuit leur conception de l'évolution de la conscience individuelle et de l'humanité tout entière : L'homme primitif est proprement égoïste tandis que la sollicitude pour autrui et le désintéressement moral sont à l'autre extrémité de l'évolution. Celle-ci est dès lors conçue comme *un progrès intégral*, le passage de l'égoïsme brut au désintéressement indéfiniment accru. L'Humanité passe nécessairement d'une absence totale de moralité à une moralité toujours croissante ; elle va du mal vers le bien.

Que penser d'une telle formule de l'évolution de l'humanité ? Elle est inadmissible. Elle est fondée sur une fausse conception de la nature des actions humaines. On tient pour établi que nos actes sont de deux sortes, les uns égoïstes, les autres altruistes, ou plutôt que, toute action étant égoïste, l'égoïsme est comme un genre qui comporte deux espèces : les actes directement égoïstes (ou primitifs) et les actes indirectement égoïstes ou altruistes.

Cette classification fait violence à la nature de l'objet classé. En réalité, il y a des actes qui ne peuvent être tenus ni pour exactement égoïstes, ni pour altruistes. Et ce ne sont pas des actes rares ou exceptionnels, on les trouve dans les démarches les plus importantes et les plus communes. Nous posons couramment des actes irréfléchis, automatiques, imités d'autrui sans contrôle personnel, et surtout des actes commandés par des tendances instinctives profondes. Telles sont les démarches de la vie de famille, les soins des parents pour leurs enfants. Ces actions ne sont ni proprement égoïstes ni proprement altruistes : Elles ne sont pas purement altruistes, car il est trop clair que l'agent qui les pose souffre plus de s'en abstenir que de les accomplir. Elles ne sont pas purement égoïstes, ne visant qu'au bien d'un autre.

D'ailleurs, pour qu'il y ait égoïsme véritable, il faut une distinction claire de notre individualité et de tout ce qui est en dehors d'elle. L'égoïste, en délibérant, oppose son intérêt à tout autre mobile. Il interpose son moi entre sa volonté et son acte. L'égoïsme repose sur une suffisante aperception de notre individu opposé soit à nos semblables, soit à l'ensemble de ceux qui forment avec nous un groupe social. Or, l'expérience et l'analyse montrent que la parfaite conscience de soi est un état psychologique qui apparaît tardivement dans l'évolution de la vie sociale, et non dès le principe (1). Dans la vie en troupeau, l'animal agit automatiquement à l'imitation des autres et sans distinguer entre son intérêt et celui du groupe. L'homme primitif, de même, ne songe pas, au moment d'agir, à se considérer comme un tout qui se suffit; se comporter selon la coutume est pour lui une sorte de besoin. Enfin, même dans les sociétés développées, les démarches les plus importantes ne

(1) On objectera peut-être que l'enfant est égoïste. — L'enfant est un organisme incomplet qui achève de croître à l'abri de la société sans en être encore un membre actif. A mesure que sa croissance s'achève des instincts sociaux qui ne dérivent en rien de cet égoïsme infantile, le poussent à se soucier des autres.

sont nullement liées à l'opposition de notre personne à toutes les autres ; comme nous venons de le rappeler, le dévouement de la mère pour ses enfants repose sur des impulsions où la distinction des intérêts respectifs ne joue aucun rôle.

L'égoïsme proprement dit est le résultat d'une évolution sociale assez avancée. C'est dans des sociétés très développées que l'individu en vient à vivre en prenant pour but formel ses commodités personnelles. Il faut pour cela, non seulement, comme nous l'avons dit, une certaine réflexion, mais encore beaucoup d'indépendance. Les sociétés comme celle où nous vivons créent ces deux conditions. Elles sont très complexes ; l'individu appartient à la fois à plusieurs groupes distincts, parfois rivaux, famille, religion, nation, groupement professionnel, etc... Par là, ne dépendant entièrement d'aucun de ces groupes, l'être humain en arrive à dégager son point de vue personnel et à vivre avant tout pour lui-même. L'égoïste parfait, conforme à la définition, ce n'est pas l'homme des cavernes, c'est, par exemple, le célibataire jouisseur et raffiné qu'il nous arrive de coudoyer.

177. L'égoïsme n'est donc pas primitif, il est lui-même le résultat d'une évolution sociale. Mais il en est de même du désintéressement ou de l'altruisme. S'il arrive à l'animal ou à l'homme primitif d'agir en faveur d'autrui, ce n'est que lorsqu'il y est poussé par une disposition ou un instinct dont il n'est pas le maître. Au contraire l'altruiste véritable, cet homme moralement développé dont nos auteurs cherchent avec raison à tracer la genèse, celui-là dirige délibérément son action en vue du bien d'autrui ; il se dévoue à bon escient. Cela suppose le développement de sa conscience et de sa volonté, une suffisante distinction de soi et des autres, le sentiment des avantages de ceux-ci, la connaissance et le sentiment de la valeur de la règle morale appliquée ; et tout cela est aussi tardif dans l'évolution sociale que les conditions de l'égoïsme intégral.

La véritable évolution n'est donc pas le passage de l'égoïsme à son contraire. Le stade primitif est un état psychologique qui ne comporte en rien l'opposition de ces deux termes, n'étant ni l'égoïsme, ni l'altruisme. L'homme passe d'un état où sa conduite est déterminée par des impulsions instinctives ou irréflechies, indépendantes de la conscience de son individualité propre, à des façons de se comporter, où c'est tantôt l'égoïsme, tantôt l'altruisme qui sont déterminants, jamais, d'ailleurs, tout l'un ni tout l'autre. Nous ne passons pas de l'immoralité foncière à la moralité parfaite, mais plutôt d'un état auquel la distinction du bien et du mal n'est pas encore applicable à un état où une partie notable de nos actes sont de plus en plus nettement ou moralement bons ou moralement mauvais. Le démérite formel est un produit social comme le mérite lui-même. L'évolution n'est pas le simple passage d'un terme à son contraire, elle produit en quelque sorte une bifurcation : d'une masse d'actions impulsives ou irréflechies, elle fait surgir des actes moins inconscients, les uns bons, les autres mauvais : l'écart va s'accusant entre le mérite possible et le démérite possible.

178. C'est une erreur fondamentale de tout l'eudémonisme que cette croyance à un égoïsme primitif et irréductible. Elle repose sur une insuffisance d'ordre sociologique. Nos moralistes ont implicitement considéré l'homme comme un être complet en dehors de la vie sociale ou avant celle-ci. Les anciens croyaient volontiers que l'homme avait d'abord vécu isolé dans la nature sauvage et que ce n'est que tardivement que le régime social s'était institué pour permettre aux individus, devenus trop nombreux, de vivre sans trop se nuire. Les théories du Contrat social sont des expressions de cette conception. Il va de soi que cet homme pré-social, n'ayant à se soucier que de lui-même, ne pouvait avoir été pourvu par la nature que d'un égoïsme intégral, nécessaire et suffisant. La moralité, l'amour d'autrui se seraient donc *superposés* à ce fond de nature primitive

lorsque la vie en commun eut succédé à l'isolement, et l'on se plaisait à expliquer ces qualités comme des accommodations de de l'égoïsme, seul naturel et fondamental.

Or, l'espèce humaine n'a nullement atteint son complet développement physique et psychologique en dehors de la vie sociale. Celle-ci est certainement plus ancienne que la structure actuelle de notre cerveau et que certaines de nos dispositions psychologiques héréditaires. L'homme a évolué dans et avec la société; ses instincts profonds ne sont donc pas plus exclusivement égoïstes qu'altruistes. Il lui est arrivé d'agir en faveur de ses semblables avant de distinguer son moi et d'en faire l'objet déterminant de ses décisions. S'il fallait se représenter toute la moralité comme quelque chose d'adventice ou de superposé à une nature de l'homme complète sans elle, jamais on ne parviendrait à comprendre son institution, sa persistance et son progrès, ni surtout la force avec laquelle notre conscience s'y attache (282 sqq).

179. En résumé, les représentants de l'eudémonisme évolutionniste ont apporté quantité d'explications de détail qui pourront être utilisées par une science progressive des faits moraux. Ils sont sur un terrain scientifique lorsqu'ils recherchent quelles données biologiques, quels mécanismes psychologiques, quelles lois de la vie en société conditionnent le développement de la conscience morale tel que l'observation le révèle.

Mais ni l'une ni l'autre des deux idées par lesquelles ils ont monté en système l'ensemble de ces explications ne saurait être retenue: Leur eudémonisme, d'abord, qui chez eux n'est plus qu'une formule vidée de son ancien contenu, ensuite leur conception unilinéaire de l'évolution, suivant laquelle, par la nature des choses, la vie humaine passerait de l'égoïsme intégral à un désintéressement indéfiniment croissant.

Le long du devenir universel il se produit aussi bien des progrès de l'égoïsme que des progrès du scrupule moral et de la

délicatesse des sentiments. Un mal intégral n'est pas plus dans la direction du passé que le Bien absolu n'est dans celle de l'avenir.

CHAPITRE XXII

La Morale au XIX^e siècle (suite).

Les premières formes de l'Esprit sociologique.

180. La deuxième des principales nouveautés de la pensée morale à partir du XIX^e siècle consiste dans l'avènement ou le progrès d'un *esprit sociologique*. Revenons d'abord sur le sens ou la portée de cette expression, que nous avons trop sommairement définie.

Pour penser dans un esprit sociologique il ne suffit pas de se préoccuper de la vie en société et de reconnaître l'importance des problèmes qu'elle soulève. Cette préoccupation, des penseurs de tous les temps l'ont eue à l'envi, théoriciens du droit ou de la politique, historiens; et les philosophes des diverses écoles s'en sont rarement tout à fait détournés. C'est une certaine manière de traiter ces problèmes qui sera seule conforme à l'esprit sociologique.

Caractérisons d'abord son contraire. Pour le penseur éloigné de cet esprit, les phénomènes sociaux ne sont qu'un aspect des phénomènes individuels réunis et combinés. Les propriétés et les accidents de la vie en commun résulteront directement des propriétés et des accidents des individus. Ainsi la méthode de la science des faits sociaux se réduirait aux procédés par lesquels on arrive à connaître la nature individuelle. A quelques exceptions près les doctrines morales dont nous avons relevé les mérites et surtout les imperfections, relèvent de cet esprit

non sociologique ou *individualiste*. Pour Platon ou Aristote, comme pour Spinoza, Butler, Bentham ou Kant, la moralité en général n'est jamais que la somme ou la résultante des résolutions ou des inclinations de chaque individu, et expliquer la nature de la morale revient à chercher dans la raison ou dans la conscience d'un individu-type, un caractère tout donné, dont la conduite morale doit normalement résulter.

Au contraire, *celui-là est inspiré d'un esprit sociologique, qui estime que la vie en société, ou plus généralement, les relations entre individus, ne sont pas seulement susceptibles d'être expliquées, mais qu'elles peuvent à leur tour servir à expliquer.* Si la vie sociale résulte de la nature de l'individu, cela n'est vrai qu'en partie, et il faut dire inversement que les caractères et les démarches de l'individu résultent pour une grande part des lois propres de la vie en commun.

Pour le moraliste animé de l'esprit sociologique, la moralité est un *fait social*, c'est-à-dire inexplicable en dehors des relations entre plusieurs individus; et il serait vain d'en chercher la cause suffisante soit dans la nature d'un individu pris comme type, soit dans le rapport de cet individu avec l'Univers considéré comme un tout. La bonne conduite et la conscience droite ne sauraient être ni expliquées ni définies sans qu'on fasse intervenir la vie en commun, cause et condition essentielle de leur existence et de leurs caractères.

LA RÉACTION CONTRE L'ESPRIT INDIVIDUALISTE

181. Cet esprit sociologique a pris dans la pensée du XIX^e siècle une importance croissante, il est devenu systématique et conscient de lui-même; mais ce n'est pas à ce moment tardif qu'il est apparu pour la première fois. Il convient de reconnaître qu'il a inspiré partiellement des penseurs de toutes les époques. On comprend aisément que des propositions fondées sur le sens de l'importance des relations entre individus et entre

sociétés soient plus fréquentes chez les juristes ou chez les historiens que chez les penseurs dont les études sont moins spécifiquement sociales.

Nous savons qu'au V^e siècle avant J.-C. un Protagoras a eu jusqu'au génie l'intuition de la puissance explicative des relations entre individus. Déjà plus faible chez les sophistes ses successeurs immédiats, ce *sens sociologique* s'est obscurci dans la philosophie ultérieure, étouffé par un esprit scolastique. Quelque inspiration sociologique ne laisse pas de poindre au Moyen Age, quoique toujours gênée par la tradition philosophique (1). Il a germé plus librement à la Renaissance, mais n'a pas mieux réussi à secouer dès lors la manière traditionnelle de philosopher. L'épanouissement de la métaphysique au XVII^e siècle coïncide avec le renforcement d'un esprit tout contraire, *l'esprit individualiste*, lequel va dominer durant les deux siècles classiques, soit sous la forme de *l'esprit cartésien* (souveraineté de la raison, rendant l'individu capable d'atteindre à tout par ses seuls moyens judicieusement mis en œuvre), soit sous la forme que lui donneront les naturalistes et Rousseau (autorité de la conscience individuelle, fournie d'emblée des sentiments qui importent).

De succès en succès l'esprit individualiste atteindra à l'apogée que nous connaissons : la proclamation des Droits de l'Homme et la doctrine kantienne de l'homme fin en soi et de l'autonomie de la Raison. Cette ascension de l'individualisme est liée à l'influence croissante de la bourgeoisie, ou plus généralement, *des classes moyennes*. L'idée que l'individu a une valeur intégrale et qu'il est pourvu de tout ce qui lui est nécessaire, raison, sens moral, pour atteindre les fins conformes à sa destinée, soutenait les aspirations de tous ceux qui n'étaient ni des nobles soucieux de leurs privilèges, ni des indigents préoccupés seulement de leur subsistance (184).

(1) Voir notamment : René Maunier, *Mélanges de Sociologie Nord-Africaine*, 1930 ; ch. I, Les Idées sociologiques d'un philosophe arabe (Ibn-Khaldoun, XIV^e siècle).

C'est un idéal de liberté soutenu par cette philosophie individualiste qui valut au début de la Révolution française un universel succès d'opinion. Comme il arrive souvent, il fallait cette confirmation éclatante d'une doctrine pour qu'une réaction systématique pût se produire et pour que fût enfin formulée nettement une doctrine toute contraire. Ce sont les adversaires de la Révolution qui vont s'aviser d'opposer à l'esprit individualiste, soutien, à ce moment-là, de l'idéal libéral, l'esprit sociologique proprement dit.

182. Selon les promoteurs de la Révolution, l'individu est l'atome social, la société n'est que l'ensemble des procédés par lesquels la multiplicité des individus parviennent à subsister et à réaliser leurs fins propres sans trop s'entraver les uns les autres, tout en tirant le meilleur parti de leurs contacts inévitables. A ce primat de l'individu les antirévolutionnaires vont opposer le primat de la Société. Ils élaborent un sociologisme conservateur ou réactionnaire.

Rendant la doctrine individualiste responsable de tous les excès révolutionnaires, ils proclameront que le seul être complet, valant en soi, ce n'est pas l'individu, ni la somme des vivants à un moment donné, c'est la Société permanente, antérieure et supérieure à tous ses membres actuels et destinée à leur survivre. C'est de la Société que chaque individu reçoit ce qui le fait supérieur à l'animal. Chaque génération n'est qu'un état actuel d'une haute ordonnance qu'elle a pour mission de conserver et de transmettre telle qu'elle l'a reçue. Cela qui fait la réalité durable de l'Être social ce sont les institutions, fondées une fois pour toutes ou progressivement. Dès lors la destinée de chaque individu ce n'est pas de poursuivre les satisfactions égoïstes que lui promet l'esprit révolutionnaire, ce n'est pas le soin de sa propre personne, c'est de contribuer au maintien et à la prospérité de ce grand être social permanent dont il est partie constituante, et dont il est sacrilège de ruiner l'éco-

nomie au nom de prétendus droits de l'individu tels que la liberté et l'égalité.

L'orateur anglais BURKE (1728-1797) se sert d'une argumentation de ce genre pour défendre la politique de l'Angleterre contre les adeptes du radicalisme révolutionnaire. Pour lui, la société qui prévaut sur l'individu c'est l'Etat politique; son sociologisme tout occasionnel est laïc et conservateur.

Celui de quelques penseurs catholiques, tels que le VICOMTE DE BONALD (1764-1840) et JOSEPH DE MAISTRE (1753-1821) est réactionnaire et théocratique. Selon eux, ce n'est pas l'Etat laïc qui représente l'être complet et supérieur, c'est la société religieuse.

L'individu doit être entièrement subordonné à l'Eglise, éternelle et universelle dans son essence. L'autorité spirituelle du pape, chef de l'Eglise, doit primer à la fois la volonté des particuliers et le pouvoir des chefs temporels, instruments utiles à la fin divine que l'Eglise poursuit.

183. C'est un point de l'histoire des idées que nous n'avons pas à développer que de savoir si cette réaction sociologique ne prolonge pas ses racines dans la philosophie religieuse des âges antérieurs. Nous ne traiterons pas non plus le problème des rapports de l'esprit sociologique naissant avec l'*esprit historique* ou évolutionniste à ce moment en plein essor, notamment chez les penseurs allemands. Que les plus grandes choses humaines s'élaborent peu à peu, à force de temps, par un effort collectif des contemporains et par celui des générations, loin d'être le fabricat raisonné d'un seul individu, c'est là une idée qu'avaient déjà développée les historiens de la littérature et de l'art, et que les juristes du temps faisaient triompher dans la philosophie du droit. L'esprit sociologique à ses débuts rejoint l'esprit historique pour apercevoir la réalité sociale, non comme la somme des individus complets en eux-mêmes, mais comme une *âme populaire*, un *esprit* ou *génie national*, ou d'autres êtres collectifs conçus de la même manière.

184. Moyennant ces réserves on peut retenir que c'est l'attachement au passé et la haine des changements radicaux qui a tout d'abord porté quelques esprits à concevoir l'importance de la vie sociale considérée comme un ensemble et sa puissance d'explication en ce qui concerne les individus. Mais l'individualisme libéral connut bientôt d'autres adversaires. On peut dire qu'un *sociologisme de gauche* ne tarda pas à marcher sur les traces du *sociologisme de droite*. La Révolution, en effet, n'a pu donner satisfaction à tous ceux qui avaient contribué à la faire; elle a réalisé les vœux les plus immédiats de la bourgeoisie et des petits propriétaires, mais non les aspirations des classes populaires. Lorsque les salariés ou ceux qui prirent en main leur cause se furent rendu compte que la Révolution s'était arrêtée aux résultats favorables à une seule classe de la population, on vit opposer à l'individualisme libéral des théories dont devait sortir le *socialisme contemporain*.

Comme nous venons de le remarquer, l'idéal individualiste et libéral élaboré par les siècles précédents n'est pas également conforme aux aspirations de toutes les classes sociales. C'est le « bourgeois » pourvu d'un établissement régulier, assuré du lendemain, vivant dans une société calme et stable, qui désire disposer librement de son loisir, cultiver son esprit sans entrave, exprimer sans danger toute sa pensée, atteindre aux honneurs et à la réputation sans se voir arrêté par une autorité ombreuse ou par les privilèges d'une aristocratie. Les moyens techniques dont il dispose (l'imprimerie surtout) lui donnent l'illusion de se suffire à lui-même et d'être une cellule spirituelle indépendante. Lorsque nous lisons nos livres et nos journaux dans notre cabinet de travail, nous sommes plus enclins à attribuer à nous seuls le développement de notre conscience et de notre esprit que s'il nous fallait attendre notre instruction du contact immédiat des hommes supérieurs. C'est donc à la prospérité d'une classe bourgeoise ou moyenne que correspond historiquement la prépondérance d'un libéralisme individua-

liste. Mais le peuple des villes et des régions industrielles, toujours plus nombreux depuis quelques générations, avait d'autres besoins et se sentait menacé par d'autres dangers. Le gagne-petit, le salarié à la journée a besoin, d'abord, de sécurité. Il se sent faible, l'expérience lui prouve que, isolé, il ne peut rien pour changer son sort, qu'au contraire en combinant ses efforts avec ceux de ses semblables, il donne de la consistance à ses revendications et se fait écouter, de même qu'en s'entraïdant les pauvres et les faibles atténuent notablement la rigueur de leur sort.

De là chez les penseurs soucieux de l'intérêt des classes populaires, le sentiment de l'importance des rapports sociaux : Il ne suffit pas que la société fasse preuve de ces mérites tout négatifs : ne pas gêner l'essor de l'individu, supposé contenir en lui-même tout ce qu'il lui faut pour son bonheur et sa perfection, il incombe au contraire à l'activité sociale de fournir à l'individu ce qui lui manque, d'achever en quelque sorte de former celui-ci. Nous voyons germer ici, comme chez les théocrates réactionnaires, ce même esprit sociologique selon lequel les choses sociales ne sont pas seulement effets, mais causes ; l'individu n'est pas entièrement lui-même, en dehors de l'activité collective au sein de laquelle nous l'observons. Un idéal de *solidarité* ne pouvait manquer de prendre conscience de lui-même et la notion sociologique de dépendance réciproque devait passer au premier rang des principes explicatifs de la morale : C'était là une conséquence du progrès des lumières parmi les classes dites inférieures ou qui se jugent elles-mêmes déshéritées.

L'ESPRIT DE TECHNICITÉ.

185. Au reste, ni l'esprit de conservation ou de restauration des théoriciens de droite ni l'esprit de solidarité et de coopération de ceux de gauche ne suffisent à expliquer la popularité

croissante de l'esprit sociologique. A vrai dire, cet esprit sous la forme où il a connu jusqu'à nos jours la plus grande faveur, est lié à une tendance de l'homme aussi éternelle et aussi répandue que l'amour de la liberté. Nous appellerions cette tendance *l'esprit de technicité*. De cet esprit nous avons fait apercevoir un avatar illustre dans la morale métaphysique de Spinoza (90).

Le fait qu'en toutes choses il y a *des procédés efficaces* et d'autres qui ne le sont pas, des moyens d'arriver à ses fins qui s'avèrent meilleurs que d'autres moyens, ce fait est cause qu'une des formes les plus caractéristiques de la rêverie, c'est l'imagination de techniques nouvelles. Cet exercice de l'esprit, moins pratiqué aux époques de stagnation, devient une forme de l'activité mentale de plus en plus répandue aux époques de progrès rapide et de réforme (1). Nous savons que le XVIII^e siècle fut une de ces périodes; aussi, à côté des aspirations bourgeoises à la liberté, et souvent dans les mêmes cerveaux, voyons-nous régner la confiance *en des moyens nouveaux*, et imaginer de toutes parts des procédés, des recettes, on dirait même des « trucs », à appliquer à l'industrie, à la politique, à la morale, à l'éducation (2).

Or, tourné vers les choses sociales cet esprit de technicité conduit à tout le contraire de la tendance libérale. Pour abolir des maux séculaires tels que le vice ou l'indigence, il faut organiser les efforts individuels, répartir les tâches, instituer des commandements et des sanctions. En un mot, un idéal de technique conduit à justifier toutes sortes de contraintes. Une pièce, dans une machine, ne peut faire qu'un seul mouvement.

(1) Rêver à des moyens plus efficaces n'est peut-être pas un exercice plus rare aux époques non progressives; seulement l'absence de progrès industriels récents détourne les esprits de compter sur des moyens purement rationnels: l'imagination se donne carrière dans le merveilleux ou le surnaturel.

(2) L'Emile de Rousseau est plein de « trucs » de cette sorte, pour inculquer à l'enfant des connaissances ou des habitudes. Le plus célèbre passage du *Zadig* de Voltaire enseigne un truc oriental pour trouver le meilleur ministre des finances.

La pensée du XVIII^e siècle brouille inextricablement des aspirations à la liberté et des appels à la contrainte en vue d'une augmentation du bien général par les efforts concertés. Cette confusion de deux tendances profondes, la technique et la liberté, se retrouve dans toute l'action révolutionnaire, et l'on reconnaîtra sans conteste, qu'elle marque depuis lors et ne cesse pas encore de marquer ce qu'on appelle l'esprit moderne, occidental, ou européen.

Ce qu'il nous importe de retenir ici c'est d'abord que l'esprit sociologique, sous la forme d'une réaction contre le libéralisme individualiste que nous lui avons vu prendre, se trouve être un aspect de cet esprit de technicité que les progrès du temps avaient rendu au plus haut point populaire.

L'esprit catholique que développent de Bonald et de Maistre n'est un esprit antilibéral que parce qu'il est essentiellement une forme de l'esprit de technicité. La grande affaire étant le salut des âmes, l'ordre social, l'Eglise qui le garantit et la philosophie populaire qu'elle enseigne ne sont que *des moyens du salut*. C'est parce que cette religion se conçoit comme une technique qu'elle fait peu de cas de la liberté. Accepter celle-ci, c'est se résigner à l'*imparfait*, accroître la précarité du salut.

Nous retiendrons ensuite que tout le long du siècle les succès éclatants de l'organisation industrielle vont soutenir l'esprit sociologique tel que nous l'avons vu apparaître, c'est-à-dire formellement opposé à tout esprit libéral : Ce qu'on peut appeler l'*Industrialisme* doit être retenu comme l'une des premières racines de l'esprit sociologique moderne.

186. Par ce nom d'Industrialisme on désignerait une manière de concevoir une réforme systématique de la société fondée sur l'imitation des procédés qui réussissent dans la production industrielle. La deuxième moitié du XVIII^e siècle et le commencement du XIX^e sont le moment où l'on voit en Angle-

terre puis en France s'installer et grandir les manufactures et les usines géantes, multipliant d'une manière saisissante les produits et les bénéfices. Parmi les procédés techniques les plus efficaces de la grande industrie, les plus frappants sont l'emploi des machines et la subordination des efforts individuels à des règles telles que la division du travail, la spécialisation, la réunion des ouvriers dans des locaux appropriés, l'organisation de la surveillance, du contrôle, etc... Mais de tous les caractères de l'activité industrielle en voie de progrès celui qui frappe le plus généralement les esprits c'est le rôle qu'y joue la science. Les succès de la grande industrie sont un effet de l'application directe des connaissances scientifiques ou des inventions réalisées par le moyen de ces connaissances.

D'aucuns s'avisèrent sans tarder (idée qu'on allait si souvent inventer dans la suite) de chercher dans l'organisation industrielle un modèle pour l'organisation sociale, d'assimiler la société à une entreprise déterminée par une fin ou à un atelier où chaque membre a sa place fixée selon ses aptitudes et où la bonne marche de l'ensemble et la perfection du fabricat ont pour condition la fidèle exécution de travaux spéciaux et divers. Ici particulièrement l'idée d'une étroite solidarité des travailleurs, ne leur laissant qu'un minimum de latitude, une fois adopté le plan d'ensemble, conduisait les théoriciens, en même temps qu'au contraire d'un idéal de liberté, à l'idée que le bien social est l'essentiel, que le tout organique de la société explique et justifie les particularités. La morale, dès lors, fut plus ou moins explicitement définie comme l'ensemble des règles de la vie de l'organisme social, et non plus ce qu'elle avait été chez les classiques, la somme des fins individuelles bien conçues et indépendantes les unes des autres.

C'est principalement chez SAINT-SIMON (1760-1825) et ses disciples que l'on voit préconiser une réforme totale de la de la Société inspirée par le souci du bien-être de la classe la

plus nombreuse , et consistant dans une généralisation des procédés de l'industrie (1).

Ces utopistes ont délibérément conçu la morale comme le système des règles d'action qui s'imposent aux individus en vue d'une fin commune dûment agréée, et ils n'hésitaient pas à concevoir une refonte des règles de la morale traditionnelle inspirée par le souci du bien collectif et par la science.

Au reste les utopies socialistes ne sont qu'une forme remarquable de l'optimisme progressiste qui avait grandi au XVIII^e siècle. C'est à cela qu'elles durent d'inspirer directement un penseur enthousiaste et vigoureux qui, combinant avec elles l'idéologie française (2), des influences allemandes et une réflexion originale sur l'état des sciences, allait fonder en France une philosophie comparable, à certains égards, à l'œuvre que Hegel achevait dans le même temps en Allemagne et à celle que Spencer devait accomplir plus tard en Angleterre.

L'ŒUVRE D'AUGUSTE COMTE

187. On doit à AUGUSTE COMTE (3) (1798-1857) l'idée d'une science intégrale des phénomènes sociaux, enveloppant dans son

(1) L'esprit industrialiste n'est pas nécessairement lié aux revendications populaires. Si on le rencontre d'abord lié aux origines du socialisme moderne, c'est parce que, au commencement du XIX^e siècle, les chefs d'industrie, les financiers, etc., trouvaient le *libéralisme* plus conforme à leurs intérêts et à leurs aspirations. Ils ne demandaient pas le remaniement complet d'une société où ils prospéraient à souhait, et ils avaient encore devant eux les obstacles laissés par l'ancien étatisme protecteur et prohibitif, ainsi que les restes des privilèges de l'aristocratie. Néanmoins les chefs d'industrie ont toujours été enclins à concevoir des réformes générales inspirées de leur propre activité, et de nos jours les utopies industrialistes émanent aussi souvent des grands patrons que des représentants du prolétariat.

(2) On peut appeler ainsi l'ensemble des idées et tendances philosophiques en partie systématiques, en partie mondaines et littéraires, prolongeant la spéculation du XVIII^e siècle et contemporaine, en France, de la grande philosophie romantique allemande.

(3) A. COMTE. *Cours de Philosophie positive*, 1830-1841 ; *Système de Politique positive*, 1851-1854.

objet tout ce qui, dans l'activité humaine, ne se laisse pas expliquer par la biologie ni par les sciences des corps inorganiques. C'est lui qui a donné à cette science le nom de *Sociologie*.

C'est pour cette raison que nous plaçons ici ce que nous avons à rapporter de ce philosophe; mais nous aurions pu aussi bien lui faire place dans les chapitres précédents comme l'un des représentants de l'esprit historique et de la pensée évolutionniste. De même que Hegel et que Spencer, en effet, Aug. Comte présente comme base de sa philosophie une loi d'évolution. C'est sa *loi des Trois Etats*: l'esprit humain, dans son effort pour se représenter la nature des objets et des phénomènes, a successivement adopté trois procédés: il s'est d'abord imaginé que tout phénomène a pour cause des volontés, des intentions et des fins de certains esprits, démons ou dieux, se représentant ainsi l'activité de la Nature sur le modèle de l'action humaine. Ce premier mode d'explication caractérise l'*état théologique*. L'homme s'est ensuite élevé à l'*état métaphysique*, se flattant d'expliquer dûment les choses au moyen de concepts généraux définis *a priori*. Cet état a préparé l'avènement de l'*état positif*, qui est l'âge de la Science. Parvenu à ce point, l'esprit humain se rend compte que toutes les choses sont régies par des lois rigoureuses qu'il arrive à découvrir progressivement au moyen de l'observation et du calcul.

L'histoire de l'Humanité se résume dans l'avènement graduel de cet *esprit positif*. Le passage d'un état à l'autre ne s'est pas effectué en même temps dans tous les départements du savoir. Il n'est pas encore entièrement accompli et c'est la tâche qui incombe au philosophe, c'est-à-dire à Comte lui-même, d'introduire la méthode scientifique dans l'étude de l'ordre des phénomènes qui s'est montré jusqu'ici le plus réfractaire à ce progrès, et où l'on en est encore soit à l'état métaphysique, soit à l'état théologique: Ce domaine est celui de l'activité des hommes.

En d'autres termes, l'œuvre que Comte s'assigne expres-

sément, c'est de compléter définitivement la collection des sciences particulières dont la réunion constitue la connaissance positive de la Nature.

188. Soucieux de marquer le rapport de la science qu'il prétend fonder, la Sociologie, avec les autres disciplines scientifiques, Comte procède à une *classification des sciences* qui est demeurée la partie la plus influente de son œuvre. Les sciences, ou les groupes de sciences sont au nombre de six : les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, la sociologie. L'ordre de cette énumération est de grande importance : on y va de la science dont l'objet est le plus simple à celle dont l'objet est le plus complexe. En même temps l'objet des mathématiques est le plus universel : les vérités que ces sciences établissent s'appliquent à l'Univers tout entier ; au contraire les sciences qui suivent ne portent que sur une partie de plus en plus petite de phénomènes. Ainsi une très modeste portion de la matière en général, objet des études du physicien et du chimiste, est engagée dans les phénomènes vitaux dont s'occupe la biologie, et seuls un nombre très petit des êtres vivants présentent au sociologue le genre de phénomènes dont il a à rendre compte. L'ordre de généralité est donc lié à l'ordre de simplicité.

En même temps les sciences sont rangées *par ordre de subordination*. Cela veut dire que les mathématiques sont la seule science qui ait pu naître et qui puisse grandir sans le secours d'aucun des résultats atteints dans les sciences qui les suivent sur la liste. L'astronomie au contraire voit ses progrès conditionnés par ceux des mathématiques ; à son tour elle conditionne ceux de la physique, et ainsi de suite. La plus complexe des sciences, la sociologie, a besoin d'un certain développement de toutes les sciences plus simples et plus générales.

Cette classification raisonnée éclaire merveilleusement, selon notre auteur, l'histoire de la pensée humaine : Les sciences sont apparues successivement dans l'ordre de leur simplicité et

de leur généralité, et il ne pouvait en aller autrement : l'esprit positif ne pouvait s'imposer d'abord qu'à propos des premières vérités mathématiques que leur simplicité rendait les plus évidentes, et ce n'est qu'à l'instar de celles-là que l'homme a pu concevoir des vérités concernant les corps célestes, assez clairement pour écarter les chimères métaphysiques et les superstitions. Depuis peu seulement la science s'était annexé les phénomènes de la Vie; enfin sonnait pour ceux de la vie en Société l'heure positive, grâce aux efforts d'un savant informé de toutes les disciplines scientifiques.

189. La science de la Société désormais instaurée achève l'avènement de l'état positif. Par là l'évolution de l'esprit humain arrive en quelque sorte à son terme, comme un corps vivant qui, parvenu à l'état adulte, cesse de croître en volume. Il ne reste plus à l'homme qu'à appliquer les connaissances positives qu'il est à même d'acquérir dans tous les domaines. La sociologie est le couronnement de tout l'édifice scientifique, elle doit recueillir et féconder les résultats de toutes les autres disciplines, prenant ainsi la place de la philosophie traditionnelle.

Héritier des tâches du prêtre et du métaphysicien, le sociologue réunit les lumières indispensables pour décider de l'organisation définitive de la société, pour instaurer l'ordre social qui fondera le bonheur de tous. La politique, le droit, la morale se confondent dans la stricte application des données de la Sociologie.

Dans le deuxième de ses grands ouvrages, son *Cours de politique positive*, Comte a entrepris d'opérer lui-même cette capitale application de la science à la vie. La morale, reconnaît fort bien notre sociologue, ne vient pas des savants, elle est l'élaboration commune et progressive de tous, c'est-à-dire de l'Humanité, dans sa lutte perpétuelle contre les forces aveugles de la nature. Mais cette œuvre que l'Humanité élabore par elle-même et pour elle-même, le savant l'étudie et la caractérise, il en saisit la formule, et il discernera les moyens qui permet-

tront à l'Humanité de réaliser plus parfaitement les fins vers lesquelles la science enseigne qu'elle tend par sa nature même. La formule du progrès moral est, selon Comte, le triomphe de l'*altruisme* (vivre pour autrui). Dès lors l'application de la science au régime social ce sera la recherche des moyens de subordonner l'égoïsme à l'altruisme. Comte élaboré une vaste et méticuleuse utopie sur des principes très peu libéraux, inspirée en somme du catholicisme. Au culte d'un Dieu révélé ou métaphysique, il substitue celui de l'*Humanité* ou de la Société intégrale, et fait consister dans les règles de ce culte sa morale positive.

CHAPITRE XXIII

Remarques sur les débuts de l'Esprit sociologique.

190. Plus résolument qu'on ne l'avait jamais fait, Aug. Comte a donc conçu une science de l'homme expliquant les faits humains par les relations des individus au sein de la société. En donnant un nom à la science sociale, il a contribué à en répandre l'idée et à en assurer le prestige. Toutes les formes supérieures de la vie de l'esprit il les range dans le domaine de la science qu'il a baptisée. La *psychologie*, à laquelle il refuse une place dans sa classification, voit son objet réparti entre la biologie et la sociologie. L'œuvre de Comte marque une date à partir de laquelle l'esprit sociologique, d'abord diffus chez les spécialistes des « sciences sociales », tend à prendre conscience de lui-même et à s'ériger à la dignité d'une méthode suffisante. Inversement, ces progrès attirent l'attention des adversaires et suscitent les objections.

Mais il faut reconnaître qu'à cela se borne à peu près la contribution d'Aug. Comte au progrès de la science sociale. Son

œuvre présente des imperfections déconcertantes. Il élabore l'idée d'une science positive des faits humains à l'instar de la physique et de la biologie, et dont relèveront les règles de la conduite. Or, le propre d'une science positive, c'est de procéder par découvertes successives et généralisations croissantes. Le sociologue doit donc observer de mieux en mieux la réalité sociale donnée et réunir à son sujet des explications de plus en plus complètes. Au contraire Comte juge que cette science qui vient d'être fondée fournit d'emblée assez de lumières pour fixer définitivement l'ordre social jusque dans les règles de la conduite et le détail des institutions. La morale positive s'achèverait dès la naissance de la science sociale positive. Cela revient à reconnaître que Comte *déduit* une morale à partir de quelques principes exactement comme prétendaient le faire les philosophes les plus classiques. Il importe peu que ces principes soient donnés ou non comme des vérités sociologiques : En réalité il nous propose un *idéal* de désintéressement et de bienfaisance, ce qu'il appelle l'*altruisme*. La société humaine intégrale devient, dans son système, ce que Dieu était pour les métaphysiciens classiques, la source de la valeur morale. Cette prétendue morale positive n'est donc qu'un *idéalisme* assez rudimentaire qui n'a pour lui ni la justification en profondeur de la morale métaphysique de Plotin ou de Spinoza, ni l'attrait sentimental et la force suggestive des morales religieuses fondées sur une foi longuement et collectivement élaborée.

191. Les deux idées fondamentales du comtisme méritent qu'on les écarte expressément à cause d'une sorte d'évidence superficielle qui les a rendues aussi populaires que néfastes pour le progrès de la vérité.

La première est la Loi des Trois Etats. Que les explications que se donne l'esprit humain soient, selon un ordre nécessaire, théologiques, puis métaphysiques, enfin scientifiques, c'est là une affirmation que l'histoire ne vérifie pas du tout. Le développement de la pensée grecque, par exemple, de Thalès aux

Néoplatoniciens présente l'ordre inverse : les mêmes problèmes ont d'abord été traités scientifiquement, puis métaphysiquement pour devenir à la fin des noyaux de croyances mystiques.

Au reste, une critique suffisante des notions de religion, de métaphysique et de science ainsi que de leurs rapports, réduirait à néant les oppositions trop élémentaires que les positivistes, à la suite des penseurs du XVIII^e siècle, ont cru découvrir entre elles.

192. A qui veut déblayer le chemin en vue d'une science morale véritable, il est plus nécessaire de réfuter la seconde des théories popularisées par Aug. Comte, celle de la *hiérarchie des sciences*.

Les six rubriques dégagées par Comte ne correspondent plus du tout à l'état véritable de l'activité scientifique. Entre les mathématiques, l'astronomie (ou la mécanique), la physique et la chimie, les interpénétrations sont devenues telles que ces quatre rubriques ne correspondent désormais qu'à des conventions traditionnelles de programmes d'enseignement, ou à des commodités toutes pratiques dont résulte la spécialisation des chercheurs. Mais ce qu'il importe de réfuter, c'est l'idée qu'il y a entre les différentes parties de la science un ordre irréversible de dépendance ou de subordination tel que le sociologue, comme le Nomothète du vieil Hippias, ne serait qu'une sorte d'encyclopédiste chargé de recueillir les résultats de toutes les sciences pour expliquer les faits sociaux. Il n'en est rien, et l'histoire des Sciences suffit à le montrer. Contrairement à la croyance d'Aug. Comte, l'ordre de la découverte des vérités scientifiques ne reproduit en rien celui des sciences rangées selon la simplicité et la généralité prétendues de leur objet. Des vérités générales relatives à la vie ou à la société ont pu être énoncées aussi anciennement que des théorèmes de géométrie ou que des lois de la physique. Les méthodes qui permettent d'acquérir des connaissances générales et vérifiables sont assez spécifiques pour que l'on parvienne à quelque explication dans

un domaine, sans qu'il faille attendre qu'un progrès déterminé soit atteint dans un autre. En particulier au sujet des phénomènes sociaux, le savant dispose d'assez de méthodes spécifiques pour avancer dans leur explication sans se mettre à la remorque du biologiste ou du physicien. On reconnaîtra d'autre part qu'il peut tirer de ces sciences plus d'un bénéfice, mais cela est réciproque : en réalité toutes les sciences peuvent servir les unes aux autres de *sciences auxiliaires*, soit en fournissant des vérités précises, des moyens de vérification, soit en suggérant des problèmes, voire des procédés de recherche ou d'exposition ; mais cette dépendance réciproque est partielle, occasionnelle, et ne comporte aucun ordre irréversible de subordination. Au reste, et plus généralement, la distinction entre les différentes sciences est toujours une distinction arbitraire. Il n'y a pas six sciences, comme il y aurait six espèces dans un genre botanique ou zoologique, il y a *des problèmes scientifiques* aux énoncés provisoires, des méthodes et des procédés variés, qu'il est pratiquement utile de répartir sous certaines rubriques consacrées et conventionnelles, mais dont la pensée du chercheur n'a pas à s'embarrasser. Le prochain chapitre fera voir combien a été néfaste pour le progrès de la sociologie et de la science morale le préjugé qui fait dépendre l'étude des faits sociaux de l'état d'avancement des sciences biologiques.

193. Ainsi du point de vue de la constitution de la science morale, il ne subsiste guère de l'œuvre de Comte que l'idée qu'il est expédient de considérer, en vue de leur explication scientifique, l'ensemble des phénomènes relatifs à la vie en société. Durant la deuxième moitié du siècle, alors qu'un grand nombre d'esprits aspirent à une science intégrale des faits sociaux et s'accordent à la juger imminente ou fondée, au lieu d'un progrès sûr et régulier, c'est dans des aventures souvent stériles que nous allons voir s'égarer l'esprit sociologique. Nous pouvons d'avance donner la raison de ce fait malheureux en montrant que les premiers partisans des méthodes sociologiques les ont conçues sous une forme tout à fait défectueuse.

L'esprit sociologique des réactionnaires catholiques et des utopistes socialistes (Auguste Comte étant compris parmi ces derniers), est tout inspiré de leur opposition à l'individualisme classique. Ce qui leur importait, c'était d'établir une sorte de *primat* de la Société sur l'individu. Pour restaurer l'autorité du roi et de l'Eglise, ou pour donner à l'Etat assez de force pour organiser la vie comme un rouage bien monté, il fallait que le pouvoir exécutif fût pourvu d'une autorité éminente sur laquelle les prérogatives de l'individu ne pussent prévaloir. De là l'idée que la Société est *une réalité supérieure*, comme le Dieu des religions traditionnelles, ou qu'elle est l'être unique pourvu de tout ce qui fonde le devoir des individus qui lui sont intérieurs. Sous sa forme première l'esprit sociologique fut *un ontologisme sociologique*; à l'être individuel il opposa *l'être social*, plus réel ou seul réel, plus éminent, mais conçu en somme, sur le même modèle.

Or, *sous cette forme l'esprit sociologique ne pouvait guère inspirer d'explication scientifiquement supérieure aux explications traditionnelles*. Ou bien cet être social est une sorte de grand individu dont on étudie les caractères psychologiques naturels comme les psychologues anglais avaient fait pour les individus selon le sens commun, et auquel on prête les qualités nécessaires pour justifier la morale telle qu'on la désire, ou bien on en fait une essence divine, la source des valeurs spirituelles, et l'on se retrouve sur le même terrain que les morales métaphysiques et religieuses.

194. On ne verra l'explication des faits moraux sortir de cette ornière que lorsque l'esprit sociologique ne devra plus rien aux soucis particuliers de ses premiers partisans. Une manière sainement sociologique de concevoir les phénomènes humains ne saurait consister à subordonner les individus à un tout qui serait la Société ou l'Etre social : L'observation des faits n'impose pas à notre esprit l'existence d'un tel être unique et prééminent, qui serait l'Humanité, l'Eglise ou même l'Etat,

elle ne nous révèle jamais que des individus qui s'influencent réciproquement, et *des groupes d'individus* réunis par certaines collaborations et certaines alliances.

Ces groupes, nations, religions, compagnies, associations de toutes sortes, non seulement sont multiples et limités, mais il arrive qu'un même individu se rattache à plusieurs d'entre eux (254). Se demander si l'Être social est l'Etat ou l'Eglise, ou la Race, ou l'Humanité tout entière, ce n'est donc pas se poser une question scientifique : quelque réponse qu'on y fasse, elle ne sera jamais fondée que sur des aspirations ou sur des préférences. Quant au savant, il a seulement à étudier des relations entre individus, des groupes sociaux multiples et limités, des relations entre individus et groupes, enfin des relations entre groupes (239-260).

Loin que ce « positivisme » véritable inspirât les contemporains d'Auguste Comte (1), il s'en faut qu'il soit universellement prédominant de nos jours. C'est faute d'y être parvenu d'emblée que l'esprit sociologique devait connaître plus d'une aberration, au grand détriment de son succès définitif.

CHAPITRE XXIV

Quelques aventures de l'Esprit sociologique.

Le Biologisme.

195. Fonder enfin la science intégrale des faits humains fut la préoccupation commune d'un grand nombre de contemporains de Saint-Simon et d'Auguste Comte. L'intention la plus fré-

(1) Le penseur de ce temps-là le plus véritablement inspiré d'un sain esprit sociologique est, à ma connaissance, l'auteur de *La Démocratie en Amérique* (1835, 1840 sqq), ALEXIS DE TOCQUEVILLE (1805-1859).

quente fut toujours de constituer cette science à l'instar de quelque autre science déjà riche en résultats indiscutés (1). C'est ainsi que QUÉTELET, en publiant, dès 1835, son grand ouvrage connu sous le nom de *Physique sociale*, prétendait bien jeter les fondements d'une science intégrale de l'homme, ne retenant cependant, comme objet de science que ceux des phénomènes qu'il est possible de mesurer ou qui se laissent atteindre par les méthodes du mathématicien, grâce à leur grand nombre ou à leur répétition indéfinie. S'il n'est pas arrivé à tracer le cadre définitif d'une science explicative des phénomènes humains, du moins *la statistique et la démographie*, dont il fut le plus grand promoteur, fournissent-elles au sociologue des données d'une fécondité admirable.

196. Mais, principalement dans la seconde moitié du siècle sur l'idée de faire de la science des choses humaines un chapitre de la Physique proprement dite, prévalut ce que nous appellerons *le biologisme*. Conformément à la hiérarchie des sciences avec laquelle Comte avait achevé de familiariser les esprits, on admit que l'établissement définitif d'une science sociale progressive devait dépendre des lumières que procurait la science des phénomènes vitaux, parvenue à son plein essor depuis le commencement du siècle.

Le biologisme consiste donc à subordonner l'étude des faits sociaux, et en particulier la morale, à celle des sciences naturelles et de la physiologie, dans l'espoir de faire profiter la science sociale des connaissances acquises dans les sciences de la vie, et d'y découvrir les méthodes qui conviennent.

La classification des sciences d'Aug. Comte n'est pas seule responsable de l'immense popularité des théories biologiques au XIX^e siècle. La cause principale est sans doute à chercher

(1) Ce n'est pas autrement que l'Économie politique a voulu se constituer au XVIII^e siècle. Ses promoteurs s'imaginaient la construire sur le modèle de la physique de Newton (120).

dans le fait que les sciences naturelles sont accessibles à un public étendu, et que les problèmes physiologiques, par leur rapport avec la médecine, ont toujours excité au plus haut point l'intérêt. Mais surtout le prestige de ces sciences était devenu considérable depuis les brillants travaux des naturalistes et des physiologistes du commencement du siècle. Le contraste était grand entre l'assurance de ces spécialistes, leur accord sur certaines conclusions, l'évidence de beaucoup de leurs découvertes, et les controverses inextricables où s'épuisent moralistes et philosophes. Toujours croissant va le foisonnement des théories biologiques de la Société et de la morale. Vers 1860, tout paraît teinté de biologisme, l'histoire, la critique littéraire et artistique, la linguistique, le droit, la science politique aussi bien que la psychologie et la morale.

196bis. Parmi les progrès de la biologie dont nos théoriciens s'ingénierent à profiter, il convient de signaler d'abord *les vues sur la subordination des organes* ou le plan organique des animaux développées au début du siècle par CUVIER (1769-1832) et Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) : Toutes les parties des êtres vivants supérieurs sont dans une étroite dépendance les unes des autres, de telle sorte qu'une légère modification d'un organe ou d'un membre retentit dans toute l'économie par des changements rigoureusement déterminés. C'est en partant de cette idée que Cuvier et son école arrivaient à reconstituer par conjecture un animal fossile d'après quelques fragments d'os ou des dents, trouvés dans les dépôts sédimentaires, et voyaient souvent leurs hypothèses confirmées par des découvertes ultérieures. L'enthousiasme avec lequel le public accueillit ces succès se traduit dans la littérature du temps, qui attribue au *grand Cuvier* un pouvoir de divination passablement exagéré.

De son côté, *la théorie cellulaire*, née des progrès du microscope, ne pouvait manquer d'établir un pont entre la biologie et les phénomènes sociaux. Si l'organisme pluricellulaire, au lieu d'être tenu pour un objet foncièrement simple, devenait,

au contraire, la résultante de l'association de ses innombrables cellules, douées chacune d'une vie propre, réciproquement, les sociétés humaines et les sociétés animales, loin de n'être qu'une somme ou un agrégat d'individus tout extérieurs les uns aux autres, devaient être regardées comme des organismes complexes, obéissant aux lois générales de tout organisme. La Sociologie devenait un chapitre de la science des organismes supérieurs tous constitués par l'association d'individus élémentaires.

Les *organicistes* (1) assimilèrent résolument la société à un organisme vivant dont les parties et les fonctions se complètent et se conditionnent. Les règles morales sont alors conçues et justifiées comme les conditions générales du fonctionnement harmonique de tous les organes du corps social. De même qu'une fonction, un membre ou un organe, dans notre corps, n'ont pas leur fin en eux-mêmes, ainsi les règles auxquelles s'astreint l'honnête homme ne sont chez lui que la manière de subordonner son activité au tout organique dont il fait partie et auquel il doit d'exister.

La théorie cellulaire suggère des explications analogues. Elle nous apprend que c'est un fait normal de la vie en général que des individus soient sacrifiés au bien du tout dont ils sont une partie, malgré l'autonomie relative dont ils peuvent jouir. Partout l'étude des êtres vivants fait rencontrer des détriments utiles à d'autres, du sacrifice; l'*altruisme* est aussi fondamental que l'*égoïsme*; certaines cellules ne naissent que pour être détruites dans l'intérêt de l'organisme entier, par exemple ces tissus cellulaires de la paroi intestinale que la digestion détruit régulièrement. La cellule se dévoue à une fin qui la dépasse, les parents se dévouent aveuglément au bien de leur progéniture, tous les êtres vivants se soumettent à quelque discipline favorable à leurs semblables plutôt qu'à eux-mêmes : tout cela

(1) René Worms: *Organisme et Société*, 1896; von Lilienfeld, Novicow, etc...

n'a rien d'inexplicable pour celui qui a aperçu que l'individu, comme une cellule dans notre corps, n'est jamais dans son espèce qu'une partie dans un ensemble, soumise aux lois de cet ensemble et créée par ces lois.

197. Mais rien n'approche du prestige et de la popularité dont jouit le biologisme inspiré par la doctrine de l'évolution des espèces vivantes, lorsque la théorie darwinienne fondée sur la lutte pour la vie et la sélection naturelle eut commencé de triompher des méfiances passionnées que le transformisme avait d'abord rencontrées (1).

C'est en effet dans la question de l'origine des espèces vivantes que l'esprit évolutionniste moderne heurtait de la manière la plus sensible l'esprit classique. Le succès de l'évolutionnisme biologique fut d'autant plus éclatant que la résistance avait été plus acharnée. Le darwinisme vint fournir une idée centrale permettant d'ordonner l'explication des faits sociaux à l'instar des faits biologiques. Comme le fit Darwin lui-même dans son livre sur *La Descendance de l'Homme* (1871), d'innombrables auteurs virent dans l'ensemble des institutions sociales et des coutumes, des acquisitions obtenues par le jeu des mêmes lois biologiques qui ont présidé à l'apparition des organes et des instincts chez l'individu. Selon la doctrine darwinienne, la sélection naturelle assure la survivance des espèces vivantes les mieux adaptées, c'est-à-dire celles dont les représentants ont acquis par hasard et se transmettent, par hérédité ou autrement, les manières de se comporter les plus favorables à leur durée et à leur multiplication. Les règles morales sont fondées sur des instincts sociaux éminemment favorables à la prospérité des sociétés et de leurs membres. Ainsi que nous l'avons vu chez Spencer, philosophe très imbu du biologisme moderne, ce sont les individus les plus moraux et

(1) CH. DARWIN. De l'origine des Espèces par voie de sélection naturelle, 1859.

les sociétés composées de ces individus, qui ont le plus de chances de prospérer et de prédominer (1).

198. Parmi les théories biologistes une place à part pourrait être faite à ce qu'on peut appeler *l'anthropologie raciste*, dont les idées fondamentales tantôt s'opposent à celles que nous venons de rappeler, tantôt se combinent avec elles. La théorie des races repose sur ce fait, considéré comme fondamental, que l'espèce humaine se subdivise en races aussi différentes par leurs caractères psychologiques et moraux que par leurs caractères physiques. Les mœurs et la civilisation d'un peuple doivent leurs particularités à ces caractères naturels empreints dans les individus qui le composent. Les *racés supérieures* ont parmi leurs caractères dominants les qualités morales telles que l'énergie, l'esprit d'entreprise, le courage, la loyauté, le sens de la discipline, l'abnégation, etc... Le progrès de la civilisation dépend des vicissitudes qui permettent aux races supérieures d'éliminer les races inférieures ou du moins de dominer sur elles. La moralité, condition de la puissance sociale et de la haute culture est de tout temps fonction de la prépondérance des races supérieures dans le monde; les circonstances leur sont-elles favorables, la moralité règne et la civilisation progresse; c'est partout le recul dans le cas contraire.

(1) On donne parfois le nom de *Darwinisme Social* à une doctrine selon laquelle il faut bien se garder d'entraver la sélection naturelle sous toutes ses formes, puisque *la lutte pour la vie*, qui se termine par *la survivance des plus aptes*, est le mécanisme du progrès.

Le Darwinisme social (que Darwin n'a nullement professé) n'est qu'une traduction biologique d'une morale de la force qui est de tous les temps, parce qu'il y a toujours des partis qui en ont besoin pour justifier leurs entreprises, et qui trouve toujours le moyen de s'accrocher à quelque théorie en vogue. Chez les sophistes inspirateurs du Calliclès de Platon, ce fut la distinction de la Nature et de la Loi. Hegel a rattaché à son système, devenu en Prusse une sorte de philosophie d'État, une apologie de la force procédant de la même inspiration: En ce qui concerne les peuples, le triomphe final était la preuve de leur supériorité et justifiait a posteriori leurs entreprises violentes.

On voit tout de suite que le racisme remonte plutôt à l'esprit de l'histoire naturelle du XVIII^e siècle, fondée sur la fixité des espèces ou sur les caractères naturels constants, qu'elle n'est conforme à l'évolutionnisme ultérieur, avec lequel, cependant ses adeptes se sont ingénies à le combiner.

De même que les psychologues anglais et écossais rendaient compte de la morale par une description des consciences individuelles, nos racistes décrivent des caractères constants et naturels, mais ils retiennent des variétés dans l'espèce humaine et expliquent les vicissitudes de la moralité par l'opposition de ces variétés. Où les classiques postulaient un type de conscience unique et universel, ceux-ci distinguent des diversités liées à des sociétés originelles qui différaient les unes des autres par les caractères héréditaires de leurs membres.

CRITIQUE DU BIOLOGISME

199. La dernière des formes de biologisme que nous venons de rappeler est sans doute la plus arbitraire et la plus superficielle. On n'explique pas plus l'activité morale en insistant pour voir en elle un caractère des races constant dans chacune d'elles et variable de l'une à l'autre, qu'en en faisant un système de facultés également imparti à toute l'espèce humaine, ou seulement le propre de certains individus.

Au reste, la science anthropologique n'a pas manqué de dénoncer l'équivoque profonde qui consiste à faire coïncider les sociétés historiques et actuelles avec les races originelles. Il n'est pas un peuple de quelque importance dans lequel il soit possible de retrouver une race pure au sens biologique du mot. Les racistes n'ont pas désespéré de faire tourner cette objection à leur profit : ils ont entrepris d'expliquer la valeur relative des peuples par le mélange en proportions variables des races de valeur inégale, à grand renfort d'audacieuses conjectures où la science rigoureuse ne pouvait les suivre. Mais

d'autre part, l'Histoire, en montrant chez tous les peuples des alternatives de progrès et de recul, nullement consécutives de mélanges de races, infirme sur tous les points l'idée d'une aptitude constante et spéciale de certaines races aux formes supérieures de la vie en société.

Les succès éphémères mais si souvent renouvelés des théories racistes, rapprochés de leur extraordinaire faiblesse scientifique, seraient un sujet d'étonnement, si l'on ne savait que ces thèses, favorables au développement littéraire et agréables à la paresse d'esprit du vulgaire, ont servi avant tout d'arsenal d'arguments en vue de fins toutes pratiques. Par exemple, on a trouvé dans la supériorité foncière de la race blanche une réponse aux objections d'ordre moral que soulevait l'expansion coloniale appuyée sur la force et entraînant l'éviction des races de couleur (1). L'« impérialisme » pangermaniste s'est appuyé sur l'idée de la supériorité physique, intellectuelle et morale d'une race dolichocéphale blonde, les Germains, pour tenter de réaliser l'unité politique des peuples de langues germaniques ou la suprématie de la race allemande.

200. Beaucoup plus dignes d'attention pour la critique scientifique sont ces morales biologiques dont nous avons parlé d'abord, fondées sur des faits établis ou sur des théories bien assises tels que la dépendance mutuelle des organes, la constitution cellulaire des tissus vivants ou l'évolution des espèces.

L'analogie entre ce qui se passe dans les organismes complexes tels que les animaux supérieurs, et dans les sociétés humaines est réelle, il est vain de vouloir le contester, la part faite à certaines exagérations ridicules. Par exemple, certaines fonctions de défense très comparables entre elles sont

(1) De tout temps on a invoqué l'idée de l'inégalité de valeur des races pour justifier les inégalités de classes sociales. Des aristocraties se sont données comme issues d'une race conquérante et demeurant ethnographiquement distincte des basses classes. L'esclavage a été justifié par les aptitudes et par le défaut d'aptitudes des races maintenues en servitude.

assurées par des individus spécialisés aussi bien dans le corps de l'homme que dans la société, le rôle des globules blancs du sang, qui font la chasse aux microbes nocifs, correspond évidemment à l'office des gendames et des agents de police. On peut constater que c'est par un mode d'opération identique que, d'une part, un médicament ingéré agit sur l'organe qu'il doit guérir, en touchant indistinctement tous les organes quelconques, et que d'autre part, une annonce insérée dans les journaux ou un avis affiché sur la voie publique, atteint ceux qu'elle concerne en attirant tous les regards.

Relever de telles correspondances et analogies est loin d'être sans intérêt pour la science et la philosophie en général; mais où le biologisme s'est lourdement trompé c'est dans les conclusions qu'il a tirées de ces affinités. Il en a déduit que l'étude des faits sociaux n'était qu'un cas particulier de l'étude des phénomènes biologiques, et que le sociologue devait se mettre à l'école du biologiste, recevant de lui les premières vérités et les procédés méthodiques. On le voit, cette assertion repose sur le préjugé de la subordination des sciences à objet complexe par rapport aux sciences à objet plus simple. En fait, que les phénomènes sociaux soient moins bien connus que les phénomènes biologiques, c'est le contraire de la vérité (1). L'observation des faits sociologiques est aisée, nous pouvons les connaître d'autant mieux que nous intervenons consciemment dans leur production; la vie de chacun de nous est une expérience sociologique continue. Le langage, les lumières d'autrui, tout contribue à fournir au sociologue des données surabondantes. Au contraire, rien de plus difficile que la connaissance précise des phénomènes biologiques. Ils se dérobent à l'observation soit par la petitesse de leurs éléments, soit par la rapidité de leur rythme, soit par l'impossibilité où l'on est de les observer sans les détruire.

(1) Cette objection décisive contre la hiérarchie comtienne des sciences est formulée par COURNOT en 1875 (*Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, p. 172).

En fait, lorsque l'on relève des mécanismes analogues dans l'organisme et dans la société, tels que la défense contre les agents destructeurs, c'est régulièrement le mécanisme sociologique qui, des deux, est de loin le plus minutieusement connu, et qui l'est depuis le plus longtemps. Nous savons bien mieux comment opère la police dans la lutte contre les malfaiteurs que nous ne savons comment les globules du sang arrivent à supprimer les germes infectieux. D'accord avec l'histoire des sciences on pourrait donc dire que si, de la biologie et de la sociologie l'une doit fournir à l'autre des lumières et des suggestions, c'est la sociologie qui aidera la biologie plutôt que le contraire. Qui sait si l'avenir de la biologie générale n'est pas dans une application aux phénomènes de la vie, d'hypothèses suggérées par les mécanismes que révèlent sans obscurité les relations des individus et des groupes (1)?

La science sociale, et la morale en particulier, ne sauraient donc dépendre, pour se constituer et pour progresser, d'un état quelconque de la biologie. Elles ont leurs méthodes propres et des moyens particuliers d'investigation. Du point de vue général de la philosophie des sciences, nous admettons que la distinction entre biologie et sociologie est une distinction conventionnelle (192). On peut fort bien accorder que l'étude des relations entre les êtres sociaux est une partie de l'étude des phénomènes vitaux en général (ou inversement que l'étude des phénomènes vitaux est un aspect de l'étude des relations entre les êtres pourvus d'une forme stable, individus, organes); mais c'est à la condition de reconnaître que les phénomènes sociaux feront l'objet d'un département particulier de cette science générale, dans lequel des méthodes spécifiques seront applicables. C'est de la même manière que l'on peut convenir que la géographie physique et la géologie sont des départements de l'astronomie.

(1) Cf. E. Dupréel, *Théorie de la Consolidation*, Esquisse d'une théorie de la Vie d'inspiration sociologique. Revue de l'Institut de Sociologie, 1931, n° 3. Cet article a été rédigé postérieurement au présent ouvrage.

Le géologue et le géographe feront remarquer seulement qu'ils étudient un certain astre par rapport auquel ils se trouvent dans des conditions privilégiées. Ils peuvent en connaître les particularités et le passé d'une manière bien plus circonstanciée que ce n'est le cas pour aucun des autres corps célestes. Ils se posent des problèmes et ils usent de méthodes qui n'ont point leur équivalent dans les autres parties de l'astronomie. Ces phénomènes biologiques que sont, si l'on veut, la conscience de l'honnête homme ou la société dûment organisée se présentent à nous avec des moyens de les étudier et des motifs de les approfondir tels qu'il est légitime d'en faire une discipline autonome, maîtresse de méthodes qu'elle seule est capable d'appliquer. Elle étudie principalement *l'association des êtres conscients*, et ne s'éloigne de cet objet choisi que pour en éclairer les alentours.

201. C'est avec raison que nous avons présenté le biologisme du XIX^e siècle comme un avatar de l'esprit sociologique, puisque, particulièrement en ce qui concerne la morale, ce courant de pensée substituait l'étude *des relations d'ensemble* entre individus multiples, à la trop stricte considération de la conscience individuelle. Le biologisme a été dans l'étude des sociétés humaines et dans la morale une aventure des débuts de l'esprit sociologique encore peu sûr de lui-même et peu maître de ses applications. Il a subi dans cet âge juvénile le prestige de sciences plus populaires à ce moment. Si quelques fruits ont mûri dans cette aventure, il semble d'autre part qu'elle ait plutôt retardé les progrès d'une science sociale véritable en compromettant le point de vue nouveau dans des entreprises le plus souvent stériles. Tout ce qu'on a exprimé de valable en termes empruntés aux biologistes peut l'être avantageusement dans le langage vulgaire, et la réciproque de ceci n'est pas vraie : beaucoup de relations entre les hommes, les vérités les plus essentielles de l'ordre moral, ne sauraient en aucune façon être exprimées selon les modes d'exposition propres à la bio-

logie actuelle, non plus qu'étudiées selon ses méthodes particulières.

Avant la fin du XIX^e siècle, tandis que les sciences de la vie continuaient à progresser, les biologistes semblent s'être détachés de la préoccupation d'appliquer directement leurs découvertes à la solution des problèmes de la société et de la morale. Du moins se soucient-ils moins d'encourager les amateurs qui courent encore cette aventure. On pourrait dire que la biologie se recueille, ayant aperçu le besoin de soumettre à révision plus d'une de ses grandes idées directrices, telle que mainte affirmation sur le rôle de la sélection naturelle ou celui de l'hérédité, dont beaucoup méconnaissaient trop, naguère, le caractère hypothétique et provisoire.

CHAPITRE XXV

Aventures de l'Esprit sociologique (suite).

Le matérialisme historique.

Le psychologisme sociologique.

202. A côté du biologisme il faut placer comme une aventure de l'esprit sociologique tout à fait parallèle, quoique à coup sûr moins stérile, ce que nous appellerions volontiers *l'économisme*.

Des théoriciens qui ont eu sur la vie sociale et la politique une immense influence se sont avisés de trouver l'explication de l'ensemble des faits sociaux, y compris la morale, non plus dans les données d'une science étrangère, comme la biologie, mais dans celles d'une des subdivisions de la science sociale, *l'économie politique*. Sous le nom de *matérialisme historique* ils ont exposé une doctrine selon laquelle la forme de la société,

le détail de ses institutions, le droit, les croyances, les idées et les règles qui la dirigent, s'expliquent en fin de compte *par les conditions de la production des moyens de subsistance*.

Par exemple, c'est l'état de l'agriculture, de l'industrie et l'impossibilité où l'on s'est trouvé alors de faire du grand commerce qui expliquent les caractères propres du Moyen Age, et en particulier l'opposition de la masse des serfs et du petit groupe des seigneurs détenteurs de fiefs. Lorsque les conditions de l'industrie et de l'agriculture propres au Moyen Age ont changé, on a vu la société européenne se transformer complètement. Des types sociaux tels que le chevalier ou l'esclave agricole ont disparu, tandis que le bourgeois habitant les villes et jouissant de revenus en argent a commencé de devenir prépondérant. De même les grands faits de l'ordre spirituel, tels que la Réformation au XVI^e siècle, ne sont rien d'autre qu'une conséquence d'un aspect des changements économiques : Les progrès de l'industrie et le développement du grand commerce, en créant une classe de bourgeois vivant de ses revenus, n'a pas manqué de susciter des théories morales et des croyances religieuses, adaptées aux besoins et aux tendances de cette classe, et devant servir d'arguments pour la défense de ses intérêts contre ses oppresseurs d'abord, puis contre la révolte de ceux qu'elle devait opprimer à son tour.

Cela étant, *l'histoire* ou le développement de l'humanité dans le temps s'explique par les changements qui surviennent dans les conditions et les modalités de la production. C'est à ces facteurs économiques qu'il faut recourir pour comprendre les transformations que les siècles apportent dans la société.

203. Cette doctrine qui se présente ainsi comme une philosophie de l'histoire, oppose son *matérialisme* à un *idéalisme historique* en vogue depuis le XVIII^e siècle, et qui n'est autre que la forme classique de la théorie du progrès. Selon Condorcet ou les hégéliens par exemple, les progrès que le temps apporte s'expliquent avant tout par des conquêtes de l'homme dans le domaine

des idées, connaissances et résolutions. Le point de départ de ces améliorations est à chercher dans l'activité des grands hommes; le progrès est déclenché principalement par les découvertes des savants et des philosophes dans l'ordre de *la vérité*, mais aussi par les inspirations des artistes de génie et des héros, bienfaiteurs de l'humanité. En résumé, cet idéalisme met au point de départ du mouvement progressif de l'ensemble des choses humaines *le progrès des lumières*; la richesse, le bonheur, la puissance, l'ordre social n'en étant que des résultats.

Le matérialisme historique dénonce et raille cette idéologie. Ce qui est premier ou ce qui est réellement moteur dans l'évolution sociale, ce sont les conditions économiques dans lesquelles on vit. Sans doute les idées, les découvertes scientifiques ont la plus grande influence sur ces conditions, la science modifie la technique, et par là transforme le monde économique; mais la science elle-même ne se développe que dans certaines conditions, déterminées au préalable par l'état économique de la société. Le progrès scientifique est donc toujours un effet avant d'être une cause, et il en est de même des croyances religieuses, du goût artistique ou des intentions morales: tout cela n'est jamais que ce qui convient à une classe dominante, née elle-même des conditions de la production et soucieuse de durer en maintenant ses avantages.

204. Ceux qui se sont faits les propagateurs du matérialisme historique, après avoir été, somme toute, les principaux créateurs de cette doctrine, sont FRÉDÉRIC ENGELS (1820-1895) et KARL MARX (1818-1883). En février 1848, ils publièrent le *Manifeste communiste*, petit écrit vigoureux dans lequel ils fondaient sur le matérialisme historique ce qui allait devenir le *socialisme marxiste* (1).

(1) Cf. Andler. *Le Manifeste communiste*, 1901.

Selon Marx et Engels, le régime de la production dans le passé aurait été cause que l'histoire de l'humanité se réduit à la lutte sans cesse renouvelée de deux classes, celle des travailleurs, exploités et opprimés, et une classe s'assurant, par la force ou par la détention du capital, les moyens de profiter du travail de la première. Nos deux auteurs entrevoyaient, comme un effet nécessaire de l'évolution actuelle de la technique et du système capitaliste, l'éviction de la classe bourgeoise et exploiteuse et la suppression définitive de la lutte des classes par le triomphe et l'organisation de la classe des travailleurs.

Le matérialisme historique a été ainsi le noyau philosophique d'une doctrine économique et sociale sur laquelle se sont accordés, depuis plus d'un demi-siècle la majorité des socialistes du monde entier. Mais le primat des faits économiques a été accueilli aussi par un grand nombre de savants et de théoriciens, socialistes ou non socialistes.

205. Beaucoup d'historiens ont délibérément adopté une méthode fondée sur « l'interprétation économique de l'Histoire », et on leur doit mainte découverte définitive. Ce qui nous intéresse davantage, c'est l'application du matérialisme historique aux problèmes de la conduite : La morale est toujours la morale d'une classe ; elle comporte un ensemble de règles et de sentiments par lesquels cette classe se défend contre les critiques et les entreprises de la classe antagoniste. La morale d'une époque, c'est le code des devoirs recommandés par la classe dominante ; il s'ensuit que lorsque une classe sociale, fruit du régime économique, cède, à la suite d'un changement dans ce régime, la prédominance à une autre classe, la morale changera aussi. Elle ne peut et ne doit être que ce qui convient à la classe dont elle est la morale.

Sans être systématiquement exprimées dans le *Manifeste*, plusieurs passages montrent que ces propositions ont été pleinement adoptées par ses auteurs. Il en est sorti une très abondante spéculation sur « la morale socialiste », sur « la morale des

producteurs » opposée à la morale bourgeoise. Selon ses partisans, et conformément à ses fondements philosophiques, cette morale ne s'imposera pas par des arguments universels, mais par le triomphe de la classe aux besoins de laquelle elle est conforme.

CRITIQUE DU MATÉRIALISME HISTORIQUE

206. L'importance de la doctrine marxiste du matérialisme historique est considérable pour l'histoire de l'esprit sociologique et de la science morale, comme elle l'est pour l'histoire du mouvement politique et social.

Dans la pensée de ses partisans, cette doctrine est dûment le noyau de toute la sociologie (1); et nous reconnâtrons tout de suite que son inspiration est résolument sociologique. En effet, Marx *explique des faits sociaux*, tels que la différence des classes sociales, ou le succès d'une croyance religieuse ou morale, *par d'autres faits sociaux*, tels que l'introduction d'un nouveau procédé de fabrication, ou l'ouverture d'un nouveau débouché pour le commerce, au-delà des mers. Ajoutons que la mise en relation de tels antécédents économiques et de tels conséquents spirituels ou moraux, se révèle comme un procédé d'explication d'une puissance remarquable.

En particulier, l'idée que certains changements économiques sont la cause de la formation de classes sociales douées de caractères propres, telles que la noblesse féodale, les serfs, la bourgeoisie, le prolétariat, et que ces caractères propres à ces classes expliquent à leur tour les tendances spirituelles qui arrivent à y dominer, cette idée-là paraît bien parmi les plus fécondes et les plus justes, et il n'y a qu'à se reporter aux deux dernières parties de cet ouvrage pour voir le grand usage que nous en ferons.

(1) Cf. Ant. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'Histoire*, trad. A. Bonnet, 1902.

On reconnaîtra donc que la doctrine que nous étudions apparaît comme une conquête à l'actif de l'esprit sociologique et qu'elle marque un progrès de la science sociale.

207. Nous devons cependant en signaler les graves insuffisances, en insistant seulement sur le point qui fausse toute cette sociologie et tend, comme le biologisme, à engager la science dans une impasse. Ce défaut capital c'est *le primat systématiquement accordé aux faits économiques*.

Nos auteurs supposent que les faits sociaux en général se laissent naturellement diviser en deux catégories : les faits économiques d'une part, et d'autre part tout le reste de l'activité sociale, ce qui a trait à la politique, aux institutions, à la culture de l'esprit, aux croyances, à la conscience morale. Si la première catégorie est déterminante par rapport à la seconde, l'inverse n'étant pas vraie, c'est parce que, de toute évidence, les faits qu'elle rassemble sont chronologiquement antérieurs et plus fondamentalement nécessaires que ceux de la seconde. Avant toutes choses, l'homme doit trouver à vivre, et telle est l'importance des soucis que cela lui vaut, que l'on comprend que toutes ses autres préoccupations y soient plus ou moins subordonnées.

Qu'il nous suffise de faire remarquer que cette dichotomie des faits sociaux est profondément arbitraire, qu'elle force la nature de ce qu'elle répartit en deux genres, et qu'elle n'a un semblant de valeur qu'à la faveur du sens équivoque du mot *économique*.

Considérons en même temps l'activité d'un petit colon isolé qui nourrit sa famille du produit de son champ, et celle d'un gros spéculateur sur les blés ou sur les farines, fils d'un père millionnaire. Les deux activités sont reconnues, au même titre, de l'ordre économique. L'importance que le petit cultivateur attache au succès de ses efforts est liée à son souci de ne pas mourir de faim, avec sa femme et ses enfants, pendant les mois d'hiver. Mais qu'est-ce qui anime au travail ou qu'est-ce qui

dirige les intentions du grand importateur ? S'il ajoute des millions aux millions qu'il a déjà, ce n'est pas pour manger ni pour se vêtir. Comme facteurs déterminants de sa conduite, il faudra bien invoquer des mobiles, *non plus premiers ni invariables* comme ceux du petit cultivateur, mais multiples, divers et changeants, tels que l'ambition, le goût du pouvoir, l'émulation, le désir de la gloire, voire des intentions philanthropiques comme le désir d'un « grand juif » de soulager ses coreligionnaires pauvres, ou celui d'un gros négociant grec d'aider financièrement sa patrie. L'avarice elle-même n'est pas une passion assez fondamentale ni assez uniformément répandue dans tous les cœurs pour être invoquée comme facteur unique et constant, déterminant également toutes les conduites.

On le voit, si pour les besoins de la vie pratique et pour ceux de la science économique (inspirée elle-même par certains besoins de la politique), il est à bon droit convenu de ranger sous une même rubrique l'effort du petit producteur de blé et celui du grand spéculateur, il y a cependant une différence fondamentale entre ces deux activités : c'est la première seule qui résulte telle quelle des besoins les plus fondamentaux ; la seconde a beau porter aussi sur de l'orge ou sur du froment, consister aussi en des gains mesurables en francs ou en dollars : pour en expliquer l'existence ou la nature, il faudra recourir à des mobiles qui relèvent de toutes les formes de l'activité humaine et de tous les moyens dévolus aux hommes d'agir sur leurs semblables.

208. Une fois de plus nous devons donc attribuer à une notion équivoque, celle de *fait économique*, deux sens différents, arbitrairement brouillés par la théorie dont nous faisons la critique.

Le fait économique *au sens étroit* est celui qui a trait à la satisfaction des besoins les plus fondamentaux. Le fait économique *au sens large* enveloppe toute l'activité des hommes, dans la mesure où elle a un rapport quelconque, direct ou indi-

rect, avec la satisfaction de ces besoins (1). Pour justifier cette proposition que l'économique est premier, et qu'il est ce qui détermine tout le reste du social, l'inverse n'étant pas vraie, le matérialiste marxiste invoque tour à tour des propriétés liées à l'une et à l'autre de ces deux définitions.

Si l'économique apparaît comme premier, ou comme point de départ régulier des explications sociologiques, c'est à cause de la signification restreinte du concept de fait économique : l'activité économique donne aux besoins incoërcibles des satisfactions faute desquelles aucune société ne se développerait. Si d'autre part l'explication par les facteurs économiques apparaît comme s'étendant à tout le social sans exception, c'est parce qu'il n'est en effet aucune action des hommes qui ne soit d'un point de vue choisi, un acte économique ou une partie d'activité économique (fait économique au sens étendu). *Ainsi, le primat de l'économique est fondé sur le sens restreint du terme et l'universalité de l'explication par ce genre de causes est fondée sur la définition au sens large.*

Or, si l'on s'en tient au sens étroit, il n'est pas vrai que l'économique explique tout; car une fois les besoins fondamentaux satisfaits, le facteur strictement économique perd sa force motrice : les hommes, assurés du nécessaire, se posent des fins de plus en plus variables. Que si l'on s'en tient au sens large, on ne parvient à soutenir que l'économique est premier qu'en traitant tout le social comme économique; et s'il n'y a que des faits économiques, la question subsiste tout entière, de savoir

(1) Dans le cas du grand spéculateur, son activité a un rapport avec le besoin urgent d'autrui. Qu'on n'objecte pas que l'économiste, laissant là la notion de besoin, peut ne retenir, pour y voir l'objet de son étude, que ce qui a trait, soit à la production, soit à l'échange. Car la même dualité du sens large et du sens étroit se retrouvera avec la question de savoir ce qui est un fait de production ou ce qui est un fait d'échange. Il y aura toujours le même sens étroit : production des choses urgentes et indispensables, pain, vêtements, abris, et le même sens large : production de n'importe quoi, poèmes, confiance, vérités scientifiques, formes d'idéal moral, fantaisies amusantes. De même pour l'échange.

lesquels d'entre eux sont causes, lesquels sont effets, dans un phénomène donné.

209. Nous concluons donc : 1° Il n'y a pas de faits strictement économiques à opposer à des faits sociaux non économiques. (En effet, aucune discontinuité formelle n'est à trouver entre l'activité qui pourvoit aux besoins élémentaires et le reste de l'activité sociale).

2° Il n'y a pas une classe de phénomènes sociaux qui, par leur seule nature seraient exclusivement causes, tandis que tous les autres seraient exclusivement effets.

En réalité, plus la technique et l'organisation d'une société sont rudimentaires, plus l'activité de chacun est déterminée par ses besoins les plus matériels. Plus la société devient complexe et développée, moins les actions de chacun y seront expliquées par la seule considération de ses besoins primitifs. Non pas que ceux-ci puissent perdre quoi que ce soit de leur importance absolue ; mais ces besoins étant de plus en plus régulièrement satisfaits, chacun y ayant pourvu à l'avance (organisation de la sécurité, garanties, assurances, crédit, solidarité morale, etc...), la place devient de plus en plus grande, dans l'activité de chacun, pour des aspirations moins matérielles et pour la poursuite de fins plus variées. Dans l'état actuel de la société, et même peut-on dire, toujours, en dehors des cas de famine, de naufrage, etc..., le souci de l'opinion d'autrui, l'amour de la considération, de la gloire, la vanité, l'esprit de corps, l'émulation des groupes sont autrement déterminants, pour l'explication des modalités de la vie spirituelle, que le souci de ne pas mourir de faim. La doctrine que nous étudions méconnaît l'importance des *sentiments sociaux*, en exagérant celle des sentiments proprement égoïstes (cf. 258, n. 2). Elle se rattache par là, à travers les penseurs du XVIII^e siècle, ses antécédents immédiats, à la vieille tradition épicurienne. Si donc le mérite du matérialisme historique est d'être une sociologie, son insuffisance tient à ce qu'elle est une sociologie rudimentaire, fondée

sur une classification arbitraire de son objet. De même que la sociologie biologique, plus rudimentaire encore, dépendait d'une vue *a priori* sur la hiérarchie des sciences, le matérialisme historique se fonde sur une hiérarchie *a priori* des subdivisions de la science sociale, lorsqu'il suppose que l'objet propre de l'économie politique explique ceux du droit, de la morale et des autres sciences sociales, l'inverse étant exclue.

Cette fois encore ce préjugé repose sur un prestige acquis au préalable. C'est ici celui de l'économie politique, la seule partie des sciences sociales qui, depuis le XVIII^e siècle, faisait figure de science constituée.

210. Il n'y a donc qu'à répudier cette théorie « matérialiste » selon laquelle toute doctrine morale résulterait naturellement des conditions économiques dont est issue la classe d'hommes qui a intérêt à voir appliquées les règles qu'elle préconise. A bon droit nous venons de signaler dans ce déterminisme moral les défauts fondamentaux de l'eudémonisme. On y trouve en effet la morale conçue comme entièrement explicable par des intérêts de classe, de même que l'eudémonisme traditionnel la fondait sur les intérêts de l'individu. Et ces intérêts de classe sont confondus, chez les auteurs du Manifeste, avec la somme des intérêts des individus.

Nous savons déjà que c'est là méconnaître l'essentiel de la vie morale. Sans doute une règle morale n'arrive à s'imposer que parce qu'elle répond à des besoins sociaux, mais il ne s'ensuit pas qu'elle n'ait d'autre valeur que son utilité, qu'elle n'en ait aucune pour ceux qu'elle ne favorise pas, ni qu'il suffise que les conditions changent pour que ces règles soient périmées. Le point philosophique de l'explication de la moralité, ce n'est pas de montrer en quoi la morale bourgeoise est avantageuse à chaque bourgeois, mais bien au contraire comment il arrive que la morale contrarie les intérêts d'un bourgeois sans que celui-ci soit fondé de se juger par là même dispensé de la respecter.

211. On remarquera en passant que l'idée de *la lutte des classes*, produit universel des conditions économiques du passé et du présent, et que seul abolira le triomphe absolu de la classe la plus nombreuse, que cette idée est une réaction contre la confiance dans le principe de l'identité des intérêts. Nous avons vu celui-ci servir de fondement au libéralisme classique. Sa négation et son remplacement par l'idée d'un antagonisme foncier des classes issues du régime de la production, sont donc liées à la rivalité du socialisme et du libéralisme devenu conservateur.

Du point de vue de la morale, cette compétition demeurant enfermée dans les limites de l'eudémonisme, quel que soit celui des deux principes opposés que l'on préfère, on n'en tirera jamais qu'une explication insuffisante des faits et des sentiments moraux.

Nous montrerions sans peine comme nous l'avons fait pour le principe de l'identité des intérêts (51, 52), que l'idée de la lutte des classes n'est ni complètement fausse ni complètement vraie, ce qui la détruit comme principe. Avant de devenir systématiquement antagonistes, deux classes sociales naissent et grandissent en se favorisant l'une l'autre, se font en quelque sorte l'une par l'autre. Ce n'est qu'une fois bien établies que l'inégalité qu'il y a entre elles devient assez régulièrement la cause d'une irréductible opposition : Les monarques ne se font pas tout seuls, leurs sujets les élèvent d'abord, ayant besoin d'un chef. De même les nobles ou les aristocrates n'inventent pas tous leurs avantages, c'est pour une bonne part leur clientèle qui les leur procure à l'origine, y trouvant d'ailleurs son profit. L'histoire montrerait que la lutte de deux classes sociales est normalement précédée de leur collaboration spontanée et aussi bienveillante de la part de l'une que de l'autre. Les antagonismes sont sans doute d'une importance capitale pour l'explication du développement de la vie sociale ; ils sont d'ailleurs bien plus nombreux et plus variés que les cas particuliers qu'en a seuls retenus

le socialisme marxiste. C'est ce que l'on verra dans la suite de notre exposé. Mais l'importance des oppositions ne saurait l'emporter sur celle des accords, qui sont la vie sociale elle-même.

211bis. Les succès du matérialisme historique ont certainement profité à la diffusion du point de vue sociologique dans la science et dans la philosophie ; mais il faut reconnaître que cette doctrine a été, pour un esprit sociologique plus pur et plus sûr de lui, un allié fort compromettant. Non seulement il a rendu méfiants à l'égard de toute explication sociologique nombre de bons esprits hostiles à tout *socialisme*, mais, chose plus grave pour la science, il a aidé à répandre ou à faire naître l'idée qu'une explication sociologique est par nature matérialiste ou utilitaire. Cet avatar malencontreux de l'esprit sociologique, plus encore que son contemporain le biologisme, est cause que beaucoup de moralistes persistent à penser qu'expliquer sociologiquement le fait moral, c'est nécessairement en méconnaître le caractère spécifique et la spiritualité propre.

SOCIOLOGIE ET PSYCHOLOGIE

212. Lorsque les préjugés du biologisme et ceux de l'économisme ont été plus ou moins dissipés (les seconds le sont, d'ailleurs beaucoup moins que les premiers), on peut dire qu'un esprit sociologique plus conscient de sa vraie nature s'en est trouvé dégagé. Toujours croissant est le nombre des savants et particulièrement des moralistes qui entendent expliquer l'activité des hommes par la considération des relations entre individus, par leurs influences réciproques, par ce qu'ils instituent en commun.

Si nous avons à montrer d'une manière plus complète où en est le problème de la méthode de la science des faits humains, nous montrerions que le principal embarras dans le progrès de l'esprit sociologique vers un succès définitif, vient du problème des rapports de la sociologie ou mieux de l'activité

sociale, avec *la psychologie*. A côté des préjugés du biologisme et de l'économisme, nous avons à faire une place à ceux, plus subtils et plus tenaces, de ce qu'on pourrait appeler *le psychologisme sociologique*.

Il y a des sociologues qui acceptent résolument de faire de leurs recherches un chapitre de psychologie; tel est GABRIEL TARDE; il y en a d'autres qui repoussent tout rapprochement de ce genre, qui proclament avec énergie l'absolue spécificité de la sociologie et dont, cependant, nous nous verrions obligé de traiter la doctrine comme une forme de psychologisme.

C'est le cas pour l'école la plus influente peut-être, celle d'EMILE DURKHEIM. Avec les idées de ce sociologue et leur prolongement dans les travaux de ses disciples, nous sommes en présence de la spéculation actuelle, aussi nous suffirait-il de renvoyer aux remarques que ces idées nous suggéreront dans la deuxième partie de ce cours (237, 266, 270, 345). Disons seulement que l'idée centrale de cette doctrine est un rigoureux *ontologisme sociologique* (1). La société ou le groupe social, loin d'être constituée exclusivement par la somme des individus qu'on y trouve associés, est un être, doué de propriétés spécifiques, sans équivalent dans ses parties. Tout ce qui, dans la conscience d'un individu, membre d'un groupe, dépasse sa perception sensible et les réactions de ses tendances égoïstes, ne s'explique que par les propriétés de l'être social dont il fait partie. Le sentiment du devoir, cet impératif dont Kant a si bien montré qu'il est irréductible à tout calcul intéressé, n'est pas autre chose que la pression qu'exerce par le dedans de notre conscience l'être social dont nous faisons partie. Il y a une *conscience collective*, et c'est de celle-ci que relèvent les idées générales, les catégories de la connaissance aussi bien que les commandements moraux, tandis que de la conscience indivi-

(1) Durkheim n'accepte pas cette dénomination, mais il définit l'ontologisme autrement que nous.

duelle relèvent seulement les données des sens et les suggestions organiques. Si, dans l'observance de la règle, nous nous sentons *ob'igés*, en dépit de nos inclinations et de nos intérêts, si le devoir nous apparaît comme *sacré*, c'est parce que règle ou devoir ne sont que les manifestations de la volonté collective du groupe. Durkheim réussit ainsi à rendre compte, sociologiquement, de ce qu'il y a d'absolu et d'inconditionnel dans le commandement moral, caractère que Kant avait fortement décrit sans en fournir une explication.

213. On voit en quoi une telle sociologie mérite d'être appelée un psychologisme. Ses partisans répudieraient ce nom en insistant sur le fait qu'ils n'expliquent pas les phénomènes sociaux par la psychologie traditionnelle, c'est-à-dire par les caractères psychologiques *de l'individu*. La morale n'est pas ramenée à la résultante des intérêts ou des instincts de chacun. Mais le psychologisme ici consiste à concevoir l'explication du social sur le type de l'explication du psychologique. La notion de conscience collective reporte sur le groupe ou la société des caractères psychologiques que le sens commun a dégagés dans les individus. Or, agir ainsi, c'est faire des problèmes de la connaissance et de l'action des problèmes de psychologie (1).

C'est en même temps, et bien malencontreusement, remplacer des systèmes de relations très intelligibles et très représentables : les relations des individus entre eux, par des notions synthétiques très obscures et très équivoques, telles que la notion de conscience ou celle de la volonté collective. De même que les phénomènes sociologiques nous sont plus accessibles et mieux connus d'emblée que les phénomènes de la physiologie, de même nous nous expliquons les démarches des individus, leurs sentiments et leurs croyances par les relations que l'obser-

(1) Cf. E. Dupréel. *La Logique et les Sociologues*. Revue de l'Institut de Sociologie, 4^e année (1923-1924).

vation vulgaire nous fait connaître et qu'exprime le langage courant, beaucoup mieux que nous ne nous les expliquerons par les propriétés spécifiques d'un être collectif où les particuliers se trouvent confondus.

Expliquer le clair par l'obscur, cette objection que nous faisons à un psychologisme particulier, la doctrine de Durkheim, est celle qui nous paraît condamner, en sociologie et en morale, tout *psychologisme*, c'est-à-dire toute théorie qui subordonne l'explication des phénomènes sociaux tels que l'existence d'une loi morale et le fait d'y obéir ou de l'aimer, à une nature ou à une réalité donnée qui serait d'ordre *psychologique*.

Un donné psychologique complexe tel qu'une conscience ou une volonté morale, cela doit s'expliquer par l'activité sociale, comme une résultante, et non pas être posé comme moyen d'explication. C'est parce que les réactions des individus instituent des règles qu'il y a des consciences morales, et non parce qu'il y a un donné psychologique déterminé qu'il y a des règles.

Contre la doctrine durkheimienne en particulier nous aurons à développer une objection plus formelle et plus immédiatement décisive. C'est que les groupes sociaux sont multiples et qu'un même individu, appartenant à des sociétés différentes, peut se reconnaître des devoirs envers chacune d'elles. Pour expliquer ses démarches il faudra dès lors supposer autant de consciences collectives qu'il y a de groupes dont il est un membre, et le caractère absolu du commandement moral se trouve compromis dans la conscience de l'individu, en même temps qu'il demeure inexpliqué dans la science (346 sqq).

214. Sous la forme d'un tel psychologisme on n'a pas de peine à apercevoir la persistance de l'esprit sociologique tel qu'il s'est formé à la fin du XVIII^e siècle, et tel qu'Auguste Comte l'a reçu de ses premiers protagonistes : *Le Social* est opposé à l'individu comme un tout organique, et pour établir la supré-

matie du social sur l'individuel, autrement dit pour expliquer la *valeur* supérieure des règles et des institutions, on est conduit à prêter à l'être collectif des caractères psychologiques conçus sur le patron de ce qu'il y a de mieux dans les êtres individuels. Quelle que soit l'indépendance de la pensée et l'originalité d'invention de son fondateur, l'école de Durkheim prolonge ainsi dans la pensée contemporaine l'inspiration romantique du commencement du XIX^e siècle, férue des idées d'âme populaire, de génie des nations, d'élaboration collective et spontanée des institutions et des grands chefs-l'œuvre.

Cette persistance s'explique par les préoccupations pédagogiques des universitaires français. Leur souci constant a été de donner à l'enseignement de la morale, dans les écoles de la République, un fondement et un prestige qui lui permît de rivaliser avec l'éducation religieuse, et de réfuter les catholiques obstinés à proclamer impossible une morale laïque. De là chez Durkheim, comme chez Aug. Comte, un « esprit religieux », et le mysticisme de cet Être collectif, supérieur et absolu, comme le Dieu de la tradition.

Ce n'est pas à cause des principes de ce sociologisme psychologique ou de cet ontologisme social, mais malgré eux que l'école de Durkheim a fourni à la science sociale et à la morale bon nombre de vérités et d'explications suggestives. Quelques errements ne peuvent rendre stérile la considération des relations entre individus et entre groupes d'individus, à quoi se ramène le pur esprit sociologique. Il demeure lumineux à travers le brouillard des préjugés persistants et des avatars malencontreux.

CHAPITRE XXVI

**Coup d'œil sur la philosophie morale
de la période contemporaine.**

215. Nos considérations sur l'esprit évolutionniste et sur l'esprit sociologique nous ont conduit jusqu'à la spéculation morale des contemporains. L'idée de changement dans le temps et l'idée d'expliquer les choses humaines par les relations des individus, dont le XIX^e siècle a aperçu l'importance, demeurent à la base de la réflexion morale actuelle — la seconde de ces idées, il est vrai, plus que la première, car les explications par changements progressifs sont actuellement l'objet de réactions passionnées et de réajustements salutaires.

Au reste, toutes les attitudes caractéristiques du passé trouvent toujours des défenseurs ou des restaurateurs. Les grandes doctrines philosophiques ne meurent jamais. Il se trouve des eudémonistes et des idéalistes, les uns, naïfs, qui inventent sur nouveaux frais, les autres, critiques, qui font de leur retour au passé la conclusion de la critique des doctrines plus récentes.

216. La *philosophie thomiste* ou *néo-scholastique* réunit un grand nombre d'adeptes ; elle maintient contre le kantisme et les modernes, l'idée d'un Bien absolu dont la connaissance, accessible aux intelligences finies, s'impose à elles sous la forme des devoirs moraux. La raison sert donc à la déduction des règles morales. Cette doctrine demeure, à l'instar des Anciens qu'elle ne fait que prolonger, un eudémonisme, au sens le plus général (1), car si notre raison rend évidente la valeur des règles

(1) On sait que par eudémonisme au sens restreint ou proprement dit, nous ne désignons que les formes de la morale égoïste ou épicurienne. Au sens général, l'eudémonisme enveloppe l'idéalisme classique, puisque cette doctrine fait usage de la notion de bonheur aussi bien que l'épicurisme.

morales, c'est parce qu'elle nous permet d'apercevoir que notre bonheur est en fin de compte dans leur acceptation. La coïncidence finale du bonheur et de la vertu est assurée par les enseignements de la Religion sur la vie future.

Aucune des insuffisances que notre critique de la morale antique a mises en lumière n'est évitée par cette doctrine qui réunit, comme c'était déjà le cas pour l'aristotélisme dont elle se réclame, les difficultés de toute morale du bien universel et celles des morales du bien spécifique.

217. Du côté des philosophes dont la pensée ne s'appuie sur aucune discipline religieuse, la philosophie morale traditionnelle rencontre aussi des défenseurs. Cependant il est rare que ceux-ci entreprennent un exposé complet de la science morale; la plupart se contentent de faire aux doctrines plus récentes une guerre de tirailleurs. On peut les réunir en disant que leur souci commun est de laisser à la Raison, la capacité de discerner la règle de conduite la meilleure. *Ce rationalisme moral* veut donc sauver l'idée de déduction des règles ou de justification a priori de l'ordre moral.

Ce rôle capital dévolu à la raison, il arrive que quelques penseurs indépendants se trouvent d'accord avec le thomisme pour le concevoir à l'instar des Anciens en répudiant le formalisme kantien. BROCHARD (1), par exemple, a vigoureusement reproché à Kant d'emprunter à la religion l'idée d'obligation absolue. Selon lui, les anciens ont trouvé la seule voie menant à une justification rationnelle, en montrant que le sage découvre dans la vertu la condition assurée du bonheur.

Mais la plupart, au contraire, acceptent la position kantienne et cherchent à sauver l'idée que l'adhésion à la morale est une conséquence de la nature rationnelle du sujet. Il y

(1) *La Morale ancienne et la Morale moderne*. Revue philosophique, 1901; article reproduit dans *Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, 1912.

aurait une évidence ou une nécessité rationnelle de l'ordre moral, comme il y a un ordre logique qui s'impose (1).

Plus généralement et plus vaguement encore, beaucoup de philosophes se bornent à affirmer que l'acquiescement de la conscience à la moralité ne s'explique en fin de compte que par la faculté de saisir l'ordre dans son opposition au désordre, et par la tendance à le favoriser, ce qui constitue le propre de notre raison.

LA PHILOSOPHIE DES VALEURS

218. Au reste, ces persistances et ces retours au passé, pour nous réfutés d'avance (63-65, 96, 99, etc...), se combinent chez de nombreux moralistes, avec des manières nouvelles de philosopher ou d'exprimer leur philosophie, ce qui ne laisse pas de les faire voisiner avec des nouveautés plus fécondes.

Dès avant la fin du siècle dernier on voit la littérature philosophique, particulièrement en Allemagne et dans les pays anglo-saxons, faire un usage de plus en plus fréquent du mot et de la notion de *valeur*. Cette notion, fort discutée dès le XVIII^e siècle sous l'aspect particulier de *la valeur économique*, ne pouvait manquer de prendre de l'importance en philosophie à la suite du succès de la philosophie kantienne. Nous savons que Kant développe un *subjectivisme*. Selon lui, l'ensemble de nos connaissances et de nos affirmations ne saurait constituer, comme pour les Anciens, une image ou une fidèle expression d'êtres en soi ou des qualités de ces êtres. Notions et affirmations viennent *du sujet* et résultent de la nature de sa faculté de connaître. De même dans la morale, la raison d'estimer une règle de conduite n'est pas à chercher dans la nature des résultats d'un acte conforme à cette règle, dans l'importance de ce qui s'ensuit de son observance ou de sa violation : c'est la con-

(1) D. PARODI. Le Problème moral et la pensée contemporaine, 1910, 2^e édit., 1921.

science du sujet qui impose la règle à sa propre adhésion, c'est nous qui attribuons à telle manière d'agir une valeur propre, ce n'est pas telle ou telle réalité qui, du dehors, nous contraint à la reconnaître. Aussi, trouve-t-on dans les œuvres morales de Kant un usage courant de l'idée de valeur morale, et le problème qui se pose au moraliste est là dûment aperçu sous cette forme : d'où vient que nous reconnaissons à la conduite morale une valeur propre, qui ne saurait se mesurer aux avantages de l'agent ?

219. On comprend que les philosophes ultérieurs se soient posé explicitement le problème *des rapports de la valeur et de la réalité*. Pour les Anciens, les deux notions devaient nécessairement coïncider : la valeur est toute dans l'objet. Si l'objet est parfait, il a toute valeur, et la même faculté qui nous fait connaître l'objet et ses propriétés quelconques, nous fait apprécier sa valeur comme un de ses attributs (1). Pour un Platon ou un Spinoza, connaître la nature du Bien, c'est-à-dire la réalité proprement dite, c'est nécessairement l'estimer comme une valeur absolue.

C'était confondre connaissance et appréciation. Deux individus différents peuvent apercevoir un même objet, en affirmer d'un commun accord les mêmes propriétés, et cependant ne pas lui attribuer la même valeur. On peut donc distinguer, comme on dira, entre *jugements de valeur* et *jugements de réalité* ou d'existence. Il est tout de suite évident que dans un jugement de valeur, ce qui vient du sujet prédomine sur ce qui vient de l'objet, et que c'est le contraire qui est supposé dans un jugement de réalité. Cette distinction soulève des problèmes philosophiques fondamentaux concernant la nature du réel et celle de la connaissance.

(1) On peut dire que toute la pensée classique confond l'être et la valeur dans l'idée équivoque de *perfection*. Découvrir la perfection d'un être et apprécier sa valeur (comme l'un de ses attributs), c'est tout un, pour les Anciens, c'est le nœud de leur intellectualisme.

Pour les *néo-réalistes*, c'est-à-dire les philosophes qui, avertis de la critique kantienne, retiennent cependant, comme notion philosophique fondamentale, l'*Etre* ou le réel des classiques, il y a à la fois *des réalités* et *des valeurs*; mais ces dernières résultent en fin de compte des relations des réalités entre elles : le philosophe expliquera la valeur en connaissant mieux la réalité, c'est le *primat du réel*.

Contre ce réalisme, d'autres penseurs, souvent indépendamment les uns des autres soutiendront qu'il n'y a que des *valeurs*, et que tout, y compris la croyance à des choses réelles, se ramène à des rapports entre valeurs, ou à des estimations. La connaissance ne sera que l'ordre *des valeurs théoriques* ou logiques; le moraliste étudiera l'ensemble *des valeurs pratiques*, à côté desquelles se placent *les valeurs esthétiques ou artistiques*. Expliquer ce sera découvrir les raisons d'affirmer telle ou telle valeur, ou, plus généralement, de placer telle valeur au-dessus de telle autre.

220. Le brillant mouvement philosophique qu'on appelle le *Pragmatisme* se ramène à un ensemble de thèses que l'on peut faire rentrer dans le cadre que nous venons de tracer : Connaître ou affirmer c'est toujours ordonner ou hiérarchiser des valeurs. Ainsi distinguer entre jugement vrai et jugement faux c'est les ordonner selon leur *valeur*. Entre la vérité et l'erreur il n'y a pas cette différence radicale qu'imaginent les classiques, il n'y a qu'une différence de valeur. Les affirmations retenues comme vraies diffèrent de celles qui sont rejetées comme fausses parce qu'elles sont *plus fécondes*, servant aux hommes à s'accorder entre eux et à réaliser leurs fins.

Le pragmatiste ne se contente pas de ramener toute diversité à l'homogénéité de la notion de valeur, il postule en même temps ce qu'on peut appeler le *primat des valeurs pratiques*. Connaître ou admirer ne sont que des manières d'agir; la valeur théorique de vérité, comme la beauté ou valeur esthétique, se ramènent en fin de compte, à la *valeur pratique* ou

valeur morale. Toute préférence, toute hiérarchie définitive se fait avec le bien moral pour critère : est vrai ou beau ce qui est bon, c'est-à-dire ce qui est un instrument efficace dans l'effort collectif pour réaliser les fins communes.

Le pragmatisme est ainsi un *moralisme*. La valeur morale est pour lui un donné, un critère accepté a priori tel quel, et grâce à quoi on mesure, c'est-à-dire on explique, tout le reste. On remarquera que ceci n'est pas une tentative d'explication de la morale, mais au contraire, une explication *par la morale*. Toutes choses s'ordonnent et s'éclaircissent par ce qui est bon pour l'action. Que s'il arrive à certains pragmatistes d'entreprendre d'expliquer comment les valeurs pratiques elles-mêmes s'élaborent, comment elles naissent et grandissent dans les consciences, en ce cas, ils rejoignent une théorie morale quelconque. Ainsi voit-on des pragmatistes eudémonistes ou utilitaires, d'autres qui accueillent les principes d'un idéalisme religieux ou ceux d'un naturalisme intuitionniste ; beaucoup font un sort aux explications dûment sociologiques.

221. Le pragmatisme n'est qu'une forme de philosophie de la valeur parmi d'autres possibles. Nous lui reprocherions, défaut capital, de réduire arbitrairement toutes les valeurs à l'une d'elles, la valeur morale. Il est aussi arbitraire de ramener la différence entre le vrai et le faux à un degré d'excellence d'un instrument en vue de l'action (la vérité étant *meilleure* que l'erreur), qu'il était arbitraire, chez les classiques, de ramener le degré de perfection morale à la possession de la vérité. On peut dire que les Anciens concevaient — à tort — la valeur morale sur le modèle de la valeur théorique ou logique, et réciproquement, que les pragmatistes conçoivent — à tort — la valeur théorique sur le type de la valeur morale. En attribuant au bien et au mal les propriétés particulières du vrai et du faux les philosophes classiques dénaturaient entièrement les conditions de la vie morale : à les suivre, on aurait dû s'attendre à trouver des sages irréprochables et des ignorants, gredins abso-

lus. Inversement en voulant ramener le rapport d'exclusion radicale que la logique établit entre le vrai et le faux à un degré variable d'excellence ou de convenance sociale, les pragmatistes font violence à la logique sous prétexte de l'expliquer.

Cette doctrine est ainsi le contre-pied de l'intellectualisme traditionnel, et tombe sous des objections toutes symétriques. C'est à ce titre principalement que nous avons à la signaler ici. Les propriétés de *la valeur en général* ne coïncident ni avec celles de la valeur logique ou vérité, ni avec celles de l'excellence pratique ou valeur morale. Il ne faut pas confondre les caractères du genre avec ceux de l'une ou de l'autre des espèces qu'il contient.

222. En fait, on peut fort bien se servir de la notion de valeur et généraliser son emploi sans s'arrêter au préalable à des théories métaphysiques comme celles du pragmatisme, du réalisme ou de leurs adversaires.

On peut *convenir* d'apercevoir ou de représenter le domaine commun à la philosophie et aux sciences sociales comme l'ensemble des problèmes relatifs aux valeurs théoriques et aux valeurs pratiques, ou, selon une division tripartite du même objet, aux valeurs logiques, aux valeurs morales et aux valeurs esthétiques. Tout ce que le sens commun aperçoit sous l'aspect d'*êtres finis* et multiples et de leurs attributs, peut être étudié sous les espèces des valeurs et de leurs relations. Et cette *convention* est avantageuse, ne fût-ce que par ceci que la notion de valeur a sur la notion d'être ou de chose toute la supériorité d'une notion scientifiquement élaborée sur une notion empruntée au sens commun. La notion d'être ne prend une valeur universelle qu'à condition de se vider de tout contenu, ce qui la rend contradictoire, puisqu'un être du sens commun est une détermination, tandis que l'être universel est, par définition, de l'indéterminé.

On doit seulement se garder de verser dans des erreurs du genre de celles que nous venons de reprocher au pragmatisme,

et qui consistent à concevoir toutes les valeurs sur le modèle de l'une d'elles. Si le vrai et le faux peuvent fort bien être considérés comme deux valeurs et hiérarchisés comme telles, ce sont des valeurs d'un tout autre ordre que le bien et le mal, le bon et le mauvais. Ces dernières valeurs comportent le plus ou le moins, la variation en degré, tandis que le vrai et le faux l'excluent, par définition (589-591).

223. C'est la possibilité de discuter les problèmes relatifs aux valeurs, théoriques ou pratiques, sans préjudice des conclusions métaphysiques dernières, qui explique et justifie le succès de la notion de valeur dans la philosophie contemporaine et spécialement dans la morale.

A toute règle de conduite établie dans une société, à tout état de conscience qui conditionne l'obéissance de l'individu à cette règle, correspondent une ou des valeurs morales implicites ou explicites : c'est une façon utile de s'exprimer. On dira que telle valeur morale est reconnue par la conscience ou par les associés d'accord sur ce point ou que du moins les choses se passent comme si ces valeurs étaient expressément reconnues. La question est alors de savoir 1° comment les consciences en viennent à reconnaître de telles valeurs ; 2° pourquoi ce sont telles valeurs morales plutôt que telles autres qui sont accueillies. Le premier de ces problèmes est celui de la moralité en général, le second est celui des formes particulières de la moralité. On sait déjà que les réponses qu'ils comportent respectivement constitueront la deuxième et la troisième partie de cet ouvrage. Un emploi judicieux de la notion de valeur constitue, pour la science morale, un progrès décisif.

224. Mais sous l'aspect d'une *philosophie des valeurs*, toutes les attitudes traditionnelles n'ont pas manqué de surgir, comme si un langage nouveau suffisait à en faire des idées nouvelles.

Quantité de philosophies des valeurs ou de morales traitées sous cette forme ne sont que le développement du naturalisme

psychologique qui a pris consistance dès le XVIII^e siècle. L'effort pour expliquer les phénomènes humains par les caractères naturels de l'individu, est demeuré, en somme, la manière de philosopher la plus populaire à travers le XIX^e siècle et jusqu'à nos jours. La « psychologie » trouve à elle seule plus de lecteurs que toutes les autres branches de la philosophie. Elle s'est adaptée à l'esprit évolutionniste, et se retrouve sous la forme d'une philosophie des valeurs. De nombreux auteurs verront dans *le désir* la source de la valeur en général (1), et expliqueront les règles morales particulières à partir des inflexions naturelles de cette impulsion fondamentale. Nos critiques du psychologisme en général (cf. 127, 212, 213, etc...) valeur contre cette philosophie trop simple. Sans doute il y a une nature humaine, donnée constante dont on tiendra largement compte, mais *la variété* des phénomènes moraux ne saurait s'expliquer ni par le fond commun de caractères identiques chez tous les hommes, ni par les différences que le hasard apporte chez chacun d'eux. Les règles morales et le développement des sentiments moraux ne s'expliqueront ni par ce qui est également chez tous ni par les singularités de quelques-uns; l'ordre moral dans la société et dans la conscience résulte principalement de la combinaison ou du choc des activités des individus, et du retentissement que l'action des autres a dans la conscience de chacun.

LA MORALE COMME SCIENCE NORMATIVE

225. La philosophie des valeurs a vu aussi restaurer, sous des formes nouvelles, le vieil esprit de la morale classique, l'idée que *le savant dit la morale* ou justifie les bonnes règles à partir de la vérité qu'il découvre.

(1) Entre autres, C. VON EHRENFELS. *System der Werttheorie*, 1897-1898.
Cf. aussi Th. RIBOT, *La Logique des Sentiments*, 1905.

Quantité d'excellents esprits demeurent convaincus de l'échec des systèmes de la morale traditionnelle; avec Kant ils proclament qu'on ne saurait expliquer la moralité ni par le souci du bonheur, ni par une théorie sur la nature de l'Être ou de l'Univers. De plus, ils renoncent à suivre Kant lorsque celui-ci invoque une évidence immédiate du devoir, et ils se détournent des psychologues qui se contentent d'une simple description du contenu des consciences. En résumé, ils accordent, conformément à nos critiques, que d'une part on ne déduit pas le devoir, d'autre part il y a mieux à faire qu'à se contenter de le décrire. Les lois, les devoirs, les formes de mérite possibles ne sont pas inventés ou découverts par le savant, mais élaborés par ceux qui vivent, la valeur morale est observée, elle est un *donné* comme la réalité sensible. Il y a dans la société et dans les consciences, *des valeurs morales*, et la vie morale consiste à affirmer ces valeurs et à *choisir* entre des valeurs.

Mais s'il en est ainsi, pensent les auteurs dont nous parlons (1), le rôle véritable du moraliste n'est-il pas tout trouvé, moins ambitieux qu'une déduction du bien moral, moins oiseux qu'une simple description? On n'attend pas de lui l'invention des valeurs, elles sont données partout où l'on trouve des consciences et des associés, mais la grande affaire sera de les comparer, de les ordonner, de faire parmi tant de valeurs qui s'offrent, le meilleur choix. L'office propre du moraliste sera d'établir, à la lumière des vérités qu'il découvre, une *hiérarchie des valeurs morales*. Il trouve, comme un donné préalable à sa propre recherche, l'opposition dans les consciences du bien et du mal, du juste et de l'injuste, comme il trouve dans les sociétés comme une condition de leur durée, des règles établies et des réformes proposées. Cela étant, des

(1) Nous citerons parmi d'autres: WUNDT, *Ethik*, 1886 (3^e édit., 1903); A. FOUILLÉE, *Les éléments sociologiques de la Morale*, 1905; F. RAUH, *L'Expérience Morale*, 1903 et *Etudes de Morale*, 1911; BOUGLÉ, *Leçons de Sociologie sur l'Evolution des Valeurs*, 1922.

méthodes scientifiques établiront, mieux que ne peut le faire l'empirisme du sens commun, quelles règles sont les meilleures ou les plus justes, soit universellement, soit dans tel cas particulier donné, quelles valeurs morales prévaudront. La science morale, science de la hiérarchie des valeurs morales, constituera l'une *des trois sciences normatives*, ou sciences des jugements de valeur. La *logique* sera la science normative de la valeur vérité, elle enseigne les conditions du vrai ou ses critères. L'*esthétique* fera de même pour la beauté, tandis que la science morale soutiendra une bonne volonté qu'elle n'a pas à susciter, en lui indiquant à quelles conditions une conduite est la plus juste ou la meilleure (1).

CRITIQUE DE L'IDÉE D'UNE SCIENCE MORALE NORMATIVE

226. L'idée d'une science morale normative est une tentative de compromis entre la philosophie morale des classiques et ses critiques modernes les plus radicaux. On concède à ceux-ci qu'on ne peut déduire le Bien du Vrai, qu'une résolution pratique ne saurait sortir logiquement d'une connaissance théorique. La morale est une réalité donnée dans les consciences et dans les sociétés ; le sage n'a pas à l'inventer ni à la démontrer. Mais l'impulsion morale étant donnée, la valeur morale étant une réalité psychologique et sociale, les analyses rigoureuses du savant aboutiront à la mieux connaître, à discerner plus sûrement les meilleurs moyens de la réaliser dans les actions privées et dans les institutions.

Les classiques chargeaient le sage de fournir à la fois le mécanisme et la force motrice, la règle de conduite et la disposition à l'adopter : nos auteurs se bornent à faire du moraliste un expert qui dirige la disposition à bien faire, ou le choix des formes de mérite.

(1) Cf. A. LALANDE, *Du Parallélisme formel des Sciences Normatives*. Actes du Congrès de Bologne, 1911.

Ce compromis n'est autre, au fond, que celui que Kant avait déjà essayé ; nous sommes toujours devant la position kantienne restaurée et amendée. Chez le philosophe de l'impératif catégorique, la volonté de bien faire étant donnée, c'étaient des critères *a priori* ou tout rationnels qui devaient l'empêcher de s'égarer. Nos partisans de la morale normative comptent sur l'étendue des conséquences des règles, sur celle des besoins des groupes sociaux, sur l'analyse des aspirations de la conscience, non moins que sur les exigences logiques de la raison, pour aboutir à décider quelles règles de conduite sont les meilleures ou les plus opportunes ; mais le cadre de la conception d'ensemble demeure celui de Kant : c'est l'idée d'une direction appliquée à une force donnée : la science apporte *la compétence* à la bonne volonté.

227. C'est assez dire que l'idée d'une science normative de la morale n'est pour nous qu'une théorie équivoque et inacceptable.

Si la volonté de se soumettre à des règles est un donné, si les consciences préfèrent le bien au mal, le juste à l'injuste, cette disposition ne se réduit jamais à une tendance indéterminée, à une force non dirigée. Ce qui est donné, c'est l'acceptation de telle règle déterminée, c'est la conviction que telle action est juste, telle autre injuste. En d'autres termes, la réalité antérieure à toute intervention du savant, ce n'est pas *la possibilité d'une morale*, c'est une morale bien déterminée.

Or, cette morale, notre philosophe normativiste a la prétention de la juger en la comparant à des types ou à des normes qu'il estime établis. Pour peu qu'il ne la trouve pas exactement conforme, il se réservera d'en proposer une autre, en disant que cette autre est meilleure, plus normale. S'il s'interdisait cette prérogative, sa science n'aurait plus rien qui la distinguerait d'une science toute théorique.

Mais cela, c'est exactement ce que faisaient ou voulaient faire les plus classiques parmi les moralistes du passé. On peut

dire qu'eux aussi se donnaient, au préalable, *la valeur morale*, seulement ils se la donnaient sous l'espèce d'une définition qui leur convenait : j'appelle valeur morale l'instrument du bonheur, ou la perfection de Dieu, ou le Bien universel ou spécifique. De même nos normatifs ne peuvent que se donner la valeur morale sous la forme d'une définition qu'ils élaborent, pour se demander ensuite quelles règles particulières sont conformes à cette définition. Au lieu d'invoquer Dieu, le Bien et le Bonheur, ils définiront la Justice, ou l'Ordre social, ou le besoin du groupe, ou ses aspirations dûment constatées, ou les exigences de la conscience, mais leur doctrine ne sera jamais qu'un idéalisme modernisé, une déduction déguisée.

Sans doute, et nous l'avons déjà reconnu (110), chacun peut s'inspirer des vérités de la science pour adopter une fin plutôt qu'une autre, pour convenir d'une valeur déterminée et pour s'y attacher. Mais cela n'est pas faire œuvre de science, c'est agir. Il y a des applications de la science, il y a, si l'on veut, certaines fins étant convenues au préalable, *des sciences appliquées*, il n'y a pas de science normative.

228. L'idée équivoque de science normative s'explique par la double intention qui a de tout temps dirigé les esprits vers la réflexion morale : expliquer et édifier. Les professeurs de morale veulent être des savants qui observent et qui expliquent, et la société attend d'eux qu'ils soient des pédagogues qui meublent les consciences, qui dirigent les résolutions et qui donnent à ses règles et institutions tout le prestige possible. Quel coup double s'il n'y avait qu'à se soucier du premier de ces deux objets, pour que l'autre fut atteint automatiquement !

Qu'il ne puisse en être ainsi, c'est ce que les moralistes contemporains aperçoivent de plus en plus clairement. Dans un livre retentissant, au titre significatif (1), M. LÉVY-BRUHL a proposé de répartir sur deux disciplines distinctes l'objet

(1) *La Morale et la Science des mœurs*, 1903.

composite de la morale traditionnelle. Une science de la morale strictement théorique ou objective consistera dans l'observation des mœurs telles qu'on les rencontre dans les différentes sociétés; elle étudiera leur nature exacte, leurs causes et conditions, elle retracera leur évolution dans le passé ou leurs transformations historiques. Cette science sera un chapitre de la sociologie et ne comportera que des descriptions et des explications; si elle étudie des valeurs, c'est en tant que celles-ci sont acceptées ou contestées par des individus ou des groupes sociaux donnés; jamais le savant ne s'appuyera sur les vérités qu'il découvre pour décider *de la valeur de ces valeurs*.

Mais cette science toute théorique des mœurs étant supposée parvenue à un degré d'avancement suffisant, M. Lévy-Bruhl estime qu'elle fournira des lumières qui permettront de se prononcer à bon escient sur la question de savoir quelles règles conviennent à une société donnée ou quel ordre moral est le plus conforme à la nature de cette société. Cette application des vérités scientifiques aux besoins moraux d'un groupe social déterminé, ce sera la morale proprement dite, discipline scientifique encore, mais pratique. Une société s'inspire des données de la science pure pour reconnaître les règles qui lui conviennent le mieux et pour les enseigner en les justifiant avec le maximum d'autorité.

D'autres auteurs, en acceptant cette dualité de disciplines, ont atténué plus ou moins la prétention de la seconde au caractère strictement scientifique. On parle souvent d'un *Art moral*, à côté d'une science toute théorique des faits sociaux. On reconnaît que dans l'établissement des règles les plus opportunes, si les données de la science sont de première importance, d'autres sources d'inspiration doivent être reconnues, et que l'accord final sur un code moral ne sera jamais l'aboutissement d'une rigoureuse déduction.

229. L'idée d'une science des mœurs strictement théorique et objective, fortement défendue par M. Lévy-Bruhl a, on le

sait, notre entière adhésion. Selon nous aussi cette science pourra être tenue pour une branche de la sociologie. Qu'il soit entendu seulement que cette étude objective portera aussi bien sur les aspirations d'une conscience et sur les raisonnements qui s'y rattachent, que sur les coutumes effectivement établies (231).

Mais la deuxième des disciplines préconisées, à laquelle est réservé le nom traditionnel de *morale*, nous paraît encore une trop grande concession aux partisans d'une science morale déductive ou normative. Nous ne voyons qu'une seule science des faits moraux, c'est la première de M. Lévy-Bruhl, à laquelle nous conservons le nom traditionnel qu'il octroyait à sa seconde discipline. La science morale doit être uniquement l'étude toute théorique des mœurs et des idées morales.

M. Lévy-Bruhl défend un naturalisme sociologique, apparenté à la doctrine de Durkheim, qui implique que les sociétés ont *une certaine nature*, d'où il suivrait que certaines règles morales sont plus conformes à cette nature, d'autres moins. S'il en était ainsi, l'idée de déduction ou de justification, exclue de la morale en général, se retrouverait intacte au sein de la morale d'une société donnée. De même que certains Anciens, renonçant à justifier la morale par le Bien universel, se flattaient de la déduire du bien de l'espèce humaine, on renonce ici à *évaluer* le bien du point de vue de toutes les sociétés, mais on croit qu'il n'est pas chimérique d'user de la science pour établir les règles conformes à la nature d'un groupe donné. Ce serait une nouvelle déduction à partir d'un bien spécifique, celui d'un groupe.

On persiste à supposer, comme les anciens et les classiques, que le savant, de par sa science, est plus qualifié qu'un autre, ou même qu'il est seul qualifié pour dire le bien, la bonne règle, — non pas, cette fois, le bien de l'Univers, ni celui de l'espèce humaine, mais le bien du groupe. Le savant devient le législateur, ou il se place au-dessus de celui-ci, comme étant

celui qui proclame les buts conformes à la nature du groupe social, *ses fins naturelles*.

230. La suite de cet ouvrage achèvera de dissiper cette illusion pédagogique. C'est à la société en tant que telle, c'est-à-dire à l'accord de ses membres, à décider, non seulement des règles, mais *des fins* qu'elle se propose. Cette société n'est pas un Etre, pourvu d'une nature fixe qui détermine ses fins inéluctables : elle modifie sa nature dans la mesure où elle change ses fins et ses règles (1). En aucune façon une vérité scientifique quelconque ne peut la conduire à subir une législation qu'elle n'accepterait pas spontanément. Si le savant peut certes s'inspirer de ce qu'il sait pour concevoir des buts désirables et de bonnes règles, il ne pourra jamais que les proposer, avec tous ses arguments, à la libre acceptation des consciences, à commencer par la sienne propre.

Le professeur de morale pratique est commis par une société pour enseigner la morale agréée par celle-ci ; il ne saurait tirer directement son enseignement de la vérité scientifique. S'il le fait ou croit le faire, c'est une initiative personnelle que la société n'autorise et n'encourage que dans la mesure où elle est assurée que cette prétendue déduction aboutit, par bonheur, aux conclusions qu'elle désire. Elle aime mieux que la leçon de l'instituteur paraisse sortir de la vérité scientifique que des cartons du ministère.

De quelque manière qu'on torture l'idée de science, jamais

(1) Par exemple, une société d'éditions, créée pour propager une certaine doctrine, est un groupe social qui change de nature, si elle en vient à ne se soucier que de gagner de l'argent en éditant n'importe quoi. A la différence d'une plante ou d'un animal, une société formée d'être conscients n'est pas un individu aux caractères suffisamment invétérés pour subir ses fins sans pouvoir les modifier : l'accord des esprits demeure souverain. Mais on reconnaîtra sans peine que de *très grandes sociétés*, changent difficilement leurs fins, c'est-à-dire leur nature, laquelle est d'autant plus fuyante que les fins sont plus implicites, multiples et imparfaitement unifiées (254, 339, 375, etc.). En fait, on prend ses désirs pour la réalité : dire à un peuple ou à une Eglise quelle est sa nature, c'est lui proposer une fin.

on n'en tirera le moyen de faire légitimement bénéficier du prestige de la vérité scientifique, une morale plutôt qu'une autre. L'unique science des actions humaines, confinée dans la recherche de la stricte vérité, s'attache à connaître les valeurs morales reçues ou proposées, à comprendre la raison de l'accueil qui leur est fait par les consciences, mais elle n'en propose en aucun cas. Nous marquons ainsi notre accord avec des philosophes tels que BOUTROUX et POINCARÉ, qui ont proclamé l'indépendance absolue de l'inspiration morale et de la science (1).

SCIENCE SOCIALE ET PHILOSOPHIE

231. Un des problèmes les plus fréquemment abordés par la spéculation contemporaine est celui des rapports d'une science sociologique de la morale avec la philosophie proprement dite, traditionnellement superposée à la science.

Bon nombre de moralistes sociologues font profession d'adhérer sur ce point au *positivisme* d'Aug. Comte. Selon eux, l'explication de la vie morale ayant trouvé dans le point de vue des relations entre individus une méthode qui se justifie par ses succès, la science sociale ainsi constituée écarte de la saine spéculation morale tout problème proprement philosophique, la science évince la philosophie.

Un positivisme aussi étroit ne saurait nous suffire. Pour résumer notre pensée, s'il convient que le moraliste soit un sociologue, ce sociologue ne peut être qu'un philosophe. En effet, étudier la valeur morale, c'est sans doute inventorier les règles adoptées dans les diverses sociétés et les raisons de leur institution ou de leur persistance, mais c'est aussi porter la

(1) E. Boutroux, *Questions de Morale et d'Education*. — H. Poincaré, *La Morale et la Science*. *La Revue*, 1^{er} juin 1910. Article reproduit dans: *Dernières Pensées*, 1913. On connaît la phrase: *Il ne peut pas y avoir de morale scientifique; mais il ne peut pas y avoir non plus de science immorale.*

lumière sur l'activité des consciences. Aux faits et aux actions que le moraliste retient sont liés des sentiments, des aspirations, des résolutions, enfin *des raisonnements*. Nous savons de reste qu'il n'est guère de doctrine métaphysique qui n'enveloppe quelque préférence morale, quelque idéal. Toute philosophie est en quelque manière un *moralisme*, car elle a parmi ses postulats quelques valeurs admises comme telles. Il s'ensuit que *la critique philosophique* est pour le moraliste une science auxiliaire indispensable. S'il n'est point rompu au raisonnement philosophique sous toutes ses formes, quelque chose d'essentiel dans l'objet de son étude échappera à son analyse : l'activité rationnelle qui accompagne la vie morale dans les consciences les plus hautes et les plus développées. Le sociologue non philosophe serait un peu comme ces astronomes amateurs qui ignorent les mathématiques : il y a dans les phénomènes qu'ils étudient des enchaînements qui leur échappent, et dans la représentation qu'ils s'en font, des lacunes qui leur faut combler par des affirmations reçues d'autrui et qu'ils ne sauraient contrôler.

232. Ajoutons que, comme on l'a dit très heureusement (1), seul un philosophe est capable de ne point philosopher mal à propos et de ne point s'égarer dans des impasses dialectiques. Plus encore qu'il n'arrive aux autres savants, des problèmes philosophiques se lèvent devant le sociologue à chacune de ses propositions, et cela est vrai surtout lorsque c'est de la morale qu'il traite particulièrement. Sous peine de n'aboutir jamais aux explications qu'il se propose d'atteindre, le sociologue doit trouver le moyen d'écarter ces problèmes philosophiques, soit qu'il aperçoive d'emblée de quelle manière il conviendrait de les résoudre, soit qu'il montre pour quelle raison leur solution n'importe pas à celle du problème proprement scientifique dont il s'occupe.

(1) F. RAUH, *Etudes de Morale*, p. 261.

233. Ces dernières remarques entraînent une proposition réciproque : si la critique philosophique peut être tenue pour une science auxiliaire de la morale et de la sociologie, inversement les problèmes dûment scientifiques de la société et de la conscience suscitent régulièrement des problèmes philosophiques intéressants par eux-mêmes, ou ils peuvent inspirer, à l'égard de problèmes posés d'avance, des solutions heureuses. La science proprement dite des faits moraux se prolonge ou s'achève dans les généralisations du philosophe.

Philosopher, c'est toujours se soucier de *l'ensemble des choses*. En possession d'une science progressive des actes et des sentiments moraux, l'esprit sort du plan de cette science pour réfléchir sur ses rapports avec la connaissance de sens commun ou avec les autres disciplines spirituelles telles que la recherche de la beauté ou celle de la vérité dans tous les domaines. On le verra mieux par les chapitres qui vont suivre, les classiques avaient tort qui nous proposaient à apprendre leur philosophie d'abord et leur morale en second lieu ; mais les modernes marqueraient sur ces anciens tout le contraire d'un progrès, s'ils faisaient prévaloir l'idée qu'il suffit d'aller d'emblée à la science des faits moraux particuliers et de s'en tenir là. La science morale comme toute science, et plus évidemment que toute autre, prépare et alimente une réflexion sur l'ensemble du donné. Dans une information intégrale sur la conscience et la conduite, le dernier mot sera toujours d'inspiration philosophique.

DEUXIÈME PARTIE

La Moralité en général

Les sentiments et les idées ne se renouvellent,
le cœur ne s'agrandit et l'esprit humain ne se
développe que par l'action réciproque des
hommes les uns sur les autres.

DE TOCQUEVILLE.

CHAPITRE I

Éléments de Sociologie.

234. Notre réflexion sur le passé de la philosophie morale nous a suffisamment fait comprendre qu'une science dûment explicative des actes et des sentiments moraux consistera dans une étude des conditions générales de la vie en société et de son influence sur les consciences.

Au reste, en partant du sens commun, nous pouvons entrer en quelque sorte de plain-pied dans l'objet de notre étude et en fixer pratiquement les contours : Une part très grande de notre activité à tous consiste dans des approbations et dans des désapprobations. Ce que nous jugeons favorablement ou défavorablement, ce sont des actions et les auteurs de ces actions. *Or, tout ce que le théoricien de la moralité se propose d'expliquer scientifiquement paraît bien se circonscrire dans les jugements d'approbation et de désapprobation, avec l'activité qui en est l'occasion et celle qui tend à les justifier.*

Que cette aperception tout extérieure enveloppe sûrement tout ce qui tombe dans l'extension et la compréhension du concept de moralité, c'est ce dont il n'y a pas lieu de s'inquiéter à l'avance, la probabilité de l'affirmation nous suffit. S'il en est autrement, c'est à nos recherches à nous en faire apercevoir. Il faut bien qu'au début d'une investigation scientifique il y ait quelque détermination arbitraire, le choix tout gratuit d'un objet à étudier : nous choisissons d'étudier l'activité liée aux jugements d'approbation et de blâme.

235. Cette manière de se représenter l'objet de son étude fixe le moraliste sur la nature toute sociale de ce qu'il entreprend d'expliquer : Il y a un individu qui blâme ou qui approuve, et il y a un objet de ce jugement. Or, quels que soient les termes du jugement, celui-ci implique toujours un individu auquel est rapporté ce qu'on approuve ou ce qu'on désapprouve. Si c'est une action que je loue, mon approbation va à son auteur, si c'est une chose, c'est encore à celui qui l'a faite, ou qui l'a conservée, ou qui l'a approuvée avant moi. Sinon, mon éloge ne serait qu'un simple jugement de constatation des qualités de cette chose, et non pas une approbation ou un blâme.

L'approbation ou son contraire impliquent donc normalement deux individus ou deux esprits qui entrent en relation. Ils en impliquent, en réalité, un troisième. Approuver ou blâmer, c'est agir ; émettre un éloge ou un blâme, cela fait supposer que quelqu'un pourrait tenir compte de ce jugement dans sa conduite à venir. Très souvent c'est l'auteur de l'action jugée qui est dans le cas d'être ainsi influencé, mais plus souvent encore c'est un troisième personnage. On dit encore plus fréquemment : il a mal fait, qu'on ne dit : vous avez mal fait. A juger la conduite de B pour influencer celle de C.

Nous trouvons donc que les jugements d'approbation et de désapprobation, dans l'étude desquels il nous a paru possible de circonscrire celle de la morale, sont une opération qui sup-

pose des rapports définis entre trois individus, celui qui juge, celui qui est jugé, et celui à cause duquel on juge.

236. On nous dira tout de suite que ces trois personnes peuvent se confondre et que notre relation à trois termes est capable de se contracter. Nous pouvons juger nos propres actes, ou les choses qui ne concernent que nous (fusion de la première et de la deuxième personne); nous pouvons juger une action quelconque en vue de notre propre activité (fusion de la première et de la troisième personne); il arrive même qu'une personne se juge elle-même à seule fin de ne corriger qu'elle-même; c'est l'examen de conscience proprement dit, démarche morale par excellence et l'une des plus caractéristiques qui soient.

Mais ce ne sont là que des cas particuliers dont le moraliste aura à rendre compte, et il n'en fournira l'explication qu'en montrant que nos trois termes fondamentaux s'y retrouvent nécessairement. Dans l'examen de conscience qui ne concerne que lui-même, l'individu se dédouble, il est le juge et il est le jugé. Si c'est un acte passé qu'il considère, dans le moment qu'il procède à cet examen il n'est plus tout à fait le même être qu'il était au moment de poser l'acte; il se sert d'une expérience, il profite maintenant d'un sang-froid qui pouvaient lui faire défaut d'abord. De même il délibère en vue d'un avenir où il ne sera plus exactement ce qu'il est dans le temps de cette délibération; il considère en quelque sorte l'être qu'il sera au moment de l'action comme quelqu'un qu'il faut munir d'avance d'une résolution ou d'un principe d'action. Ce qui se passe ainsi dans le for intérieur d'une conscience individuelle confirme l'analyse qui nous fait trouver dans un jugement d'approbation ou de désapprobation en tant qu'opération complète, le rapport défini de trois individus au moins. Plus un être est capable de ce travail intérieur par lequel il se juge lui-même au profit de lui-même, plus on dit qu'il est moralement développé.

Ce cas est d'une dignité si éminente que la philosophie classique s'est ingéniée à le retenir seul, et n'a voulu partir que du fait de la conscience intégrale, ou du rapport d'une seule conscience individuelle à l'ensemble des choses ou des êtres. Mais nous nous garderons bien, quant à nous, d'oublier que lorsque A juge A en vue de A, ce n'est là qu'un cas particulier, et non le plus fréquent, du jugement moral, dont le type s'exprimerait par la formule : A juge B en vue de C (A dit à C que B a bien ou mal agi); et qu'on rencontre aussi fréquemment ces autres cas particuliers : A juge B en vue de A, A juge A en vue de B, A juge B en vue de B.

Bien plus, si nous persistons à serrer du plus près possible ce qui se passe dans la vie réelle, nous devons constater qu'il suffit rarement de ne considérer que trois personnes pour rendre compte d'un éloge ou d'un blâme. Plusieurs individus louent ou désapprouvent l'activité d'un seul ou de plusieurs, influençant par là l'activité d'un seul ou de plusieurs. Dans la relation triangulaire A B C, les trois termes peuvent être ou singuliers ou multiples, comme ils peuvent être ou différents ou identiques.

Mais il y a toujours trois termes, et c'est ce que nous exprimerons en disant que la science morale, science de ce qui s'approuve et de ce qui se blâme, sera un étude sociale ou sociologique, à condition que l'on entende par le mot de *sociologie* la science qui concerne les relations d'une pluralité d'individus doués d'activité.

La première tâche du moraliste est, par conséquent, de s'éclairer sur la nature de la science dont sa mission est d'explorer un chapitre si remarquable. De même qu'un traité de physique fait usage de notions de mathématiques qu'il importe à ses lecteurs d'étudier au préalable, il convient que des principes généraux de sociologie préparent l'analyse de la vie morale et lui fournissent un appareil de termes techniques d'un maniement commode.

NOTIONS DE SOCIOLOGIE

237. Le *donné* de la Sociologie, ce que l'expérience pratique propose à notre étude, c'est l'activité sociale, la vie en société, les phénomènes sociaux. Ce n'est pas une *Société* unique et totale, l'*Humanité*, par exemple, considérée comme un être ou comme un tout organique : nous n'observons jamais que des groupes sociaux multiples, tels que des nations ou des familles. Ce donné brut ne se réduit pas davantage à *des individus* pris chacun comme un tout ou comme un être complet : l'état de chaque individu est à chaque instant déterminé, plus ou moins, par ses relations avec les autres. Le considérer en dehors de ces relations, c'est créer une *abstraction*, de même que c'est faire une abstraction que de raisonner sur *la Société* intégrale.

Nous rencontrons déjà ici une controverse trop souvent recommencée : La réalité sociale ou une société n'est-elle que la somme des individus qui la composent, ou bien est-elle quelque chose de plus et de foncièrement autre ? Aux partisans de la première de ces deux propositions opposées on répond parfois qu'admettre qu'il y a une science sociologique spécifique, cela entraîne l'adoption de la seconde thèse. Durkheim, notamment, a fortement insisté sur l'idée qu'une société est *une synthèse*. Ce qui constitue une synthèse, c'est le fait de résulter d'une combinaison d'éléments et de posséder des propriétés irréductibles aux propriétés des composants. Ainsi l'eau a des propriétés à quoi ne correspondent ni les propriétés de l'hydrogène ni celles de l'oxygène qui la constituent. Nous savons que ce sociologue va jusqu'à faire de cette réalité sociale synthétique un être psychologique, *une conscience collective*, hétérogène par rapport aux éléments psychologiques des individus qui la sous-tendent ; et selon lui l'office de la sociologie est d'étudier les propriétés spécifiques de cet être collectif (212 sqq).

238. Qu'une société ne soit jamais réductible à la simple somme des individus qui la composent, c'est ce qu'on peut admettre sans recourir à des théories ontologiques comme celle que nous venons de rappeler. Il suffit de remarquer que chaque associé occupe dans le groupe social *une certaine place* ou un lieu déterminé, c'est-à-dire qu'il soutient avec les autres des relations définies, dont beaucoup sont très constantes et quelques-unes permanentes. Les membres d'une société ne sont pas, comme on dit, *interchangeables*. Qu'arriverait-il si, un beau jour, les maçons devenaient médecins, si les détenus passaient juges, les généraux simples soldats... ? Il arriverait que l'on serait devant une autre société, nullement équivalente à la première. Les mathématiciens appellent *commutativité* la propriété d'une somme de n'être pas altérée quand on change l'ordre de ses parties : $3 + 1 = 1 + 3$. La société n'est pas une somme dont les individus qui y vivent seraient les unités, pour la raison que ces unités-là ne sont pas commutatives ainsi que le seraient au contraire les grains de blé dans un sac. Ce sac de blé demeure ce qu'il était, ne changeant ni de poids, ni de prix, lorsque, étant secoué, les grains du fond viennent vers le haut. Au contraire les membres d'une société soutiennent entre eux des relations déterminées, *des rapports sociaux*.

Une société, ce n'est pas la somme de ses membres, c'est l'ensemble que ceux-ci constituent avec tous les rapports sociaux dont ils sont les termes. Des associés sont parents, amis, clients, concurrents, adversaires, chefs, subordonnés, conseillers les uns des autres. La réunion de ces relations constitue *une structure*, dont la consistance s'avère déjà par ce fait qu'elle dure à travers le renouvellement des individus ou les changements qui les concernent. Il y a telle relation, par exemple les pouvoirs bien définis d'un chef ou d'un juge, dans laquelle un individu peut succéder à un autre comme un terme de cette relation sans que celle-ci ait changé. Les premiers sociologues

n'ont pas manqué de le proclamer : dans l'ordre social actuel, les vivants n'ont fait que succéder aux morts.

La réalité sociale ce sera donc, non une somme d'individus, mais *une somme de rapports sociaux*, les individus étant les termes de ces rapports. L'élément, l'unité sociale, on la trouvera dans *un rapport social* isolé du tissu de relations de même nature où il est régulièrement engagé. Cet élément implique deux individus au moins, qui sont les termes du rapport. Tels sont le rapport d'un maître à son esclave, d'un subordonné à son chef, de deux amis, de deux époux, un duel, un procès, une opération de vente.

LE RAPPORT SOCIAL

239. Nous pouvons donc donner les définitions suivantes : *La Sociologie est la science des rapports sociaux* (1).

On dit qu'il existe un rapport social entre deux individus lorsque, du fait de l'existence ou de l'activité de l'un, il résulte chez l'autre une modification dans ses actes ou dans ses états psychologiques.

Dans cette définition les *états psychologiques* d'un individu désignent l'ensemble de ses connaissances, de ses sentiments et de ses volontés ou dispositions. Il nous arrivera de désigner commodément tout ce contenu de la conscience par le mot de *sentiments*.

Une opération d'achat ou de vente est un exemple de rapport social. Il se décompose en un ensemble d'actes et de dispositions psychologiques répartis entre le vendeur et l'acheteur. Des liens d'amitié sont un rapport social qui se définit par des sentiments de sympathie, par des services rendus, un échange d'idées. Un procès constitue un rapport social entre les deux parties, cha-

(1) E. DUPRÉEL, *Le Rapport Social. Essai sur l'objet et la méthode de la Sociologie*, 1912.

cune d'elles, du fait de l'autre pose des actes et éprouve des sentiments très discernables.

240. La définition du rapport social y fait voir deux éléments fort hétérogènes; d'une part cette relation implique des actes, c'est-à-dire, en fin de compte, des déplacements d'objets matériels ou des phénomènes de nature physique, définis par des changements dans le temps et dans l'espace. La structure d'une société, ensemble de rapports sociaux, enveloppe donc *des choses matérielles*, par exemple, un territoire, un outillage, des archives, etc. Nous trouvons en second lieu, dans un rapport social, des éléments de nature psychologique. Il ne nous importe pas de savoir si les connaissances, les émotions, les désirs ou les volontés ne seraient rien d'autre, à l'analyse, que des phénomènes physiques compliqués, ou s'ils sont au contraire d'une nature foncièrement différente. Ce problème philosophique peut être écarté; nous nous en tenons au point de vue du sens commun, pour lequel un raisonnement ou une volition sont tout autre chose qu'une action proprement dite, composée de phénomènes matériels perceptibles du dehors. Il y a, dans les deux éléments du rapport social quelque chose qui correspond à la dualité traditionnelle de la pensée et de la matière, du spirituel et du corporel. Le rapport social retient intimement unis ces deux éléments, le psychologique et le physique : c'est *une synthèse*.

Aucune autre science que la Sociologie n'est fondée sur la considération de telles synthèses. Toutes les autres sciences retiennent pour leur objet propre l'un ou l'autre des deux éléments que nous y avons discernés. La physique, la chimie et la biologie considèrent des phénomènes sensibles ou matériels, des déplacements dans le temps et dans l'espace, réels ou possibles. La psychologie, de son côté, se réserve l'élément réputé non matériel par le sens commun, la pensée et les dispositions mentales de toutes sortes. Quant aux mathématiques et à la

logique, leur objet ne consiste qu'en relations abstraites ou en pures formes ou idées (1).

Il est vrai que le psychologue porte son attention sur les actes matériels des sujets qu'il étudie, mais ces actes ne l'intéressent pas en eux-mêmes, et leurs conséquences réelles demeurent en dehors de son attention. Il les retient seulement comme causes, effets, et, surtout, comme indices révélateurs des états psychologiques qu'il se propose d'expliquer. Inversement, le chimiste ou le biologiste, quand ils se trouvent devant une combinaison d'états psychologiques et de phénomènes matériels, ne s'occupent de ceux-ci et ne tiennent compte des premiers que s'ils peuvent servir de signes de phénomènes matériels.

Dans l'acte d'un fou qui brise une glace, la psychologie ne retient que l'état mental du sujet. Le bris d'une glace n'est qu'une conséquence du trouble mental qui se révèle par cet effet. A son tour, le physicien négligerait tout ce qu'il y a de différence entre l'œuvre d'un fou et la même action commise par un malfaiteur, par exemple; il laissera tout le psychologique pour ne s'intéresser qu'au phénomène matériel. Il cherchera le degré de résistance du verre, la direction des lignes de rupture ou toute autre relation du même ordre. Le sociologue, au contraire, situera l'action folle dans le rapport que le dément soutient avec d'autres individus. Or, ce rapport n'existe que par des faits matériels auxquels une activité psychologique est liée. Le bris d'une glace est un *dommage*, et la cause de ce dommage, la folie de son auteur, apparaît comme un danger social. La folie tombe donc dans le champ de l'attention du sociologue, tout ensemble par les conséquences matérielles qu'elle entraîne (dommages, désordre) et par la nature de leur

(1) On dira que la *philosophie*, elle aussi, étudie dans leurs rapports mutuels le spirituel et le matériel. Il en est ainsi parce que la philosophie n'exclut rien de son objet. Mais la philosophie n'est pas une science, c'est une réflexion sur la science mise en rapport avec les autres activités de l'homme. Les vérités qu'elle aide à découvrir peuvent toujours prendre, dans l'une ou l'autre science, la place qui leur convient.

cause (incohérence logique, troubles de la volonté). Seul, le sociologue, en replaçant la conduite du fou dans un rapport social dont le fou est l'un des termes et dont l'autre terme est son entourage ou la collectivité, retient la synthèse de l'élément psychologique et de l'élément matériel.

CARACTÈRES ET CLASSIFICATION.

241. Trois caractères nous frappent tout de suite dans les rapports sociaux : ils sont *multiples*, *divers* et en état d'*interpénétration mutuelle*. Multiples comme le sont les individus entre lesquels nous les observons et dont chacun noue sans cesse avec les autres un nombre indéfini de ces rapports ; divers comme le sont les actes par lesquels chacun de nous influence ses semblables et les sentiments que nous produisons chez les autres ou que les autres produisent en nous. En disant que les rapports sociaux s'interpénètrent, nous voulons faire remarquer que deux rapports sociaux peuvent avoir pour terme commun un même individu, tandis que leurs seconds termes respectifs sont des individus différents. Pierre peut être l'ami de Paul en même temps qu'il est le fournisseur de Jean. Sabine est la femme d'Horace et la sœur de Curiace.

242. De la grande *diversité* des rapports sociaux, il résulte l'opportunité de les répartir en genres et en espèces. Ce sera déjà mettre beaucoup d'ordre parmi cet immense *donné sociologique* que l'expérience de la vie fournit à chacun de nous dans un état de grande confusion.

La classification des rapports sociaux peut se faire à plus d'un point de vue. On peut d'abord réunir en une même espèce les rapports qui se définissent par des actes analogues et des sentiments analogues. Ainsi, toutes les opérations d'achat, de vente, d'échange peuvent former une espèce de rapports sociaux réunis d'après la nature semblable de leur contenu ; ce seront les rapports sociaux *économiques*,

On appellerait, de même, les rapports sociaux *politiques*, tous ceux qui correspondent aux droits et aux devoirs formellement reconnus aux individus en tant que membres d'une société particulière. Tels sont les rapports des députés à leurs électeurs, le rapport d'un monarque à ses sujets, d'un seigneur à ses vassaux. Il est permis de réunir comme rapports sociaux *administratifs* des relations dont le type est la hiérarchie des fonctionnaires dans les grandes administrations, ou celle des officiers dans les armées, et qui ont pour motif l'organisation d'une action collective. Les rapports sociaux *juridiques* seront tous ceux qui résultent de l'application des règles formelles et du jeu des institutions chargées de cette application : tels seront les rapports d'un juge à un accusé, des parties dans un procès, d'un condamné et de la société.

On distinguerait enfin des rapports sociaux *religieux*, tels que celui d'un pasteur à ses ouailles, des fidèles à leur Dieu, des coreligionnaires entre eux, des théologiens disputant sur un point de dogme ; des rapports sociaux *sportifs*, des rapports sociaux *esthétiques* et des rapports sociaux *scientifiques*, groupant respectivement les relations que les hommes ont entre eux à l'occasion des jeux ou des exercices, de la contemplation du Beau, ou de la recherche du Vrai.

Cette classification manque au plus haut point de rigueur, les lignes de démarcation entre les rubriques sont très vagues, les espèces s'interpénètrent ; un rapport social peut être à la fois économique et politique, esthétique et religieux, scientifique et administratif, etc. Néanmoins, c'est là une répartition utile, suggérée, d'ailleurs, par l'activité pratique. On remarquera qu'elle a partiellement présidé à la distinction des spécialités dans l'étude des faits sociaux : l'économie politique, le droit, les sciences politiques et administratives, la science des religions et la théologie, la philosophie de l'art et la critique, la philosophie des sciences, correspondent au moins partiellement aux espèces que nous venons de distinguer.

243. Mais le sociologue peut aussi classer les rapports sociaux en adoptant des points de vue plus formels et plus rigoureux.

Selon la *durée*, on distinguera des rapports sociaux *éphémères*, *durables* ou *permanents*. Les premiers sont ceux qui s'abolissent d'eux-mêmes dès que sont accomplis les actes par lesquels ils sont définis ; tel serait un troc qu'opèrent entre eux un marin et un indigène, au cours d'une escale, ou le salut qu'échangent deux touristes se croisant dans la montagne. Le rapport social *durable* est celui qui tend à persister au delà des actes particuliers qui suffisent à le manifester, et qui implique le renouvellement possible de ces actes. Tel est le rapport d'un fournisseur et de son client ; une fourniture suivie d'un règlement de compte ne met pas fin à ce rapport social ; de nouvelles commandes sont présumées probables. On remarquera que c'est l'élément psychologique qui établit ici la continuité, tandis que les actes sont séparés par des intervalles de temps : prévisions, souvenirs, sentiments de confiance, de bienveillance, habitudes, etc.

Un rapport social est *permanent* lorsqu'il est jugé ne s'abolir normalement qu'avec la disparition de l'une des parties. Aux relations de parenté correspondent évidemment des rapports sociaux de cette troisième nature : les devoirs des enfants envers leurs parents déterminent pour la vie entière leurs sentiments et leur conduite.

Tandis que l'on peut encore, à la rigueur, décomposer le rapport social durable en une multiplicité de rapports éphémères, additionnés ou combinés, dans le rapport social permanent un élément essentiel et irréductible se laisse immédiatement entrevoir : celui qui assure la permanence. On aperçoit d'avance que cette progression de l'éphémère vers le permanent, en passant par le durable, nous indique une direction vers quelque chose de spécifiquement moral. On voit aussi que l'élément psychologique ou spirituel gagne en importance dans les rapports sociaux ordonnés selon la durée.

244. D'autre part, une relation sociale ne s'affirme pas seulement de deux individus, elle peut aussi bien avoir comme termes deux collections de personnes. On appellera *singuliers* les rapports sociaux qui ne relient que deux individus, *collectifs* ceux qui sont entre deux groupes, et *mixtes* les rapports qui unissent un individu à un groupe. La rivalité de deux candidats à la députation, l'opposition de la droite et de la gauche dans une assemblée délibérante, le rapport de cette assemblée à son président, sont des exemples de ces trois espèces de relations.

Quand il s'agit de rapports collectifs ou mixtes, on peut toujours, sinon les décomposer entièrement en plusieurs rapports singuliers, du moins y retrouver un certain nombre de ceux-ci coordonnés ou combinés entre eux. Ainsi, l'antagonisme de la droite ou de la gauche implique des rapports définis entre chacun des membres de ces deux fractions de l'assemblée. On y discernera : 1° le rapport social singulier d'un membre de la droite et d'un membre de la gauche ; 2° le rapport social singulier unissant deux membres de la droite ou deux membres de la gauche (sans parler des rapports mixtes).

245. D'un point de vue très voisin, on dira qu'un rapport social est *unilatéral*, si l'on juge qu'il suffit, pour en reconnaître l'existence, de considérer les actes et les états psychologiques de l'un des deux individus qu'il unit. Il est scientifiquement utile, par exemple, de considérer le culte ou le souvenir d'un mort comme un rapport social entre ce mort et un vivant. Cette relation, en effet, répond suffisamment à la définition du rapport social : le mort ne laisse pas d'être considéré comme un être duquel il résulte, chez un être vivant, une modification de ses actes et de ses états psychologiques. On peut d'ailleurs utiliser la notion de rapport unilatéral à propos d'êtres aussi vivants l'un que l'autre : tel serait un amour malheureux et ignoré ; le sonnet d'Arvers est la triste expression d'un rapport social unilatéral.

Par opposition, on appellera *bilatéral* le rapport social ordi-

naire, dans lequel les actes et les sentiments des deux parties sont à la fois considérés. Le rapport d'un fidèle à son Dieu est un rapport social bilatéral, selon le fidèle; il est unilatéral seulement selon l'incrédule. Pour le sociologue ou l'historien des religions, il suffit de le considérer comme tel, sans se prononcer sur le différend du croyant et de l'incrédule. Seuls, en effet, la conduite et les sentiments du fidèle rentrent dans le domaine de la science.

Tout rapport social bilatéral peut être décomposé en deux rapports unilatéraux et de sens inverse, susceptibles, à la rigueur, d'être considérés séparément.

246. Nous proposerons enfin la distinction formelle des rapports sociaux en rapports *positifs* et en rapports *négatifs*. Lorsqu'un rapport social se caractérise par un élément d'antagonisme entre les individus qui en sont les termes, ce sera un rapport social négatif; il sera positif dans les autres cas. La guerre est par excellence un rapport social négatif; toute compétition ou rivalité justifie la même qualification.

Le caractère positif ou négatif d'un rapport social est relatif et limité. Un même rapport peut être négatif à un point de vue et positif à un autre. Dans les jeux et les sports, par exemple, un antagonisme passager est institué, qui peut reposer sur une bienveillance et une amitié durable. Dans le duel, et même dans la guerre, un certain accord peut subsister entre les adversaires pour limiter le conflit ou les moyens de le vider. Toutes les opérations de *contrôle* montrent aussi une combinaison d'accord et d'antagonisme limité et consenti. Les examens de fin d'année sont des rapports sociaux en un sens négatifs, éphémères, heureusement.

Pour aucune partie des études sociologiques, cette dernière distinction n'est aussi nécessaire que pour la morale. Celle-ci considère ce que l'on approuve et ce que l'on blâme; c'est dire que la distinction des rapports sociaux positifs et négatifs est le point central de l'objet du moraliste. Enfreindre une règle, faire

du mal à autrui, c'est instituer un rapport social négatif; réciproquement, blâmer l'auteur d'une infraction, c'est se constituer partie dans un rapport négatif dont celui qui est blâmé est l'autre terme.

Dans l'objet qu'étudie le moraliste, les antagonismes sont en proportion aussi grande que les accords. C'est pourquoi les définitions courantes de la science sociale ne sauraient lui suffire. Ce n'est pas assez de dire que la sociologie est l'étude des sociétés, ou de la société, ou de la vie en société : elle étudie aussi le contraire de l'association, la rupture, l'opposition, la guerre. La distinction des rapports sociaux positifs et des négatifs permet d'envelopper mieux l'objet de la sociologie; et la notion du rapport social, fondement de cette distribution, si on la compare à celle de *société*, apparaît comme un progrès en généralisation analogue à celui que l'introduction des signes *plus* et *moins* a opéré dans la théorie des nombres.

247. On s'est déjà aperçu que toutes les distinctions formelles que nous venons de proposer se combinent entre elles, qu'il y a des rapports sociaux à la fois collectifs et négatifs, ou tout ensemble durables, unilatéraux et mixtes, etc. Elles se combinent aussi avec les espèces de rapports sociaux distinguées à d'autres points de vue; ainsi, la concurrence de deux sociétés commerciales est un rapport à la fois *économique*, durable, collectif, bilatéral et négatif.

Cet inventaire assez ingrat a l'avantage de préparer des expressions techniques qui abrègent les exposés, et aussi celui de montrer la grande souplesse d'une notion appelée à servir d'instrument dans l'étude du plus subtil des objets de la science, l'activité des êtres conscients en relations les uns avec les autres.

RAPPORTS SOCIAUX COMPLÉMENTAIRES

248. Le troisième des caractères fondamentaux des rapports sociaux, c'est la possibilité de s'interpénétrer. Un même indi-

vidu A soutient à la fois un rapport social avec B et un autre avec C. Du fait que B et C sont l'un et l'autre en relation avec A, il en résulte entre eux une relation particulière. C'est une relation de ce genre qu'exprime le proverbe « Les amis de nos amis sont nos amis ». La vie en société est régulièrement formée d'un enchevêtrement de rapports sociaux et c'est ce qui en fait l'extrême complexité.

Lorsque nous avons dit plus haut, que la société est la somme, non des individus, mais des rapports sociaux qu'elle enveloppe, nous n'avons encore fait qu'approcher de la vérité. En effet, les rapports sociaux, loin d'être juxtaposés, sont profondément combinés les uns avec les autres. Dans le milieu social il est difficile de trouver un rapport social qui se suffise à lui-même sans impliquer l'interpénétration d'un nombre indéfini d'autres rapports.

Un rapport social entre A et B n'est et ne dure que grâce à l'existence d'autres rapports dans lesquels A et B sont engagés avec d'autres individus C, D, etc. Par exemple : deux commerçants sont liés par un contrat. Cela signifie que l'un et l'autre soutiennent désormais un rapport avec un troisième terme, l'autorité qui sanctionne le contrat.

Dans un acte passé devant notaire, nous trouvons un complexe de rapports sociaux ; d'abord, le rapport entre les deux parties que l'acte est destiné à signifier ; ensuite, deux rapports sociaux qui ont pour terme commun le notaire et dont chacun des contractants est l'autre terme. On aperçoit donc tout de suite trois rapports entre trois personnages ; au reste, le notaire n'est là que le représentant de la société qui lui assure ses prérogatives ; son rôle dans l'opération que nous avons prise comme exemple ne s'explique que par les rapports sociaux qu'il soutient, du fait de sa charge, avec la société tout entière.

On voit à quel complexe de relations sociales correspond, en fait, un rapport social déterminé, tel que notre acte notarié.

249. Nous sommes ici devant la notion de *rapport social complémentaire*, dont la définition paraît bien être l'une des plus importantes de la sociologie. *Lorsque deux rapports sociaux sont en état d'interpénétration, ayant un terme commun, le second est dit complémentaire du premier lorsqu'il en conditionne soit la nature, soit l'existence.* Le premier rapport n'existerait pas, ou serait autre, si son complémentaire n'existerait pas ou était autre. Ainsi, le contrat des deux commerçants ne les lierait pas comme il le fait, si chacun d'eux ne dépendait pas d'un troisième terme, dans lequel nous pouvons résumer le droit ou l'autorité qui l'applique. Dans l'acte devant notaire, le rapport de chacun des contractants avec le notaire est un rapport complémentaire. Le notaire n'étant que le représentant de la société, il va de soi que chacun de ces deux rapports complémentaires en enveloppe une infinité d'autres.

La réalité sociale est donc moins une collection de rapports sociaux qu'un tissu de rapports complémentaires. On explique l'existence ou la durée d'un rapport social en montrant quels sont ses rapports sociaux complémentaires. Ainsi, l'autorité d'un maître sur son esclave serait bien précaire si elle ne reposait que sur la force du maître ou sur la soumission toute spontanée de l'esclave; un tel rapport n'est possible ou durable que grâce à des coutumes, à des idées, à des sanctions de la société où l'esclavage est reconnu; or, cela correspond, dans la réalité concrète, à des rapports complémentaires qui soutiennent l'autorité du maître et maintiennent la soumission de l'esclave. Ce qu'on appelle la force de l'opinion publique, ce n'est pas un fait purement psychologique, c'est affaire de *structure sociale*.

LE GROUPE SOCIAL

250. La notion de rapport social complémentaire conduit à la seconde notion fondamentale de la sociologie, celle de *groupe social* ou de *société*.

Définition. — *On considère comme formant un groupe social ou une société une pluralité d'individus entre lesquels existent des rapports sociaux positifs et complémentaires.*

Exemples. — *Une famille* : les enfants sont unis par des rapports directs d'entraide spontanée, de devoirs réciproques ; mais ils le sont aussi par leur amour commun pour les parents et par leur commune soumission. Il arrive que l'entente ne se maintient entre frères et sœurs que par l'influence constante du père ou de la mère. Dans la vie d'une communauté aussi étroite, où l'instinct, l'habitude l'emportent sur la froide réflexion, les accords directs et ceux qui résultent de rapports complémentaires sont proprement indiscernables, confondus dans les vicissitudes de l'humeur et du sentiment, mais ils n'en existent pas moins.

Dans *une nation*, les rapports sociaux positifs se maintiennent et se renouvellent : échanges, combinaisons d'intérêts, groupements particuliers ; mais ce qui donne à cette juxtaposition d'accords particuliers de la consistance et de l'unité, ce sont leurs rapports sociaux complémentaires : commune soumission à l'autorité reconnue, acceptation des conventions du langage, de la loi, de la mode, etc. Dans un royaume, l'entente directe entre les sujets est sous-tendue par leur obéissance au monarque. Les rapports qu'une religion établit entre chaque fidèle et le Dieu sont des relations complémentaires des rapports entre fidèles : « Tu aimeras ton prochain pour l'amour de Dieu ».

251. Il résulte de cette définition qu'un *groupe social* n'est jamais qu'un cas particulier de *rapport social*. Une société peut toujours être représentée soit comme un rapport social collectif ou mixte, soit même comme un rapport social singulier entre deux quelconques de ses membres, pourvu que l'on tienne compte de tous les rapports complémentaires de ce rapport singulier.

Une famille c'est le rapport entre le père et la mère d'un côté, les frères et les sœurs de l'autre : rapport collectif ; elle est aussi

bien le rapport entre l'un quelconque de ses membres et tous les autres : rapport mixte. Enfin elle peut se ramener au seul rapport de deux de ses membres avec, comme rapports complémentaires leurs communs sentiments et leurs communs devoirs envers tous les autres : rapport singulier plus rapports complémentaires.

La belle devise de la Confédération helvétique : Un pour tous, tous pour un, présente le groupe sous la forme d'un rapport social mixte et positif (1). Lorsqu'on exprime un idéal de fraternité ou de tolérance en disant : nous sommes tous enfants d'un même Père, on préconise un minimum d'entente entre tous les hommes, non seulement en définissant la société qu'ils constituent comme un rapport social dont Dieu, symbole de toutes les valeurs, est un terme, mais encore en laissant entendre que ce commun rapport entraîne comme complémentaires, entre les hommes, des droits et des devoirs réciproques, des dispositions qu'il est décent d'avoir et de rendre manifestes. Quelques rapports sociaux qu'ils établissent ou laissent s'établir entre eux, tout un monde de rapports complémentaires intéresse l'humanité à ce rapport particulier.

On le voit d'avance, *la moralité* ne sera pas autre chose qu'un système de rapports sociaux complémentaires, considéré comme institué d'office et influant sur toutes les relations éventuelles entre individus. *Les devoirs reconnus* entrent en ligne de compte lorsque l'individu moral délibère sur la moindre de ses démarches.

252. Si la notion de groupe est réductible à celle de rapport social, réciproquement, *tout rapport social positif est déjà un*

(1) Lorsqu'on veut voir un groupe A, B, C, D, etc., sous la forme d'un rapport social mixte entre l'individu B et les autres, les rapports entre A, C, D, etc., sont complémentaires de ce rapport.

groupe ou un fragment de groupe (1). Lorsqu'un rapport social positif s'établit entre deux individus qui, en dehors de ce rapport, sont tout à fait étrangers l'un à l'autre, cette relation mérite très peu le nom de groupe, mais comme, en fait, il n'en est jamais ainsi, du moins dans les sociétés humaines, à tout rapport positif se lie un complexe de rapports complémentaires enveloppant d'autres individus. On est donc toujours devant une réalité sociologique correspondant à la notion, très généralisée, de *groupe social*.

253. Un autre corollaire de première importance découle de notre définition du groupe social : *Un groupe social s'affirme ou existe par son opposition à un autre groupe social.*

En termes plus techniques : les rapports sociaux positifs unissant les membres d'une société, soutiennent, à titre de rapports sociaux complémentaires, des rapports sociaux négatifs ayant pour termes les membres des autres sociétés.

Entre deux groupes, il subsiste inévitablement un élément d'*antagonisme*.

Cette proposition se justifie déjà en dehors de toute analyse formelle. En effet, si les membres de deux groupes sociaux en relations l'un avec l'autre étaient absolument d'accord chacun à chacun, les deux groupes ne subsisteraient pas comme tels et n'en feraient qu'un. Des *individus* peuvent progresser indéfiniment vers un accord sans restriction, en effet, leurs *corps* sont irréductibles, et leur extériorité indéfectible est la limite de leur unification : ils resteront deux (2). Pour deux groupes, au contraire, les combinaisons possibles entre membres du premier et membres du second sont exactement les mêmes qu'entre

(1) On peut même en dire autant de tout rapport social, positif ou négatif ; mais une telle généralisation relève du développement d'une sociologie pure ou formelle.

(2) Que deviendrait l'amour s'il y avait danger pour les amants de fusionner réellement, comme ils prétendent souvent qu'ils y aspirent ? Il y aurait certes quelque chose de plus *goumé* : ainsi entre groupes.

membres d'un même groupe : les deux groupes *pourraient* toujours fusionner. Si donc on voit deux groupes sociaux quelconques, en relations effectives ou possibles, demeurer distincts, on peut être assuré qu'un certain rapport d'antagonisme les sépare et que dans chacun d'eux les associés communient dans un minimum d'hostilité à l'égard de l'autre groupe.

L'observation de la vie sociale vérifie cette proposition de la manière la plus complète. Et il est peu de vérités sociologiques générales qui soient plus utiles pour l'explication d'un nombre immense de phénomènes tels que les controverses religieuses, les difficultés entre alliés, les obstacles que rencontre toute coopération de groupes, etc... Lorsqu'on voit des partis se buter à quelque empêchement qu'il paraît, du dehors, si aisé de faire disparaître, tel que l'interprétation d'un texte ambigu, ou l'importance attachée à une nuance à peine discernable, on peut conjecturer qu'à cette obstination correspond le souci d'un groupe de ne pas fusionner dans un autre, soit par absorption complète, soit par coordination, soit par subordination.

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DES GROUPES SOCIAUX

254. La notion de groupe étant réductible à celle de rapport social, les sociétés auront les mêmes caractères généraux : les groupes sociaux sont *multiplés, divers, et en état d'interpénétration*.

Il n'y a pas une société unique, l'Humanité conçue comme toute la réalité sociale, mais bien d'innombrables groupements d'individus plus ou moins alliés, plus ou moins antagonistes.

Ces groupes sociaux se laissent répartir en genres et en espèces qui se distinguent par des caractères extrêmement différents. Aussi une classification des types de sociétés est-elle déjà, en quelque sorte, toute une sociologie.

Un même individu peut appartenir à plusieurs groupes, de même qu'il peut soutenir des rapports sociaux avec des parte-

naires différents. Un Belge catholique se sent uni à des Belges qui ne sont pas catholiques et à des catholiques qui ne sont pas belges.

Le fait de l'interpénétration des groupes est de première importance à la fois pour l'explication scientifique et pour la vie pratique. Dans la grande majorité des esprits a toujours prévalu le préjugé qui veut que cette interpénétration soit *un mal*. On a toujours estimé que la paix assurée découlerait de sa disparition, et que l'état social parfait est celui d'une société une et homogène où les croyances, les intérêts et les institutions uniraient, exclusivement et complètement, les mêmes individus.

Le savant n'a pas à se demander si l'interpénétration des groupes est un mal, il lui suffit que ce soit *un fait*. Mais il lui est permis de montrer l'arbitraire du jugement de valeur par lequel ce fait est condamné. Si beaucoup de maux résultent des désaccords et des incertitudes liés à l'interpénétration des groupes, de ce dernier fait l'humanité a toujours retiré aussi des avantages de toutes sortes. La pénétration mutuelle des groupes entretient dans la vie des hommes un mélange intime et déconcertant d'accord et d'antagonisme. Nos analyses sociologiques montreront que rien n'est plus propre que cette imperfection décevante, à stimuler les plus hautes formes du progrès spirituel.

CARACTÈRES PARTICULIERS DES GROUPES SOCIAUX

255. Les groupes se distinguent les uns des autres par des caractères spécifiques qui serviront à les classer.

Remarquons d'abord que les groupes sociaux diffèrent les uns des autres selon *leur degré d'existence* (ou selon leur *consistance*).

Considérons la collection des voyageurs réunis dans un compartiment de chemin de fer. Ils forment un groupe social, échangeant quelques paroles et se rendant de menus services; mais ce groupe existe à peine comme tel et bientôt n'existera plus. Au contraire telle famille dont les membres se chérissent,

se dévouent les uns pour les autres, est un groupe doué d'un haut degré d'existence. De même une petite secte religieuse unie par les persécutions qu'elle endure, comme ces protestants provençaux réfugiés jadis dans les grottes des hautes vallées dauphinoises.

Nous dirons qu'un groupe social a un haut degré d'existence lorsque les rapports sociaux positifs qui unissent ses membres l'emportent de beaucoup sur les rapports négatifs qui tendent à les dissocier.

La volonté d'être unis, une commune hostilité à l'égard des étrangers (1), cela est condition d'un haut degré d'existence. La France, l'Islam ont un degré d'existence plus élevé que l'Europe ou que la Race blanche en tant que groupes sociaux. L'Humanité, dans son ensemble, constitue bien une société, mais qui n'a qu'un degré d'existence infime : tous ses membres ne sont guère d'accord pour se reconnaître comme associés. Entre des hommes quelconques pris au hasard sur la surface de la Terre, les relations d'accord et de solidarité ne l'emportent pas sûrement sur les rivalités et la méfiance.

On remarquera que le degré d'existence d'une société est souvent en raison inverse de sa grandeur, c'est-à-dire du nombre des associés. Des millions d'individus trop dispersés pour se connaître ne peuvent avoir les uns pour les autres les sentiments d'affection et de solidarité qui s'établissent aisément entre quelques personnes que les circonstances, leurs goûts, leurs intérêts, maintiennent en contact étroit.

Mais cette proposition n'a rien de rigoureux : certaines sociétés étendues ont une forte consistance, par exemple l'Eglise catholique; et d'innombrables petits groupes s'ébauchent et disparaissent comme des bulles de savon, par exemple quelques

(1) Le sentiment spécifique correspondant à la consistance d'un groupe est le mépris des étrangers; fort, il est accompagné de haine; faible, il comporte fréquemment une sorte de commisération.

douzaines de curieux rassemblés par un accident de rue. Mais ces petits groupes si éphémères sont par cela même sans importance. Pratiquement les groupes qui méritent attention sont : 1° les groupes doués d'un haut degré d'existence, *même petits*; 2° les groupes très grands, même s'ils ont un faible degré d'existence.

256. Il y a d'autres principes de répartition des groupes sociaux.

Selon le recrutement. On distinguera entre *sociétés ouvertes* et *sociétés fermées*. Pour faire partie des premières, il suffit en somme de le vouloir, les conditions d'entrée étant très faciles. Telles sont les religions qui pratiquent la propagande, les partis politiques, etc... Les sociétés fermées sont celles où l'on n'entre que sous des conditions définies et réellement contrôlées, et qui se défendent d'un accroissement indéterminé. Par exemple : les groupes familiaux, les *parentés*; les Académies dont le nombre des membres est invariable.

Selon le mode de cohésion. Certaines sociétés usent de la *contrainte*; elles sont à base de force matérielle. Tels sont les Etats modernes, dont la règle s'impose par la force sur un *territoire* délimité. L'armée est le type d'un groupe social de cette sorte. D'autres sociétés ne durent et n'agissent efficacement que par une libre adhésion et un libre consentement de leurs membres. Sont dans ce cas les religions séparées de l'Etat.

Selon la durée. Il y a des sociétés éphémères, comme un *meeting*, le public d'une représentation théâtrale; il y a des groupes durables : une association commerciale, une ligue pour l'obtention d'une réforme. Enfin certaines sociétés sont ou veulent être permanentes : une dynastie, une caste, une nation, une Eglise.

Quant à l'origine, il y a des sociétés de fait, spontanées ou qui se sont réalisées peu à peu, sans être définies au préalable

par quelque fin commune à ses membres. Tel serait un peuple-ment de hasard, dans une contrée déserte, et dont résulterait une nation par une lente organisation. On voit d'autres groupes sortir d'une résolution expresse inspirée par une fin explicite : un ordre religieux, une société anonyme.

Selon la composition ou le degré de complexité. Il y a des groupes simples et des groupes de groupes. Trois ou quatre amis sincèrement égaux, font un groupe simple; dans une nation au contraire on trouve impliqués des groupements multiples et variés. Cette complexité même est variable. Dans une armée, par exemple, on pourra dénombrer des groupements plus petits, comme des régiments, dûment distingués les uns des autres : c'est un *groupe composé*. Un grand peuple est plutôt un *groupe composite*, car on y trouve des associations de toutes sortes, dont les relations sont loin d'être déterminées par la loi du groupe social. Ce ne sont donc pas de simples parties de ce dernier.

RELATIONS ENTRE GROUPES SOCIAUX

257. La diversité des sociétés éclate encore davantage si on les considère du point de vue *de leurs relations mutuelles*.

Il y a des groupes *semblables* ou de même nature, et *extérieurs* l'un à l'autre, c'est-à-dire ne comportant pas de membres communs. Ainsi deux nations, la France et l'Allemagne. Il y a des groupes *dissemblables* ou hétérogènes, par exemple un Etat ou une Religion. On remarquera que *l'interpénétration* est favorisée par cette dissimilitude. Il est rare que deux religions consentent à avoir des membres communs.

On trouve des groupes *associés* ou coopérant : la magistrature et la gendarmerie, un syndicat de travailleurs et un syndicat de patrons qui se mettent d'accord. D'autres groupes sont constitutionnellement antagonistes et ne coopèrent que par exception :

des partis politiques. De nombreux groupes sont entre eux sans relations déterminées, ils sont simplement compatibles. D'autres, au contraire, entrent dans une hiérarchie.

Tantôt la hiérarchie est formelle ou dûment reconnue ; il en est ainsi dans une armée, dans une administration ou chez un peuple à castes traditionnellement consacrées.

D'autres fois il y a une sorte de hiérarchie spontanée. Telle est la différence des classes sociales dans les sociétés modernes. C'est un état de fait.

258. Une classe sociale est un groupe hiérarchisé, supérieur ou inférieur à un autre groupe comparable à lui, une autre classe. Supérieur ou inférieur : que signifie cette inégalité ? Lorsque la hiérarchie est reconnue, passée à l'état d'institution, elle relève d'un groupe total dont les classes ne sont que des subdivisions. Ce qui est plus important, c'est de marquer la nature de l'inégalité de fait de deux classes telles que la bourgeoisie et la classe ouvrière.

L'inégalité de deux classes ou leur ordre hiérarchique ne résulte pas directement de quelque avantage ou prérogative de l'une d'elles, par exemple la richesse. Elle n'en résulte qu'indirectement : il faut que l'une des deux classes soit reconnue comme avantageuse ou supérieure, par elle-même et par l'autre classe. Cette reconnaissance est explicite ou implicite.

Toute classe dite supérieure se reconnaît naturellement telle, explicitement autant qu'implicitement : elle se juge supérieure, elle a orgueil et mépris. Quant à l'autre classe, il lui arrive d'admettre sans réserve cette supériorité, mais il est plus fréquent qu'elle la reconnaisse seulement d'une manière implicite : en imitant l'autre classe ou en revendiquant les mêmes prérogatives.

Une classe sociale qui n'imiterait en rien une autre classe, qui n'ambitionnerait aucun des avantages de cette autre classe, ne serait en rien l'inférieure de celle-ci. Et cela serait vrai quelque

pauvre et dénuée que fût cette classe, si riche et brillante que fût l'autre (1).

Les rapports hiérarchiques entre groupes résultent directement des sentiments et des volontés de leurs membres. Les conséquences pratiques et scientifiques de cette *relativité* de toute hiérarchie entre les groupes sociaux sont infinies. Nous aurons à le montrer dans la suite (2).

LES LOIS SOCIOLOGIQUES

259. Ayant ainsi dégagé les deux notions sociologiques fondamentales, le rapport social et le groupe social, nous pouvons apercevoir ce que sera *une loi sociologique*, et quelle est la nature de *l'explication scientifique* en matière sociale.

Expliquer un phénomène en tant que fait social, c'est le situer dans les rapports sociaux dont il constitue un des éléments.

Ces rapports sociaux peuvent être singuliers ou collectifs

(1) Qu'on ne dise pas qu'il y a ici du paradoxe, et qu'une classe pauvre est nécessairement inférieure à une classe riche. Ceci signifierait seulement qu'une classe pauvre est plus pauvre qu'une classe riche. Pour qu'il y ait infériorité, il faut que quelqu'un estime que pauvreté égale infériorité. Qu'il en soit ainsi presque toujours, c'est là un autre aspect de la question.

(2) Ces premières considérations sur les rapports entre groupes sociaux et en particulier sur la hiérarchie fait mieux reconnaître le mérite et l'erreur de K. Marx et de son école, qui ont mis dans une si vive lumière la notion de *classe sociale*. Leur mérite a été de prendre en considération, pour l'explication des faits, *des rapports entre groupes sociaux hiérarchisés ou classes*. Leur erreur a été : 1° de méconnaître, au profit de ce cas particulier, d'autres formes de relations entre groupes ; 2° de ramener toute hiérarchie de groupes à la seule opposition de deux classes, opposition prolongée de force sur toute la diversité des groupements ; 3° d'expliquer toute hiérarchie ou inégalité par des facteurs économiques, c'est-à-dire par une inégale répartition des richesses, d'où il devrait s'ensuivre qu'il suffirait d'un système de répartition égale pour abolir toute inégalité. En fait, la tendance à un classement, à une hiérarchie n'est nullement une conséquence de l'inégalité dans la possession des richesses, c'est le contraire qui est vrai : Une fois nos besoins primordiaux satisfaits, c'est la tendance soit à égaliser, soit à dépasser autrui, qui nous fait accorder de la valeur à des biens sans cela superflus. Ce sont les lois sociologiques qui fondent les valeurs économiques, et non pas des valeurs économiques absolues, des richesses en soi, qui commandent les relations sociales.

(groupes sociaux). Le phénomène à expliquer sera matériel ou spirituel, ou l'un et l'autre à la fois.

Qu'il s'agisse d'expliquer, par exemple, la construction d'un pont. C'est déjà satisfaire le désir de comprendre que de situer cette activité dans le rapport d'un entrepreneur et d'une administration publique. C'est là un renseignement de sens commun dont la valeur est toute pratique. Ce qu'elle vaut comme explication consiste à dépasser le point de vue du hasard, en insérant le fait dans un rapport social particulier.

Il serait déjà plus scientifique de replacer cette entreprise dans l'ensemble des actes et des états psychologiques déterminant un rapport social collectif dont les termes seraient deux peuples séparés par la rivière et désireux d'établir entre eux des relations commerciales plus développées.

Rattacher le fait du pont construit à l'existence d'un rapport social collectif de cette sorte c'est déjà expliquer le particulier par le général, puisque le rapport social des deux peuples implique la répétition indéfinie d'actes de même espèce, les échanges entre particuliers. On remarquera que la première explication et la seconde se combinent sans peine : le rapport entre l'entrepreneur et l'administration qui le fait travailler peut avoir pour rapports sociaux complémentaires le complexe de rapports sociaux que résume le rapport collectif entre les deux peuples riverains.

260. Prenons pour second exemple un fait d'ordre plus spirituel. Soit à expliquer l'instabilité de *la mode*. Le sociologue situera ce phénomène dans le rapport de deux classes sociales, c'est-à-dire de deux groupes hiérarchisés. Nous savons que l'un de ces groupes est supérieur à l'autre 1° parce qu'il s'estime tel; 2° par que l'autre l'imite, reconnaissant ainsi ses avantages. Les fluctuations de la mode sont liées à un jeu de réactions de ces deux groupes. L'inférieur imite les manières de faire ou de paraître du supérieur, atténuant ainsi la différence. Ce que voyant, le supérieur, soucieux de maintenir et de marquer la

distance, change ses manières de faire et de paraître; et ainsi de suite. Le mécanisme du phénomène repose sur le rapport de deux groupes dont l'inégalité se trouve être à la fois reconnue et contestée.

En replaçant ainsi le phénomène à expliquer dans l'armature des rapports sociaux correspondants, on pose des *lois sociologiques*. Le degré de généralité de ces lois sera lié à la nature des rapports sociaux considérés.

Les lois sociologiques *très générales* ou *universelles* sont celles-là qui résultent de la nature même de tout rapport social ou de tout groupe social. Aux espèces particulières de rapports sociaux et de sociétés correspondent des lois sociologiques *particulières*.

A titre de loi sociologique universelle, nous pouvons citer *une loi de compatibilité*: Tous les membres d'un groupe durable acceptent de s'imposer ce qui est nécessaire à la subsistance du groupe, par exemple de respecter la vie des autres associés. Plus formellement: être un terme d'un rapport social positif implique le fait de consentir à l'existence de l'autre terme et même de le favoriser.

Au *suicide d'honneur* correspond une loi sociologique *particulière*. On rencontre cette pratique dans les groupes chevaleresques. Une minorité aristocratique peut être conduite à estimer que ce qui est à la fois le fondement et la preuve de sa supériorité, c'est le courage héroïque de ses membres. La démonstration péremptoire de ce courage étant le sacrifice de sa vie, cette société est amenée à établir, par convention, dans quels cas on y a recours (431 sqq).

En prenant ces exemples dans le domaine de nos recherches prochaines, nous justifions, du point de vue de la sociologie en général, la division de ces recherches. Expliquer l'existence de la moralité en général, c'est rapporter le fait qu'il y a des règles morales et des bonnes volontés à la nature foncière de la réalité sociale. Ce sera l'objet de cette seconde partie déjà commencée:

elle porte sur des lois sociologiques universelles : les conditions universelles de la vie en société. De là son titre : *La Moralité en général*.

Dans la troisième partie, nous promènerons notre curiosité à travers la variété infinie des manières de bien faire et de faire le mal, appuyant nos explications à la fois sur les lois sociologiques universelles et sur les lois particulières, liées à la diversité des groupes sociaux (*Les formes particulières de la Moralité*.)

CHAPITRE II

La Nature de la Moralité en général.

LES DEUX CARACTÈRES DE L'ACTE MORAL.

261. L'observation présente au moraliste deux choses, les actions humaines, et les jugements que les hommes portent sur ces mêmes actions, en les réputant bonnes ou mauvaises. Il a devant lui, non un objet brut, mais un objet déjà classé. Sa première tâche est d'examiner cette classification en deux ordres : Qu'est-ce qu'un acte proprement moral et son contraire ? Quel critère emploie le sens commun ou la pratique morale courante, pour distinguer entre une bonne et une mauvaise action ?

Considérons quelques actions réputées moralement bonnes.

- 1) A tient la promesse faite à B, quoique onéreuse.
- 2) Le bon Samaritain donne au blessé ses soins et pourvoit à son entretien. (Luc, X, 30-37.)
- 3) Un juge condamne un coupable, malgré les menaces de ses complices.
- 4) X reconnaît une vérité qui coûte à son amour-propre.

Un premier caractère commun à ces quatre actions, c'est de n'être pas déterminées par l'intérêt de celui qui les accomplit. Leur cause n'est pas la recherche d'un avantage personnel. Nos deux premiers exemples se ramènent à des rapports sociaux entre deux personnes dont l'une est déterminée à agir par l'avantage de l'autre.

L'exemple du juge est plus complexe. L'acte jugé bon implique ici l'existence d'un rapport social mixte dont le terme simple est le juge et dont le terme collectif est la société dont il tient son mandat ; le juge agit dans l'intérêt de la société.

Dans tous les cas, loin que ce soit l'avantage de l'*agent* qui détermine l'acte, celui-ci apparaît d'autant meilleur, il vaut à l'agent d'autant plus de *mérite* qu'un détriment plus grand ou plus probable est l'effet normal de son accomplissement.

262. Considérons notre quatrième exemple : dire la vérité quoi qu'il en coûte. Si c'est là bien agir, ce n'est pas seulement parce que celui à qui on dit la vérité en profite : il peut ne pas en profiter, il peut même en souffrir ; toute vérité n'est pas bonne à apprendre. Ce n'est pas non plus uniquement parce que celui-là qui dit la vérité en souffre ou peut en souffrir : ce détriment accepté augmente son mérite, mais il ne le crée pas à lui tout seul. Il y a en plus cette circonstance que *c'est une règle reconnue de ne pas mentir*. Il y a du mérite à reconnaître la vérité parce qu'une règle formelle se trouve respectée et confirmée par cette manière d'agir.

Dans l'exemple de la valeur morale d'un aveu pénible, nous trouvons ainsi deux sources différentes de cette valeur : le détriment qui est accepté par l'agent, et le fait que celui-ci consent à introduire, dans sa conduite, une régularité approuvée par la société.

Reprenons l'un des exemples précédents, et nous verrons que les deux sources de la valeur morale s'y découvrent tout aussi bien. Le bon Samaritain peut être mû par la bonté naturelle de son cœur, par la pitié ; mais il se peut aussi qu'il n'ait

guère de pitié ou que celle-ci ne suffise pas pour le déterminer au sacrifice de son temps et de son argent ; il se peut qu'il ne secoure le blessé que par *devoir*, pour obéir à cette règle reconnue qu'il faut secourir son prochain dans la détresse, sauver la vie, épargner la souffrance. Le plus probable est que pitié et devoir concourent à produire sa résolution.

De là cette conclusion que confirmerait, semble-t-il, l'analyse de tout autre exemple : les facteurs déterminants de la valeur morale sont au nombre de deux : le détriment, actuel ou éventuel, consenti par l'agent, et la conformité à une règle.

Sacrifice et régularité : par ces deux mots, il semble bien qu'on exprime le double caractère de tout acte auquel le sens commun ou la vie pratique incline à conférer la valeur morale. Faute de ces deux conditions réunies, un acte ne sera pas spécifiquement moral ; on le tiendra pour indifférent, ne valant à son auteur ni mérite moral ni démérite, ou il sera *immoral*, c'est-à-dire la cause d'un démérite. Nous n'avons pas besoin de nous occuper ici de la distinction entre les actes moralement indifférents et les actes positivement mauvais ; seul le critère de l'acte proprement moral nous importe.

263. Le double caractère de l'action moralement méritante, que nous venons de reconnaître en analysant quelques exemples, on peut l'établir aussi par le raisonnement suivant :

Nous sommes convenus d'étudier l'activité qui est occasion d'éloge et de blâme. Or, louer ou désapprouver, c'est agir. L'appréciation qu'on formule a pour destination normale de favoriser certains actes et d'entraîner certaines abstentions. Cela étant, on peut savoir *a priori* à quelles conditions formelles les actions seront susceptibles d'une appréciation qui vaut à leur auteur le mérite moral. Les actes qu'on s'avisera de louer ou de blâmer sont ceux qui 1° peuvent être recommencés ; 2° apparaissent désirables, dignes d'être reproduits.

1° Un acte *singulier*, dont la répétition n'est pas à envisager,

il ne vient guère à la pensée d'en apprécier la valeur, ni de se retourner vers son auteur pour lui reconnaître mérite ou démerite. Un *accident* ne suscite une activité que dans la mesure où il s'y rattache quelque chose de *prévisible*, c'est-à-dire de régulier. Il en va autrement pour les actes susceptibles d'être recommandés ou imités ; mais dans ce cas, la valeur positive ou négative qu'affirme notre approbation ou notre blâme, c'est moins celle de l'acte particulier que celle de la *règle* selon laquelle toute la série des actes de même espèce sera produite. Blâmer un *mensonge*, c'est réprover *le mensonge*. Si je comble d'éloges un enfant qui avoue sa faute, c'est la règle de sincérité dont je proclame la valeur positive. Ainsi, un acte ne devient un objet d'appréciation morale que dans la mesure où il est selon une règle.

2° D'autre part, il va sans dire que je louerai ou approuverai seulement les actes que je juge désirables et dont j'entends encourager la reproduction. Mais ces actes sont de deux sortes : Il y a ceux qui, en même temps qu'ils ont cette valeur pour laquelle je les approuve, sont avantageux à celui qui les accomplit, lui procurant plaisir ou profit, et il y a ceux qui, au contraire, sont préjudiciables à l'agent, ou pénibles. Ceux de la première espèce, il n'est guère urgent que je les loue avec insistance ; pourquoi m'attacherais-je à conférer à leur auteur un mérite particulier ? On n'aura jamais à craindre que ces actes, utiles ou désirables, ne soient pas accomplis. Il est excellent que les écoliers mangent et jouent, mais ils sont assez disposés à le faire pour que l'opinion n'ait pas à entourer d'une considération respectueuse ceux qui s'y appliquent avec entrain. Bien plus, on constate que l'inclination de la conscience universelle a toujours été de *freiner*, si l'on peut dire, à l'égard des passions les plus utiles à la société, justement parce qu'elles sont aussi les plus fortes. Les démarches liées au boire, au manger, au dormir, à la reproduction de l'espèce, sont à coup sûr les plus fondamentalement utiles, non moins qu'à l'individu qui

les accomplit, à la société tout entière, et cependant la morale universelle s'est toujours montrée encline à frapper les passions correspondantes de quelque dépréciation liée à leur nature, à conférer quelque mérite moral à la retenue et même, à voir une perfection dans la lutte déclarée contre leurs sollicitations. Cela s'explique : la crainte raisonnable est de voir les actes plaisants pour l'agent accomplis avec excès, plutôt que trop négligés.

Au contraire les actes désirables, mais en même temps pénibles ou préjudiciables à l'agent, la conscience publique sent le besoin de les revêtir d'un surcroît de valeur, c'est de ceux-là qu'elle approuve formellement la règle ou la formule, et c'est à ceux qui les accomplissent qu'elle confère le *mérite moral*.

Cet examen des conditions universelles de l'éloge et du blâme nous fait ainsi retrouver les deux conditions qui font qu'un acte confère à son auteur le mérite moral : l'action moralement bonne est celle qui, étant selon une règle, implique de la part de son auteur un sacrifice, au moins éventuel.

264. L'analyse à laquelle nous venons de procéder enveloppe d'avance l'explication de la moralité. C'est ce qu'on ne comprendra bien qu'en y revenant après les développements qui la suivront. Au premier abord, elle pourrait soulever des objections telles que celles-ci : Parmi les conditions de l'acte moral, il en est une que vous admettez sans la reconnaître explicitement : c'est que la règle à laquelle l'acte moral est conforme, soit une règle *approuvée*, une règle bonne. Et la preuve, c'est que si l'acte est selon une règle *réprouvée*, telle que celle-ci : « On peut voler pour enrichir ses amis », l'acte sera réputé immoral.

Si cette objection était admissible, elles retauterait toute la philosophie morale des classiques, car les Anciens sont allés tout droit à cette idée : l'action morale est celle qui est conforme à la règle bonne, autrement dit la morale est la conduite selon *le Bien*.

Mais lorsqu'on procède ainsi, on ne définit pas l'acte moral, on se borne à reporter sa spécificité sur une autre notion, celle du Bien. Il faut alors définir le Bien, et l'on sait dans quelles impasses on s'engage inévitablement. Définir l'acte moral, par la règle bonne, c'est toujours vouloir, nous l'avons vu, choisir un certain bien par une préférence arbitraire. C'est en même temps engager la science morale dans le cercle vicieux où tourne la pensée classique : la bonne règle est celle qui est conforme au bien, le bien est ce qui est selon la bonne règle. En réalité, pour décider qu'une règle est bonne, il faut se placer au point de vue du groupe social où cette règle est reçue, ou au point de vue des consciences qui sont convaincues de son excellence.

Notre définition écarte ces difficultés, car elle est indépendante de la nature ou du contenu de la règle. Elle n'implique aucune définition d'un bien objectif et elle demeure étrangère au point de vue d'une société quelconque ou d'une conscience déterminée. *Quelle que soit la règle*, du moment qu'un individu accepte un détriment pour y obéir, son acte a le caractère spécifique de l'acte moral.

Soit un malfaiteur qui accepte une aggravation de peine plutôt que de dénoncer ses complices. Si, du point de vue de la société qu'il lèse par ses méfaits, l'ensemble de sa conduite est dûment immoral, puisqu'il viole les règles dans son intérêt, néanmoins, en tant qu'il accepte un détriment pour respecter ses engagements, l'acte de cet homme répond entièrement à la définition de l'acte moral.

La conduite conforme à cette maxime : « On peut voler pour enrichir ses amis », est immorale du point de vue d'une société où l'on est convenu de proscrire le vol sans condition : l'honnêteté consiste à sacrifier le plaisir de donner en présent des objets volés. Mais dans une société telle que ces tribus où le vol des chevaux et du bétail n'est pas déshonorant, accepter les fatigues et les risques d'une telle entreprise pour en gratifier les autres, ne laisse pas d'être une action moralement méritoire.

Nous n'avons entendu rechercher que la forme de l'acte moral, et pas du tout le critère ou la condition d'une moralité déterminée. La confusion que nous évitons ainsi est celle même dont la pensée classique ne s'est jamais dégagée.

265. Cette objection écartée, on se demandera sans doute si les caractères formels de l'acte moral, sacrifice et régularité, constituent un dualisme irréductible, et s'il ne convient pas de les fondre en une seule notion qui rendrait compte de la valeur morale d'une manière plus profonde.

Il est vrai qu'on aperçoit tout de suite l'étroite liaison de nos deux caractères. Le sacrifice résulte de la règle, car, pour obéir à celle-ci, il nous faut tenir en bride certaines de nos impulsions, être prêt à renoncer à certains avantages. Réciproquement, la règle morale consiste dans une organisation des sacrifices que les associés sont dans le cas de faire les uns en faveur des autres. Une règle qui serait toujours plaisante et avantageuse pour qui l'observe, il serait oisieux de la retenir comme règle, et nous savons qu'elle ne serait pas une règle morale.

Néanmoins, la suite de notre exposé montrera de mieux en mieux, j'espère, que les deux caractères de l'acte moral ne sont pas de nature à être ramenés l'un à l'autre ou fondus en un troisième. C'est en cela proprement que résulte la spécificité du fait moral. Ajoutons que ce n'est pas là une rencontre de qualités fortuite ou inexplicable; le double caractère de la valeur morale exprime bien la dualité de termes la plus profonde et la plus irréductible de toute la philosophie, qui est celle *du logique et du dynamique, de l'ordre et du changement* (1). Dans une conduite moralement méritoire, une règle prévaut sur un intérêt, un ordre est institué et respecté, par lequel est aboli un autre ordre, celui de la convenance de l'agent. *La valeur*

(1) Cf. E. DUPRÉEL, *De la Nécessité*, Archives de la Société belge de Philosophie, 1^{re} année, 1928-1929. — *Le Renoncement*, Archives de la Société belge de Philosophie, 2^e année, 1929-1930.

moraie est de celles qui n'existent que par le renoncement à quelque chose qui était déjà une valeur. La morale est règle, mais aussi victoire, ordre et activité.

L'ÉTABLISSEMENT DE LA MORALITÉ

266. Le double caractère de l'acte moral étant reconnu, la première question qui se pose est celle de savoir comment un tel acte se produit réellement, comment il se fait que, dans certains cas l'individu accepte au moins partiellement cette entrave. C'est le *problème de l'établissement de la moralité*.

Comment la moralité s'introduit-elle et dure-t-elle dans la société? Comment celle-ci arrive-t-elle à présenter à l'observateur ce double caractère : des règles dûment instituées, quoiqu'elles soient *gênantes*, et des volontés acceptant cette gêne?

Au problème ainsi posé une réponse fréquente, sans doute la plus classique de la sociologie contemporaine, consiste à montrer dans la moralité, comme l'a fait Durkheim, une discipline imposée à l'individu *par la société*.

Cette réponse s'en réfère à l'observation directe du social. Nous constatons partout la *pression* qu'exerce efficacement la collectivité sur chacun de ses membres. L'enfant est soumis à une éducation prolongée; on lui apprend les convenances en même temps que les opinions les plus orthodoxes; on les lui inculque de force, le pliant ainsi à la conformité sociale. Devenu adulte, il n'échappe pas à la contrainte sociale : répression judiciaire des délits avérés, suggestions religieuses, vigilance de l'opinion publique, action incessante de l'éloge et du blâme, tout développe ou entretient la connaissance des règles, l'habitude de les observer et la résolution de ne pas les enfreindre. Cette action ne se borne pas à imposer la moralité du dehors, comme une coercition pure, c'est sur la conscience surtout qu'elle agit, par le dedans de l'individu. Quelquefois seulement elle

contraint sa volonté rétive, le plus souvent c'est la volonté elle-même qu'elle fait naître en la créant conforme aux tendances de la collectivité.

Quant à la cause de cette pression de la société sur l'individu et à ce qui en détermine les modalités, c'est de toute évidence les besoins de la collectivité, sa durée ou sa croissance.

267. On ne saurait contester que la société exerce sur ses membres une action continue et très forte, leur imposant parfois, leur suggérant toujours la soumission à ses lois et coutumes comme aux manières de voir qui y prévalent. Mais est-ce bien là une réponse à la question posée, et n'en est-ce pas plutôt un nouvel énoncé plus développé ? Loin d'être ce qui explique, cette pression subie par l'individu n'est-elle pas ce qu'il s'agit d'expliquer ? Si la contrainte sociale expliquait la moralité, il faudrait traduire ainsi cette explication : La société doit être considérée comme *un être*, opposé à *l'individu*, et de ces deux êtres, c'est le premier qui est *actif*, et le second, *passif*. C'est l'être social qui, par le fait qu'il existe, impose ses conditions d'existence aux individus, ses parties intégrantes, et la moralité est la principale de ces conditions.

L'individu n'aurait donc pas *l'initiative* en fait de moralité, sa nature serait passive, et sa conscience morale serait quelque chose d'intérieur à lui, sans doute, mais qui exprime en lui l'essence d'un être différent de lui, l'être social. Du point de vue de l'individu en tant que tel, la moralité serait toujours reçue, non créée.

Nous attirons l'attention sur l'importance de cette conclusion, car on saisit ici la raison profonde de la répugnance de maint philosophe ou moraliste à admettre les explications sociologiques en général. Pour expliquer le fait moral, la théorie de la contrainte sociale aboutit à faire évanouir ce qu'il a de spécifique. Le sens commun et la vie pratique considèrent que l'action morale est proprement le fait de l'individu qui la pose,

et qui, la posant, a du mérite, parce qu'il pourrait ne pas l'accomplir. Dans l'explication proposée, le fait moral est réparti entre deux êtres, la société et l'individu. L'individu, n'ayant pas de spontanéité, *l'acte moral n'est pas son fait propre*; la société, au contraire, est active et spontanée, mais, *de son point de vue l'acte n'est pas moral*, il est égoïste. C'est l'individu qui subit *le détriment*, caractéristique du mérite moral, et c'est la société qui l'y amène, dans son intérêt à elle. L'initiative du fait et le détriment ne sont pas dans un seul et même sujet, le mérite moral n'est donc chez aucun; l'explication dissout la chose à expliquer, elle fait s'évanouir le mérite moral spécifique et indivisé.

S'il n'y avait pas d'autre manière d'expliquer l'activité morale en se plaçant à un point de vue sociologique, ce serait la condamnation de ce point de vue. Mais pour qu'il n'en soit rien, il suffit de répudier comme un artifice inutile et nuisible l'idée d'opposer l'un à l'autre, comme deux réalités, la société et l'individu.

268. Nous dirons au contraire que l'individu a bien l'initiative de l'établissement de la moralité. La pression que la société exerce sur lui n'est pas le fait initial, c'est un résultat. La discipline morale s'institue en même temps que la société s'établit, et les agents de cette institution ce sont les individus qui s'associent. En termes plus précis, *la nature et l'établissement de la moralité s'expliquent par la nature du rapport social en général et du rapport social positif en particulier.*

Analysons un rapport social positif.

B possède un objet que A convoite. — A propose à B de lui céder cet objet, offrant, en échange, de lui rendre un certain service. — B accepte. Un rapport social d'échange est institué.

1° Ce que A propose à B de faire, c'est une concession; B devra se démunir, détriment relatif. B consent à ce détri-

ment. Inversement, A est résolu à faire un effort, à se donner de la peine en faveur de B, en travaillant, en faisant une démarche. La relation établie d'un commun accord est donc fondée sur *des concessions* que se font réciproquement les deux parties ; de part et d'autre un détriment est consenti. Peu nous importent, pour le moment, les motifs de ce consentement ; ils sont variables.

On remarquera que ce minimum de concession que se font les deux parties se retrouve dans tout rapport social positif, même dans ceux qui paraissent être tout à l'avantage de l'un des deux termes. Si puissant et si cruel qu'on le suppose, un maître fait à son esclave un minimum de concession ; il le conserve, le protège, le nourrit, il fait au moins ce qu'il faut pour que l'esclave ne tombe pas dans le désespoir absolu et ne refuse pas d'obéir, ce qui serait la suppression du rapport social, ou sa transformation en un rapport décidément négatif. *Ce sont les concessions mutuelles qui font qu'un rapport est positif.*

2° A et B, échangeant entre eux un objet contre un service, ont conclu par cela même, au moins implicitement, un accord, un pacte, une convention qui les lie tous les deux. Par là une certaine détermination, une *règle* unifie leurs actes respectifs en les faisant dépendre les uns des autres : A doit livrer l'objet, ne pas le reprendre, B doit exécuter la prestation. Cette détermination commune ou réciproque des actes est surtout apparente dans les rapports sociaux durables ou permanents. Si le marchand de journaux dépose chez moi un journal tous les matins, alors qu'il n'est payé qu'au bout du mois, c'est le signe qu'une convention a substitué une règle générale à la simple superposition des échanges quotidiens d'un journal contre son prix. Dans le rapport social permanent, la règle devient l'essentiel ; un tel rapport est conçu comme un *devoir* qui subsiste entre une personne et une autre alors même que les actes correspondants ne sont pas exécutés.

Ainsi l'analyse d'un rapport social positif, même simple et éphémère comme un échange, nous révèle deux caractères constitutionnels : d'une part un élément de *concession* chez chacune des parties, un sacrifice au moins relatif, ou conditionnel, et d'autre part un élément de *régularité* qui coordonne leur manière de se comporter. Reportons-nous à la nature propre de l'action moralement bonne : *sacrifice et régularité*. Le double caractère spécifique de l'acte moral est aussi celui de tout rapport social positif. Quiconque s'avise d'instituer un rapport social positif, modifie par le fait même l'enchaînement naturel de ses actes, « prend sur lui », se prive de quelque chose à quoi il n'aurait pas renoncé en d'autres circonstances ; et en même temps, ce sacrifice relatif ou conditionnel fait partie intégrante d'un système d'actes coordonnés par une règle qui détermine aussi, en partie, les actes d'un autre.

Qu'est-ce à dire ? On entrevoit que *la moralité, dans sa nature profonde, n'est pas autre chose que le social lui-même*, elle est cela qui constitue l'accord conscient ou implicite des individus pour combiner leurs activités. Il y a un minimum de sacrifice et de régularité dans toute société, et l'on peut dire d'avance, ce que la suite de nos recherches établira, que le degré de développement de la vie sociale et le degré de développement de la moralité sont en fonction directe l'un de l'autre. La moralité n'est pas comme une qualité qui se superpose à une vie sociale préalable, elle est, à l'égard de celle-ci concomitante et consubstantielle.

269. Sans doute, il y a une différence profonde entre un rapport social quelconque et une action spécifiquement morale. Ce n'est pas tout d'avoir aperçu l'identité foncière du moral et du social, la question qui se pose est de savoir comment le *mérite moral* prend consistance en se distinguant de l'activité sociale en général, comment certains arrivent à faire des concessions sans les faire dépendre d'avantages compensateurs, à consentir

à un sacrifice pur, et comment des règles morales abstraites sont aperçues comme devant être respectées dans tous les cas, acceptées comme préalables aux accords particuliers que des individus peuvent conclure.

Résoudre le problème de la moralité c'est expliquer l'avènement dans la vie humaine du sacrifice pur et des règles absolues. Ce sera l'objet des chapitres prochains.

270. Nous pouvons maintenant exprimer d'une manière technique l'insuffisance des théories qui expliquent la moralité par la pression de la société sur l'individu. Au lieu de remonter jusqu'à la nature du rapport social en général, ces théories s'arrêtent à la considération d'un rapport social très particulier, le rapport d'un individu au groupe dont il fait partie (rapport social mixte). Le cas concret auquel on pense c'est le rapport de l'individu au « milieu social » dans lequel il est né et dont il n'est jamais sorti, celui d'un primitif à sa tribu, d'un civilisé à sa patrie.

Il paraît alors suffire d'expliquer comment la conscience morale de l'individu est « éduquée » par son milieu social, et l'on comprend que l'on aboutisse à faire tenir le processus de la moralité dans le cadre des rapports d'une société active et d'un individu passif.

Mais ce n'est là qu'une illusion due à un défaut d'analyse du phénomène considéré. En réalité le mécanisme propre à l'institution de tout rapport social joue parfaitement ici, et l'individu a réellement sa part d'initiative aussi bien que le terme collectif. Il est vrai que le groupe établi impose en fait sa règle à l'individu, mais c'est à une condition dont seul l'individu dispose, c'est que celui-ci veuille faire partie du groupe. Si cette disposition disparaît chez l'individu, le pouvoir de la société sur sa conscience ou sa volonté tend à son tour à s'évanouir.

Même dans le cas spécial du rapport d'un individu à la

société tout instituée dont il fait partie, c'est régulièrement dans l'individu que réside l'impulsion déterminante du rapport social, ce ne peut être que l'individu qui a en quelque sorte *l'initiative de la soumission*. Ce fait est obscurci parce qu'on a l'habitude de considérer seulement le cas des sociétés au sein desquelles naissent et grandissent leurs nouveaux membres, et rien ne paraît plus passif, en effet, qu'un nourrisson ou un enfant en bas-âge. Mais si l'on observe la manière de se comporter d'un adulte étranger à un groupe et dans le cas de s'y agréger, on découvrira tout de suite que le groupe n'a d'action sur lui et ne lui impose sa règle qu'à la condition qu'une disposition de s'y soumettre existe chez lui. La conduite du *parvenu* est significative à ce point de vue : il n'est personne qui soit plus soumis aux convenances, aux règles strictes de la politesse et des devoirs mondains. Il s'ingénie à être conforme au groupe social dont il voudrait être un membre reconnu. Plus on le voit soumis, plus on est fondé d'affirmer que cette soumission ne résulte pas d'une passivité, mais d'une activité, d'un désir qui ne part que de lui, *d'une initiative*.

271. Que si nous revenons au cas du nourrisson et de l'enfant docile, nous verrons bien qu'au fond, il en est de lui comme du parvenu. C'est l'effet d'une courte vue de dire que l'enfant est passif et la société active : le vrai point de départ du rapport social qui s'établit entre eux, c'est une spontanéité de l'enfant : *l'imitation*, sans laquelle il n'est pas d'éducation possible. Avant d'obéir et d'être contraint dans sa volonté, l'enfant a imité, et l'imitation est un fait actif. Plus tard, devenu conscient, le nouveau membre aura à confirmer délibérément ses premières soumissions ; il se trouvera jusqu'à la fin de sa vie devant ce raisonnement implicite : si je veux être de tel groupe, je dois me soumettre à telles conditions ; et la détermination qu'il prend vient de lui, non du groupe. D'innombrables phénomènes d'habitude ou d'automatisme peuvent venir

recouvrir ou dissimuler ces faits fondamentaux, ils ne peuvent les supprimer (1).

Il n'y a point de rapport social (bilatéral) sans qu'il y ait une part de spontanéité dans chacun des deux termes, quels que soient ces termes. Une relation où le terme influencé est tout passif n'est pas un rapport social. Saisir le social dans sa nature profonde c'est apercevoir cette combinaison de deux spontanéités, de deux initiatives, de deux activités irréductibles l'une à l'autre; méconnaître ce point c'est manquer l'objet de la sociologie et l'explication de la moralité.

CHAPITRE III

L'Établissement des Règles ou l'Ordre social objectif.

272. Dès qu'un rapport social positif existe entre deux individus, la conduite de ceux-ci implique quelque concession et quelque régularité. Mais dans ce cas la règle n'existe que dans la mesure où les actes du rapport social sont accomplis : elle n'est pas détachable du fait particulier de l'existence de ce rapport : les intéressés appliquent la règle uniquement parce qu'ils veulent les conséquences qu'elle conditionne. Ce caractère tout implicite n'est pas celui des règles morales telles qu'on les trouve recommandées et observées dans les sociétés dévelop-

(1) Il va sans dire que dans les groupes sociaux tels que la famille ou la tribu, où les coutumes sont fondées principalement sur des instincts et des habitudes acquises durant la première enfance, la suggestion du groupe est directe, la soumission de l'individu non raisonnée, mais de telles sociétés ne sont que des cas particuliers de groupes sociaux; les associations où l'on n'entre que de propos délibéré, les groupes qui s'instituent par l'accord des constituants, sont une autre catégorie de sociétés, où l'instinct et l'inconscient ont un rôle beaucoup moins prépondérant, et que la science ne saurait négliger.

pées. La règle y apparaît pourvue d'une *consistance* qui la fait indépendante de telle ou telle de ses applications : on la formule, on l'enseigne, ou la recommande, on la sanctionne. On dira que la règle *commande* les actions, et que nous avons des *obligations* ou des *devoirs*.

Dans la réalité de la vie, tout rapport social positif ne se produit jamais que sur *une trame* de règles tout établies et tenues pour permanentes.

Par exemple, un étranger qui visite un marché et y fait une emplette, sait bien que tout un système de règles ou de coutumes préside aux opérations commerciales qui se font dans ce lieu. Il est entendu d'avance que l'on n'y emploie pas la force, que l'on fait usage de certains poids, mesures, valeurs d'échange, que l'on soumettra les différends à un tribunal déterminé, etc... Il n'est pas jusqu'au langage dont on se sert ou les signes dont on fait usage qui n'impliquent d'innombrables accords antérieurs, conditions de l'entente actuelle d'un vendeur et d'un acheteur.

C'est grâce à l'existence de cette trame ou de cette *armature sociale* que les tractations entre individus sont possibles et faciles, et elles le sont d'autant plus que les règles sont mieux respectées.

273. Comment cette armature de règles s'établit-elle ? Comment cette détermination préalable et permanente arrive-t-elle à sous-tendre toute notre activité ? C'est le problème de *la consistance des règles*.

Nous ne ferons qu'en effleurer l'étude malgré son importance, ou plutôt à cause de cette importance même. En effet, il s'agit ici d'un problème de sociologie générale. Les règles stables, dont l'ensemble constitue l'armature de la vie sociale, ne sont pas seulement des règles *morales*, mais des conventions de toutes espèces, institutions, pratiques, procédés techniques. A côté des devoirs proprement dits, qui impliquent un sacrifice délibéré, il y a les lois et règlements de la politique, les contrats

entre particuliers, les coutumes de l'activité économique telles que les poids et mesures, les conventions du langage, voire celles des jeux. Le problème de la consistance des règles relève ainsi de la sociologie tout entière.

C'est ce qu'on aperçoit encore mieux si l'on remarque que ce problème n'est qu'un aspect de la question de savoir comment *des groupes sociaux* s'établissent et durent.

En effet, tous les individus se conformant à un tel système de règles constituent par cela même un groupe social, dont le degré d'existence dépendra de leurs dispositions à s'y soumettre. Se demander comment des règles prennent de la consistance et se poser la question de savoir comment les sociétés s'établissent et parviennent à vivre, c'est donc se poser une seule et même question, celle à laquelle répondront l'ensemble des progrès de la sociologie. Dans l'étude de ce problème convergent les recherches de maint spécialiste, le professeur de morale s'y rencontrera avec le professeur de Droit naturel ou de philosophie du Droit, comme avec l'économiste soucieux des fondements de sa science.

274. Nous nous bornerons donc à donner quelques indications sur l'établissement des règles en général, avant de passer à ce qui, dans ce problème, intéresse plus spécialement le moraliste : le contenu des consciences.

Revenons à notre première analyse, celle d'un rapport social particulier et isolé. Le moins compliqué, celui qui suppose le moins de conditions préalables à son établissement, c'est un rapport social éphémère tel que l'achat d'un objet par un passant. L'opération terminée, le rapport est aboli; cependant il est dans la nature des être intelligents que leurs états psychologiques ne coïncident pas exactement dans le temps avec leurs actes. Une modification de nos états psychologiques survit à une action quelconque sous forme de souvenir, d'autres précèdent nos démarches sous forme de prévisions, de désirs, d'intentions. Ce non-parallélisme dans la durée des deux élé-

ments du rapport social, l'élément psychologique et les actes matériels, est une des principales raisons qui justifient le soin que nous prenons de les distinguer tout en les considérant ensemble.

Si deux individus qui ont conclu naguère un rapport social éphémère se retrouvent en présence, le souvenir de l'opération passée rendra leurs relations différentes de ce qu'elles étaient avant cette opération, ou de ce qu'elles seraient si celle-ci n'avait pas eu lieu. S'ils ont été satisfaits de leur affaire commune, la conclusion d'une nouvelle convention du même genre en sera facilitée et accélérée.

En fait les rapports sociaux même éphémères se font le plus souvent entre individus qui se rencontrent plus d'une fois ou fréquemment. La possibilité de recommencer avec les mêmes personnes les transactions de même sorte est le cas normal; il est donc régulier aussi que ces personnes se *connaissent* ou se reconnaissent, se souviennent des affaires passées, et se servent de leurs souvenirs pour agir de nouveau. Tout un régime de connaissances et de sentiments sous-tend le renouvellement des rapports sociaux éphémères entre mêmes individus, sympathie, familiarité, confiance réciproque, expérience des tendances et des manières respectives de procéder. Ce substrat psychologique continu relie les opérations discontinues dans le temps, et les rend plus faciles et plus probables.

On voit que le phénomène social que nous essayons de caractériser repose sur des lois de la vie psychologique, sur la mémoire, la prévision et particulièrement sur *le mécanisme de l'habitude*, qui rend plus facile et plus probable une action donnée à mesure qu'elle se répète.

Du point de vue sociologique proprement dit nous dirons qu'*une multiplicité de rapports sociaux éphémères qui se renouvellent entre les mêmes individus tend à instituer entre ceux-ci un rapport social durable.*

En effet, par la mémoire et par la prévision chacune des deux parties est déterminée dans ses sentiments et dans sa conduite par le fait de l'existence et de l'activité de l'autre, non plus seulement au moment précis des opérations particulières, mais aussi bien dans leurs intervalles, avant et après. C'est ainsi que dans le rapport d'un client avec son fournisseur ordinaire, au lieu d'une simple succession d'actes passagers d'achat et de vente, on a une relation continue, fondée sur des sentiments durables dont le plus caractéristique est la confiance, et sur des pratiques réglées, dont la règle de probité est la plus importante.

275. Mais la multiplicité des rapports sociaux éphémères, réels ou possibles, n'existe pas seulement entre chacun de nous et quelque autre personne, toujours la même : de tels rapports s'interpénètrent inextricablement entre une multiplicité indéfinie d'individus. Si le renouvellement possible ou probable de rapports sociaux éphémères établit entre A et B un rapport social durable, il ne peut manquer d'arriver que A et B traitent C, D, E à peu près de la même manière qu'ils se traitent mutuellement, si C, D et E sont dans le cas de conclure avec eux des conventions de même sorte.

Par exemple, si B est un marchand, fournisseur de A, et si C est un concurrent de B, l'habitude et l'imitation porteront A à se comporter à l'égard de C plus ou moins de la même manière qu'il se comporte à l'égard de B. Réciproquement C, capable de se substituer à B dans la faveur de A, adoptera les règles observées par B, qui lui ont valu la confiance de A.

Ce n'est pas assez de résumer ceci en disant que *des rapports sociaux durables* tendent à s'instituer, par habitude, par concurrence, par analogie, par imitation, entre tous les individus qui sont dans le cas d'établir entre eux des rapports éphémères, il faut pousser plus loin l'analyse de ce mécanisme sociologique et dire : *De même qu'entre deux individus en relations renouvelables tend à s'instituer un rapport social durable, entre une*

pluralité d'individus, en relations quelconques, tendent à s'instituer des rapports sociaux permanents.

En effet, au bout du processus que nous décrivons, chaque individu en arrive à avoir pour tous ceux de ses semblables avec lesquels des rapports sociaux éphémères ou durables sont possibles, un minimum d'égards et à se sentir tenu de respecter dans ses rapports avec eux un minimum de règles. Le seul fait de l'existence avérée de ces individus influe sur les sentiments et la conduite de chacun d'eux. Ce rapport social est permanent puisqu'il dure autant que les parties qu'il unit. C'est ainsi que nous nous jugeons astreints à respecter la vie de nos semblables, aussi longtemps que dure cette vie et durant toute la nôtre.

En résumé : *la multiplicité, la diversité et l'interpénétration des rapports sociaux quelconques a pour effet naturel de créer dans les consciences et dans les conduites une détermination permanente.* Les individus, termes de ces rapports, sont amenés à considérer qu'il existe entre eux des relations telles qu'ils sont toujours astreints les uns pour les autres à certains égards, ou du moins à se comporter comme si ces égards existaient dans leurs consciences respectives. Ils se font un minimum de concessions, conformément à certaines règles toujours opérantes.

Ce sont ces rapports sociaux permanents que traduisent le plus directement les règles de la morale ou les *devoirs* reconnus dans une société et qui constituent *l'armature morale* de celle-ci. Elle a pour siège les dispositions des individus, leur *conscience*; mais elle ne se confond pas avec ce qui est individuel, puisque tous les membres d'une société peuvent se renouveler sans que les règles morales aient changé par cela même. Il en est ici comme du rapport des phénomènes naturels à leur loi. Les phénomènes électriques d'aujourd'hui se produisent selon les mêmes lois qui régissaient ceux d'il y a mille ans.

C'est sur cette trame morale que se font et se défont la multitude infinie des rapports sociaux particuliers, et inversement, c'est l'institution infiniment renouvelée de ceux-ci qui fait durer la trame morale. Chaque fois que je conclus avec quelqu'un une affaire, je renouvelle ou je prolonge par cela même toutes les *conventions* implicites sans lesquelles cette affaire serait impossible et n'aurait même pas été conçue. Je perpétue les règles de probité, de loyauté, de bienveillance réciproque qui sont les conditions implicites de l'affaire traitée. Si j'enfreins ces règles par quelque-une de mes démarches, si je mens, si je vole, si j'use de violence, je ne dénature pas seulement le rapport social positif qu'avait en vue celui avec qui j'ai affaire, je contribue en outre à détruire l'armature morale sur laquelle la société est fondée : ma conduite ne la perpétue pas ; c'est ce qui caractérise l'action immorale.

276. Les règles morales les plus fondamentales seront les pièces de résistance du cadre social. Il va de soi que les associés respecteront réciproquement leurs vies, se feront le moins de mal possible, qu'ils se soumettront aux conventions dûment établies comme les liant tous. En d'autres termes, il y a un minimum de *bienfaisance* (bienveillance, sympathie, bonté) et un minimum de *justice* (respect des règles et des conventions) dans tout groupement social. Ces deux conditions morales sont ce qui assure l'avantage que les membres du groupe trouvent dans leur association. Faute de cet avantage, disparaîtrait à la longue la résolution de faire partie du groupe ; or, nous savons que cette disposition est fondamentale ; elle est la source de ce minimum de sacrifice et de discipline hors duquel le social et le moral n'arriveraient pas à durer ni même à naître.

277. La cause et la raison d'être des règles de la morale est donc l'établissement et le maintien des rapports sociaux positifs de toute espèce. L'armature des règles, substrat des rapports sociaux passés et présents, aménage les rapports sociaux possi-

bles. Elle rend ainsi les individus *compatibles*, supprimant d'innombrables conflits et difficultés. Par elle, la vie en commun s'avère plus avantageuse que l'état de radicale dispersion.

Dûment connu des intéressés, le système des règles préalables à leur entreprise facilite celles-ci en instituant la confiance et la *prévisibilité* des actes d'autrui. Toute activité supérieure est fondée sur la considération de l'avenir : on agit dans le présent en vue des conséquences prévues. Etre assuré de ce qui arrivera est le besoin le plus urgent et le plus général, dès que nous sommes délivrés du souci de pourvoir à chaque instant à notre subsistance. C'est en partie ce qui fonde la valeur de la *science* ; elle est une étude du passé, du présent, du général, qui nous permet de connaître d'avance les faits futurs.

La moralité nous donne justement, dans nos relations avec nos semblables ce que la connaissance des lois de la nature nous donne dans le monde de la matière : dans la mesure où les hommes observent des règles déterminées, leur conduite est prévisible, et nous pouvons tenir compte, dans nos dispositions à prendre, de ce que nous savons qu'ils feront ou ne feront pas. Le crédit, par exemple, est une utilisation de l'avenir fondée sur l'application des règles de probité et de loyauté. Ainsi, la moralité, comme la science, est une technique qui augmente la maîtrise de l'homme sur le temps. Elles sont toutes deux des *assurances* ; elles nous libèrent de l'emprise unique du passé et du présent, en nous permettant de déterminer notre conduite par cela qui n'est pas encore, mais que nous sommes à même de prévoir.

CHAPITRE IV

L'Ordre social subjectif. Les trois états de la Conscience.

LA MORALE IMPLICITE

278. Le chapitre précédent a montré comment l'ordre social résulte de l'activité des individus en même temps qu'il en devient le régulateur. Les règles de toute espèce, utilitaires ou morales, arrivent à devenir une réalité détachable des entreprises des individus, plus permanentes et plus continues que ces dernières. Dans la mesure où le respect des règles demande aux individus du sacrifice, celles-ci constituent *l'ordre moral objectif*.

Mais cette continuité de la trame des règles, qui la distingue des actes matériels, dispersés et discontinus, que chaque instant voit finir ou recommencer, nous savons ce qui la maintient : ce sont les *états psychologiques*, les dispositions des agents, qui assurent la permanence de l'ordre social. Sans les souvenirs, les prévisions, les habitudes, les intentions, les volontés, les désirs des individus, pas d'armature sociale permanente ni de règles consistantes.

Autrement dit l'ordre social objectif a pour condition d'existence *un ordre moral subjectif*, l'état des consciences, qui constituera plus particulièrement le champ d'étude du moraliste. Mais il ne perdra jamais de vue que si le contenu des consciences est l'élément spirituel dont est faite la continuité ou la permanence du groupe social et de ses règles, *réciiproquement c'est par les actions qu'accomplissent de concert les individus et les groupes que s'explique le contenu des consciences*. Les éléments psychologiques ne sont pas, dans la vie sociale, antérieurs aux actes, ni postérieurs : ils sont concomitants, la détermination est réciproque. Sans l'activité sociale passée,

présente et future, la conscience serait vide ou son contenu n'aurait pas de sens. C'est ce que la morale du passé n'a pas su exprimer, elle s'est obstinée à chercher dans la conscience quelque chose de préalable à l'action, telle que l'appétit du bonheur ou la découverte de la perfection, ou un devoir abstrait.

279. Dans les états de conscience conditionnant l'activité sociale, nous pouvons tout de suite faire la distinction suivante : tantôt les individus connaissent les règles qu'ils appliquent, tantôt ils les ignorent : *les règles sont implicites ou explicites.*

La *moralité implicite* consiste dans les règles qu'on observe par le fait même qu'on entre dans des rapports sociaux positifs. C'est le minimum de moralité dont nos analyses précédentes ont établi l'existence nécessaire à toute activité sociale. On la subdivisera en *moralité implicite occasionnelle* et *moralité implicite permanente*. Ceci aussi résulte de nos considérations antérieures. Les règles implicites occasionnelles sont celles que les intéressés n'observent que dans la mesure où elles sont la condition de l'opération entreprise en commun et dont l'application ne résulte directement d'aucune disposition permanente des individus. Par exemple, il va de soi qu'on respecte la vie d'un individu qu'on a pris pour guide à travers un désert où s'égarer serait mortel, du moins aussi longtemps que durera le rapport social de guide à guidé. Cette moralité implicite et toute sporadique ne nous retiendra pas dans ce chapitre, puisqu'aucune détermination des consciences n'y correspond. Nous n'avons à la mentionner qu'à titre de minimum universel de moralité.

Il n'en sera pas de même de la *moralité implicite permanente*. Il faut entendre par là des dispositions toutes spontanées de la conscience à n'agir que conformément à certaines règles, d'ailleurs nullement discernées ou connues. Notre conduite est influencée par des habitudes machinales, des impulsions, *des instincts*. Parmi ces derniers, *des instincts sociaux* nous con-

duisent à faire prévaloir, dans certaines circonstances, l'avantage d'autrui sur nos propres convenances.

L'existence des instincts sociaux héréditaires est une donnée de la science morale comme celle des relations entre individus et entre groupes sociaux. C'est ici une des maîtresses pièces de cette armature sociale permanente qui préexiste aux individus et facilite leurs relations en même temps qu'elle contient leurs initiatives.

280. *La moralité explicite* correspond à l'état de la conscience où les règles sont formellement connues et distinguées comme telles des circonstances de leur application. Ce degré de développement de la conscience comporte à son tour deux niveaux. On peut connaître la règle et juger opportun de l'appliquer parce que l'on se sent *obligé* de le faire, ou pour éviter les désagréments consécutifs de son infraction. A un niveau supérieur, la conscience a le sentiment qu'une règle déterminée, établie ou à établir, est bonne en soi et mérite un respect sans condition. L'individu parvenu à ce degré de moralité conformera sa conduite à la règle avec désintéressement, par l'effet d'une pleine adhésion de sa conscience, d'une pure volonté morale.

281. La moralité implicite occasionnelle n'ayant rien qui lui corresponde dans la conscience, on peut ramener l'étude de la conscience morale à l'examen des rapports mutuels de *trois degrés de développement* ou à *trois phases du développement de la conscience* (1) : la *phase des instincts*, la *phase de la conscience morale proprement dite*, ou de la connaissance des règles, et la *phase de la volonté morale pure* ou de l'*idéal moral*.

Avant d'aborder cette étude, il convient de rappeler qu'il ne s'agit pas ici d'une recherche de l'histoire du développement

(1) Ce mot de *phase* est une métaphore qui se révèle d'un maniement grammatical plus commode que d'autres termes tels que degré, niveau, état, etc...

de la conscience morale dans l'espèce humaine, encore moins d'établir une loi générale de l'évolution ou du progrès moral (168). La reconstitution du passé — qu'on sait d'avance très multiple et pas du tout unilinéaire — ne sera utilement entreprise qu'à la lumière des analyses auxquelles nous voulons procéder, et ce n'est pas l'objet de ce traité. Il nous importe seulement de décrire l'état des consciences, telles que la réalité sociale nous les présente, et de trouver les mécanismes sociologiques qui expliquent l'accession à ce degré de développement des dispositions morales ainsi que le conditionnement réciproque de ces mécanismes.

On peut toutefois conjecturer que l'ordre dans lequel nous avons énoncé les trois phases correspond à l'ordre chronologique de leur première apparition : Il est raisonnable d'admettre que les sociétés humaines, lesquelles en sont toutes au moins à la deuxième phase, proviennent de sociétés où ne régnaient que les habitudes inconscientes et l'instinct. Ainsi voyons-nous des règles de vie très rigoureuses appliquées dans des sociétés animales dépourvues, selon toute apparence, de toute connaissance proprement dite. La première phase paraît être la seule qui se suffise ; l'ordre implicite paraît le plus primitif.

Le problème de l'ordre d'apparition des deux phases supérieures est plus complexe, comme cela résultera de notre analyse ; on peut cependant admettre comme allant de soi l'antériorité de la seconde phase sur la troisième. Un pur amour de la vertu n'a dû surgir que dans un milieu où la connaissance des règles était déjà bien établie.

N'hésitons pas à remarquer que de tels problèmes, contrairement aux habitudes de pensée du siècle dernier, sont d'un intérêt assez secondaire et tout académique.

Au reste, si cet ordre d'apparition est conjectural en ce qui concerne l'espèce humaine dans son ensemble, il est au con-

traire certain lorsqu'on l'applique au développement d'une conscience déterminée : l'enfant n'a d'abord que des instincts, les instincts tout égoïstes primant au début sur les instincts sociaux. On lui inculque peu à peu la connaissance des règles, en même temps qu'on recourt à la contrainte pour lui en inculquer l'observation. Cette éducation peut lui suggérer, et même très tôt, le pur amour de la règle : c'est le signe de son plus grand succès. Il arrive aussi que l'individu réagit contre la règle apprise et oppose un idéal moral à celui qu'on lui a suggéré. Dans tous les cas, une conscience *actuelle* atteint régulièrement son plein développement en montant d'un niveau à l'autre, dans l'ordre de notre énumération. Mais ce n'est là qu'un fait dont la constatation n'enveloppe pas l'explication. Toute ordonnance historique pose des problèmes, prépare des solutions, mais elle ne résout rien par elle-même.

LA PHASE DES INSTINCTS

232. Dans toute association d'individus, on trouve un minimum de concessions mutuelles et de régularité dans les actes, directement fondé sur des tendances naturelles ou instinctives. Ainsi, l'on voit des animaux vivant en troupeaux, comme certains ruminants, se soumettre à l'autorité du plus fort ou du plus vieux, les oiseaux émigrant en bande observer un ordre dans leur vol et se relayer dans le poste le plus fatigant, etc. Dans les sociétés humaines, l'émoi que causent les manifestations d'une vive douleur, l'effort pour soulager celui qui l'éprouve, le soin des parents pour leurs enfants, sont des réactions antérieures à toute éducation intellectuelle et qui manifestent des spontanités instinctives.

La notion d'instinct relève de la psychologie et de la biologie; le moraliste peut s'en servir sans être astreint à traiter les

nombreuses questions que soulèvent soit la nature de l'instinct dans son opposition aux facultés supérieures, susceptibles d'entrer en concurrence avec lui, soit la manière dont l'instinct s'acquiert et se transmet d'un individu à l'autre. Conformément à l'usage établi, nous verrons l'effet d'un instinct dans toute tendance de l'individu à agir d'une certaine manière, sans que l'acte soit nécessairement accompagné ou précédé de la *représentation* de la règle à laquelle il est conforme, ou de la *représentation* de la fin pour laquelle il est posé. Ainsi, l'oie ou la grue qui, son tour venu, consent à fendre l'air en tête de la compagnie, agit ainsi sans se représenter ni le devoir du bon migrateur, ni le but qui est d'arriver sans encombre dans une contrée plus clémente. Dans l'*habitude*, en tant qu'elle s'oppose à l'instinct, il arrive que l'acte devenu automatique ne soit pas accompagné des représentations correspondantes, mais du moins il peut avoir été précédé de ces représentations au moment de l'acquisition de la pratique devenue machinale.

On appellera *instincts sociaux* en général toute tendance naturelle à faire à d'autres ce minimum de concessions et à agir avec ce minimum de régularité dont une association peut résulter, fût-elle représentée par ce rudiment de vie sociale qu'est un rapport social éphémère. En ce sens, l'instinct sexuel est toujours un instinct social, puisqu'il porte deux individus à former une association au moins momentanée, et souvent durable.

Cet exemple montre quelles relations profondes unissent le social et le biologique. Les relations entre individus multiples acquièrent toute leur importance chez les êtres vivants supérieurs aux fonctions psychologiques développées, mais, nous l'avons déjà remarqué (200), ce serait une grave erreur de conclure de là que le social soit un ordre de réalité superposé au biologique. La sexualité nous montre les relations entre individus multiples fondées sur les propriétés les plus fondamentales de la matière vivante. Les individus sont enclins à tenir compte d'autrui, non pas après avoir passé par une phase tout égoïste

et pré-sociale, mais dès le principe de leur existence (1). Les instincts sociaux ne sont pas postérieurs à d'autres instincts proprement égoïstes ou antisociaux. Le progrès de ces deux groupes d'instincts, dans la mesure où il convient de les distinguer, sont concomitants à partir d'un point commun, qui est le commencement de l'activité organique.

283. Laisant donc au biologiste et au psychologue les problèmes de l'origine et de la transmission des instincts, sociaux ou autres, le sociologue et le moraliste peuvent se borner à constater le caractère avantageux des instincts sociaux, pour l'individu et pour l'espèce. L'association ou la vie en commun qui en est l'effet, se révèle comme un des moyens les plus efficaces dont une espèce vivante puisse se servir pour durer et pour se propager.

On peut appeler *avantages directs* ou *immédiats* de la vie en société les trois espèces d'avantages suivantes :

1° Les efforts de même nature, émanant d'individus groupés, peuvent s'additionner et produire un résultat que les efforts des individus isolés atteignent moins sûrement ou pas du tout. Exemples : la mise en commun des efforts dans l'attaque ou dans la défense, le transport d'objets très pondéreux, etc.

2° Chacun peut profiter de ce qui survient de mieux à l'un des associés, par habileté, par chance, ou par initiative. Exemples : l'un trouve la bonne route et la révèle à tous les autres; le premier qui aperçoit un danger donne l'alarme. La conduite

(1) Il est vrai que chez les animaux comme chez les végétaux, l'individu passe normalement par un état *d'enfance*, étranger à l'activité sexuelle; mais c'est là un caractère acquis, consécutif du grand développement qu'a pris l'individu, une heureuse prolongation de la période préparatoire à l'état parfait. On dira la même chose des formes d'existence insexuées que l'on trouve chez les animaux à métamorphoses, tels que les batraciens et les insectes, ou chez les êtres à générations alternées, tels que les pucerons. Dans l'espèce et, éventuellement, dans la société, la sexualité est toujours antérieure à ces modes d'existence transitoires.

du groupe tout entier tend à être dirigée par les soins des meilleurs.

3° Un groupe social fonctionne naturellement comme une *assurance*, diminuant les risques et l'effet des hasards défavorables, et répartissant le dommage sur la collectivité. Ainsi, l'individu malade ou affaibli profite de la sécurité assurée par la validité et la vigilance des autres.

4° Les efforts de nature différente tendent à se combiner pour aboutir aux formes bien marquées de division du travail, avec le surcroît d'efficacité que ce procédé entraîne (Interpénétration des rapports sociaux multiples et différents). Exemple : les activités différentes et concertées des chasseurs proprement dits et des rabatteurs.

284. Mais la vie en société ne consiste pas seulement à combiner heureusement les activités d'associés aux tendances et aux capacités immuables, elle façonne et transforme ceux qu'elle réunit. Ce sont là les *avantages indirects ou médiats de la vie sociale*. L'éducation, effet de l'influence réciproque des associés, prolonge en quelque sorte l'évolution progressive ou la croissance biologique des individus, en les douant de caractères avantageux. L'observation des sociétés où règne le plus impérieusement l'instinct et l'automatisme, montre que l'éducation n'y est jamais tout à fait nulle; les individus perfectionnent leurs actes non seulement à force de les répéter, mais par l'imitation les uns des autres ou par la pression qu'ils subissent de la part des autres. Chez l'homme, on peut dire que les fonctions relatives à l'éducation sont devenues la préoccupation la plus caractéristique, et l'on sait que le développement des sociétés humaines comme des individus est lié à une heureuse particularité biologique, la lenteur de la croissance et la longueur exceptionnelle de la période durant laquelle le développement organique se combine avec l'influence sociale.

CLASSIFICATION DES INSTINCTS SOCIAUX

285. Les tendances sociales héréditaires, base organique du développement moral, peuvent faire l'objet d'une classification dont les premières dichotomies seraient les suivantes :

Instincts sociaux	}	Instincts de reproduction	{	Instinct sexuel.
				Instinct de famille.
		Instincts d'agrégation	{	Attraction mutuelle.
				Sensibilité à l'action d'autrui.
				Instinct d'imitation.

286. L'instinct sexuel assure un minimum de vie sociale dans tout l'ensemble des êtres vivants dont on peut dire qu'ils sont doués d'une activité suffisante pour entrer comme termes dans un rapport social. Les nécessités de la fécondation forcent les individus de l'un et de l'autre sexe à se faire un minimum de concessions et à subordonner leurs actes à un minimum d'accord. L'union durable ou permanente d'un couple est la société caractéristique fondée sur l'instinct sexuel; mais il y a beaucoup d'autres espèces de groupements sociaux dont l'attraction sexuelle est la cause et parmi lesquels l'activité morale développée distinguera des formes permises ou désirables, et des formes à proscrire.

L'instinct de famille est complémentaire du précédent; mais il est loin d'être aussi répandu dans la nature. Un grand nombre d'animaux n'ont aucune vie de famille; géniteurs et progéniture s'ignorent complètement. Souvent, particulièrement chez les insectes, les relations de famille sont limitées au soin que la mère prend de ses œufs. Elle les dépose à proximité de la nourriture, elle prépare celle-ci, elle assure une protection matérielle du nouveau-né qu'elle ne verra jamais. La mort des parents est fréquemment de règle avant la naissance des jeunes. Dans les cas de ce genre on peut dire que l'instinct de famille se réduit à provoquer des rapports sociaux *unilatéraux*, dont la mère est le seul terme actif.

Mais le sociologue ou le moraliste, dont l'objet d'étude est la vie sociale de l'homme, trouvent dans l'instinct de famille ou dans l'ensemble des instincts de reproduction la base d'une des formes de vie sociale les plus universelles, les plus importantes et les plus remarquables par la richesse, la variété et l'intérêt des actes et des sentiments. Le rapport entre *la famille* et les autres formes d'association fournit la solution de quantité de problèmes de sociologie. Cette vérité est parfois méconnue d'une manière surprenante (505, 507, 517).

287. Sous la rubrique *instincts d'agrégation*, nous réunissons toute inclination congénitale dont résulte, en dehors des conditions de la reproduction, des groupements d'individus, quelle que soit leur durée. C'est à la psychologie qu'il incombe d'analyser d'une manière complète les formes d'instinct très variées qu'il convient d'inclure dans ce genre. Il suffit aux besoins de nos explications ultérieures d'en distinguer trois : 1° *Un instinct d'attraction réciproque*. Tout être social incline à préférer le voisinage de ses semblables, et même d'être animés de toute espèce, à l'isolement complet. Quiconque a observé les animaux en liberté a pu surprendre cette propension universelle. En l'absence de passions qui les pousse à des comportements contraires, telles que la faim, la colère ou l'instinct de rapine, les animaux sont enclins à une sorte de camaraderie superficielle, qui ne tient guère compte des différences spécifiques. Les mouvements, le bruit des autres les anime, les rend plus joyeux. De même l'homme n'aime pas primitivement la solitude, elle le déprime. Ce n'est que rassasié de tout ce que la société procure qu'il en vient à la rechercher; et le fait même que quelques-uns se vantent d'aimer la solitude prouve l'universalité du sentiment contraire.

288. 2° Il faut aussi rapporter à une tendance spécifique, nullement acquise ni accidentelle, l'extraordinaire sensibilité des êtres sociaux aux réactions d'autrui. L'éloge et le blâme nous

trouvent incroyablement attentifs, et leur retentissement est en nous bien plus profond que nous ne nous l'avouons à nous-mêmes.

La prière, le commandement déclenchent en nous des mécanismes psychologiques qui n'obéissent pas à notre raison. Que quelqu'un frappe avec persistance à une porte que nous sommes décidés à ne pas ouvrir : cette situation est en passe de nous rendre malades, malgré les plus sains raisonnements de nos conseillers et de nous-mêmes.

3° Cette émotivité disproportionnée s'avère encore davantage lorsque les réactions d'autrui sont collectives. Les applaudissements, les acclamations, les huées, les menaces d'une foule nous affolent. Les têtes les plus solides sentent le besoin de se défendre, dans de telles circonstances contre des tendances intérieures, et elles y réussissent rarement tout à fait. L'ensemble des phénomènes si caractéristiques et si déconcertants dont on a réuni l'étude sous le nom de *psychologie des foules* relèvent de cette sensibilité instinctive de tout être social aux réactions des autres (1).

Disons d'avance qu'elle est une condition fondamentale de tout le développement de la vie spirituelle. Une fois satisfaits les instincts de conservation et de reproduction, le goût de l'appréciation d'autrui devient le moteur le plus efficace de nos actions ; et, au plus haut degré de la perfection morale, le besoin

(1) Il y aurait toute une étude à faire sur la notion d'*amour-propre* et sur les confusions d'ordre psychologique et moral qui se rencontrent à son sujet dans la littérature classique. La pensée classique charge volontiers l'amour-propre de toute la dépréciation que mérite l'*égoïsme* simple. Or, il s'en faut bien que toutes les réactions de l'amour-propre relèvent uniquement de la seule estime de soi-même ; les plus caractéristiques résultent aussi bien de la valeur accordée à autrui.

En condamnant sans réserve l'amour-propre, les classiques méconnaissaient l'importance des instincts sociaux. Ils confondaient l'instinct en général et l'égoïsme brut. Ajoutons que ces méprises sont liées à leur souci de condamner *la morale de l'honneur* et de préconiser leur prétendue morale rationnelle ou scientifique. Mais ceci nous conduit vers un ordre d'idées que nous aborderons dans la troisième partie (428 sqq., 439).

de s'approuver soi-même, la recherche de sa propre considération sera élaborée par la conscience à l'instar de cet amour de la considération d'autrui.

Il convient de signaler aussi que le rire et les larmes, ne peuvent être expliqués qu'au moyen des instincts sociaux relevés ici (1). La puissance du *ridicule* y est étroitement rattachée. Dans la joie d'être d'accord, de communier, il n'y a pas seulement de la satisfaction réfléchie, mais le contentement d'un besoin profond, devenu congénital; c'est le besoin social par excellence.

289. L'importance des opérations d'*imitation* dans la vie des êtres vivants supérieurs est si grande, qu'un sociologue illustre a voulu y voir le fait sociologique spécifique (2). *L'instinct d'imitation* est, en même temps qu'un des instincts sociaux les plus essentiels, celui qui se laisse discerner par les effets les plus caractéristiques. Il est la condition de tout développement psychologique chez les animaux supérieurs et chez l'homme. Sans l'imitation la vie sociale serait arrêtée partout à un niveau si inférieur qu'elle ne mériterait pas d'être séparée, comme l'objet d'une science, du reste des phénomènes biologiques, à supposer qu'il y eût des savants pour l'étudier.

L'imitation n'est pas apprise du dehors; ce ne sont pas les autres qui nous inculquent cette pratique; l'enfant imite spontanément. Rien de ce qu'on lui montre ne serait appris par lui s'il ne prenait pas cette initiative primordiale qui consiste à répéter les sons, les mouvements, les actes qu'il perçoit.

L'usage de la parole est acquis par imitation. Tout ce qu'il y a de cohérent et d'organisé dans les jeux de l'enfance se ramène à des exercices d'imitation. Celle-ci est le mécanisme fondamental et presque unique de l'éducation, cette innom-

(1) Cf. E. DUPRÉEL, Le Problème sociologique du Rire, Revue philosophique, sept-oct. 1928.

(2) G. TARDE, Les lois de l'imitation, 1890.

brable série de faits et d'actes au bout de laquelle les nouveaux venus dans une société se trouvent pourvus des mêmes capacités que les anciens. Généralisant encore, on montrerait que *savoir*, comme *apprendre*, c'est toujours en quelque façon, imiter.

Tarde a pu proposer de répartir tous les actes humains en deux groupes, les faits d'imitation et les faits d'invention, ceux-ci plus rares et plus exceptionnels, et d'ailleurs constitués par une combinaison des premiers. Mais le moraliste peut laisser à la psychologie ou à la sociologie générale le soin d'analyser l'idée d'imitation et de décider quelles limites il convient de reconnaître à l'extension de ce concept.

Il nous suffit de retenir le rôle que l'imitation fondée sur un instinct naturel, joue dans *l'éducation morale*. Nous entendons par ces mots l'adoption par les nouveaux venus, des règles ou de l'armature morale de la société où ils sont introduits. Ils s'y soumettent en imitant les anciens, sans les inventer de nouveau, sans même attendre l'occasion de s'y conformer : ils les apprennent d'avance. L'éducation installe en eux les habitudes, les connaissances et les dispositions sur lesquelles repose l'observation des règles sociales. L'imitation est ainsi le fondement de la propagation et de la durée de l'armature morale d'une société.

290. Nous voyons dans l'imitation un procédé général que les êtres sociaux appliquent par l'effet d'une tendance instinctive. Il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait imitation que sous la poussée directe d'un instinct. Les êtres les plus développés ne se privent pas d'imiter délibérément. Il y a des imitations raisonnées, instituées comme moyens en vue d'une fin préalablement conçue. Ainsi un industriel installe dans son usine une machine nouvelle dont il a pu constater chez un concurrent le rendement supérieur. L'imitation consciente et délibérée apparaît comme un procédé d'autant plus répandu que l'on considère une société plus développée. Nous le retrouverons dans les formes les plus

hautes de la vie sociale et de l'activité morale. C'est par imitation que se propagent non seulement les procédés et les progrès techniques, mais les doctrines morales, les théories scientifiques, artistiques ou littéraires. L'analyse d'un cas général d'imitation, par exemple la propagation d'une *mode*, fait découvrir un mélange en proportion variable selon les individus d'une tendance impulsive à reproduire ce que font les autres et d'une imitation raisonnée des démarches d'autrui (260). On n'imité pas indistinctement tous les actes et tout le monde, on choisit ses modèles en vue d'un résultat déterminé : plaire à une certaine catégorie de personnes, par exemple. L'imitation délibérée est ainsi un mélange de répétition et d'initiative, l'adaptation d'un processus d'imitation à une fin particulière étant un fait d'invention.

Le moraliste s'intéressera spécialement à une forme supérieure d'imitation instinctive, celle qui résulte de l'*admiration*. Ce sentiment déclenche d'une manière curieuse la tendance spontanée à imiter (1). Nous ne nous contentons pas de reproduire la qualité dûment admirée, mais aussi bien cela même qui, chez le modèle, n'est pas spécifiquement admirable, et quelque fois même, cela seulement. La sympathie des disciples pour le maître, née d'une approbation raisonnée, va parfois jusqu'à la reproduction des défauts de prononciation, des locutions triviales, des attitudes inélégantes, d'autant plus fidèle qu'elle est involontaire, voire inconsciente. Nous rencontrerons encore ce fait psychologique à propos du rôle de l'*exemple*

(1) Il paraît bien qu'une analyse de ce phénomène psychologique montrerait qu'il n'y a pas, dans l'admiration et ses effets, deux moments distincts et successifs, d'abord l'admiration proprement dite, ensuite la tendance à imiter ou à reproduire l'objet admiré. En réalité, *admirer*, c'est déjà imiter ou reproduire. Le sentiment spécifique de l'admiration paraît traduire le fait que, chez celui qui admire, l'imitation ou la reproduction de l'objet admiré est déjà ébauchée, ou encore quelque travail favorable à la conservation de cet objet, ou de quelque valeur correspondante. Tout sentiment est action.

dans le maintien et le progrès de la moralité, et de l'importance sociale des morales rigoureuses ou excentriques (492).

L'HABITUDE

291. Il convient de placer auprès de ces considérations sur les instincts sociaux quelques remarques sur le rôle de l'*habitude* dans la vie morale. Comme l'imitation, de laquelle plus d'un caractère commun la rapproche, l'habitude n'est en elle-même qu'un *mécanisme psychologique*, susceptible des applications les plus différentes. On prend aussi bien l'habitude d'enfreindre une règle morale que de la respecter. Néanmoins ce mécanisme est un de ceux qui rendent possible la vie d'une société et efficace son armature morale.

On connaît les effets réguliers de l'habitude. La répétition d'un même acte le rend peu à peu : 1° plus facile; 2° moins fatigant; 3° moins pénible; 4° plus probable, en ce que loin de demander à son auteur un effet ou une peine rebutants, c'est au contraire le fait de ne pas le poser qui devient pénible et qui donne le sentiment d'une privation.

Par l'habitude, ce qui demande d'abord de l'attention, du raisonnement, un effort de volonté, tend à devenir *automatique* et comme l'effet d'une impulsion spontanée. C'est dire que tout ce qui, dans notre activité, est le résultat d'une complète accoutumance, ressemble à l'effet d'un instinct, au moins en ceci que l'acte est posé indépendamment d'une délibération expresse et d'un acte particulier de volonté.

L'habitude parfaite est donc, à certains égards, comme un instinct acquis après la naissance, à la suite d'un exercice approprié fondé sur la répétition des mêmes actes. Pas plus qu'on ne l'a reçue de ses ascendants, on ne transmet une capacité acquise par habitude à ses descendants. Du moins l'observation ne permet pas d'affirmer la transmission héréditaire.

ditaire de caractères acquis par l'exercice (1). Néanmoins on a cherché à expliquer l'origine des instincts au moyen de la transmission héréditaire de caractères acquis par habitude.

A force d'en respecter les règles, les membres d'un groupe social en contractent l'habitude; ils les appliquent dans bien des cas machinalement ou, comme on dit, d'une manière réflexe. L'infraction, au contraire, produit chez son auteur un malaise qui est un des éléments constitutifs du *remords*.

La moralité implicite, si elle apparaît caractérisée surtout par les instincts sociaux, se fonde aussi, pour une bonne part, sur des habitudes. On trouve déjà des habitudes aussi bien que des instincts dans les sociétés dont aucun membre n'est parvenu jusqu'à la conscience proprement dite. Dans un troupeau, coups de dents, coups de tête et ruades inculquent aux jeunes trop turbulents, aux nouveaux-venus trop présomptueux, un « comportement » compatible avec les commodités de tous; c'est l'habitude qui consomme cette accommodation involontaire de chacun à la façon d'être des autres.

De même que les instincts encore, le mécanisme de l'habitude ne cesse d'être utilisé à aucun degré de développement de la vie sociale. L'habitude demeure une condition de progrès indéfini de la conscience et de la conduite, mais nous verrons qu'elle n'est un facteur de progrès que si elle laisse une part de plus en plus grande à l'initiative et aux facultés de renouvellement de la pensée et de la volonté.

(1) Les hypothèses de Darwin et de Spencer (164) sur l'accumulation par hérédité des caractères acquis ne sont pas confirmées par les recherches actuelles sur l'hérédité.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	V
Divisions de l'ouvrage VIII.	

PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION HISTORIQUE ET CRITIQUE

CHAPITRE I. —	<i>Caractère de cette introduction. — Les étapes de la philosophie morale</i>	1
CHAPITRE II. —	<i>Les débuts de la morale classique. — L'idée du Sage</i> <i>Morale et médecine, p. 8. — Les premières écoles,</i> <i>p. 13. — Le sens du mot eudémonisme, p. 14.</i>	4
CHAPITRE III. —	<i>L'Eudémonisme et les premières formes de l'idéalisme.</i> <i>— La morale du Bien Universel</i>	15
	<i>L'Epicurisme, p. 15. — Les origines de l'idéalisme.</i> <i>Héraclite, p. 17. — L'idée-mère du stoïcisme, p. 18.</i> <i>— La morale platonicienne, p. 20.</i>	
CHAPITRE IV. —	<i>Les systèmes idéalistes (suite). — La morale du Bien spécifique</i>	23
	<i>La morale du bien spécifique dans le stoïcisme, p. 25.</i> <i>— La morale aristotélicienne, p. 26.</i>	
CHAPITRE V. —	<i>Dernière forme de l'idéalisme. — La morale théologique et mystique</i>	29
CHAPITRE VI. —	<i>La pensée dissidente dans l'antiquité. — Les sophistes.</i> <i>— Les sceptiques</i>	32
	<i>Les négateurs; morale de Calliclès, p. 34. — Hippias d'Elis, p. 35. — Pyrrhon d'Elis, p. 36.</i>	

CHAPITRE VII. —	<i>La morale classique dans les temps modernes. — L'idéalisme</i>	39
	La morale de Spinoza, p. 43.	
CHAPITRE VIII. —	<i>La morale classique moderne (suite). — L'eudémonisme</i>	47
	L'utilitarisme et le principe de l'identité des intérêts, p. 49. — La morale de Bentham, p. 52.	
CHAPITRE IX. —	<i>Examen de la morale classique. — Critique de l'eudémonisme</i>	54
	La morale d'Epicure, p. 54. — Critique de l'utilita- risme classique, p. 58. — Remarques sur le mot uti- tarisme, p. 64.	
CHAPITRE X. —	<i>Critique de l'idéalisme. — Les morales du bien universel</i>	66
	Examen de l'idée-mère du stoïcisme, p. 66. — Critique de la morale platonicienne, p. 70.	
CHAPITRE XI. —	<i>Critique de l'idéalisme (suite). — Les morales du bien</i> <i>spécifique</i>	82
	Critique de l'aristotélisme, p. 85. — Sur l'opposition du bien universel et du bien spécifique, p. 86. — La deuxième forme de la morale stoïcienne ou le stoïcisme proprement dit, p. 88. — La liberté du sage, p. 92.	
CHAPITRE XII. —	<i>Critique de l'idéalisme (suite). — La morale théologique</i> <i>et mystique</i>	96
CHAPITRE XIII. —	<i>Critique des formes modernes de l'idéalisme classique</i>	101
	Le Dieu personnel et volontaire, p. 101. — La morale de Spinoza, p. 106.	
CHAPITRE XIV. —	<i>Critique des fondements communs de toute morale du sage</i>	115
	Le bonheur, p. 115. — Le bien, p. 119. — Identité foncière de l'eudémonisme et de l'idéalisme, p. 123. — L'erreur fondamentale de la morale classique, p. 125.	
CHAPITRE XV. —	<i>Appréciation des morales dissidentes de l'antiquité</i>	128
	La morale des sceptiques, p. 128. — Protagoras, p. 130. — L'immoralisme ou la morale de la force, p. 131. — Hippias d'Elis, p. 132. — Gorgias, p. 133.	

CHAPITRE XVI. — <i>Le naturalisme moderne</i>	134
Les moralistes psychologues, p. 139. — David Huncce, p. 141. — Naturalisme et idéalisme, p. 143. — Développements littéraires de la morale sentimentale, J.-J. Rousseau, p. 145.	
CHAPITRE XVII. — <i>Critique de la morale naturaliste ou psychologique</i>	146
Hume et la distinction de la morale et de l'économie politique, p. 150.	
CHAPITRE XVIII. — <i>La morale de Kant</i>	152
CHAPITRE XIX. — <i>Examen critique de la morale kantienne</i>	162
CHAPITRE XX. — <i>La morale au XIX^e siècle. — L'esprit historique et les morales du devenir</i>	175
La théorie du progrès, p. 178. — La moralité comme un progrès, 180. — Le romantisme rationaliste, p. 184. — Le romantisme pur ou antirationaliste, p. 188. — La réaction pessimiste, p. 191. — L'évolutionnisme et l'eudémonisme, p. 193.	
CHAPITRE XXI. — <i>Examen critique des morales du devenir</i>	200
Critique du romantisme rationaliste, p. 201. — Critique du romantisme pur ou antirationaliste, p. 204. — Réflexions sur le pessimisme romantique, p. 209. — Critique de l'eudémonisme évolutionniste, p. 212.	
CHAPITRE XXII. — <i>La morale au XIX^e siècle (suite). — Les premières formes de l'esprit sociologique</i>	219
La réaction contre l'esprit individualiste, p. 220. — L'esprit de technicité, p. 225. — L'œuvre d'Auguste Comte, p. 229.	
CHAPITRE XXIII. — <i>Remarques sur les débuts de l'esprit sociologique</i>	233
CHAPITRE XXIV. — <i>Quelques aventures de l'esprit sociologique. — Le biologisme</i>	238
Critique du biologisme, p. 244.	
CHAPITRE XXV. — <i>Aventures de l'esprit sociologique (suite). — Le matérialisme historique. — Le psychologisme sociologique</i>	249
Critique du matérialisme historique, p. 253. — Sociologie et psychologie, p. 260.	

CHAPITRE XXVI. — <i>Coup d'œil sur la philosophie morale de la période contemporaine</i>	265
La philosophie des valeurs, p. 267. — La morale comme science normative, p. 273. — Critique de l'idée d'une science morale normative, p. 275. — Science sociale et philosophie, p. 281.	

DEUXIÈME PARTIE

LA MORALITÉ EN GÉNÉRAL

CHAPITRE I. — <i>Éléments de sociologie</i>	285
Notions de sociologie, p. 289. — Le rapport social, p. 291. — Caractères et classification, p. 294. — Rapports sociaux complémentaires, p. 299. — Le groupe social, p. 301. — Caractères généraux des groupes sociaux, p. 305. — Relations entre groupes sociaux, p. 309. — Les lois sociologiques, p. 311.	
CHAPITRE II. — <i>La nature de la moralité en général</i>	314
Les deux caractères de l'acte moral, p. 314. — L'établissement de la moralité, p. 321.	
CHAPITRE III. — <i>L'établissement des règles ou l'ordre social objectif</i>	328
CHAPITRE IV. — <i>L'ordre social subjectif. — Les trois états de la conscience</i>	336
La morale implicite, p. 336. — La phase des instincts, p. 340. — Classification des instincts sociaux, p. 344. — L'habitude, p. 350.	
CHAPITRE V. — <i>La phase de la conscience morale proprement dite ou de la connaissance des règles</i>	353
Les causes de l'avènement de la deuxième phase, p. 353. — L'antagonisme et le mal comme facteurs de progrès, p. 360. — Développement de la deuxième phase. Institutions et notions, p. 362. — Notions religieuses correspondant à la deuxième phase, p. 368.	
CHAPITRE VI. — <i>La phase de l'idéal moral ou de l'ordre moral pur</i>	371
La troisième phase comparée aux deux premières, p. 373. — Le degré d'existence de la troisième phase,	

D / 1967 / 0098 / 17

IMPRIMÉ EN BELGIQUE
Nauwelaerts (Louvain)

FIN DU PREMIER VOLUME

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES
Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres

Demiers volumes parus :

Pierre RUELLE
LES CONGÉS D'ARRAS

In-8° raisin FB 250,—

Eric BUYSENS
LINGUISTIQUE HISTORIQUE

In-8° raisin FB 165,—

Léopold FLAM
DE BEWUSTWORDING

In-8° raisin FB 300,—

Marie-Rose THIELEMANS
BOURGOGNE ET ANGLETERRE

In-8° raisin FB 690,—

Eric BUYSENS
LA COMMUNICATION ET L'ARTICULATION LINGUISTIQUE

In-8° raisin FB 175,—

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

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celui-ci est reproduit sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mise en ligne par les Bibliothèques; il s'articule selon les trois axes [protection](#), [utilisation](#) et [reproduction](#).

Protection

1. Droits d'auteur

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

La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici.

Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -.

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

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

Utilisation

4. Gratuité

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

5. Buts poursuivis

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

Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (EDITIONS@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

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

7. Liens profonds

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

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

Reproduction

8. Sous format électronique

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

9. Sur support papier

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

10. Références

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