

ESSAI

SUR

L'OBLIGATION MORALE



**BIBLIOTECA CENTRALA**  
A  
**UNIVERSITAȚII**  
DIN  
**BUCUREȘTI**

No. Curent 3635 Format.....

No. Inventar 5712 Anul.....

Secția..... Raftul.....

## OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

---

*Recherches sur le cerveau du Protopterus annectens*, Schuchardt, Genève 1886.

*La justification par la foi*, Schuchardt, Genève 1889.

*La crise théologique actuelle dans l'Eglise réformée de France*, Georg. Lyon 1892. . . . . 0,75

*La Pensée religieuse dans le Nouveau Testament*, Fischbacher, Paris 1893. . . . . 8 fr.

Ino. A. 56.498

272901

~~Inv.~~ 3635.

ESSAI

SUR

# L'OBLIGATION MORALE

PAR

Georges FULLIQUET

Docteur ès sciences  
Licencié en Théologie.



5712.

191.01

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C<sup>IE</sup>

FELIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—  
1898

2635

RC 27/04

CONTROL



1961

D

**B.C.U. Bucuresti**  
  
**C5712**



## INTRODUCTION

Nous avons besoin d'une explication de l'obligation morale qui lui confère sa place légitime dans l'ensemble des connaissances humaines et qui lui assure son efficacité, son influence sur la conduite des hommes.

Au point de vue théorique, nous avons dépassé cette période où il pouvait sembler aux philosophes que l'œuvre principale à accomplir était de critiquer les systèmes de morale proposés, parce qu'aucun ne semblait pouvoir suffire aux conditions scientifiques modernes. Après les études patientes, instructives et suggestives de M. Fouillée (*Critique des systèmes de morale contemporaine*), et de Guyau (*la Morale d'Épicure — la Morale anglaise contemporaine*), nous voyons Guyau lui-même s'efforcer de proposer un système personnel (*Essai d'une morale sans obligation ni sanction*) et MM. Rauh (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*) et Chabot (*Nature et Moralité*), entrer décidément dans la voie d'une philosophie constructive.

C'est une œuvre relativement facile que de relever les imperfections, de signaler les lacunes et d'indiquer les résultats fâcheux des explications connues de l'obligation ; mais l'œuvre vraiment utile, c'est de proposer à son tour un système moral qui soit plus parfait, qui évite toutes les erreurs et qui n'entraîne aucune conséquence dangereuse. Et il n'est pas possible de demeurer dans l'état d'indécision intellectuelle qu'entraîne la critique à outrance, qui ébranle, détruit, disloque et prépare sans doute des matériaux pour une recons-

truction qu'elle ne se sent ni le courage ni la capacité d'entreprendre.

Il serait vraiment étrange de penser que la tentative d'établir solidement les fondements de la morale est prématurée. S'il est une question qui paraisse examinée et retournée sous toutes ses faces, c'est, depuis Kant, celle de l'obligation morale. Il n'est plus nécessaire d'attendre des révélations imprévues et d'ouvrir des voies nouvelles ; il semble que l'étude consciencieuse des faits observés et des arguments avancés permette immédiatement une construction sûre et complète. Pourquoi la théorie morale se refuserait-elle encore à revêtir sa forme positive, quand il est impossible de voir ce que le temps écoulé apporte de lumières nouvelles et d'éléments jusqu'ici inconnus ?

Au point de vue pratique, il n'est pas sans danger de laisser à l'éducation morale cette lacune, que sa base est vague, incertaine. Y a-t-il un devoir, qu'est-ce que le devoir, quelles sont ses limites et ses légitimes attributions ? L'enfant ne se pose pas ces questions et l'éducateur se garde de les aborder avec lui, mais il est impossible que l'homme, un jour, ne les sente s'imposer à lui et ne s'aperçoive qu'il ne leur a pas été fourni d'avance une réponse satisfaisante.

On peut dire que le grand déficit de notre génération contemporaine est un déficit moral, et il vient surtout de l'imprécision du devoir, de l'incertitude touchant sa valeur et son autorité, de l'ignorance de sa source et de sa signification. Il faut même que l'instinct moral et que les habitudes morales soient bien solidement enracinés chez l'individu et dans la société pour que, dans le désarroi de nos notions morales, les principes de conduite demeurent encore avec une certaine fixité et une incontestable solidité. Mais ne nous laissons pas tromper par les apparences favorables. Au fond, la notion même du devoir, d'un devoir quelconque, est ébranlée dans notre société contemporaine. Si même on ne va pas jusqu'à nier formellement le devoir, regardé comme une superstition bonne pour les temps peu éclairés, peu civilisés, on déclare au

moins que ce n'est pas une barrière légitime contre les revendications du bonheur, de la jouissance et de l'utilité, on affirme au moins en pratique que l'homme est en face de lui libre de l'accepter et ne s'y soumet que par une convention formelle, qu'il reste libre de révoquer.

Si la vie sociale est compromise par le déclin de l'autorité du devoir, la vie personnelle n'en souffre pas moins. Il n'y a pas de comparaison possible entre une existence humaine constamment purifiée et assainie par le souffle vivifiant du devoir, et cette existence qui a perdu son importance et sa signification, parce qu'elle végète sous les miasmes de l'égoïsme, de l'intérêt et des préoccupations mesquines de succès et de jouissance. Aussi le temps semble venu de tenter de nouveaux efforts pour rendre à l'humanité une vue claire et facile et profonde des réalités effacées et ternies du monde moral.

Dans ces conditions, il nous semble qu'il faut adopter une marche différente de celle qui est généralement suivie pour l'exposé du problème moral. Au lieu de commencer par une revue des systèmes, qui nous fournissent chacun quelque détail utile, quelque élément précieux, il faut aller droit à l'étude du domaine moral, en faire l'examen consciencieux, jusqu'à ce que se découvre à nos yeux le fondement même de la moralité. C'est à l'étude psychologique patiente et attentive qu'il appartient de donner le secret désiré. Sans doute il faut y apporter toutes les précautions et toute la sagacité possibles. Il faut, pour la préparer, posséder déjà toute l'intelligence des systèmes moraux. Mais il importe de procéder par une analyse directe et complète, pénétrante et fidèle des faits moraux bien observés.

Il faut établir la part de vérité renfermée dans les affirmations déterministes, faire sa place large et naturelle à la nécessité. Ce sont là constatations faciles et abondantes. Mais on ne peut passer de la nécessité au devoir sans rencontrer la question de la liberté. Il faut nécessairement établir comment la liberté est possible et quelle espèce de liberté se rencontre dans l'activité humaine. C'est seulement quand nous aurons mar-

qué nettement la place restreinte de la liberté que nous pourrons voir apparaître chez l'homme le devoir et le bien et que nous pourrons discuter complètement la valeur relative de ces différentes données du problème moral.

Nous arriverons ainsi à une théorie explicative qui n'aura pas la prétention d'être absolument originale, parce qu'elle aura utilisé pour sa construction bien des matériaux préparés par la critique des systèmes, mais qui aura au moins son unité, sa liaison intime et forte. Ce n'est pas un édifice composé de pièces de rapport, disparate dans le style et les proportions, mais c'est une construction où tous les matériaux étrangers sont subordonnés à un plan propre et bien suivi.

Nous pensons répondre mieux ainsi aux besoins de la situation présente en offrant immédiatement et par voie d'analyse directe, l'explication réclamée de l'obligation morale. Pour lire et comprendre cet exposé, il n'est point indispensable de posséder une vaste érudition philosophique, ni un esprit formé aux procédés de la dialectique. Les avenues qui conduisent au sanctuaire ne sont pas encombrées des débris d'édifices préalablement renversés. Le lecteur n'est pas condamné à refaire le procès de toutes les doctrines anciennes avant d'atteindre un développement positif. Il suffit d'être un homme qui aspire à se connaître et à se rendre compte de ce qui se passe en lui, pour pouvoir suivre notre patiente enquête. Celui qui se défie des habiletés de la discussion philosophique n'a pas à craindre de se trouver égaré, perdant le chemin qu'il veut suivre, par l'examen permanent des critiques et objections qu'on peut toujours soulever contre toute thèse et même contre toute observation. Nous estimons qu'il y a tout intérêt pour le lecteur et pour la théorie à ce développement direct. La base de la morale, à laquelle nous parvenons, demeure désormais accessible toujours à l'esprit, la route suivie étant droite, sans accident et sans circuit, peut être sans cesse de nouveau parcourue avec une facilité croissante. Rien n'est plus nécessaire en ce moment, et au point de vue théorique, et au point de vue pratique.

Mais pour que l'œuvre soit durable, il n'est pas possible de laisser de côté toute la partie critique. Il nous faudra après coup défendre l'explication que nous aurons atteinte, contre cette attaque naturelle des autres explications de l'obligation, qui ne veulent pas se laisser supplanter. Nous devons, après l'étude psychologique, procéder à une étude critique, exposant aussi complètement que possible toutes les genèses découvertes pour le sentiment de l'obligation morale et montrer leur insuffisance. Il faut ici attaquer et détruire, il faut prouver la faiblesse et le danger de ces théories. Mais nous pouvons le faire sans dommage pour la certitude morale, puisque l'esprit du lecteur a déjà été conduit à une conclusion positive, qui non seulement se trouve constamment rappelée dans le travail critique, mais encore se voit consolidée et affermie par les objections adressées aux autres explications. De plus, nous avons par notre méthode acquis ce réel avantage qu'il nous est possible de mettre partout en relief ce qui a pu donner à chaque théorie de l'obligation une apparence de vérité et ce qui peut leur assurer encore quelque valeur, en montrant qu'elles reproduisent toutes par quelque côté et en quelque mesure les conditions favorables de l'explication trouvée par l'analyse psychologique directe. Ainsi nous ne nous étonnerons ni du succès longtemps obtenu par certaines théories et qui s'explique pour nous par la portion de vérité qu'elles présentaient et qui nous paraît une présomption en faveur de notre explication, ni des insuffisances que nous devons y relever et qui nous obligent à y renoncer pour accepter notre explication, mise en garde par ces exemples contre de pareilles faiblesses. Le seul danger est ici celui de l'énumération incomplète. Mais il semble que la quantité d'ouvrages publiés sur la question morale nous est une suffisante sauvegarde.

Cependant il ne nous semble pas que nous puissions nous contenter d'une étude critique étroitement dirigée contre les explications de l'obligation morale. Il est évident que nous nous serons donné une position avantageuse en établissant

une théorie de l'obligation complète et bien liée et que nous aurons placé les autres théoriciens en une fâcheuse posture en réduisant leur doctrine au seul domaine de l'obligation. Il est impossible que notre victoire ne paraisse trop facile et qu'on ne nous adresse ce reproche qu'il nous eût été plus utile et plus pénible de réfuter l'ensemble d'un système moral, en remettant la théorie de l'obligation à sa place. Il ne nous semble pas que nous puissions nous dispenser de compléter l'étude critique par l'étude historique, c'est-à-dire par une rapide revue des systèmes principaux, de ceux qui paraissent encore exercer leur influence sur beaucoup d'esprits, afin de critiquer non seulement l'explication spéciale qu'ils renferment touchant l'obligation, mais la conception morale générale. C'est pour obéir à ce sentiment de justice envers les grands théoriciens de la morale et pour répondre à ce besoin instinctif et à cette objection naturelle du lecteur que nous avons esquissé en terminant une étude rapide des quelques théories morales encore respectées.

Sans doute le simple exposé de cette méthode trahit ce qu'on appellera peut-être notre parti pris. Il est clair, qu'en procédant ainsi, nous montrons que nous attachons une importance capitale à la moralité et que nous voulons, en lui donnant un fondement solide, lui assurer une pleine efficacité. Nous le confessons, nous ne voyons pas pour nous de devoir plus réel et plus pressant que de sauvegarder et d'établir fortement l'autorité du devoir. Nous nous en tenons à l'expérience de l'immense majorité des hommes, pour qui le devoir est un élément primordial indispensable et dans leur vie personnelle et dans leur vie sociale. Nous n'avons pas la prétention de préparer une rénovation de l'humanité, en détruisant ce qui constitue son caractère distinctif : l'obligation morale, pour lui substituer nous ne savons quelle fantaisie dont le moindre défaut est de ne correspondre à rien de réel dans la nature humaine. Nous avons, au contraire, l'intention de travailler à un développement, à un épanouissement de l'humanité dans cette direction qui nous semble nettement indiquée par l'ob-

servation de l'homme, d'une plus large influence du domaine moral, d'une plus haute et plus sûre moralité. Dans son étude sur la *Moralité de la Doctrine évolutive*, M. Ferdinand Brunetière montre tout au moins qu'il est possible d'envisager comme une donnée positive et sûre des conclusions scientifiques que la direction du progrès humain est celle du progrès moral.

Nous prenons donc l'obligation morale comme une donnée, et franchement nous avouons que nous ne nous tiendrions pas pour satisfait d'une solution qui la ferait disparaître. La vérité intellectuelle doit respecter et traduire dans sa grandeur cette vérité morale : le devoir. Comme un être logique, quand il entreprend l'étude du fonctionnement de l'intelligence, est décidé à demeurer logique jusqu'au bout, parce qu'il reconnaît là un trait fondamental de sa nature, l'être moral au moment où il entre dans l'examen du fonctionnement de sa volonté, est décidé à demeurer moral, à sauvegarder dans ses théories la possibilité et l'efficacité de la moralité, parce qu'il y discerne un trait caractéristique de sa nature.

Le point de départ de ce travail est une étude faite pour répondre à cette question : l'obligation morale — histoire et théorie, mise au concours par l'Université de Genève. Le manuscrit que j'ai soumis au jury et qui a été jugé digne du prix décerné en janvier 1889, est déposé à la bibliothèque publique de Genève. Le travail que je publie aujourd'hui a été tellement remanié, qu'il n'a plus rien de commun avec la première étude que la théorie que j'y expose et y défends. Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à M. César Malan, dont les conseils ont soutenu et encouragé mes efforts, et aux professeurs, membres du jury, dont l'indulgente bienveillance m'a poussé à continuer mes recherches sur cet important sujet.

---

ESSAI  
SUR  
L'OBLIGATION MORALE

---

PREMIÈRE PARTIE  
ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE

---

CHAPITRE PREMIER

LE DÉTERMINISME

*Importance du problème de l'activité humaine.* — Le plus important de tous les problèmes que la philosophie est appelée à poser et à résoudre est celui de l'activité humaine. Comment l'homme agit-il? D'où proviennent ses actions? Quel effet produisent-elles? Qu'est-il nécessairement poussé à faire? Peut-être même, que doit-il faire?

Il n'est aucun homme qui puisse rester indifférent à ces questions, car s'il n'y pense jamais, sa conduite pratique se charge de leur donner une réponse. Chaque être humain constitue une solution vivante de ces délicates énigmes. Et il est bien évident que l'homme qui y réfléchit, qui les examine et met tous ses soins à les comprendre, est plus capable de trouver et de fournir la meilleure réponse.

Tous les autres problèmes que la philosophie examine deviennent plus délicats et plus pressants quand ils sont mis en relation avec cette question spéciale de l'activité humaine. L'énigme de la nature de l'homme, de son origine et de sa destinée est bien propre par elle-même à attirer notre attention. Mais pourquoi l'examiner avec soin et avec angoisse ? Est-ce simplement pour satisfaire notre curiosité éveillée ? Est-ce encore pour apaiser notre cœur que ce mystère a troublé ? N'est-ce pas surtout pour permettre à l'homme d'agir immédiatement dans les conditions et dans la direction convenables ? N'est-ce pas surtout pour donner une règle, une loi, une orientation à son activité ? Suivant les solutions fournies à cette question : Qu'est-ce que l'homme ? la conduite humaine sera appréciée de manières très diverses. Avec les réponses proposées à cette demande : D'où vient-il ? Où va-t-il ? les actions de l'homme peuvent être très différentes et même complètement contraires. C'est de leur application pratique à la vie humaine que ces hauts problèmes métaphysiques tirent leur principale importance.

L'existence du non-moi, du monde extérieur est un postulat inévitable de la science. Il est donc d'un intérêt capital pour la science que la philosophie parvienne à élucider cette question embarrassante. Mais ce postulat est encore plus nécessaire à l'activité pratique, car il nous est impossible de vivre sans manifester par toute notre attitude que nous croyons fermement à l'existence d'objets indépendants de notre activité mentale. A supposer que la question de l'existence du monde objectif fût tranchée négativement, sans doute toute notre science actuelle se trouverait gravement compromise, mais il resterait encore une

science possible, celle du moi, dont le monde extérieur se trouverait une production ; mais, en revanche, il n'y aurait plus d'activité possible. Ainsi l'existence du non-moi pourrait fort bien demeurer à l'état d'hypothèse invérifiable et de vague rêverie, si le moi n'était appelé constamment à se comporter de telle manière qu'il affirme sa croyance à l'existence de quelque chose qui est indépendant de lui.

D'ailleurs les recherches de la philosophie paraîtraient à bon droit un divertissement d'érudits, si elles ne présentaient pas un intérêt pratique, si elles n'aboutissaient pas toujours à une influence réelle exercée dans le monde des phénomènes. Le point de contact entre les spéculations philosophiques et le domaine des faits, c'est précisément le problème de l'activité humaine, dont la solution, consciente ou non, volontaire ou non, réfléchie ou instinctive, se traduit immédiatement dans la conduite pratique de l'homme. Voilà la pierre de touche de l'utilité directe des études philosophiques.

Ainsi c'est répondre à un besoin impérieux et inéluctable que d'essayer de poser dans ses vrais termes le problème de l'activité humaine pour tenter ensuite de le résoudre.

*Application à l'activité humaine du principe de causalité.* — L'activité humaine se présente à nous comme donnée, comme une série de faits objectifs, qu'il nous faut apprécier objectivement. Il est naturel et nécessaire d'observer et d'étudier tout d'abord l'activité humaine comme tout objet de notre connaissance sensible. Nous pouvons espérer obtenir par là des résultats acceptables pour tous.

Pour l'étude de cette activité donnée, nous allons em-

ployer en premier lieu le principe de causalité. Nous allons admettre que tout fait est un effet, et qu'il n'y a pas d'effet produit sans cause agissante, et, partant de l'effet connu, nous allons chercher à remonter l'enchaînement des causes nécessaires pour que le fait se soit réalisé. Nous pensons que personne ne se refusera à user du principe de causalité, car c'est lui seul qui permet d'établir le problème. Du moment qu'on ne se propose pas de chercher les causes, il n'y a plus d'activité et plus d'énigme de la conduite, il n'y a que des phénomènes épars, sans signification. Ce qui donne un sens aux faits observés, c'est la présupposition qu'ils ne sont pas là au hasard, mais qu'ils se rattachent à des causes. Le problème ne commence que par la détermination des causes.

Mais au lieu de supposer quelque répugnance à se servir ici du principe de causalité, nous devrions plutôt penser qu'on n'y mettra que trop de complaisance et d'empressement. Il y a bon nombre d'esprits philosophiques qui ont placé leur confiance aveugle dans le principe de causalité, où ils croient trouver la grande vérité. On peut même dire que, pour certains philosophes, la causation est devenue un véritable fétiche, au point qu'ils accusent, non pas de fausseté et d'erreur, mais de profanation, l'audacieux penseur qui ose mettre en doute la valeur universelle et nécessaire de la causation et qui prend des précautions contre les illusions que l'application du principe de causalité pourrait produire. Cependant, c'est précisément une réserve qu'il nous faut présenter ici au sujet de la causation.

Il importe de bien fixer dans quelles conditions spéciales se trouve placée la question de l'activité humaine. Ce qui

est donné, ce qui est objet d'observation directe, c'est l'événement, le fait, le résultat de l'activité de l'homme. Et le problème consiste à déterminer comment l'action s'est produite, par quelle série de faits antérieurs, par quel enchaînement de causes et d'effets elle a été déterminée. Et la solution ne sera trouvée complète, satisfaisante, définitive, que si nous sommes parvenus à établir avec une clarté parfaite que l'action produite ne pouvait pas être autrement, qu'elle découlait naturellement et nécessairement de certaines prémisses. Mais la seule garantie que nous possédions de l'exactitude de ces conclusions, c'est précisément l'acte donné, le fait réel, observé. C'est donc la méthode que nous employons qui confère à ce fait le caractère de la nécessité. Ou bien nous parviendrons à l'expliquer, c'est-à-dire nous rattacherons étroitement le fait connu à un ensemble indissoluble de conditions et de causes, et alors nous montrerons que lui seul pouvait se produire en ce moment précis et dans ces circonstances spéciales. Ou bien nous conserverons l'impression que ce fait était contingent, mais c'est alors que notre étude aura échoué et que nous n'aurons pas trouvé les vraies raisons de son apparition. Il semble bien que le premier résultat de l'application à l'activité humaine des lumières de l'intelligence soit de transformer l'état de fait en un état de nécessité<sup>1</sup>.

*Actions possibles.* — Nous allons donc partir d'une

<sup>1</sup> « Une fois objets de l'intelligence, les actions comme les idées ne sont plus que des faits, c'est-à-dire des termes prenant place dans un système d'autres termes, choses fixées et irrévocables, parce qu'elles sont passées et qu'il n'y a pas de contingence dans le passé. » (Chabot, *Nature et Moralité*, p. 72.)

action donnée pour en rechercher les causes. Nous savons que, sous sa forme générale : étant donné un effet, en déterminer la cause, le problème est insoluble. Mais ici, les conditions sont spécialement favorables, car nous sommes assurés de rencontrer les causes dans l'examen de l'état de l'agent au moment de son activité, dans l'observation patiente des influences exercées du dehors qui ont déterminé son action. Nous n'avons rien à imaginer, nous n'avons qu'à enregistrer.

Le cas le plus simple est celui où l'examen attentif ne découvre aucune autre action possible pour l'homme à ce moment et en ces conditions spéciales. Il semble en vérité que tout conspirait dans les influences subies pour l'entraîner à cette seule action qui s'est en fait réalisée. Mais le simple énoncé de cette hypothèse nous fait sentir combien un pareil cas est rare. Ce qui répond beaucoup mieux et beaucoup plus fréquemment à la réalité, c'est au contraire la constatation qu'il y avait, à côté de l'action accomplie, un certain nombre d'autres actions possibles. Les influences qui s'exercent sur l'agent ne sont pas toutes dirigées dans le même sens, ne poussent pas toutes à l'exécution du même mouvement, n'entraînent pas toutes une seule et même décision. Il y a une lutte des pressions subies qui sont entre elles en désaccord. Or, toute influence exercée aboutit à une décharge possible, à une action possible : tout choc imprimé à l'agent produit la possibilité d'une détente, d'un mouvement, toute pression ressentie crée en quelque sorte une possibilité de réaction. Si par abstraction nous isolons chacune de ces influences à son tour, si nous supposons qu'elles agissent non plus simultanément, mais successivement, nous pouvons établir pour

chacune l'action précise à laquelle elle aboutirait. Mais ces actions deviennent simplement possibles et non nécessaires et réelles par le fait de la coexistence des diverses influences et de leur conflit. Le premier travail du critique c'est donc d'établir bien exactement les actes possibles que l'action donnée a rencontrés sur son chemin et qu'elle a dû vaincre et écarter.

Mais nous sommes parvenus ainsi à une constatation importante. En règle générale, il n'y a pas d'activité humaine sans un conflit de possibles, qui se présentent tous avec leurs titres et leur aspiration commune à être réalisés. Chaque action possible est pour elle-même parfaitement et suffisamment déterminée. Elle se rattache à tout un enchaînement irréprochable de causes. Et si les circonstances lui permettaient de se proposer seule, elle se réaliserait certainement et immédiatement. Mais il se trouve que cette action possible est déterminée par des causes moins puissantes, moins efficaces que telle autre ou que le groupement, la coalition de plusieurs autres. Alors quoique déterminée, mais parce que insuffisamment déterminée, l'action ne se réalise pas et reste simplement possible. On appelle donc une action possible pour l'agent, non pas une action indéterminée, une action sans cause, une action arbitraire, mais bien au contraire une action parfaitement déterminée, une action rattachée étroitement à des causes, une action pleinement nécessitée, mais qui, par son conflit avec d'autres actions mieux déterminées et mieux nécessitées, ne peut arriver à sa réalisation. Après la réalisation d'une des actions possibles qui se trouvent un moment en compétition, l'une devient une action réelle, positive, un fait, les autres ne sont plus rien. Elles conservent seu-

lement cette dignité qu'elles ont été un instant possibles <sup>1</sup>.

Alors qu'est-ce donc que l'activité humaine ? La victoire d'un acte possible sur un ou beaucoup d'autres qui sont du coup écartés complètement du domaine de la réalité. L'homme réalise un acte possible, déterminé, nécessité, mais en même temps nécessairement il détruit un plus grand nombre d'actes possibles, déterminés, nécessités. Quelle importance objective acquiert par là l'activité humaine ! C'est elle qui fait passer du domaine du possible au domaine du réel un acte qui, il est vrai, se trouve nécessité et déterminé en dehors de son intervention et avant elle. C'est elle surtout qui maintient dans le domaine du simple possible et qui écarte impitoyablement du domaine de la réalité plusieurs actes qui se trouvaient cependant pleinement nécessités et déterminés en dehors de son intervention et avant elle. Par sa simple présence, car jusqu'ici rien ne nous permet de lui attribuer une puissance spéciale, l'homme a donc son importance très grande, surtout à un point de vue négatif, comme un obstacle à la réalisation d'un grand nombre d'actions possibles. Comme un mécanisme très compliqué, l'homme absorbe dans son activité une quantité énorme de force déterminante et de nécessité préparée, qui ne se retrouvent pas entièrement dans le résultat final. Il y a chez l'homme et de par l'homme une perte considérable de détermination, de nécessitation.

<sup>1</sup> « Les modes d'exister sont préordonnés et nécessaires ; tout possible est en un mot nécessaire à l'égard d'une multitude de formes de sa réalisation, s'il se réalise ; mais l'exister lui même n'est point préordonné, et des possibles peuvent ne se point réaliser. Il n'y a là nulle contradiction, et l'on voit que l'ordre et la plus entière détermination des choses qui sont telles qu'elles sont, se concilient avec l'indétermination pure de certaines données de l'avenir. » (Renouvier, *Psychologie rationnelle*, II, p. 334.)

*Parallélogramme des forces.* — Pour donner sa vraie formule au problème de l'activité humaine, il ne faut pas se contenter de l'action fournie par l'expérience sensible, mais il faut rassembler autour de cette action toutes les actions possibles qui se sont trouvées avant sa réalisation en compétition avec elle. Quand nous aurons établi toutes ces actions possibles, la question se posera de la cause de cette supériorité, que confère à la seule action réalisée le fait qu'elle l'a emporté sur les autres. Il nous faudra donc de toute nécessité apprécier de quelque manière la valeur relative de toutes ces actions possibles qui se présentent en concurrence les unes avec les autres. Rien ne nous sera plus facile que de placer de suite hors rang l'acte réalisé. Il porte un caractère distinctif assez marqué pour qu'on ne le confonde pas avec les autres. Nous sommes certains que sa valeur était la plus grande. Mais en dehors de cette indication précise, nous n'avons plus à notre disposition que des hypothèses. Comment, dans quel ordre ranger ces actes possibles ? Comment s'assurer de leur importance relative ? Question difficile et délicate !

Cependant nous entrevoyons de suite une marche à suivre. S'il est une de ces actions simplement possibles, qui a en quelque manière influencé l'acte réalisé et lui a imprimé sa marque spéciale, qui l'a contraint, en quelque sorte, à ne pas se réaliser dans sa pureté et dans sa plénitude, mais lui a infligé une déviation, une atténuation, nous en concluons que cette action possible se distingue des autres par une énergie plus grande. Elle avait donc une valeur plus haute que les autres possibles, quoique inférieure à celle de l'acte réalisé. Nous comprenons ainsi



2179

que, pour pouvoir apprécier la valeur relative des diverses actions possibles, il faut s'en tenir aux perturbations que leur présence seule a imposées à l'action victorieuse dans sa réalisation même.

Mais ici nous appelons à notre aide une méthode rigoureuse. Nous savons qu'en mécanique les forces se composent entre elles et que leur lutte produit un résultat où chacune concourt proportionnellement à son énergie propre et la figure simple qui représente à la fois la proportion exacte de deux forces en présence et le résultat de leur action combinée, c'est le parallélogramme et sa diagonale<sup>1</sup>. Nous sommes capables dès lors de résoudre les deux problèmes suivants : 1° étant donné deux forces, avec leur direction et leur valeur relative, trouver la résultante de leur action ; 2° étant donné deux forces avec leurs directions et la résultante de leur action, trouver leur valeur relative. Nous pourrions nous servir dans notre étude psychologique de cette figure si simple et si sûre. Et le problème que nous aurons à résoudre sera non de la première, mais de la seconde catégorie. Étant donné deux actions possibles et la résultante qui est l'acte réalisé, déterminer leur valeur relative. Nous construirons le parallélogramme et sur les deux directions divergentes nous serons capables de marquer la longueur exacte qui représente l'énergie relative des deux actions possibles en conflit. Il semble que par l'emploi de ces méthodes mathématiques nous soyons vraiment parvenus à une sécurité et à une certitude qui ne laissent rien à désirer<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cette idée se trouve employée par Secrétan et M. Fouillée.

<sup>2</sup> Nous rappelons que dans notre étude il ne s'agit encore que de l'homme subissant des actions extérieures, en sorte que nous échappons

Par malheur, il est difficile d'en faire un usage fréquent dans la pratique.

Il est toujours délicat de chercher à déterminer dans un acte réalisé ce qui provient de sa cause directe et ce qu'il faut attribuer à l'influence des autres causes. C'est une appréciation qui laisse trop de place à l'arbitraire. D'ailleurs, en examinant avec soin la question qui se pose, nous la trouverons beaucoup plus complexe. En général, chaque possible tend à sa réalisation et par là même et en même temps, avec une énergie égale, à l'annulation des autres possibles. Ainsi le parallélogramme des forces

aux justes critiques de M. Renouvier. « Quand il s'agit de passions de même nature, on comprend bien qu'elles sont égales ou inégales, et sans pouvoir fixer d'unité pour leur mesure, on leur attribue cependant une intensité quelconque dont il est permis de juger d'après l'ampleur et l'énergie des effets, encore que complexes, qu'elles produisent sur diverses personnes comparables ou en divers temps sur une seule et même personne. La difficulté déjà bien grande de préciser une appréciation tellement vague et presque toute symbolique augmente singulièrement lorsque les passions sont simultanées et de différentes natures. On les considérera comme des mobiles qui ont cela de commun de pousser plus ou moins. Mais pousser quoi ? Si elles luttent entre elles, comme pour occuper un certain lieu qui est la conscience, quoi de commun entre la réalité et ces images ? Et d'où proviennent ces poids, ces impulsions variables vers des biens identiques ou différents ? Où trouver l'impulsion ? où le milieu ? où le but ? et quelles seront les lois du choc, ou de l'attraction et de la répulsion de ces mobiles imaginaires ? Autrefois on réduisait cette fantaisie à une mécanique très simple. On assimilait l'âme ou la volonté à un corps résistant que les passions s'efforcent d'entraîner ; mieux, à une balance dont elles chargent les plateaux. Le symbole est grossier, mais facile à entendre. Malheureusement l'existence de cette volonté-là ne se définit pas aussi aisément. Chassant les mythes, il faut identifier la détermination quelconque avec la force prépondérante de l'une des passions en jeu ; envisager cette force dans des grandeurs vagues et dénuées de mesure, les seules qu'on soit en droit d'attribuer aux passions ; et prouver sa prépondérance par le fait même d'une détermination que l'expérience constate dans les cas de conflit. C'est une pétition de principe. » (Renouvier, *Psychologie rationnelle*, I, p 280 et 281.)

ne peut plus se construire et s'appliquer ici, car les directions ne sont pas divergentes, mais directement opposées. De plus, il ne s'agit pas en quelque sorte d'une seule figure qui résume et résout tout le problème, mais d'un grand nombre de figures. Pour chaque acte possible, il faut établir une figure : nous y marquerons dans la direction de la réalisation l'énergie propre à cet acte possible et dans la direction opposée la puissance déployée par tous les autres possibles pour en empêcher la réalisation.

Mais nous n'oublions pas que ce qui est donné, c'est le résultat et que ce qu'il faut déterminer, c'est précisément cette valeur relative des énergies actives en sens opposé. Le fait donné, l'acte réalisé nous montre que pour lui seul l'effort vers la réalisation l'a emporté sur l'influence pour l'annulation, et pour lui nous établirons assez facilement sa figure. Nous mettrons au compte de l'antagonisme des autres possibles tout ce qui manque à l'acte réalisé pour qu'il se présente à nous dans sa grandeur parfaite, à supposer qu'il soit vraiment possible de nous représenter ce qu'elle serait.

Ainsi nous trouverons une appréciation véritable de la puissance de l'ensemble des possibles non réalisés. Mais ensuite quand il nous faudra répartir à chacun sa portion convenable de cet effort, quand il s'agira d'établir l'énergie de réalisation de chaque possible isolé, nous retomberons dans le domaine de l'hypothèse et de l'hypothèse invérifiable.

Désormais nous ne savons plus à quelle méthode nous adresser, à quel procédé d'investigation recourir. L'étude objective de l'acte humain isolé nous a conduits jusqu'ici

et paraît épuisée. Elle permet d'évoquer et de reconstituer à côté de l'acte réalisé, donné par l'expérience, tous les actes qui se trouvaient possibles et qui n'ont pas passé à réalisation uniquement à cause de la force supérieure de l'acte donné. Elle permet encore de déterminer avec une apparence de rigueur la grandeur relative de la puissance de réalisation qu'on peut attribuer à l'acte réalisé et de l'effort antagoniste qui provient de l'ensemble des autres actes demeurés simplement possibles. Et maintenant ce qu'il faudrait pour pouvoir poursuivre cette étude, c'est un moyen d'établir pour les possibles ce que nous avons déterminé pour l'acte réalisé. Mais nous quittons le terrain solide de l'expérience faite et nous ne trouvons plus aucune indication sur les rapports de grandeur des actions possibles qui sont entrées en lutte avec l'acte réalisé. Et il est bien évident qu'il ne faut pas compter sortir de cette indétermination, et échapper à cette impuissance, tant que nous nous en tenons à l'étude d'un acte isolé de la conduite humaine. Il ne saurait d'aucune manière nous fournir des renseignements sur chacun des possibles qui lui ont un instant barré le chemin et qu'il a écartés pour se réaliser. Il faudrait ici de toute nécessité des lumières fournies par l'expérience sur ces possibles et, par conséquent, il faudrait changer les conditions mêmes de notre examen et nous mettre en ces circonstances favorables où ces actes possibles se montrent non plus seulement possibles, mais réalisés. Nous arrivons donc à cette conclusion que l'étude d'un acte spécial ne saurait nous conduire bien loin, et qu'il nous faut appeler à notre aide d'autres actes du même agent, précisément ceux où se réalisent les possibles dont nous voulons déterminer l'importance.

*Calcul des moyennes.* — Une ressource nouvelle s'offre donc à nous, quand nous comparons l'action spéciale étudiée jusqu'ici à d'autres actes de l'agent, au reste de son activité. Remarquons bien cependant qu'en nous comportant de la sorte, en élargissant notre champ d'observation, nous regardons comme résolu un problème délicat et important. Jusqu'ici nous nous sommes tenus prudemment sur ce terrain restreint : voilà un fait expérimental donné, tel acte de tel agent, nous allons lui appliquer seulement le principe de causalité. Maintenant nous admettons que l'agent a une personnalité durable, qu'il se retrouve le même, avec les mêmes caractères en diverses circonstances successives et qu'on peut en profiter pour éclairer les parties sombres de chacune de ses actions. Nous faisons cette hypothèse pour pouvoir poursuivre notre étude.

Mais nous constatons ici encore que c'est bien cette hypothèse qui donne toute son importance à la question de l'activité humaine. S'il n'y a que des faits séparés, sans relation, s'il n'y a pas un agent durable, auquel se rapporte un ensemble coordonné, une conduite bien liée, il n'y a pas non plus d'énigme de l'activité humaine, mais seulement des phénomènes que la science ne peut ni expliquer, ni même grouper. Aussi nous nous sentons parfaitement autorisés à supposer que les diverses actions d'un même agent peuvent être appelées en témoignage pour s'éclairer mutuellement. Et si quelqu'un refuse de nous suivre, il ne refuse rien moins que de poser le problème de l'activité humaine. Rechercher les causes d'une action isolée, c'est déjà pénétrer dans l'étude de l'homme, mais c'est aussi le renfermer dans un moment précis et étroit de son existence. Le vrai problème est plus élevé, il consiste à

examiner l'ensemble de son activité, à le prendre dans une portion étendue et considérable de ses manifestations, à apprécier non un cas exceptionnel et particulier, mais la complexité de ses mouvements.

Nous nous proposons désormais, en rapprochant habituellement les éléments divers de la conduite d'un agent, de déterminer, non plus par hypothèse, mais en nous appuyant sur la réalité des faits, la valeur relative des différents actes possibles pour lui en une occasion spéciale. Nous chercherons à prendre un nombre suffisant d'actions distinctes pour réunir les éléments nécessaires à l'appréciation de la conduite, de l'activité de l'agent. Il est probable que nous trouverons tout d'abord des caractères tellement évidents, tellement accentués que, sans hésitation, avec une certitude parfaite nous pourrions établir d'emblée une relation permanente entre certaines influences subies et certaines réactions produites, et certains actes réalisés. Il est probable encore que dans les cas de combinaisons, de coalitions ou de conflits de ces mêmes influences, nous trouverons facilement la résultante dernière. Et nous éprouverons à ces constatations relativement simples, une pleine satisfaction. Mais il est tout aussi probable que souvent, devant les données divergentes ou même contradictoires de l'expérience objective, nous en serons réduits au calcul d'une moyenne. Ce n'est plus avec assurance, mais seulement avec une certaine approximation que nous affirmerons qu'en moyenne chez cet agent telle influence subie produit telle réaction précise, et que le conflit de telles et telles influences aboutit à l'annihilation de telles actions possibles et à la production de telle action spéciale. Ainsi malgré toutes les présomptions favorables, nous

sommes obligés de reconnaître que nous ne pouvons échapper au calcul d'une moyenne, ce qui ôte au résultat obtenu son apparence d'intraitable nécessité. Remarquons en effet que la présence d'un seul élément donné comme une moyenne vient détruire la précision de tous les autres, calculés avec une entière exactitude.

Nous savons bien qu'en dépit de cette observation nous donnerons encore à notre raisonnement une forme si rigoureuse, qu'il présentera tous les caractères de la nécessité. Mais c'est précisément ce qui augmente et notre inquiétude et notre défiance. Nous ne pouvons pas oublier que la donnée principale expérimentale, c'est précisément la conclusion de la démonstration. Celui qui explique une action humaine doit mettre au début tous les faits qui ont un caractère hypothétique, et toutes les affirmations qui ne reposent que sur des moyennes. Alors son langage est timide et hésitant et fait naître l'impression de l'incertitude de ses prétentions. Mais sa parole devient forte et assurée, son raisonnement semble impeccable et persuasif quand il approche de la conclusion, car cette conclusion c'est la donnée expérimentale, en sorte que l'accord parfait des déductions finales avec les faits constatés laisse à l'esprit cette impression d'une rigoureuse nécessité. Il faut une certaine souplesse et une entière sincérité pour se refuser à cette sorte de puissance obsédante et pour se rappeler aussitôt que cette conclusion si sûre, si rigoureusement contrôlée par les faits, a été obtenue grâce à des affirmations hypothétiques, qui n'y gagnent rien en certitude. Or, un seul élément qui ne porte pas les marques distinctives de la nécessité suffit dans un ensemble, d'ailleurs bien ordonné et bien

nettement déterminé pour lui arracher le caractère même de la nécessité. S'il n'y a pas nécessité inéluctable dans tous les détails et à tous les instants, il n'y en a pas à la fin et il n'y en a pas dans l'ensemble.

Or, le point particulier où le caractère de nécessité nous semble jusqu'ici le plus sérieusement ébranlé, c'est précisément l'emploi inévitable des moyennes. En moyenne, telle impulsion provoque telle réaction bien caractérisée, cela veut dire : sauf exceptions imprévues et inexplicables, mais réelles, tout aussi réelles que les autres circonstances plus nombreuses où se vérifie exactement la moyenne.

Ainsi pour pouvoir établir scientifiquement l'affirmation de la nécessité, pour proclamer le déterminisme il faudrait cette science accomplie qui parvient à rendre compte de toutes les exceptions apparentes, et qui calcule la loi générale d'un phénomène, non d'après des moyennes, mais sur des données fixes et immuables. Voilà ce que suppose la prétention au déterminisme, c'est que l'activité humaine est si bien connue objectivement qu'on n'y calcule plus rien par moyennes. Admettons même que ce soit possible en un certain nombre de cas simples, personne ne voudra prétendre, ce qui est cependant nécessaire, que la complexité de l'activité humaine ne s'y oppose jamais.

*L'homme-machine.* — Notre conclusion relativement à l'activité de l'homme, examinée objectivement dans tout ce que nous fournit à son sujet l'expérience sensible, c'est que tout se passe comme si les diverses influences exercées sur lui du dehors se traduisaient sous forme d'un certain nombre de réactions, qui apparaissent à l'agent et au spectateur comme possibles et qui sont en réalité déterminées,

mais qui ne peuvent toutes se produire, qui au contraire sont destinées à être toutes arrêtées par la réalisation d'une seule. Tout se passe alors comme si l'action qui est seule réalisée avait une valeur supérieure, une puissance plus haute et l'emportait ainsi naturellement et nécessairement sur la résistance que lui oppose la combinaison des autres actes possibles. Autrement dit, tout se passe comme si l'homme n'était qu'une machine bien organisée, qui n'entre en fonction que sous une impulsion étrangère et qui ne traduit dans son activité que la valeur relative de l'impulsion ressentie ou qui ne cède qu'au genre d'impulsion qu'elle subit de la part de l'énergie relativement la plus élevée. A l'homme aboutissent de toutes parts des influences. En lui elles se combinent et se combattent pour écarter un grand nombre d'effets déterminés et prévisibles, mais qui restent dans le domaine de la simple possibilité, et pour produire un seul effet déterminé et prévisible qui l'emporte en puissance sur les autres et peut, en conséquence, passer du domaine du possible à celui du réel. Mais notre science n'est pas arrivée et n'arrivera peut-être jamais à ce point, où nous pourrions en chaque cas particulier contrôler et retrouver toutes ces affirmations. Seulement cette ignorance et cette imperfection ne détruisent pas plus l'assurance de notre pensée à ce sujet que les insuffisances de nos expériences physiques ne compromettent notre confiance dans les lois de la nature découvertes par leur moyen. Bien que pour chaque cas particulier nous soyons obligés fréquemment de suspendre notre jugement, nous n'en affirmons pas moins qu'en règle générale les choses se passent bien toujours comme nous venons de les décrire.

Voilà une solution pleinement satisfaisante pour l'esprit, parce qu'elle a plus que l'apparence de la nécessité complète, elle est la proclamation même de la nécessité. L'homme n'est rien par lui-même, il est un jouet ou, si l'on veut, un instrument, une machine à la disposition des forces de la nature. Aussi après avoir déclaré que tout se passe comme si l'homme n'était autre chose qu'une machine, on en vient bien vite à affirmer que l'homme n'est en réalité qu'une machine. Seulement on devra reconnaître qu'en raison de sa complexité même, il faut probablement renoncer à l'espoir d'en posséder entièrement le secret, ce qui ne nous empêchera pas d'essayer toujours de réduire son activité à un pur mécanisme.

*L'homme, écho de la nature.* — Cette solution, qui réduit l'homme au rôle d'une machine ne procure pas seulement une satisfaction à notre esprit qui se plaît et se repose dans l'affirmation de la nécessité, mais encore une certaine jouissance esthétique. L'homme trouve une véritable volupté à s'anéantir lui-même, à disparaître pour jouir du spectacle de la nature entière agissant sur lui, en lui et par lui. L'homme-machine n'est qu'un commutateur de forces; mécanisme complexe et perfectionné, il reçoit des impulsions, des actions de l'extérieur qui le traversent, s'emmagasinent en lui et se dépensent en réactions. Mais il y a un réel plaisir à sentir en nous ce grand courant étranger, qui un moment nous appartient, ou du moins s'offre à notre contemplation. L'homme n'existe pas par lui-même et pour lui-même, il n'est que le ruisseau dont le lit ne varie guère de forme, mais où

l'eau s'écoule sans jamais demeurer. Ses impressions, ses passions, ses sentiments, ses volontés ne sont pas plus à lui que les gouttes d'eau n'appartiennent aux bords de la rivière : elles viennent de la source et s'écoulent nécessairement vers l'embouchure. Mais le passage de l'eau dans le lit immuable est pour ce lit pensant et sentant une réelle jouissance. Il y a même un orgueil et un vertige qui peuvent en résulter. Si l'homme n'est rien par lui-même, il est un écho de tous les bruits de la nature actuelle et passée. On peut le considérer comme un merveilleux phonographe où chaque vibration cosmique vient déposer son empreinte. Les traces en sont précieusement conservées et au jour où une cause imprévue ou longtemps préparée vient lui communiquer le mouvement, la merveilleuse harmonie de toutes les activités de l'univers s'exhale de cette vie humaine, vrai microcosme. Rien ne se passe qui ne se répercute en lui. Les rapidités vertigineuses des astres, leurs orbes immenses, leur cours silencieux et rythmique, leur merveilleux accord, les puissances des forces naturelles indomptées, comme l'effort persistant de l'animalcule, la germination sourde et lente des graines, tout ce qui se meut, s'agite, remue, est poussé, cède, résiste, lutte, souffre, naît, meurt dans l'univers, tout a son écho en lui. Précisément parce qu'il n'est rien par lui-même, il peut dire que rien de ce qui est universel ne lui demeure étranger. Il jouit de tout, il profite de tout, il use de tout, il possède tout. Tout ce qui se passe, se passe pour lui, de tout ce qui s'est passé longtemps avant son apparition sur la terre résulte sa position actuelle précise. La nature est à lui, il participe de sa vie, de son activité, il lui appartient et s'y anéantit avec volupté. Il

faut avouer qu'il y a dans ces pensées un grand charme, un grand attrait<sup>1</sup>.

*Réflexe.* — Il nous reste à traduire ce que nous avons exprimé jusqu'ici sous une forme purement physique en langage physiologique. Nous dirons alors que l'étude objective de l'activité humaine réduit tout à la forme fondamentale du réflexe. L'excitation provenant du monde externe se propage jusqu'aux centres nerveux et là l'onde centripète se transforme en une décharge, en une onde centrifuge, qui est proprement la réaction de la substance nerveuse sous l'influence étrangère qui vient la troubler dans son état d'équilibre. Ici on peut appliquer pleinement les procédés mathématiques et on établit l'équation de chaque réflexe spécial. Mais la complexité de la conduite humaine résulte de la multiplicité des impressions extérieures exercées sur le système nerveux, au point qu'il est impossible que chaque onde centripète produise purement et simplement son onde centrifuge. Toutes les conditions connues par l'étude des phénomènes vibratoires se présentent ici. Les ondes centripètes se rencontrent, elles se favorisent ou se contrarient; elles produisent par addition une onde centrifuge plus accentuée ou elles aboutissent après leur conflit à une onde centrifuge diminuée, ou même il est possible qu'il se fasse une interférence complète

<sup>1</sup> « Même indépendante de la moralité, l'action a, par elle-même, quelque chose de grand; elle témoigne de l'harmonie où nous sommes avec l'univers, harmonie qui ne peut être que sentie ou devinée à l'aide d'une connaissance incomplète jointe au tact, à une sorte de divination. La pensée confuse, l'inspiration de l'homme d'action atteint d'un bond l'unité même de la réalité. » (Rauh, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 131.)

et que de toutes ces excitations externes il ne résulte aucune réaction. Mais il n'y a rien là qui échappe à la prévision et au calcul, à condition que notre science soit poussée assez loin. L'expression du déterminisme, la forme de la nécessité en physiologie du système nerveux, c'est la théorie de l'action réflexe. Et il semble bien difficile que l'étude objective de l'activité humaine donne jamais un autre résultat.

*Déterminisme insuffisant.* — Il est bien possible que cette conception purement mécanique de l'homme et de son activité soit parfaitement exacte et pleinement suffisante pour un grand nombre d'actions humaines. Souvent les événements dont nous sommes témoins et spectateurs se produisent sans aucune intervention de l'agent. Beaucoup de faits réalisés se ramènent en dernière analyse à un pur mécanisme, à un simple jeu d'ondes nerveuses, où l'agent est inerte, où il subit les influences du dehors, et les traduit en les renvoyant avec une élasticité complète, sous forme de réactions directement équivalentes.

Mais il ne s'agit pas de savoir si cette conception satisfait aux conditions spéciales d'un certain nombre de cas particuliers, ou même à la grande majorité des cas, il faut examiner si elle répond à tous. Il faut rechercher si cette explication tient compte de tout et suffit à tout. Qu'elle ne tient pas compte de tout, c'est ce qui est bien clair, puisque nous n'avons pas encore interrogé l'agent pour savoir ce qu'il pense et sent à propos de son activité personnelle, et puisque nous n'avons encore examiné que la conduite passée, et que nous ne nous sommes pas placés en présence d'une action qui se prépare, qui s'élabore. Qu'elle ne suffit

pas à tout, c'est ce qui sera bien évident si nous découvrons des caractères nouveaux de l'activité humaine dans cette double étude du côté subjectif de l'action, et de l'action qui se forme, caractères qui ne sauraient convenir à la passivité complète de l'agent <sup>1</sup>.

On ne peut s'en tenir à la proclamation du déterminisme absolu que lorsqu'on se borne à l'étude objective de l'activité passée, donnée comme un fait d'expérience. Mais par là on avoue négliger des côtés essentiels de la question. Et encore nous avons montré par notre étude que le déterminisme n'est pas du tout la solution péremptoire inévitable de notre science actuelle, mais bien plutôt l'espérance et l'aspiration de notre science en formation. La vérité, c'est que nos efforts tendent à découvrir et à établir en ce domaine le déterminisme absolu, mais que nous n'y arrivons pas encore et que peut-être nous n'y parviendrons jamais <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> « Cet homme qui marche, qui agit, qui vit, qui parle, qui décide, ordonne, exécute, est-ce une machine complexe obéissant fatalement aux conditions physico-chimiques de ses rouages intérieurs? Possède-t-il, au contraire, un principe de spontanéité, correspondant aux notions élevées que nous nous faisons de la liberté, notions qui, rappelant un reflet des attributs accordés par tous les peuples à la divinité, permettraient d'admettre chez l'homme une cause première déterminant par un acte libre et conscient du sujet, l'emploi des forces musculaires dont il dispose? » (Raoul Pictet, *Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale*, p. 12 et 13.)

<sup>2</sup> Celui qui veut proclamer l'empire incontesté de la nécessité est bien plus hardi que celui qui défend l'influence très limitée de la liberté. En effet, des milliers d'expériences donnant un résultat unanime et uniforme ne suffisent pas à démontrer la thèse de la nécessité inévitable, il y faudrait la totalité des expériences; tandis qu'un petit nombre d'expériences claires, positives, suffisent pour établir la thèse de la liberté limitée. Ainsi il faut en réalité posséder une science incomparablement plus parfaite pour pouvoir affirmer avec quelque certitude la nécessité, l'universel déterminisme.

## CHAPITRE II

## LA LIBERTÉ

*Influence de la vie.* — Nous trouvons chez tout homme sincère non prévenu une franche répugnance à se considérer comme une pure machine. Il n'y a pas d'agent qui simplement et naturellement ait en lui le sentiment de sa passivité complète. Et même il est bien difficile au théoricien le plus convaincu de garder en tout son langage et en toute sa pensée à son égard personnel, et à l'égard des autres, cette certitude de l'entier mécanisme de l'activité humaine. D'où provient cette difficulté, d'où résulte cette répugnance ?

Le premier fait qui nous frappe et nous arrête quand nous voulons envisager un homme comme une machine, c'est que nous le trouvons vivant, doué de vie, et de plus ayant conscience de la vie, le sentiment d'être vivant. Sans doute l'agent est incapable de définir avec exactitude ce que c'est que la vie. Et il faut ajouter que les efforts scientifiques pour l'éclairer demeurent jusqu'ici à peu près impuissants. Cependant cette question se pose plus pressante, en proportion même du mystère que constitue la vie, si la vie ne suffit pas pour contredire toute conception mécanique ? A-t-on bien le droit de faire abstraction de la vie et de poser d'emblée qu'un être vivant n'est

rien qu'une machine ? Est-ce que la vie n'apporte pas, à elle seule, quelques perturbations dans ces conséquences étroites et rigoureuses que nous avons tirées de l'examen extérieur des faits de l'activité humaine ? Il est certain que nous n'aurons le droit de passer outre à l'objection que lorsque nous aurons montré clairement que l'activité d'un être vivant a véritablement les caractères de l'activité d'une machine, c'est-à-dire que l'activité d'un être vivant se réduit à un simple fonctionnement.

Nous n'avons pas l'intention de chercher à définir la vie, à déterminer en quoi elle consiste. Cette méthode aurait au moins le très grave inconvénient de nous entraîner loin de notre sujet à de longues discussions stériles et ne nous conduirait à rien de pratique. Nous demandons seulement à examiner l'activité d'un être vivant donné pour y découvrir, si possible, en quelque circonstance favorable, l'influence directe de la vie, une action de cette inconnue, la vie, qui empêche de confondre entièrement l'homme avec une machine.

Pour y parvenir, nous rappelons qu'il n'y a pas d'activité humaine sans un certain nombre de possibles qui se présentent à lui et aspirent tous à la réalisation. Tant que ces possibles luttent entre eux, tant qu'on peut expliquer l'acte réalisé par la supériorité d'un possible qui l'a emporté, l'influence peut-être réelle de la vie ne saurait être discernée. La circonstance favorable qui permettrait de déclarer avec quelque certitude si la vie a une action quelconque, ce serait la lutte des possibles aboutissant à un arrêt complet, ce serait le conflit des possibles les amenant à s'annuler entièrement les uns les autres. Mais ces conditions sont-elles réalisables en pratique ? Les possibles ne diffé-

rent entre eux que par un caractère appréciable, leur énergie relative. Or il peut bien se faire que, dans leur combinaison, leurs énergies relatives finissent par se contrebalancer exactement. Il peut arriver que la construction finale du parallélogramme des forces aboutisse à une diagonale nulle, qu'en somme l'énergie de réalisation corresponde exactement à l'énergie qui lui fait obstacle. Dans cette hypothèse, la lutte des possibles aboutit rigoureusement à l'immobilité. Alors à ce moment verrons-nous l'être vivant immobile, ou la vie interviendra-t-elle en quelque façon pour rompre cet équilibre ?

Sous une autre forme, la forme physiologique, nous nous demandons s'il n'y a pas une condition spéciale où les impressions extérieures ne produisent aucune réaction, où les ondes centripètes n'aboutissent pas à former une onde centrifuge. Nous avons vu que les ondes peuvent s'ajouter et augmenter leur valeur par addition ou se combattre et diminuer leur valeur par soustraction, mais qu'il peut arriver également, comme dans tout phénomène vibratoire, qu'elles se compensent entièrement et s'annulent, c'est-à-dire qu'elles peuvent produire une interférence. Dans le cas d'une interférence des ondes centripètes, il n'y a pas d'onde centrifuge qui puisse se former. Alors verrons-nous le système nerveux en parfait équilibre, en dépit de cette quantité de pressions contradictoires qui s'efforcent de le troubler dans son repos, ou bien la vie interviendra-t-elle de quelque manière et surprendrons-nous ici une réaction que nous ne pourrions plus attribuer à l'ensemble des ondes centripètes ? Y a-t-il, en un mot, une onde centrifuge qui découle seulement de ce fait que l'être est vivant ?

C'est bien la seule méthode qui nous permette de découvrir l'influence de la vie. Faire agir toutes les autres forces connues, jusqu'à ce que leur action combinée produise un équilibre parfait. Alors, si l'équilibre subsiste, il est clair qu'il n'y a pas de force encore inconnue en activité. Mais si l'équilibre est rompu, c'est la preuve expérimentale qu'il y a quelque énergie dont on n'a pas tenu compte et le mouvement exécuté est la mesure exacte de la valeur relative de cette puissance négligée.

*L'âne de Buridan.* — Il s'agit maintenant de réaliser dans la pratique ces conditions trouvées théoriquement. Mais voici que la question a été posée depuis longtemps et sérieusement examinée. Il lui a été donné en philosophie une forme précise qu'on est bien obligé de lui conserver quand on veut la traiter à nouveau. La question de l'influence possible de la vie pour distinguer l'activité d'un être vivant de celle d'une machine, c'est la question de l'âne de Buridan<sup>1</sup>. Dans ce cas, en effet, les deux actions possibles sont également déterminées, l'âne est également sollicité à droite et à gauche. De plus, ces actions possibles sont claires et simples, produites par le besoin élémentaire et pressant de la faim ou de la soif. C'est bien la réalisation précise de nos conditions théoriques. Les actions possibles s'annulent complètement, l'âne restera-t-il immobile ?

Nous rencontrons ici une objection de Leibnitz, qui passe pour concluante. Les conditions du problème sont

<sup>1</sup> « L'exemple classique attribué à Buridan était, dans ses termes essentiels, d'un usage ordinaire dans les écoles philosophiques antérieures à Aristote. » (Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, p. 199, note.)

impossibles à réaliser en pratique. Il faudrait pour que l'âne fût vraiment et absolument hésitant, que la ligne de son échine partageât le monde en deux parties parfaitement semblables. Alors, mais alors seulement, le cas de l'âne de Buridan pourrait se réaliser. Cette objection est-elle valable? Nous ne le croyons pas. Comment est-il encore possible de penser qu'on trouvera des hommes, des savants, des physiciens qui affirmeront ou accepteront que pour qu'un objet mobile reste en place, il faut absolument que le monde entier soit divisé par cet objet en deux parties exactement semblables ou symétriques? Qui oserait prétendre seulement que pour qu'un tronc d'arbre restât absolument immobile, il faudrait qu'il fût tiré en sens contraires, exactement par la même machine de la même force, construite par la même maison? Qui ne voit que le tronc d'arbre ne bougera pas, s'il est sollicité par deux forces contraires, non pas égales, mais simplement équivalentes, comme d'une part une machine à vapeur et de l'autre des chevaux, d'une part une machine électrique, et de l'autre l'effort musculaire des hommes?

Dans notre désir d'accorder l'assimilation d'un être vivant à une machine, nous sommes allés assez loin, en prenant pour exemple l'inerte tronc d'arbre. Il nous semble que, dans ces conditions, nous avons réfuté l'objection de Leibnitz ou du moins nous l'avons corrigée. Pour que le cas de l'âne de Buridan puisse se réaliser, il faut non pas que les deux parties du monde, à droite et à gauche de l'âne, soient rigoureusement semblables ou symétriques, mais seulement en force équivalentes. On ne saurait donc plus soulever contre l'âne de Buridan cette question préalable, que l'hypothèse n'est pas réalisable. Rien

ne s'oppose à ce que, dans la pratique, le cas se présente.

Nous supposons donc l'âne soumis à deux influences contraires, rigoureusement équivalentes<sup>1</sup>. Demeurera-t-il en proie à l'indécision complète ? S'il est une pure machine, incontestablement. Il se trouve réduit à ce qu'on appelle en mécanique un point mort. Mais c'est bien ici que la question se présente inévitablement, s'il y a pour l'être vivant des points morts, si l'être vivant se laisse prendre entièrement et incurablement à cette immobilité, qui sera pour lui bientôt réellement la mort ? Une nécessité nouvelle et plus haute se manifeste alors, nécessité impérieuse qui provient de l'existence même de la vie et de la tendance à sa conservation. Du moment que l'impuissance totale où se trouvent réduites par leur conflit les influences exercées du dehors sur lui porte atteinte à la vie, menace l'être vivant de mort, il est certain que l'immobilité est devenue impossible et que l'être vivant se décidera, agira.

Nous ne dirons pas que cette activité est sans cause, puisque, au contraire, elle reconnaît une cause précise et importante, la vie et le besoin impérieux de sa conservation. Et cependant, nous dirons que la direction de cette activité, manifestée par le côté où elle incline son choix, échappe à la nécessité, puisqu'elle n'est ni plus ni moins déterminée que la direction opposée. Entendons bien ici que cette indifférence dans le choix ne provient pas de

<sup>1</sup> Je suis heureux de pouvoir faire cette étude en prenant comme objet l'âne, car les arguments tirés des exemples de la série animale risquent toujours d'avoir plus de poids et d'apparaître plus rigoureux et plus probants. Comme le dit spirituellement M. Rauh : « Qui sait si l'altruisme du protozoaire ne peut pas seul, pour beaucoup de nos contemporains, justifier le désintéressement humain ? » (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 56.)

l'absence de toute détermination, car alors cette hypothèse ne saurait plus se réaliser, mais qu'elle résulte, au contraire, d'une complète détermination, équivalente pour deux possibles opposés. L'indifférence ne saurait s'établir que sur la détermination entière préexistante. Entendons bien encore que la direction où se porte l'activité n'est pas indéterminée, mais au contraire est parfaitement préparée par un enchaînement de causes bien liées. Mais ce qui est indifférent, arbitraire, sans cause, sans raison suffisante, c'est le choix fait de cette direction.

Il est possible, il est vraisemblable qu'un pareil cas d'indifférence se produise dans les conditions élémentaires supposées, dans le conflit de deux satisfactions équivalentes d'un besoin aussi naturel et simple et universel que la faim et la soif. Alors, par le seul fait que l'âne est un être vivant, et bien qu'il soit impossible de dire exactement ce que c'est que la vie, il se distinguera nettement d'une machine, en ce que la machine est incapable d'échapper à ce point mort, tandis que nécessairement l'être vivant agira pour s'y soustraire. Nous affirmons ici non seulement la possibilité, mais la nécessité pour l'être vivant de se comporter autrement qu'une machine, nous reconnaissons pour lui un déterminisme nouveau et supérieur, qui s'appelle l'instinct de conservation de la vie. Mais en même temps nous affirmons quelque chose qui échappe à la nécessité, qui nous apparaît entièrement ambigu et imprévisible, c'est le choix que l'être vivant va faire, choix indéterminé. Mais encore, nous ne nous arrêtons pas à la possibilité de ce choix, nous en établissons la nécessité inéluctable. Parce qu'il est vivant, parce qu'il n'est pas une simple machine, l'agent est contraint de choisir,

est nécessité à faire un choix indéterminé. Ainsi l'animal se distingue doublement d'une machine, car nécessairement il agira pour échapper au point mort, et de plus le choix de son action nous apparaît alors entièrement contingent, bien que cette action possède les raisons suffisantes de sa détermination.

Mais il nous faut aller plus loin. Nous ne pouvons pas nous en tenir à ce choix arbitraire, apparition nouvelle, inattendue, sans explication. Nous voyons se manifester ici tout à coup une puissance inconnue, qui vient déranger nos calculs, nos prévisions. Nous nous sentons tenus de chercher à rattacher cette intervention à quelque cause, jusqu'ici négligée. Et il ne nous suffit pas de dire que ce choix, que cette force, c'est la caractéristique de la vie. Mais voici, cette quantité nouvelle dont il faut tenir compte nous rappelle pareille aventure qui se présente dans les calculs physiques par l'intervention du potentiel. La grande loi de la permanence de l'énergie n'est sauvegardée que par ce fait du potentiel, par l'emmagasinement du travail dépensé, pour obtenir un certain résultat, travail qui n'est plus représenté par rien de matériel dans le résultat lui-même, mais qui est tout prêt à se retrouver sous forme d'énergie active au moment où l'on fait en sens inverse le chemin parcouru, où l'on détruit le résultat obtenu pour revenir au point de départ, à la position initiale<sup>1</sup>. Mais

<sup>1</sup> « On peut désigner comme potentiel toute quantité d'énergie qui disparaît d'un système mécanique quelconque sans qu'on puisse préciser exactement où cette quantité de travail s'est logée. Par contre, cette quantité de travail redevient actuelle si l'on fait machine en arrière, si l'on modifie la situation finale du système pour le ramener à la situation première. » (Raoul Pictet, *Etude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale*, p. 175.)

l'existence de ce potentiel est un élément de trouble pour les calculs postérieurs, car rien n'en révèle l'existence et rien ne permet de prévoir le moment où il se traduit en énergie active. Nous ne voulons pas dire que la vie est simplement une forme du potentiel, mais seulement que l'influence de la vie, qui distingue si nettement l'être vivant de la machine, a son analogie exacte dans l'intervention du potentiel. Nous pouvons donc parler d'une espèce de potentiel vital, qui élève l'être vivant à un niveau supérieur à la machine, ce qui s'oppose au déterminisme pur <sup>1</sup>.

*Les deux directions de la vie.* — Nous avons reconnu dans un cas précis et élémentaire une influence perturbatrice de la vie, une action de la vie comme potentiel. Mais il nous faut rechercher si les cas ne sont pas plus nombreux et plus fréquents où la vie a son rôle à jouer et où par conséquent l'animal se distingue nettement d'une machine.

Dans l'impuissance où nous sommes de donner une définition satisfaisante de la vie, nous pouvons constater cependant que la vie reconnaît deux directions opposées, l'une qui porte l'être vivant à se renfermer en lui-même, l'autre qui l'entraîne à se dépenser, à se donner. Nous trouvons ces deux sens de la vie sous la forme physiologique la plus générale, d'une part nutrition, d'autre part

<sup>1</sup> « Les actes libres ne sont pas des effets sans cause; leur cause est l'homme dans l'ensemble et la plénitude de ses fonctions. Ils ne sont pas isolés, mais toujours ils se rattachent étroitement aux données antérieures des passions ou de la connaissance. *A posteriori* on les aperçoit comme parties désormais indissolubles d'un ordre de faits, quoiqu'un autre ordre fût possible *a priori*. » (Renouvier, *Psychologie rationnelle*, II, p. 87.)

génération<sup>1</sup>. Nous avons vu que le besoin de nutrition peut faire sortir l'être vivant de son inertie, de sa passivité, et lui révéler sous la pression de la nécessité sa capacité de trancher une indécision complète, et d'introduire une certaine ambiguïté dans sa conduite. Il paraît de suite bien évident que le besoin de génération n'a pas moins de puissance, et sans entrer dans aucun détail, nous pouvons affirmer dans un parallélisme complet, que sous l'impulsion du besoin de génération, l'être vivant sollicité par des attractions équivalentes peut tomber en un état d'indécision complète, et se voit nécessairement appelé à faire un choix arbitraire, à introduire encore dans sa conduite une certaine ambiguïté.

D'autre part, il faut noter encore l'antagonisme qui va s'établir chez l'être vivant entre les exigences de la nutrition, qui constituent le point de départ de l'égoïsme, et les exigences de la génération, qui forment tout aussi réellement le point de départ de l'altruisme. Ainsi l'être vivant se trouve divisé en lui-même, et contre lui-même; il est le champ de bataille que se disputent les deux dispositions contraires. Là encore dans l'antagonisme de ces deux nécessités vitales, l'une qui vient des profondeurs de l'individu, aspirant à persister dans son existence comme individu, l'autre qui vient de la poussée de l'espèce, aspirant à persister dans son existence comme espèce, ne pourra-t-il pas arriver que l'être vivant tombe en une indécision complète par insuffisance d'une des deux déterminations à l'emporter sur

<sup>1</sup> Guyau a très justement étendu et complété le sens un peu restreint de cette tendance de dépense en proposant le terme plus large de fécondité. Mais, pour notre raisonnement, la forme élémentaire et simple de génération est mieux en place.

l'autre, et ne se trouvera-t-il pas amené encore une fois à constater son pouvoir personnel, à faire usage du potentiel vital qui est en lui, pour déterminer une victoire autrement impossible et cependant nécessaire ? Ainsi, par le fait seul que la vie comprend en elle des directions distinctes et même opposées, que l'impulsion vitale n'est pas simple, mais complexe, il arrive que l'être vivant doit fonctionner comme arbitre et par son intervention introduire une certaine ambiguïté dans sa conduite.

*Influence de la sensibilité.* — Le succès de ces premières tentatives nous engage à ne pas regarder si facilement l'être vivant dans son activité comme une machine. Nous allons donc l'examiner de plus près et rechercher s'il n'y a pas constamment pour lui de ces cas d'interférence, d'équilibre complet des pressions subies, où peut se manifester le potentiel vital. Ne faut-il pas faire une nouvelle distinction entre une machine et l'être vivant, du fait que l'agent est doué de sensibilité ? Les choses ne se passent certainement pas en lui comme s'il était insensible.

En réalité, aucune influence ne s'exerce sur lui sans traverser sa sensibilité, sans y prendre en quelque sorte une coloration spéciale. On appelle dès lors cette action extérieure exercée sur lui dans le domaine de la sensibilité un mobile pour sa volonté. Il y a donc très réellement une perturbation exercée par le fait de la sensibilité, mais nous pouvons remarquer de suite qu'elle ne suspend en rien la nécessité de la réaction produite, elle change seulement le genre de nécessité que subit l'agent. De physique, la nécessité devient physiologique, voilà tout.

A coup sûr, le résultat de l'activité de l'être sensible ne

sera pas le même que celui d'une machine, qui peut braver impunément toutes les impressions désagréables et qui n'a aucun moyen de rechercher les impressions agréables. La sensibilité entre ici en compte, mais la nécessité ne semble pas moindre dans un cas que dans l'autre. Le problème s'est seulement enrichi d'une donnée nouvelle, qu'il faut calculer très exactement.

Comme la sensibilité est extrêmement variable d'un être à l'autre, nous trouverons par là de très grandes divergences dans la réaction d'agents différents sous les mêmes influences extérieures. Nous ne pourrons plus compter que sur des réponses individuelles, des solutions spéciales et des prévisions bornées.

Le genre de perturbation le plus fréquent et le plus important qui résultera de la sensibilité, c'est que l'agent ne subira pas toutes les influences qui le menacent ni toutes intégralement et se soustraira par conséquent à une partie de l'impulsion exercée du dehors sur lui. Il n'y a là rien d'arbitraire, rien d'ambigu. Il n'y a là aucune brèche à la nécessité, mais plutôt nécessité supérieure. La sensibilité s'oppose simplement, comme force intérieure, à l'action des forces extérieures, ce qui peut fort bien se calculer et se prévoir.

Et cependant dans ce domaine nouveau nous retrouverons les impulsions contraires arrivant à un parfait équilibre que l'être sentant sera appelé à rompre de lui-même. Placé entre deux sentiments agréables d'égale valeur, l'agent se sent condamné à l'immobilité absolue. Mais alors non pas comme être vivant, car il n'est pas menacé ici dans sa vie et l'instinct de conservation ne l'entraîne pas à sortir de cette indécision, mais comme être sentant,

dans le désir naturel d'éprouver coûte que coûte un des deux sentiments agréables qui se font équilibre, pour sentir quelque chose d'agréable, il faut bien qu'il fasse intervenir ici le potentiel vital et qu'il choisisse arbitrairement l'une de ces deux directions également déterminées. Ou bien encore placé entre un sentiment agréable à rechercher et un sentiment désagréable à fuir, en telles conditions qu'un seul mouvement est possible, qu'il lui faut absolument s'il poursuit le sentiment agréable s'exposer du même coup au sentiment désagréable, ou s'il évite le sentiment désagréable se priver du même coup du sentiment agréable, l'agent peut se trouver en équilibre parfait.

Alors comme être sentant il est réduit à l'impuissance, il ne peut adopter ni l'une ni l'autre des deux solutions en présence qu'en faisant appel au potentiel vital, qu'en choisissant arbitrairement, qu'en ajoutant sa puissance personnelle à la détermination insuffisante d'une des deux directions.

Le cas typique, le cas le plus clair et le plus probant que fournisse le domaine de la sensibilité, c'est la position d'un être vivant placé entre deux sentiments désagréables qu'il lui faut éviter et fuir, mais de telle façon qu'en échappant à l'un il subit certainement l'autre, et qu'il n'y a vraiment pas plus de raison de se soustraire à l'un qu'à l'autre. Comme désagrément, comme peine, comme souffrance, les deux perspectives se valent. De là, indécision complète de l'agent. Mais ce qui complique ici la situation et la rend redoutable, c'est que l'indécision est la pire solution, parce qu'alors l'agent est exposé aux deux sentiments désagréables ressentis simultanément.

Ainsi, une chose est certaine, c'est que l'indécision ne peut durer ; il faut qu'elle cesse coûte que coûte, il faut que l'être vivant agisse, et à coup sûr il agira. Mais comment, dans quelle direction ? Si l'indétermination est complète, il faut que l'agent ait recours au potentiel vital pour l'arracher à cette position cruelle. Alors arbitrairement il s'arrêtera à l'une des deux directions insuffisamment déterminées, et son choix seul fera passer ce possible à réalisation.

*Influence de l'intelligence.* — Si nous poursuivons notre étude de l'être vivant, nous trouvons en lui l'influence de l'intelligence, qui est considérable et qui apporte à nos calculs et à nos résultats une perturbation nouvelle. Réfléchir, examiner, donner ou refuser son attention, voilà une série d'éléments dont il faut tenir grand compte. Il est évident que par là l'agent va se distinguer tout à fait de la machine.

L'intelligence appelle en quelque sorte les influences étrangères à s'apprécier elles-mêmes, à se mesurer et à justifier leur tendance à réaliser certains actes possibles. Elle retient longuement les unes, et, par conséquent, subit plus leur énergie, elle passe rapidement les autres en revue et se soustrait par là à leur prise. L'intelligence exerce ainsi une sélection parmi les actions que l'être vivant subit.

Il y a une apparence de caprice dans l'intervention de la pensée, mais cela ne veut pas dire qu'il y ait là moins de nécessité. C'est une nécessité d'un autre ordre qui apparaît, la nécessité intellectuelle.

Cependant un phénomène du domaine de la pensée se présente à nous comme la grande cause perturbatrice, c'est

l'attention. Il est impossible vraiment de réduire l'attention à une influence nécessaire de l'objet qui s'impose à l'étude du sujet, mais il faut y reconnaître la réaction propre, l'intervention personnelle du sujet<sup>1</sup>. En effet, supposons tout d'abord que l'attention ne soit rien qu'une faculté passive. C'est elle cependant qui nous permettra de retrouver dans le domaine de l'intelligence ces mêmes conditions favorables, déjà décrites au niveau inférieur des deux grandes directions de la vie, nutrition et génération, et dans le domaine de la sensibilité. C'est elle qui nous permettra de rencontrer de nouveau un phénomène d'interférence, d'équilibre parfait des pressions exercées.

Si l'agent intelligent est en présence d'une quantité d'objets qui sollicitent sa pensée, et qui par elle veulent atteindre sa décision et produire une action réelle, il peut arriver que l'attention se trouve arrêtée hésitante entre un grand nombre d'objets qui l'attirent avec des forces équivalentes. Si l'être vivant s'est trouvé, du fait de la vie, capable de rompre l'indétermination fatale et d'agir arbitrairement dans son choix entre deux possibles également nécessités, si l'être sensitif s'est trouvé, du fait de la sensibilité, capable d'échapper à une détermination funeste et de faire porter le potentiel vital dans un choix arbitraire sur un des deux possibles également nécessités, nous

<sup>1</sup> « M. Ribot emploie tout son rare talent d'analyse, toute son érudition physiologique si bien informée à faire de l'attention un mode de la sensation, une idée fixe et une sorte de fascination et de possession. Il ne voit dans l'effort que le centre de ralliement des impressions passives, un point de convergence tout idéal et purement imaginaire; s'il nous paraît être un acte du moi ou plutôt le moi lui-même, on nous assure que c'est par une illusion d'optique interne car il n'est au fond qu'une combinaison de sensations organiques afférentes, un équilibre momentanément rompu au profit de l'une d'elles. » (M. A. Bertrand, *Psychologie de l'effort*, p. 68.)

devons admettre que l'être intelligent, par le seul fait qu'il possède la faculté de l'intelligence et que l'indécision complète où il se trouve, pour préciser l'objet qui mérite son attention, l'entraîne à renoncer complètement à l'usage de sa faculté d'intelligence, ne pourra demeurer en proie à cette hésitation résultant pour lui d'une détermination équivalente des objets qui sollicitent son attention.

Pour ne pas faire banqueroute, pour ne pas tomber dans l'immobilité du point mort qui serait pour lui la négation même de la pensée, il ira chercher dans le potentiel vital la force nécessaire pour un choix arbitraire et fixera la direction de son attention par un choix ambigu, imprévisible. L'attention est donc réellement ce phénomène intellectuel par lequel l'être pensant échappe à la nécessité et introduit dans son activité un élément contingent.

Mais prenons garde que nous nous trouvons ici dans le domaine de l'intelligence. Il est impossible d'admettre que l'agent ne s'aperçoive pas de ce qui se passe en lui. Il se rend compte tout d'abord que son attention est sollicitée, puis comme contrainte, emportée malgré lui par la puissance des objets qui l'attirent. Mais tout à coup il s'aperçoit d'une position nouvelle inconnue que prend sa faculté d'attention, c'est l'indécision complète. Puis, pour sortir de cette hésitation, il reconnaît que sa faculté d'attention fait appel à une inconnue, le potentiel vital, et que cet appel est entendu, en sorte que son attention, jusqu'ici prise de vive force, se donne arbitrairement. Il est impossible que l'être intelligent oublie cette expérience spéciale si curieuse et qu'il n'en fasse pas son profit. Il faut admettre qu'en une autre occasion l'attention, se sentant entraînée malgré elle par l'attrait de l'objet, aura la velléité de résister et aura

recours pour cela au potentiel vital inconnu, il est vrai, mais inconnu actif, inconnu puissant, et y trouvera le moyen d'un nouveau choix arbitraire. Ainsi se fera peu à peu une éducation de l'attention qui, opposant le potentiel vital à la puissance des attractions qu'elle subit, en viendra à être réellement maîtresse d'elle-même, et introduira dans la conduite de l'être vivant une part considérable de contingence.

Ainsi le domaine de l'intelligence nous permet une affirmation plus nette, plus audacieuse. Ce n'est pas seulement dans le cas précis d'une interférence, d'un équilibre complet des influences subies que l'être vivant se distingue d'une machine et introduit quelque chose d'ambigu dans sa conduite. L'être intelligent peut opposer le potentiel vital à la puissance victorieuse jusqu'ici des influences extérieures. Dans le cas même où le parallélogramme des forces donnerait une diagonale bien déterminée, l'intervention de l'attention peut en modifier la direction et la longueur. Grâce à l'attention, l'être vivant échappe au déterminisme pur, alors que ce déterminisme est d'ailleurs parfaitement établi et la constatation de ce pouvoir qu'il possède donne à l'être intelligent l'envie d'en faire usage le plus souvent possible, dans tous les cas où le potentiel vital est suffisant pour faire équilibre aux influences extérieures<sup>1</sup>.

Or le rôle de l'attention est considérable, si l'on remarque qu'elle se porte à volonté aussi bien sur le passé et sur l'avenir que sur le présent. Sans doute, le premier

<sup>1</sup> « Penser, c'est vouloir, c'est opposer l'unité de l'effort à la multiplicité des effets. » (M. A. Bertrand, *Psychologie de l'effort*, p. 93.)

usage de l'attention s'exerce sur les données actuelles pour éliminer les unes et fortifier en quelque sorte les autres. Il y a une réelle sélection produite par elle au milieu des influences qui s'exercent sur notre activité. Mais, en outre, l'être intelligent ne vit pas étroitement enfermé dans les bornes du moment présent ; il retrouve le passé et non seulement comme un bloc intangible, mais comme un ensemble de faits entre lesquels son attention opère une sélection, et il se porte vers l'avenir et là encore l'attention lui permet de faire abstraction d'une foule de conséquences probables ou certaines pour s'attacher uniquement à quelques prévisions spéciales. Ainsi, dans l'influence légitime du passé et de l'avenir, des expériences acquises et des espérances, l'attention introduit un élément marqué de contingence. C'est ce rôle important de l'attention qui a fait dire justement que réfléchir, délibérer, c'est déjà vouloir, et que l'agent est responsable de la direction de son attention<sup>1</sup>.

*Contingence favorisée par l'évolution.* — Ces observations dans le domaine de l'intelligence nous permettent de revenir sur nos pas et d'examiner de plus près l'influence qu'exerce sur l'être vivant et sur son activité ce potentiel vital dont quelquefois il est contraint de faire usage. En agissant ainsi, nous allons employer la méthode évolutionniste, qui consiste à chercher à la clarté d'un phénomène bien étudié dans un domaine supérieur ce qui se passe d'analogue et de préparatoire dans les domaines inférieurs.

<sup>1</sup> « Délibérer, c'est donner aux motifs des puissances que l'on ne saurait prévoir. » (M. Séailles, *Revue des cours et conférences*, p. 51, 1894-1895.)

Supposons qu'un jour des animaux quelconques se trouvent sous la pression d'une de ces directions vitales, nutrition ou génération, dans la nécessité de faire usage du potentiel vital pour introduire dans leur activité un choix arbitraire. Il est clair que de tous ces animaux ceux-là seuls survivront qui sauront avoir recours au potentiel vital. Les autres en resteront à leur point mort et en subiront la conséquence fatale, à savoir la mort. Il se trouve donc que l'animal qui, par sa conduite, restera fidèle au déterminisme, paiera cette obstination ou cette impuissance de sa vie, tandis que celui-là sera mieux adapté à la vie et par conséquent survivra, qui saura avoir recours au potentiel vital et échappera au pur déterminisme.

L'animal-machine est moins apte à l'existence. Mais est-il vraisemblable qu'un fait de cette importance échappera tout à fait à l'observation de l'animal ? N'apprendra-t-il pas par cette expérience, renouvelée à plusieurs reprises, qu'il possède un certain pouvoir, qu'il dispose en quelque manière, dans des circonstances spéciales, du potentiel vital ? Alors n'essaiera-t-il pas naturellement d'y avoir recours et de l'opposer à l'entraînement des influences subies ? Ne résistera-t-il pas, en s'appuyant sur lui, à des nécessités jusqu'ici incontestées ? Comme nous avons constaté tout d'abord que l'animal qui use du potentiel vital est mieux adapté à la lutte pour l'existence que l'animal-machine, dans le cas d'interférence, d'équilibre complet des pressions, ne devons-nous pas reconnaître qu'en général, l'animal qui fait appel fréquemment au potentiel vital pour résister à des sollicitations extérieures est encore mieux préparé pour la lutte et, par conséquent, plus capable de survivre ? Nous pouvons donc dire qu'il se produira certai-

nement une sélection en faveur des animaux qui emploient leur potentiel vital pour lutter contre les influences extérieures, que les autres disparaîtront plus vite et qu'au bout de longues expériences il ne se trouvera plus dans la série animale que les êtres présentant cette conformation favorable, que d'instinct ils opposent leur potentiel vital aux sollicitations trop violentes, trop brutales, et, par conséquent, les êtres qui introduisent dans leur conduite une certaine part de contingence.

Il faut reconnaître qu'il y a une limite probablement très vite atteinte à l'activité du potentiel vital. Il est vraisemblable qu'il ne peut résister aux influences extérieures que pour en retarder ou en modérer l'effet. Il est téméraire d'affirmer qu'à lui seul le potentiel vital peut entraîner l'action. Il n'est là que comme un auxiliaire et, pour avoir quelque valeur, il faut que sa force s'appuie sur une énergie préexistante. Mais son caractère spécial, c'est précisément qu'il est l'imprévu, l'incalculable, l'infiniment petit peut-être qui, par son addition arbitraire, permet à un insuffisamment déterminé de l'emporter sur le pleinement déterminé et, par conséquent, l'élément de contingence introduit dans la conduite de l'être vivant.

Ce que nous venons de dire se retrouve à un plus haut degré dans le domaine de la sensibilité. Il est certain que l'animal qui ne sait pas faire usage du potentiel vital, dans les cas où il faut échapper à deux sentiments désagréables également déterminés, est en état d'infériorité notoire sur celui qui rompt l'indécision et qui se soustrait par là à cette calamité de subir à la fois les deux influences néfastes.

Il est évident que cet animal est moins bien armé pour la lutte et qu'il est condamné à disparaître pour faire place

à cet être mieux doué qui sait par le potentiel vital bien employé se soustraire au moins à une des impressions désagréables, menaçantes. Mais comment admettre que l'animal ne sache pas utiliser cette expérience dans d'autres cas, comment se refuser à reconnaître que l'être sensible qui a pu par un recours à cette ressource, inconnue et indéfinissable, mais réelle et salutaire, le potentiel vital, diminuer ses chances de souffrance, cherchera à manier cette arme protectrice en d'autres circonstances et opposera le potentiel vital à un sentiment désagréable qui le menace, quand bien même tout dans le déterminisme antérieur l'y condamnerait.

Il est clair que cet animal parviendra quelquefois à échapper par là à plus d'une douleur, à plus d'un danger ; il a des chances plus hautes de survivance. Et il mettra à profit encore le potentiel vital pour se procurer des sentiments agréables, pour s'assurer des satisfactions et des jouissances que le déterminisme antérieur lui interdirait. Et par là encore il augmente et développe sa vie, il est plus favorisé. Certainement il est dans le sens de l'évolution, et par conséquent il en bénéficiera, l'animal qui fait large usage du potentiel vital, et qui par lui introduit dans sa conduite une fréquente contingence, se procurant beaucoup de sentiments agréables refusés aux autres, s'épargnant beaucoup de souffrances infligées aux autres. Nous pouvons en conclure que l'évolution éliminera les autres et que lui subsistera. L'évolution assure la survivance de cette espèce d'animal qui s'éloigne le plus de la machine par l'habitude de l'activité du potentiel vital et par conséquent qui introduit dans sa conduite le maximum possible de contingence.

Mais nous n'oublierons pas que c'est surtout dans le domaine de l'intelligence que se produit cette extension considérable de l'influence du potentiel vital, c'est là surtout par le fait de l'attention que le déterminisme est fortement entamé et contredit et que la contingence s'établit largement dans la conduite de l'être intelligent.

*Influence de l'erreur.* — Le fait général que la faculté de l'intelligence s'interpose entre l'influence extérieure et l'agent qui la subit et transforme l'impulsion exercée en motif, a cette grande importance que la pensée devient nécessairement le commencement de l'action, en sorte qu'il n'y a plus de pensée qui ne soit une attraction pour la volonté, une raison d'agir. La pensée se continue en quelque sorte tout naturellement dans l'action<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nous reconnaissons ici la vérité des affirmations de MM. Fouillée et Guyau, mais nous rappelons qu'ils n'ont pas convaincu tous les penseurs. En particulier, M. Jules Payot, dans son livre admirable *l'Éducation de la volonté*, 1894, affirme énergiquement l'impuissance pratique de la pensée. « C'est à peine si l'on commence à voir nettement l'insignifiance de l'idée dans le caractère et son incurable infériorité dans la mêlée des penchants. La volonté est une puissance sentimentale et toute idée pour agir sur elle doit se colorer de passion. » (Introduction, p. viii.) « A chaque instant l'expérience nous vient convaincre du faible pouvoir de l'idée » (p. 36).

Et cette inefficacité M. Payot la déplore. « Cette impuissance de l'idée est d'autant plus désolante que nous avons sur elle pleine puissance (p. 42). Nous pouvons, quand nous le voulons, produire en nous des états présentatifs, introduire pour nous libérer d'associations très fortes des états présentatifs qui rompent violemment la chaîne » (p. 43). Aussi M. Payot en vient à nier complètement la réalité du choix. « Nous nous figurons presque tous que nous prenons parti, que nous choisissons entre plusieurs voies à prendre ! Hélas, presque toujours notre décision est prise en nous, non par nous ; il n'y a nulle participation de notre vouloir conscient : les penchants, sûrs de leur victoire définitive, consentent en quelque sorte à laisser l'intelligence délibérer ; ils veulent bien lui abandonner la stérile satisfaction de se croire la reine, mais, en réalité, c'est une reine constitutionnelle qui parade, qui pérore, mais qui ne gouverne pas » (p. 51).

Mais ici nous trouvons la question bien grave et bien délicate de l'erreur. L'erreur est un élément incontestable de la pensée humaine. Si l'erreur est nécessaire, il n'y a qu'à le constater et à regretter la liaison intime de l'intelligence et de la volonté qui donne à l'erreur une prise importante sur l'activité humaine. Mais si l'erreur n'est pas toujours nécessaire, si elle provient quelquefois de l'usage incomplet, insuffisant de la faculté intellectuelle, si elle est contingente, elle introduit une part nouvelle d'indétermination dans la conduite de l'homme. Et comme l'erreur possède la même puissance sur l'activité que la vérité, il se trouve que l'erreur est un élément important pour l'affranchissement de l'agent du joug de la nécessité.

Nous n'avons pas la prétention d'affirmer que toute erreur est contingente. Nous savons, au contraire, qu'il y a beaucoup d'erreurs nécessaires, que l'homme est incapable d'échapper à une foule d'erreurs, qui résultent pour lui d'un déterminisme inéluctable. Il est certain que ces erreurs-là ne constituent pas une délivrance de la nécessité, mais qu'elles substituent simplement à une nécessité qui correspondrait à la vérité reconnue une nécessité d'un autre ordre. Mais il est bien difficile de proclamer sérieusement la nécessité complète de toute erreur. Que l'homme puisse se tromper, c'est ce qui résulte nécessairement du fait qu'il possède une faculté capable de discerner le vrai du faux. Qu'il se trompe réellement, c'est ce qui découle souvent nécessairement des conditions qui s'imposent à l'exercice de sa faculté, mais c'est aussi quelquefois l'effet d'une défaillance, d'une faute de sa part. Il est certain que l'homme ne fait pas toujours

tout ce qui dépend de lui pour découvrir la vérité et qu'il s'arrête à l'erreur par paresse, par lassitude, par indifférence. Nous découvrons ici une nouvelle manière pour l'homme de se distinguer d'une machine, c'est de ne pas aller jusqu'au bout de son fonctionnement. La machine ne s'arrête pas avant d'avoir fourni tout le travail correspondant à la force qui lui est communiquée, mais l'être vivant a cette capacité, qui se montre d'une manière indéniable dans l'erreur, dans quelques cas bien spécifiés de l'erreur, de s'interrompre trop tôt, de terminer trop vite sa réaction.

Il importe ici de chercher à se rendre bien compte de ce qui se passe. L'homme est déterminé dans une certaine direction et avec une certaine énergie; la nécessité l'entraîne jusqu'au bout de cette direction et de cette énergie. Comment se fait-il qu'il puisse s'arrêter? Pour enrayer une force dans son action, comme pour la mettre en jeu, il faut une puissance. L'homme dispose donc d'un pouvoir d'arrêter à un certain moment, arbitraire, la nécessité qui le pousse. Mais il n'y a là rien qui surprenne celui qui connaît l'existence du potentiel vital. Voilà un usage nouveau et imprévu du potentiel vital, s'exerçant en sens contraire de celui que nous lui avons reconnu jusqu'ici. Parce que l'homme est vivant, parce qu'il n'est pas une pure machine, il peut faire appel au potentiel vital pour enrayer à un certain moment l'entraînement, l'impulsion qu'il subit, et s'arrêter en chemin. Mais c'est là encore une source d'ambiguïté, de contingence dans sa conduite. Qui pourrait calculer le moment précis où l'homme fera usage du potentiel vital qu'il tient à sa disposition?

Mais s'il nous a fallu attendre cette apparition caracté-

ristique, l'erreur, pour pouvoir surprendre sur le fait cette influence du potentiel vital, nous pouvons au moins supposer qu'il s'en trouve d'autres traces que nous n'avons pas su distinguer. Il y a probablement, dans d'autres domaines, d'autres applications de cette faculté que possède l'homme d'arrêter dans leur cours les influences qu'il subit par l'usage du potentiel vital. Nous n'en recherchons pas les exemples sans doute peu importants et peu concluants. Il nous suffit d'avoir trouvé un cas précis où le potentiel vital remplit cette fonction nouvelle. Ainsi l'homme peut l'employer en deux sens : tout d'abord il peut y avoir recours pour arrêter son fonctionnement, pour ne pas aller jusqu'au bout de la réaction attendue et déterminée ; par là il introduit de la contingence dans ses actes. Ensuite quand l'homme est allé jusqu'au bout de son fonctionnement, il peut y avoir recours pour le dépasser, soit qu'il aboutisse à un point mort auquel il ne peut pas se tenir, soit qu'il se trouve amené à une détermination dont il ne veut pas se contenter, et de toute manière c'est un élément important de contingence introduit dans sa conduite.

Nous n'oublions pas que cette expérience de l'erreur appartient au domaine de l'intelligence. Comment admettre qu'un fait pareil échappe à l'être intelligent ? Il va s'apercevoir de cet avantage qu'il possède, que par l'erreur, par cette faculté de ne pas laisser l'intelligence fonctionner jusqu'au bout, il peut modifier son activité. Il commet une erreur et il en résulte pour lui une certaine détermination qu'il met à exécution. Plus tard il reconnaît son erreur et il peut comparer l'action qui serait conforme à la vérité avec celle qu'il a accomplie. Souvent peut-être il devra déclarer que l'erreur lui a été funeste et il y puise un encou-



agement à faire meilleur et plus complet usage de sa faculté intellectuelle pour l'avenir. Mais supposons qu'une fois il reconnaisse que l'erreur lui a été favorable, que la vérité découverte l'aurait entraîné à une activité plus difficile et plus douloureuse, il en conclut que l'erreur vaut mieux et il en vient à fortifier chez lui l'instinct ou l'habitude d'opposer l'inertie vitale, cette forme négative du potentiel vital, au fonctionnement normal prolongé de son intelligence. Cela même et cela seul augmente encore la contingence de sa conduite, dans une proportion qui n'est pas calculable. Et pourrait-on nier qu'il y ait des hommes tout dominés par cette inertie intellectuelle, qui trouvent l'erreur plus commode et ne prennent plus la peine de rechercher jusqu'au bout la vérité? C'est ainsi qu'il est vrai de dire qu'en quelque manière l'homme est responsable de ses erreurs et que l'erreur même a quelque chose d'immoral.

Or, du moment que la faiblesse est commise, que l'inertie vitale l'emporte sur le fonctionnement de la pensée, la même nécessité qui se serait exercée pour faire sortir de la vérité reconnue une conduite conforme, va entraîner cette conséquence que de l'erreur résultera une conduite faussée. Ainsi la puissance que possèdent les idées pour se réaliser permet à l'erreur d'introduire un élément contingent dans la conduite humaine.

*Influence de l'idéal.* — Il est une forme particulière de l'idée qui a son importance et que nous ne pouvons complètement passer sous silence, c'est l'idéal. L'homme se forme un idéal qui ne correspond pas ouvertement à la réalité, bien qu'il emprunte à la réalité ses éléments, mais

qui lui apparaît comme le but auquel les choses doivent tendre. Il y a dans l'idéal une part d'imagination, qui par conséquent représente une part de contingence. On ne saurait prétendre établir la nécessité de tel idéal, comme si l'homme, dans des conditions déterminées, ne pouvait échapper à l'obsession, à la tyrannie d'un idéal s'imposant à lui. De quelque façon qu'on explique la formation de l'idéal, il faut reconnaître qu'il échappe à la nécessité stricte. Mais une fois l'idéal présent à l'esprit de l'homme, il se trouvera un élément de sa réalisation, il tendra à passer du domaine de l'imagination à celui des faits, il dirigera en quelque façon l'activité humaine <sup>1</sup>.

Il faut remarquer toutefois que l'idéal ne peut exercer une influence appréciable que si l'être intelligent dispose réellement d'un certain pouvoir. Supposons que nous nous trouvions devant une véritable machine, que l'agent soit soumis à un déterminisme complet, l'idéal qu'il se formera par son imagination sera sans doute un spectacle agréable pour son esprit, mais ne pourra jamais lutter d'influence contre les puissances réelles qui se disputent la direction de sa conduite pratique. Mais si l'être intelligent dispose d'un certain potentiel vital, il peut le mettre au service de l'idéal qu'il a conçu et par conséquent lui conférer une réelle importance pratique. On aura beau affirmer la force

<sup>1</sup> Il faut relever que cette théorie de M. Fouillée a trouvé un partisan en M. Jules Payot, qui critique si fort le libre-arbitre, qui voit en cette théorie naïve et malencontreuse un obstacle à la liberté morale, et qui fonde en réalité la morale sur l'influence de l'idéal. « La liberté n'est ni un droit, ni un fait, elle est une récompense, la récompense la plus haute et la plus féconde en bonheur. » (*L'Education de la volonté*, p. 29.) « Il n'y a de liberté pour nous qu'au sein du déterminisme (p. 30). Il suffit pour assurer notre liberté que notre imagination soit capable de concevoir un plan de vie à réaliser » (p. 33).

de réalisation des idées, il faudra bien en revenir à cette constatation désolante que de toutes les idées, la moins précise, la moins puissante, la moins efficace, c'est encore l'idéal. Dans un conflit ouvert avec les motifs et les mobiles, l'idéal réduit à ses propres ressources est d'avance vaincu en toute circonstance. Mais si l'idéal trouve dans l'être qui l'a conçu une puissance toute prête, dont il peut user, il est capable de se réaliser. Alors, mais alors seulement, l'intervention de l'idéal introduit une certaine contingence dans l'activité humaine.

*Idee de la liberté.* — Nous devons examiner de plus près encore et avec plus de soin une idée spéciale dont on ne peut nier la réalité et l'extrême importance, c'est l'idée de la liberté. Dans toute sa manière de faire, de parler et de juger, l'homme montre clairement qu'il a l'idée d'une certaine liberté pour son activité. Nous n'avons pas à chercher ici quelle peut être la genèse de cette idée. Il est possible qu'elle provienne souvent de l'ignorance de l'état de nécessité où l'agent se trouve. Mais cette idée n'en a pas moins la puissance inhérente à toute idée et plus que toutes les autres on peut dire qu'elle tend à sa réalisation.

En effet, ou bien l'homme est libre réellement, ou bien il ne l'est pas. S'il est libre, l'idée qu'il a de sa liberté, idée juste et non nécessaire, contribuera à le porter à agir librement, c'est-à-dire augmentera encore la contingence de ses actes, accroîtra donc en réalité sa liberté. S'il n'est pas libre, l'idée qu'il a de sa liberté, idée erronée et nécessaire, le poussera à agir comme s'il était libre, c'est-à-dire introduira un élément de contingence dans son activité, qui sans elle en serait tout à fait privée, lui donnera

en réalité une dose minime de liberté, qu'il ne pourrait avoir autrement.

Cependant il faut encore remarquer que l'influence de l'idée de liberté n'est réelle et appréciable que si l'homme dispose, en effet, d'un certain pouvoir. Il pourrait fort bien arriver, et l'observation en a été faite souvent, que l'agent soumis au complet déterminisme, mais ne se rendant pas compte de la pression subie, à cause de la pleine coïncidence de la direction qui lui est imprimée avec ses propres déterminations, vécût dans l'illusion permanente de sa liberté, sans en avoir la réalité. L'idée de la liberté, chez un être qui n'échappe pas à la nécessité, peut aboutir seulement à l'illusion de la liberté. Mais si l'être intelligent dispose réellement d'un certain potentiel vital, alors l'idée de la liberté trouve une force capable de lui donner sa réalisation, et elle fait du potentiel non utilisé une source véritable de réelle liberté.

En supposant même que jusqu'ici rien n'ait entraîné l'être intelligent à faire usage du potentiel vital, l'apparition de l'idée de liberté suffira pour l'arracher à cette inertie, car cette idée tirera du potentiel vital toute sa puissance de réalisation. C'est ainsi que l'idée de liberté peut être libératrice, quelle que soit d'ailleurs la valeur psychologique exacte de sa constitution. Elle met en évidence un potentiel vital sur lequel elle attire l'attention et dont elle utilise les ressources. Mais alors on peut affirmer que l'idée de liberté répond à quelque chose de réel, le potentiel vital qui lui donne toute son efficacité.

*Antagonisme de la sensibilité et de l'intelligence.* — Relevons encore un certain antagonisme qui s'établit

naturellement entre la sensibilité et l'intelligence. En tant qu'être sensible, l'homme est pour ainsi dire enfermé en lui-même, il gravite sur soi, il est condamné à l'égoïsme étroit. Mais voici l'intelligence qui le libère, en quelque sorte, de cette stricte dépendance de lui-même<sup>1</sup>. Là où le sentiment ne trouve aucun pont pour franchir l'abîme entre le moi et le non-moi, la pensée l'établit avec un entier désintéressement. L'homme pense sans difficulté aux autres aussi bien qu'à lui, et même il y a beaucoup de raisons intellectuelles pour qu'il pense aux autres plus qu'à lui-même. La réflexion lui montre les autres plus nombreux que lui, et le bonheur des autres plus important que le sien propre. Ainsi, il y a extension produite par le seul fait de l'intelligence, et si l'intelligence parvenait à l'emporter sur le sentiment, elle donnerait à l'agent l'impression d'une certaine délivrance, d'une élévation à un niveau supérieur. Comment l'être intelligent ne ferait-il pas cette observation sur lui-même ? Il reconnaîtra facilement que, lorsque la sensibilité domine en lui, il y a comme un évanouissement du milieu humain et il se trouve comme emprisonné en lui-même, tandis que lorsque l'intelligence l'emporte, il y a élargissement de son moi, il y a reconstitution d'un horizon plus vaste, et par là, sentiment de plus de liberté. Mais il ne s'en tiendra pas à cette constatation de fait, et pour peu qu'il ait le sentiment d'avoir quelque prise sur lui-même, qu'il ne considère plus son intelligence comme flottant au gré des événements, qu'il ait fait usage du potentiel vital, il cherchera à échapper à la tyrannie du sentiment pour se réfugier dans la région moins agitée, plus sereine de l'idée.

<sup>1</sup> La remarque très juste est de M. Fouillée.

Ainsi il peut y avoir pour l'être intelligent un moyen d'échapper à la nécessité trop étroite qui se dégage de la sensibilité, et pour lui le refuge de l'intelligence est ouvert à condition qu'il dispose d'une puissance réelle pour passer d'un domaine à l'autre. Tout est prêt en l'homme pour conférer une certaine contingence à sa conduite, pourvu qu'il fasse usage du potentiel vital.

D'ailleurs, il faut ajouter que par l'intervention de l'intelligence se forme pour l'agent un mobile nouveau, celui du plaisir intellectuel, qui peut arriver à l'emporter sur tout autre plaisir. Mais en tout cas, l'homme éprouve instinctivement une impression de délivrance et d'élévation quand il goûte ce plaisir, qu'il ne peut, par conséquent, regarder que comme supérieur. Aussi est-il enclin à chercher, partout où il le peut, à échapper à l'étreinte de tout autre plaisir, en se réfugiant dans le domaine où règne le seul plaisir intellectuel, ce qui n'est possible encore que par le recours au potentiel vital.

*Conscience de l'indépendance.* — Ce qui explique surtout la répugnance de l'homme à se considérer comme une machine, c'est qu'il est un être conscient. Il se rend compte de ce qu'il est et de ce qu'il va faire, il voit clair en lui, comme par ses sens il voit clair dans le monde extérieur. Ce fait lui paraît naturellement mettre une différence radicale et essentielle entre une machine et lui. Il lui semble que c'est une pure contradiction dans les termes que de parler d'une machine consciente d'elle-même. Et il y a, en effet, dans la conscience une perturbation importante apportée aux résultats mécaniques rigides.

Savoir, n'est-ce pas la condition naturelle et suffisante du pouvoir? N'y a-t-il pas une supériorité assurée à celui qui se rend compte, sur celui qui subit seulement des influences sans les comprendre?

Et cependant, si la conscience ne nous renseigne que sur un état d'esclavage complet, si la conscience ne nous fait constater que le déterminisme et la nécessité, nous ne saurions tirer aucun profit de notre connaissance. L'exactitude de nos informations ne mettrait pas dans notre activité plus d'entrain et plus de joie, mais au contraire la morne résignation de l'être qui se sent aux prises avec une puissance qui le maîtrise. La conscience n'est vraiment utile et ne nous élève vraiment que si elle nous révèle une puissance qui nous appartient, que si elle nous montre une certaine liberté possible pour notre activité, que si elle nous reconnaît une certaine indépendance.

Mais c'est ici que s'élève une grosse objection. Du fait seul que nous apprécions la valeur et l'importance de la conscience, nous portons un jugement sur l'inconscience et nous nous en défions. Ah! si la conscience avait pour domaine toute l'étendue de la réalité, nous serions bien tranquilles et bien favorisés. Mais la conscience est, au contraire, restreinte, et à côté d'elle il y a le domaine de l'inconscient. Or, l'existence de l'inconscient semble suffire pour nous arracher à tout jamais la conscience de notre indépendance. Comment parvient-on à ce résultat de se proclamer indépendant? C'est après avoir parcouru toutes les données de la conscience, après avoir reconnu que nulle influence enregistrée par la conscience ne nous contraint, que nous nous croyons autorisés à cette conclusion. Alors, elle signifie seulement que nous n'avons conscience d'au-

cune dépendance. Mais ne reste-t-il pas toute l'étendue de l'inconscience, de sa nature inexplorable, qui peut renfermer toutes sortes de sources de dépendance, sans que nous puissions en avoir conscience ? Il semble bien que la conscience de l'indépendance se réduise toujours et nécessairement à l'inconscience de la dépendance.

Pour échapper à cette objection grave, il faudrait pouvoir montrer dans la conscience de l'indépendance, non une conclusion négative, mais une constatation positive. Mais c'est précisément notre position après toute l'étude que nous venons de faire. Nous n'arrivons pas à la conscience de l'indépendance par élimination de toute influence qui pourrait peser sur nous, mais par l'établissement d'un pouvoir réel, de la faculté d'user du potentiel vital. Si j'ai conscience de ce qui se passe en moi, j'ai conscience de l'acte que j'accomplis quand j'appelle à mon aide le potentiel vital, quand je le dépense dans mon activité. C'est là une conscience positive. Alors on pourra bien objecter qu'il y a probablement dans le domaine inconscient beaucoup d'influences que je subis sans m'en rendre compte, et je ne le nierai point. Mais l'existence de ces dépendances inconscientes ne saurait porter ombrage à la réelle et positive indépendance que je possède avec le potentiel vital dont je dispose.

*Indécision.* — Nous pouvons résumer maintenant nos observations, en présentant les faits dans leur complexité dernière. Nous avons fait appel pour montrer l'insuffisance du déterminisme et faire brèche à l'inexorable nécessité au fait général de l'hésitation, de l'indécision. Nous croyons que c'est là un phénomène assez universel, assez facile-

ment observable et constatable, pour que nous n'ayons pas besoin d'entrer dans des détails minutieux. Partout, sous des formes multiples, nous nous heurtons à ce fait, qui distingue profondément l'être vivant de la machine : l'indécision, l'hésitation. La machine n'est pas, ne peut pas être indécise : elle n'hésite jamais, elle fonctionne, ou elle s'arrête. Ce qui caractérise l'être vivant en face d'une machine, c'est cette suspension temporaire, ce retard, ce ralentissement d'activité, cette oscillation entre plusieurs attractions divergentes, qui peut aller jusqu'à un arrêt prolongé, mais qui souvent n'est que le point de départ d'une activité poursuivie. Or, si nous cherchons l'explication scientifique de l'indécision, nous en trouvons la formule exacte dans l'équilibre parfait des pressions exercées, ou dans le phénomène bien connu de l'interférence. L'indécision peut demeurer complète fort longtemps, mais l'indécision ne saurait être le plus souvent terminée que par la volonté de l'agent, que par l'appel à une force personnelle qui permet de rompre l'équilibre. Le fait que l'indécision n'est pas en tout cas invincible, qu'elle ne condamne pas toujours l'homme qui s'y laisse prendre à une immobilité incurable, suffit pour qu'il soit établi que l'être humain a à sa disposition un pouvoir spécial, qu'il n'est pas seulement passif, mais aussi directement et de lui-même actif<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il est intéressant de retrouver déjà une indication vague de cette méthode pour arriver à établir solidement la liberté de l'homme, chez Socrate et Platon. « Dépendance absolue de l'homme vis-à-vis des passions dans l'ignorance, dépendance non moins complète de l'homme vis-à-vis de la raison dans l'état de science, et peut-être quelque puissance de l'homme sur lui-même pour se décider dans l'état d'indifférence qu'apporte le doute, telle paraît être la pensée de Socrate. » (G. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, p. 20.) « La raison tend invinciblement et infailliblement au vrai et au bien, l'appétit sensible tend invinciblement au

Nous avons trouvé une condition favorable à l'apparition de l'indécision dans le conflit de deux moyens qui s'offrent au même agent pour assouvir sa faim ou sa soif, ou pour satisfaire l'instinct de la génération, ou encore dans l'embarras de choisir en un moment précis entre l'instinct de la nutrition et celui de la génération.

Nous en avons trouvé une manifestation plus élevée dans l'option nécessaire entre sentiments agréables ou désagréables. Nous avons enfin désigné le cas le plus important dans l'éducation de l'attention. Cette hésitation naturelle et nécessaire ne peut prendre fin en chaque cas particulier que par l'appel à une sorte de potentiel vital dont l'agent a la disposition. Mais du moment que ce potentiel vital existe, nous avons reconnu qu'il peut encore servir en d'autres conditions, pour arrêter le plein développement du fonctionnement, de la nécessité et du déterminisme, pour prêter une puissance réelle à l'idéal et à l'idée de liberté, pour fournir un contenu réel à la conscience de l'indépendance.

Mais supposons même que dans chacun de ces domaines particuliers nous nous refusions à trouver les occasions favorables à l'apparition d'une indécision véritable et durable, ne devons-nous pas avouer que dans leur entrelacement et dans leur complexité ces manifestations de vie ne fournissent que trop d'occasions d'hésitation. Comment trouver une commune mesure entre les impulsions que

mal... Le cœur est le principe des actes d'opinion, comme la raison est le principe des actes de science et de vertu, comme l'appétit celui des actes sensibles... C'est dans cette région moyenne que Platon a placé une certaine indétermination des actes, qui ressemble assez au libre-arbitre des modernes. » (*Id*, p. 22.)

procurent les instincts vitaux et celles qui résultent des exigences de la sensibilité et celles qui proviennent du fonctionnement de l'intelligence ? Comment comparer une certaine manière d'assouvir sa faim à l'action de l'idéal ? Comment ramener à deux termes semblables une souffrance et l'influence de l'idée de liberté ?

Tant que nous demeurions en présence de deux sollicitations analogues, provenant du même domaine, et par conséquent comparables, il pouvait paraître difficile et rare que les influences fussent parfaitement équivalentes et se fissent entièrement équilibre. Mais du moment qu'il n'y a pas de mesure exacte applicable en commun aux actions subies parce qu'elles proviennent de domaines très différents, il devient au contraire infiniment probable que nos appréciations approximatives seront souvent et facilement équivalentes. L'équilibre s'établira plus simplement, alors que la notion rigoureuse de mesure et de nombre ne pourra pas s'appliquer.

Ainsi le seul fait de la complexité des influences subies, leur provenance de domaines divers, leur incommensurabilité fournissent une plus large place à l'équilibre parfait, appellent plus souvent des phénomènes d'interférence, donnent fréquente occasion à l'hésitation, à l'indécision <sup>1</sup>.

*Ignorance.* — Mais nous pouvons faire un pas de plus.

<sup>1</sup> « On est incertain non seulement quand on ne sait pas, mais même quand on ne veut pas... La certitude est quelque chose de relatif, elle est un acte et elle est un état de l'homme : il n'y a pas de certitude, il n'y a que des hommes certains. » (M. Séailles, *Revue des cours et conférences*, p. 81, 1894-1895.)

La complexité entraîne encore une autre difficulté avec elle, celle de l'ignorance. L'exemple typique est celui du voyageur placé dans un carrefour en présence de plusieurs chemins. Il ne connaît pas celui qui le conduira à son but. Peu importe que son intention soit de satisfaire les besoins essentiels de sa nature ou de suivre les aspirations de sa sensibilité ou de son intelligence; dans toutes ces circonstances, il peut arriver qu'il ignore complètement quel chemin répond le mieux à sa décision. Remarquons qu'ici le voyageur est plus ou moins fixé sur le but qu'il poursuit. En lui déjà la décision s'est formée, avec ou sans l'intervention du potentiel vital, selon les règles précises de la nécessité ou grâce à une certaine contingence introduite par lui-même, mais ce qui lui manque, c'est l'appréciation certaine du moyen à employer pour y parvenir, pour réaliser sa décision. Les deux chemins s'offrent à lui et ne portent pas comme indication que celui de droite répond à telle détermination et celui de gauche à telle autre. Nous retrouvons ici le phénomène de l'indécision. Mais ici encore une chose est certaine, c'est que l'indécision prolongée est la plus mauvaise solution. Demeurer longtemps perplexe dans le carrefour en présence des deux chemins, c'est pour le voyageur se priver des avantages de l'un et de l'autre, c'est retarder la réalisation de son plan, c'est peut-être la manquer complètement. Pour sortir de l'indécision funeste, le voyageur est contraint d'apprécier au hasard la valeur relative des deux chemins en vue du but poursuivi, d'après des caractères tout à fait étrangers à ce but. La conclusion à laquelle il parvient, c'est qu'un chemin lui paraît préférable, non pas du tout pour conduire à son but,

mais pour son agrément, mais pour sa beauté, mais pour diverses apparences. C'est donc par un lien absolument factice qu'un chemin est rattaché par le voyageur à une intention avec laquelle il n'a aucun rapport. Dans ce cas, l'équivalence peut s'établir parfaitement entre les deux chemins et l'indécision ne peut le plus souvent être rompue que par un acte arbitraire de la part du voyageur. Mais soit pour rattacher l'idée d'un chemin et la décision de le suivre à un but poursuivi, dans l'aveu de l'ignorance des relations qu'il peut y avoir entre ce moyen et cette fin, soit pour rompre l'hésitation durable entre deux moyens qui paraissent également mal adaptés à une fin, il faut de toute nécessité une puissance, il faut que l'agent ait recours au potentiel vital. Ainsi l'ignorance de la relation de cause à effet, de la relation de moyen à fin, dans un cas de nécessité pressante de choisir entre plusieurs causes, entre plusieurs moyens, peut contraindre et souvent contraint l'agent à introduire une part de contingence dans sa conduite par l'appel au potentiel vital.

*Hasard.* — Si notre observation sur les cas d'ignorance est exacte, on peut se demander ce qui se passerait pour un agent qui ne voudrait pas faire appel au potentiel vital. Supposons un déterministe convaincu, qui préférerait dans sa conduite l'immobilité ou même la mort plutôt que de donner une entorse à la nécessité complète, et qui, constatant l'indécision fatale, ne voudrait pas avoir recours au potentiel vital ou, ce qui revient au même pratiquement, supposons un homme qui, se rendant compte qu'il lui faut nécessairement faire appel au potentiel vital, mais comprenant qu'il est par là rendu responsable de son acte, recule

devant la gravité d'une intervention de sa part et se refuse à jouer un rôle actif. Nous savons qu'ils vont rester parfaitement indécis, sans qu'il y ait aucune espérance qu'ils échappent à cette hésitation. Et cependant la nécessité les presse, car il y a danger évident pour eux à faire durer trop longtemps leur indécision. Il n'y a plus qu'une ressource alors pour ces hommes, c'est de créer arbitrairement une relation de cause à effet entre leur décision et un événement tout à fait étranger, par le recours au hasard. Il n'y a qu'un moyen de sortir de l'indécision pour celui qui ne veut pas du potentiel vital : c'est le hasard, c'est une convention parfaitement arbitraire qui entraînera la détermination. Placé entre les deux chemins, le voyageur fataliste jouera la route à prendre à pile ou face, ou se décidera pour le chemin où il aperçoit le plus d'arbres, ou s'engagera résolument dans le chemin qui le plus vite aboutit à une clairière, ou passera par le sentier où se posera le premier oiseau. Mais il croit par là échapper à l'usage du potentiel vital, et il y fait appel immédiatement, car pour créer un lien causal efficace entre objets parfaitement étrangers et indifférents, il faut une puissance et l'homme ne la trouve que dans son potentiel vital.

Ainsi le fait du recours au hasard, le fait des actions humaines déterminées par des causes futiles, inefficaces, sans prise sur elles, suffit pour nous montrer que, même chez celui qui éprouve une crainte sacrée devant l'appel au potentiel vital, la vie est impossible sans l'intervention de ce potentiel.

L'ignorance nous rend ici le très grand service de provoquer tout aussi bien l'équilibre parfait que la détermination complète. Or, il sera toujours plus facile d'admettre

l'indécision par ignorance, fait beaucoup plus fréquent que l'hésitation entière par trop complète détermination. Mais dans les deux cas le résultat est le même : une voie ouverte à l'influence du potentiel vital. De plus, le recours au hasard et la superstition nous rendent le service de mettre en évidence une certaine contingence, une véritable ambiguïté dans la conduite tout aussi bien que l'appel réfléchi au potentiel vital, car c'est en réalité un appel déguisé à ce même potentiel. Or on admettra plutôt comme incontestable et indiscutable un acte livré par l'homme au hasard, qu'un acte rattaché par lui au potentiel vital. Mais c'est encore une preuve directe de l'efficacité du potentiel vital.

*Le libre-pouvoir.* — Nous concluons que tout dans l'activité humaine n'est pas strictement déterminé. Mais ce qui échappe au déterminisme ou plutôt ce qui le dépasse doit avoir sa raison d'être. D'où vient la contingence, d'où la puissance qui l'emporte sur le déterminisme ou qui se manifeste quand le déterminisme est notoirement insuffisant ? Nous avons répondu simplement et catégoriquement : de l'agent lui-même. Nous avons pu supposer provisoirement l'agent purement passif, et nous devons le faire pour ne rien préjuger. Mais avec l'agent passif nous n'arrivons pas à rendre compte de toute l'activité. Il nous faut donc admettre l'agent actif, l'agent dynamique. Nous avons appelé cette puissance dont l'agent dispose, du potentiel vital. Mais l'expression est impropre et il nous faut la corriger. Qui dit potentiel dit travail antérieur emmagasiné sous forme de force immatérielle et prêt à se retrouver et à se reproduire dans le chemin

parcouru en arrière. Parler de potentiel à propos de l'homme, c'est faire deux hypothèses : 1° qu'il se trouve en lui le produit d'un travail antérieur inconnu ; 2° que la route parcourue au moment où il fait usage du potentiel vital est précisément celle du travail exécuté en sens inverse pour produire en lui ce potentiel. Ces deux hypothèses sont invérifiables. Il nous faut donc renoncer à l'emploi de cette notion du potentiel à propos de l'activité de l'homme.

Et cependant il est impossible d'admettre ce que nous avons reconnu jusqu'ici sans nous élever à cette idée que l'agent a à sa disposition ou plus exactement en lui-même une source de forces, qu'il n'est pas en repos, mais en mouvement, ce qui se traduit par une certaine spontanéité, par une véritable liberté. Il ne saurait y avoir liberté, en effet, si l'agent ne pouvait tirer de son propre fonds une certaine force.

Toutefois il faut relever ici la rigoureuse définition de la liberté à laquelle nous sommes parvenus. La liberté réside entièrement dans le choix. Mais tout, sauf le choix, est rigoureusement nécessité. Les résolutions entre lesquelles le choix se présente sont préparées et entièrement déterminées, elles s'exécuteront d'elles-mêmes sans intervention étrangère dès que le choix se sera fixé sur elles. C'est ainsi qu'il est parfaitement exact de dire que la liberté ne crée rien et ne peut se mesurer, se calculer en kilogrammètres<sup>1</sup>. Mais ce qui est encore plus remarquable, c'est que le choix lui-même n'est pas facultatif, mais

<sup>1</sup> Comme M. Raoul Pictet dans son livre : *Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale.*

nécessaire ; il faut que l'agent choisisse<sup>1</sup>. Ainsi la liberté se réduit à la nécessité du choix entre deux ou plusieurs directions rigoureusement déterminées, c'est-à-dire à la nécessité du choix du déterminisme<sup>2</sup>.

L'homme n'est pas libre de préparer les éléments de son choix, de former lui-même les résolutions possibles pour lui, il les reçoit toutes faites, seulement il est appelé à choisir. Un moment avant le choix, point de liberté, au choix seul la liberté apparaît. L'homme n'est pas libre davantage, après son choix, d'exécuter sa résolution : elle est entièrement déterminée. Et l'homme enfin n'est pas libre d'éviter le choix, non seulement il peut

<sup>1</sup> « L'acte libre en lui-même n'est jamais qu'un choix entre deux partis (deux au fond par la méthode de disjonction), dont aucun n'est séparément nécessaire, mais dont il est pourtant nécessaire que l'un des deux soit réalisé. » (Renouvier, *Psychologie rationnelle*, II, p. 340.)

<sup>2</sup> Rappelons quelques observations de M. Edmund Clay sur la liberté, qui se réduit pour lui au choix. « Le choix, parce qu'il procède d'une qualité et non d'un événement, a l'air d'être lui-même un événement sans cause (*l'Alternative*, p. 427). Parmi les pouvoirs, se trouve le pouvoir de choisir. Il est simple, il ne peut être ni produit, ni annihilé par les voies naturelles ; ce qui revient à dire qu'il est éternel, non dérivé, absolu. Il est inhérent soit à certains atomes, soit à tous, mais sans pouvoir devenir une force tant, que son sujet n'est pas placé dans la situation d'une âme par rapport à un organisme ; encore faut-il qu'alors il soit provoqué par une alternative pratique (p. 432, note). Ce qui a induit en erreur sur ce point le déterminisme, c'est d'avoir cru à tort que le libre-arbitre suppose dans les actions des hommes une irrégularité excluant la prévoyance : au contraire, le règne de la volonté correspondrait à une conduite des hommes la plus régulière, la plus accessible aux calculs de prévoyance (p. 434). C'est en s'exerçant à des actes instinctifs qui sont des contrefaçons du véritable acte de choisir que l'âme prend possession de son pouvoir de choisir, et le résultat, c'est que quand l'occasion s'offre, elle accomplit un acte vrai de choix (p. 443). L'affaire de la volonté, c'est de servir de gouvernail, non de propulseur. Les penchants, c'est-à-dire les appétits, les passions, les goûts, etc., sont des forces propulsives, auxquelles est subordonnée l'action directrice de la volonté » (p. 446).

choisir, mais il est plus exact de dire qu'il lui faut choisir.

Seulement nous avons vu par notre étude que l'habitude de la liberté confère une nouvelle puissance à l'homme. La liberté ne sert tout d'abord qu'à indiquer une direction, qu'à diriger une réaction, ce qui est bien déjà une puissance réelle, mais non appréciable en kilogrammètres dans le résultat obtenu. Mais ensuite la liberté joue le rôle d'une puissance organisatrice qui, avec les mêmes éléments, est capable de produire un travail tout différent et très supérieur<sup>1</sup>. Alors vraiment la liberté peut exercer une influence qu'il serait possible d'évaluer en kilogrammètres. Mais c'est là un résultat dérivé.

Ainsi nous concluons que l'homme est lui-même une puissance, une force, et que la vie, la sensibilité, l'intelligence, la conscience sont les manifestations diverses de la puissance fondamentale humaine, qu'il faut appeler de son vrai nom la liberté. Qu'est-ce que l'homme dans son activité? Une force, un être libre. Sans doute cette force n'est pas isolée et ne se manifeste même jamais d'elle-même ; elle est incapable de se mettre en mouvement. Nous ne la reconnaissons que dans son conflit avec d'autres forces, les influences extérieures qu'elle subit, qu'elle modifie et transforme et auxquelles enfin elle résiste. Mais le problème de l'activité humaine doit reconnaître comme une de ses données principales cette force proprement humaine, puisqu'elle constitue vraiment l'homme<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> « Avec les mêmes unités dynamiques une autre disposition peut donner des effets absolument différents, incomparables. » (Raoul Pictet, *Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale*, p. 396.)

<sup>2</sup> Nous pouvons échapper à toute la critique de M. Fouillée sur la doctrine spiritualiste du libre-arbitre. Nous n'attribuons aucune action à la

La caractéristique de l'homme, ce n'est pas de subir des influences qui se combinent mécaniquement et l'entraînent comme un soliveau, ce n'est pas non plus de constituer une machine rude et barbare qui broie et consomme un grand nombre d'actes possibles, pour donner comme produit de son fonctionnement un seul acte réalisé, ce n'est pas non plus d'être un merveilleux transformateur des influences subies qu'il travestit et auxquelles il donne un cachet proprement humain, mais c'est bien plutôt d'être une puissance, une force qui souvent disparaît sous la vague énorme des poussées extérieures, mais qui toujours dévie les impulsions ressenties et qui parfois s'établit victorieuse sur l'interférence stérile des actions exercées

liberté ; aucune action n'est sans détermination suffisante dans la série des causes précédentes ; mais ce qui revient à la liberté, c'est le choix de cette action au détriment d'une autre également déterminée. La liberté, c'est le pouvoir de l'être vivant d'échapper aux points morts ; c'est plus exactement la nécessité de choisir entre deux actions entièrement déterminées l'une et l'autre. De cette liberté je puis parfaitement avoir conscience. Nul besoin pour cela de la toute-science, il suffit de l'hésitation prolongée produite par l'égalité de détermination de plusieurs actions possibles. Il n'est pas même nécessaire que je puisse démontrer que cette égale détermination existe en réalité pour chacune de ces actions, il suffit que pour moi, à mon appréciation, dans ma conscience, je me sente également déterminé vers l'une et vers l'autre. Je ne sors donc pas du domaine de la conscience, et je ne revendique aucune science extraordinaire. Il suffit qu'on m'accorde cette faculté d'apprécier en ma conscience la valeur relative des influences qui s'exercent sur moi, c'est-à-dire qu'on me reconnaisse seulement la faculté de la conscience. Et, d'autre part, je n'ai pas besoin d'avoir conscience absolue de mon existence comme de ma propre création ; je ne fais sortir de moi aucune action nouvelle, je ne commence pas un monde nouveau, je n'ai pas la prétention de prévoir les effets dans la cause de mon action. Je ne vois pas plus loin que ceci : je sors de l'hésitation, je romps l'équilibre. Cela suffit pour établir que je suis une force et cela suffit aussi pour que j'aie conscience de cette puissance. Je ne me prétends pas un pouvoir absolu, mais je prétends, ce qui est un fait de conscience bien établi, être capable de sortir d'indécision. Les critiques adressées au spiritualisme par M. Fouillée ne sauraient atteindre ces observations.

contre elle et qui enfin s'affirme dans son indépendance par la destruction de la nécessité et l'introduction d'une certaine contingence.

*L'homme-puissance.* — Considérer l'homme, caractérisé par la liberté, ce pouvoir d'introduire quelque chose de contingent dans son activité, comme une force, une puissance en mouvement, c'est implicitement mettre de côté comme inutile le problème de l'homme-substance. Nous nous en tenons à une notion plus claire et plus féconde en posant comme terme exact de définition de l'homme qu'il appartient à la catégorie des puissances. Alors le problème ne sera plus celui de la constitution de cette substance humaine, de sa durée, de sa conservation et de son développement, des acquisitions étrangères qu'elle devrait faire. Le problème très simple est seulement celui de l'emploi de cette force, de son utilisation ou encore celui de la règle, de la loi de son activité, de son fonctionnement. Ainsi nous sommes sur un terrain plus solidement établi en regardant l'homme comme une puissance, faible sans doute et incapable de résister aux forces énormes de la nature, et d'échapper aux lois nettement définies qui les régissent, mais réelle et capable d'intervenir<sup>1</sup>.

Nous ne sommes pas sortis des limites sages de notre étude. Nous examinons bien toujours ce que l'homme fait

<sup>1</sup> « Cette possession, cette puissance des futurs libres clairement témoignées, unies à la prévision et à la mémoire sont le principe de la permanence sérieuse, de celle qui, n'excluant pas le changement et le progrès, mais les enveloppant, résulte de la subordination des phénomènes personnels passés, présents et futurs, à une seule et même conscience de pouvoir et de faire, d'où jaillit la source des actes moraux. » (Renouvier, *Psychologie rationnelle*, II, p. 368.)

et non ce qu'il est, d'où il vient et où il va. Mais le problème est déjà mieux posé. L'homme n'est pas une machine. Sans doute, il faut examiner et exprimer bien exactement, mathématiquement même s'il est possible, l'ensemble des actions et réactions mécaniques dont il est le théâtre. Mais l'homme est lui-même une puissance qui entre en jeu sous certaines conditions, et dont par conséquent nous n'aurons jamais le droit de faire entièrement abstraction. Il faudra toujours tenir compte de cette quantité nouvelle qui peut venir troubler les calculs les mieux établis.

Mais alors, quelle dignité revêt tout à coup à nos yeux l'activité de l'homme, quel prix s'attache à lui ! Il est lui-même une puissance, il est un élément réel et non seulement apparent de l'ordre du monde, il contribue pour sa part à l'harmonie de l'ensemble. Mais encore, quelle responsabilité pour lui ! Sans connaître le mot de l'énigme universelle, sans savoir ce que signifient les choses qui l'entourent et qu'il rencontre, sans apporter avec lui l'intuition de l'avenir ou même du passé, sans entendre de manière claire et complète l'immense symphonie actuelle, il a son rôle à jouer, il a son mot à dire, il a son œuvre à faire<sup>1</sup>. Et par la loi des influences réciproques son activité ne va pas passer inaperçue et son acte accompli ne pourra plus jamais être retiré, supprimé, anéanti ni par lui-même ni par la nature. Et même s'il reculait devant les conséquences redoutables possibles de son intervention, cette sage retraite, cette suspension de son jugement et de sa

<sup>1</sup> « C'est chose étrangement singulière, et faite pour effrayer un regard profond que le pouvoir de produire un phénomène instantané, nouveau, de le produire non pas il est vrai sans précédents, sans raison, mais enfin sans liaison nécessaire totale avec un certain ordre éternel des choses. » (Renouvier, *Psychologie rationnelle*, II, p. 328.)

décision compteraient encore, auraient encore leur influence, car il resterait responsable de tout ce qu'il aurait pu faire et qu'il n'a point fait, de tout ce qu'il aurait pu arrêter et supprimer au passage et qu'il a laissé se produire. Quel mystère : se sentir une puissance, une force, une liberté ! Et cependant se voir non seulement borné, étroitement limité par d'autres puissances aveugles, inconscientes ou éclairées et conscientes (on en prendrait facilement son parti), mais comme emprisonné dans une ignorance effrayante qui condamne à la terreur des résultats imprévisibles de sa propre activité ! Que l'homme est grand et que sa grandeur le rend redoutable pour lui-même ! Que l'homme est petit et que sa faiblesse le fait dangereux pour lui-même ! Mais qu'il le veuille ou non, qu'il le sente ou non, la vérité n'en est pas moins là, qu'il se saisit au milieu de son existence dans cet éclair brillant un instant, sa liberté constatée. Puis cette lumière vive lui permet de comprendre qu'il était avant, qu'il reste ensuite la même force, toute petite sans doute, mais réelle, dont il ne sait que faire, dont il ne comprend à quoi elle doit servir. L'homme sait ainsi une seule chose, il est un élément du monde en formation, il est une des puissances en œuvre, en collaboration et en conflit dans l'univers. Mais alors si petit et faible que se trouve l'individu humain, comme il pourrait avoir à sa disposition ces deux coefficients formidables, le nombre et la durée, ne pourrait-il parvenir à façonner le monde à sa fantaisie ? Si seulement l'humanité prenait conscience de sa force, pour se donner un but à atteindre et plier à son service les personnalités successives et coexistantes, ne serait-elle pas vraiment maîtresse du monde ?

## CHAPITRE III

## LE DEVOIR

*Élaboration d'une action future.* — Pour contrôler et compléter si possible les résultats obtenus, il nous reste à examiner encore une des faces et la plus importante du problème, en même temps que la plus délicate. C'est dans cette étude difficile et où se rencontrent beaucoup de contestations vives, que nous retirerons un réel avantage de la prudence avec laquelle nous avons examiné un peu longuement les autres conditions de la question complexe proposée. Ce n'est pas à l'égard de la conduite passée des hommes que se présentent les obscurités les plus angoissantes, c'est en présence de la conduite qui se prépare, qui s'élabore, c'est dans l'appréciation de l'acte que l'homme est sur le point d'accomplir. Alors, avec un peu de sagacité et d'habileté dialectique on peut soutenir toutes les opinions et surtout on peut se mettre à l'abri de toutes les objections graves et de toutes les réfutations directes. Ainsi nous avons réservé jusqu'au bout la partie la plus délicate, en apparence la plus ingrate, mais, nous le verrons, en réalité la plus féconde de notre étude.

Nous allons chercher à surprendre sur le vif, dans la conscience d'un homme (c'est bien là le seul domaine qui se prête à notre exploration), l'élaboration, la préparation

de son activité. Cet homme subit d'abord des influences étrangères que nous allons soigneusement noter et énumérer complètement. Méthodiquement nous allons non seulement observer, mais encore faire des hypothèses, rechercher toutes les impulsions subies et en apprécier la valeur, en déterminer exactement la direction. Nous aurons alors à notre disposition, beaucoup mieux que l'agent lui-même, les éléments suffisants pour construire le ou les parallélogrammes des forces et déterminer la diagonale résultante. Nous avons de la sorte fait la part large de la nécessité complète, nous avons par là fixé les caractères spéciaux qui font de cet homme un individu, et des conditions de son activité le cadre de sa conduite particulière, nous sortons par là du vague et du général, et nous construisons sous la forme mécanique rigoureuse l'action qui va se produire.

Après cette première approximation, nous allons y apporter les modifications nécessaires en tenant compte des influences perturbatrices que nous connaissons. Nous allons transformer les poussées extérieures brutes en motifs et mobiles pour l'être vivant, sensible et pensant, c'est-à-dire traduire dans le domaine, en langage et grandeurs de conscience ce que nous avons d'abord exprimé en fonctions mécaniques. Et déjà nous trouverons ici plus de souplesse, plus de flexibilité à nos formules. Cependant nous allons en conclure facilement à la formation de plusieurs actions possibles, toutes déterminées par de bonnes raisons suffisantes, mais toutes tenues en suspens par leur antagonisme réciproque. De plus, nous allons pouvoir calculer approximativement quelle est, de ces actions possibles, celle qui a le plus de chances de supé-

riorité, au point de vue mécanique et au point de vue psychologique et nous en arrivons à prévoir avec quelque assurance l'acte qui s'accomplira.

Il faut faire entrer ici en compte l'influence perturbatrice suprême, la liberté, le pouvoir humain, la puissance qui constitue l'agent lui-même. Pouvons-nous en quelque manière prévoir son intervention? Sans doute. Nous avons la connaissance de son activité passée, c'est-à-dire nous faisons appel à cette donnée précieuse, l'habitude. Ce que l'agent a été d'habitude, il le sera encore en cette circonstance nouvelle. Peut-être l'habitude nous le présente-t-elle comme complètement inerte? Alors nous ne faisons pas intervenir la liberté. Peut-être, au contraire, l'habitude nous le montre-t-elle disposé à agir de façon précise, alors nous pouvons apprécier très exactement la portée, la valeur qu'il convient d'attribuer à sa liberté. Nous devons prendre garde ici que l'habitude n'est pas toujours parfaitement consciente. L'agent ne se rend pas immédiatement compte de ce que l'habitude dénote relativement à l'usage de sa liberté. Mais nous appelons à notre aide l'étude objective que les autres peuvent faire de son habitude et qui leur révèle une bonne partie, pour ne pas dire la totalité, de cette influence inconsciente.

A côté de l'habitude, nous avons un autre élément que nous devons faire intervenir, c'est l'hérédité. L'homme porte dans la direction, l'intensité, la régularité du fonctionnement de sa libre puissance, la marque et la trace de l'usage que ses ancêtres ont fait de la leur. Au bout d'un certain temps d'exercice, l'agent devient en partie conscient de cette influence de l'hérédité, mais en partie seulement. Ici encore nous devons contrôler et certaine-

ment compléter les renseignements dus à l'étude subjective par un examen objectif à la portée des spectateurs, qui nous dévoilera l'influence inconsciente, énorme peut-être, qu'exerce sur l'agent l'hérédité.

Remarquons-le bien, ces moyens détournés que nous employons, légitimement d'ailleurs, pour déterminer l'intervention probable de la puissance libre de l'agent, ne sont encore que des formes nouvelles de nécessité qui la limitent. L'habitude consciente et inconsciente, l'hérédité consciente et inconsciente, c'est un déterminisme complet. Et il semble bien que c'est tout ce qu'on peut faire quand il s'agit de reconnaître la valeur et l'influence de la liberté : établir aussi exactement que possible toutes ses bornes, toutes ses limites. Ensuite, après avoir dit clairement où elle n'est pas, comment exprimer où elle est ? Après avoir compté minutieusement ce qui ne lui appartient pas, comment déterminer ce qui lui appartient ? Après avoir fixé la grandeur de tout ce qui s'oppose à son action, comment reconnaître la grandeur précise de sa force ? La liberté de sa nature est indéterminable ; son effet de sa nature imprévisible ; l'avenir, quand elle intervient, devient nécessairement ambigu.

Nous nous sommes donc avancés aussi loin que possible. Nous avons déterminé exactement ce que l'homme ferait s'il n'était pas libre, mais cette seule réserve nous montre que nous ne savons encore rien, que l'acte est encore incertain. Cependant notre étude n'est pas vaine, car le résultat qui va se produire nous montrera exactement la valeur de la liberté, et nous permettra pour une nouvelle occasion de calculer plus sûrement son action, sans toutefois lui reconnaître aucun caractère de nécessité. On

n'apprend à connaître les effets possibles d'une force, qu'en prévoyant tout ce qui arriverait sans son intervention et en jugeant, d'après les phénomènes réalisés, de la valeur exacte de cette intervention. Ainsi en écartant soigneusement toute idée de nécessité, nous pouvons fort bien faire sortir de sa complète indétermination l'appréciation de cette puissance nouvelle qui est en jeu : la liberté. C'est uniquement par expérience, par observations directes et répétées, que nous pouvons parvenir à connaître la valeur positive du libre-pouvoir de l'homme. Sans doute nous n'aurons jamais dans nos calculs cette sécurité qui s'attache à une influence nécessaire. Sans doute il faut toujours compter avec les incertitudes, les faiblesses, les défaillances de l'agent libre. Mais il n'en est pas moins vrai que la liberté comme telle peut fort bien être comptée et son activité souvent être prévue. Nous trouvons donc ici un avertissement qu'il nous faut relever : prévision n'entraîne pas toujours nécessité, ni ambiguïté toujours liberté. La liberté peut fort bien être notée à sa juste valeur et dans son influence probable.

*Le bien n'est ni un motif, ni un mobile.* — Nous revenons à l'agent pour lui demander si nous n'avons rien omis, rien oublié. Et il se trouve qu'un élément jusqu'ici inaperçu se révèle à nous. Au moment où se fait dans la conscience de l'agent l'élaboration de son activité libre, au moment où sa puissance libre va se déployer pour donner la réalité à l'un des possibles déterminés qui se disputent son attention et s'offrent à sa décision, un phénomène nouveau se produit, l'agent se trouve soudain obligé, il se reconnaît un devoir, il se sent lié à l'une des décisions

possibles, celle-là précisément dont il pense qu'elle est bonne à l'exclusion de toutes les autres.

Instinctivement, naturellement l'homme compare les possibles qui s'offrent à lui à un point de vue supérieur, pour reconnaître celui qui répond à cet idéal, le bien. Mais au moment où son intelligence s'est prononcée et a rendu en quelque sorte son verdict, l'homme s'aperçoit que cette appréciation n'est pas pour lui affaire de simple curiosité, que cette sentence l'engage tout entier, dirige son activité, s'empare de sa liberté pour la pousser dans cette nouvelle direction qui lui est ouverte<sup>1</sup>.

Qu'est-ce que cela? Comment expliquer ce sentiment nouveau, précis et puissant? D'où lui vient ce caractère inexplic-

<sup>1</sup> M. Fouillée reconnaît explicitement, dans sa critique de la morale criticiste, que le devoir n'est pas intelligible en dehors de la liberté humaine sentie et possédée. « Croire au devoir, c'est croire indivisiblement et immédiatement au pouvoir; dès que le pouvoir devient douteux, le devoir devient lui-même problématique. » (*Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 117.) Et cependant il est impossible d'admettre que le sentiment de l'obligation dépende à ce point d'une erreur qui peut être toute intellectuelle. En logique, il semble que le sentiment du devoir est étroitement uni à celui du pouvoir. Mais en fait, n'oublions pas que le sentiment de l'obligation ne se produit que lorsque plusieurs actions possibles se présentent également à un homme, par conséquent alors qu'il n'a nul effort à faire pour se rendre compte et croire que l'objet du devoir est en son pouvoir. Plusieurs actions sont parfaitement déterminées, par conséquent possibles pour lui, et c'est à l'une de ces actions, que le déterministe le plus obstiné déclare possibles pour l'homme, que le devoir s'attache.

M. Fouillée plaisante agréablement en demandant si par hasard un homme se figurerait que c'est son devoir de sauter jusqu'à la lune. Mais c'est qu'il oublie ici, comme souvent, de se mettre dans la position réelle d'un homme qui se sent obligé. Il a devant lui plusieurs actions possibles, c'est-à-dire déterminées, et le devoir lui en désigne une comme obligatoire. Tout ce qu'on peut nous objecter, c'est dans la thèse de l'absolue et inéluctable nécessité, que le devoir est alors simplement un motif ou un mobile qui peut-être suffira pour déterminer la victoire, mais on ne peut nous opposer que pour la naissance du sentiment du devoir, il manque le sentiment préalable du pouvoir.

cable mais incontestable de souveraine autorité? L'agent est obligé, il doit agir. Que signifient ces impressions neuves?

Notre première pensée est de faire rentrer cette nouvelle impulsion dans un des cadres précédemment tracés. Ne se présente-t-elle pas à nous exactement comme un motif? L'idée que cette action est bonne, que tel possible correspond au bien, donne une valeur plus haute à ce à quoi elle s'attache, c'est-à-dire en fait un motif plus fort, et, par conséquent, décide la victoire en sa faveur. Sans doute l'apparence complète, c'est que l'idée du bien est simplement un motif parmi les autres, et sans la patiente et longue étude qui a précédé, nous serions incapables de l'isoler et de la distinguer parmi les motifs. Mais nous pouvons maintenant remarquer que tout motif, qui n'est en dernière analyse que l'influence extérieure pénétrant jusqu'à nous par la porte de l'intelligence, nous apparaît aussitôt comme nécessitant, comme détruisant le sentiment de la liberté et produisant le sentiment de la dépendance. Supposons que nous découvriions après coup un motif oublié, nous n'aurons qu'à le remettre à sa place parmi les motifs et il deviendra une impulsion de plus en faveur d'un acte possible. Il suffira peut-être pour déterminer sa réalisation. Peut-être ce secours sera-t-il encore insuffisant? Dans le premier cas, l'agent aura l'impression nette de la nécessité subie; dans le second cas, l'agent aura le sentiment de la victoire de sa liberté. Mais avec l'apparition de l'idée du bien il en est tout autrement. Sans doute cette idée s'applique immédiatement et étroitement à une action possible, déjà déterminée par divers mobiles et divers motifs. Sans doute elle se trouvera quelquefois assez puissante pour amener la résolution en faveur de cette action possible et souvent

elle manquera de la force nécessaire pour produire la détermination. Mais c'est ici le caractère remarquable et essentiel de cette influence, elle n'entame pas et ne détruit jamais le sentiment de la liberté. Si elle l'emporte, l'agent n'a pas du tout l'impression qu'il a été entraîné par une nécessité plus forte que lui, mais au contraire il a le sentiment précis qu'il a fallu ici son consentement, qu'il a dû faire appel à sa liberté, qu'il était resté libre et que c'est son libre-pouvoir qui s'est exercé. Si au contraire l'idée du bien ne détermine pas la victoire en faveur de l'action possible à laquelle elle s'attache, l'agent a l'impression nette de n'avoir pas fait usage de son libre-pouvoir, il sent très clairement que ce n'est pas l'idée du bien qui a manqué de puissance, mais que c'est son libre-pouvoir à lui qui a failli, car en aucun cas l'influence de l'idée du bien ne pouvait s'exercer que par son consentement.

Voilà qui est bien caractéristique et qui distingue nettement l'idée du bien de tout motif. Dès qu'elle apparaît elle fait appel au libre-pouvoir. Par elle-même l'idée du bien a cette infériorité sur tout motif qu'elle est complètement impuissante, inefficace. Tout son effet se résume en une sollicitation directe adressée au libre-pouvoir. Alors même qu'il n'y a pas équilibre complet des pressions exercées, alors qu'en apparence le déterminisme doit régner et le libre-pouvoir rester indifférent, l'apparition de l'idée du bien fait sortir le libre-pouvoir de son inertie et le sollicite à intervenir. Voilà le fait, l'observation claire que chacun peut contrôler sur lui-même. Et comme l'agent est conscient de l'usage qu'il fait de son libre-pouvoir, comme le sentiment de sa liberté est positif, il est bien sûr de ne pas se tromper quand il affirme qu'il n'a jamais

l'idée du bien sans se sentir libre, que l'idée du bien ne triomphe jamais par elle-même, mais uniquement parce qu'elle a entraîné l'intervention du libre-pouvoir, que l'idée du bien n'est jamais vaincue par sa propre insuffisance, mais uniquement parce que le libre-pouvoir s'est refusé à sa sollicitation. A cause de ce rapport tout spécial de l'idée du bien avec l'exercice du libre-pouvoir, nous pouvons conclure que l'obligation n'est pas un motif.

On cherchera peut-être à éviter cette conclusion en refusant à ce sentiment de la liberté son caractère positif et on déclarera notre argumentation inacceptable pour l'esprit éclairé qui a reconnu dans le sentiment de la liberté une simple inconscience de la dépendance. On ne peut avec sécurité s'appuyer sur quelque chose d'aussi problématique, qui se trouve même essentiellement négatif. Nous avons déjà montré ailleurs que le sentiment de la liberté n'est pas une inconscience de la dépendance ni même une conscience de l'indépendance, mais bien la conscience d'un libre-pouvoir. Mais nous pouvons bien reprendre notre discussion, même dans ces conditions, défavorables pour nous, qu'on ne regarderait le sentiment de la liberté que comme l'inconscience de la dépendance. Nous pourrions même faire mieux apparaître encore dans la forme la précision de notre conclusion.

Si l'inconscience de la dépendance subsiste tout entière quand apparaît l'idée du bien, quand elle exerce son influence (et c'est le cas, puisque l'agent se sent et se déclare libre); si d'autre part tout motif intervenant produit nécessairement chez l'agent la conscience d'une dépendance, nous voyons bien clairement que l'idée du bien n'agit pas comme un motif. Comment expliquer en effet la coexistence

de la conscience d'une dépendance et de l'inconscience de la dépendance? Si l'idée du bien était un motif, elle substituerait la conscience de cette dépendance à l'inconscience de la dépendance accusée par le sentiment de la liberté.

Mais si le bien n'est pas un motif, s'il n'exerce pas l'influence de toute idée, on pourrait soutenir que c'est un mobile, un sentiment nouveau de plaisir ou de peine longtemps mis de côté et qui réclame maintenant son activité. Nous pourrions ici répéter notre argumentation sans y rien changer, car le mobile se caractérise comme le motif par la suppression du sentiment de la liberté, tandis que le bien, dès son apparition, fait appel directement au libre-pouvoir. Ainsi le devoir ne répond ni à un motif nouveau ni à un mobile nouveau. Qu'est-ce donc que le bien et le sentiment d'obligation qui l'accompagne?

*L'homme obligé envers lui-même.* — Examinons avec plus d'attention ce qui se passe. Un homme est sur le point de se décider. Il a sérieusement et longuement pesé les motifs et les mobiles qui le poussent, et les a, dans sa délibération, groupés selon leurs affinités pour aboutir à deux ou trois résolutions possibles. Il a maintenant le sentiment de la liberté. Il se tient à un carrefour, avec les chemins tout tracés autour de lui, il hésite encore mais il va se décider, et, à ce moment, il sent et déclare qu'il ne dépend plus que de lui-même. Remarquons bien ce que nous entendons par là. Il n'a pas dépendu de lui qu'il y eût trois ou quatre chemins, il les a trouvés indiqués; il n'a pas dépendu de lui de les tracer plus ou moins larges, plus ou moins longs, il les trouve donnés; il ne dépend pas de lui

qu'il mette des différences entre les perspectives de ces divers chemins, d'après ce qu'il en aperçoit et ce qu'il en suppose ; mais il dépend de lui maintenant de se tourner résolument vers l'un de ces chemins et d'y entrer. Après, toute trace de liberté disparaît, il est repris par la nécessité la plus complète.

C'est au moment de sa délibération pour savoir quel usage il fera de son libre-pouvoir que, tout à coup, à cause de ce caractère qu'il reconnaît à un de ces chemins, qu'il répond à la notion du bien, telle qu'il se la représente, il se sent attiré à entrer dans ce chemin seul à l'exclusion de tous les autres, il se sent lié à ce chemin, en sorte qu'il est obligé de le choisir librement. Lié, obligé, entraîné, quelle est cette nouvelle forme de nécessité ? En tout cas, cette sorte de contrainte ne vient pas du dehors, il n'est pas lié par une influence extérieure, car ce serait alors un motif ou un mobile et nous avons reconnu que le sentiment de l'obligation n'est pas un mobile, que l'idée du bien n'est pas un motif.

Mais du moment qu'il n'est pas engagé et attaché par quelque influence extérieure, l'agent ne peut plus attribuer l'obligation qu'à lui-même. C'est envers lui seulement que l'homme se sent obligé. Singulière, mais bienfaisante constatation ! La découverte du libre-pouvoir élevait l'homme trop haut, en lui conférant une puissance sans contrôle et sans règle. Mais nous nous étions trompés dans notre précipitation. Il y a une règle, un contrôle qui s'exercent du dedans, qui proviennent de l'homme lui-même et qui s'étendent à sa conduite. Libre sans doute, l'homme le reste, et cependant obligé, envers lui-même et par lui-même. Nous comprenons en certaine manière qu'une telle

puissance, la liberté, doit se régenter et se diriger elle-même. Il est si difficile de la dépouiller de tout caractère d'arbitraire et de caprice, de n'en pas faire une cause de bouleversement et de destruction de tout ordre, de toute harmonie et de toute loi, qu'il nous apparaît de suite légitime que la liberté soit réglée, en quelque sorte régularisée dans son emploi. En même temps, notre respect pour l'homme s'accroît, car il ne nous semble plus une puissance inconsiderée et irréfléchie, mais ce pouvoir plus digne et plus haut qui se maîtrise lui-même. Ainsi la source de l'obligation est dans l'homme lui-même. C'est une première clarté, mais bien insuffisante et qui nous fait seulement sentir plus vivement l'obscurité qui subsiste.

*Puissance inconsciente d'obligation.* — Comment se représenter cette espèce d'auto-direction, d'auto-régulation dans l'exercice de la liberté? La question est d'autant plus délicate que nous avons défini l'homme lui-même par le libre-pouvoir, par la liberté. Nous n'avons pas devant nous une substance humaine différente de la liberté, mais nous avons réduit la substance humaine à cette puissance elle-même. Alors comment se représenter que cette puissance se règle, se dirige, se conduit?

Pour donner une direction à une force, il faut une force; pour régler l'usage d'une puissance, il faut une puissance. Ainsi, l'obligation de l'homme par l'homme se réduit nécessairement à une force nouvelle dont l'intervention donne l'impulsion attendue. L'homme s'explique donc par deux puissances et non par une seule, il est à la fois le libre-pouvoir que nous connaissons et une force plus

intime et supérieure jusqu'ici inconnue et qui donne au libre-pouvoir sa règle et sa loi<sup>1</sup>.

Cette dualité introduit bien du trouble dans notre pensée et dans le problème que nous étudions, d'autant plus que rien jusqu'ici ne nous l'a révélée. Il est impossible d'indiquer une expérience, un phénomène où se montre à nous dans son action cette force régulatrice de la liberté.

Il n'y a qu'un cas où elle se manifeste et c'est précisément celui que nous étudions, le cas de l'obligation. En dehors de ces conditions précises et restreintes, cette force régulatrice ne s'exerce jamais, et cependant, si elle est capable de se manifester quelquefois, elle ne se crée pas spontanément au moment d'agir, elle subsiste, sans que nous soyons capables de l'apercevoir d'aucune manière. Elle existe en nous sans que nous en ayons conscience; elle appartient donc au domaine de l'inconscient<sup>2</sup>.

Il y a donc en l'homme une puissance inconsciente, per-

<sup>1</sup> En réalité, Kant confond les deux pouvoirs, pour lui la liberté c'est la puissance qui nous oblige. « Négativement, l'idée de liberté est celle de l'indépendance à l'égard des mobiles sensibles, indépendance que le déterminisme phénoménal ne rend pas impossible : la critique de la raison pure l'a montré. Positivement, elle serait la loi morale elle-même considérée comme efficiente, la volonté autonome ou la raison se contraignant elle-même, si nous étions des êtres saints. » (Rauh, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale* p. 158.) « En soi, c'est-à-dire théoriquement si le rapport de la Raison aux choses était connu autrement que pratiquement, en un mot intelligible, la liberté fonderait la moralité. (*Id.* p. 164.) »

<sup>2</sup> La distinction du domaine conscient et du domaine inconscient est déjà clairement établie chez Leibnitz. « Il y a dans les perceptions de l'âme deux régions, l'une claire, distincte, où nous apercevons clairement nos états et nos désirs, l'autre confuse, obscure, où nous ne distinguons rien et où nous sommes portés par cela même à dire qu'il n'y a rien. » (Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, p. 198.) Leibnitz s'en sert pour nier la possibilité de la liberté d'indifférence.

manente, mais qui n'entre en activité que dans un cas bien déterminé, au moment où va s'exercer consciemment le libre-pouvoir, et son influence porte directement sur le libre-pouvoir. Alors que nous importe, après tout, que cette puissance inconsciente soit si rarement active ; elle apparaît, elle se manifeste, elle s'affirme précisément au moment où l'homme fait acte d'homme, puisqu'il va user de son libre-pouvoir. Ainsi, la puissance inconsciente régulatrice de la liberté, constitue tout aussi bien l'homme que le libre-pouvoir, et mieux même, puisqu'elle a prise sur la liberté. Il n'y a donc aucune raison pour ne pas reconnaître la supériorité de la force régulatrice de la liberté, qui, ne l'oublions pas, n'est autre que l'homme lui-même.

Ainsi, l'homme nous apparaît constitué par deux forces : l'une consciente, le libre-pouvoir, l'autre inconsciente, la force qui régularise l'usage du libre-pouvoir, l'obligation. L'homme est une liberté réglée, un libre-pouvoir soumis à une loi ; mais cette règle, cette loi, cette force inconsciente, qui est indispensable à la définition, à l'explication de l'homme, est même plus importante, plus essentielle que le libre-pouvoir. L'homme est mieux compris et, par conséquent, le problème de son activité est mieux posé, si on envisage surtout cette portion inconsciente de lui-même, la puissance d'obligation qui s'exerce sur le libre-pouvoir.

Nous reconnaissons désormais la raison qui rend la question de l'activité humaine si délicate et si difficile. Tant qu'on s'en tient au domaine conscient, on est amené à négliger la donnée la plus importante, par conséquent, on ne peut aboutir qu'à une solution incomplète ou fautive. Il faut de toute nécessité pénétrer dans le domaine de l'in-

conscient pour y trouver et y formuler exactement ce que l'homme apporte dans son activité.

Mais il peut paraître contradictoire de faire intervenir ici comme une lumière ce qui semble privé de clarté et même complètement aveugle, de chercher en guise d'explication à se contenter d'un inconscient qui non seulement semble inexplicable, mais même inaccessible. C'est qu'il faut s'entendre ici clairement sur l'idée que nous devons nous faire de la conscience. Elle n'est autre chose qu'un organe, elle se borne à révéler, à manifester ce qui existe en dehors d'elle, elle ne produit rien, elle n'ajoute rien à l'être, à l'objet qu'elle décèle, elle ne crée pas quelque chose de nouveau par son activité. Dans un fait conscient, dans un élément conscient, la conscience n'ajoute ni ne retranche rien à la réalité du fait, de l'élément en question, mais elle met le fait, l'élément à la portée de notre connaissance. Par conséquent, un fait inconscient, un élément inconscient n'ont pas moins de réalité, mais moins d'intelligibilité, moins d'accessibilité. S'il s'agit d'une inconscience complète, le fait existe très réellement, mais ne nous est pas connu. Avec les degrés de la conscience croît non pas l'existence de l'objet, mais la connaissance du sujet. Ainsi, conscient ne signifie pas plus réel, plus vrai, plus certain qu'inconscient. La différence entre les deux est toute subjective. Le conscient est connu ; l'inconscient inconnu<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sur les rapports de l'inconscient et du conscient, M. Edmund Clay (*l'Alternative*, trad. Burdeau, 1892), a plusieurs remarques importantes. « Une conscience en l'homme est non une qualité, mais un événement, un effet, un accident, un produit d'une cause inconsciente ; l'inconscient est la source et la condition *sine qua non* du conscient (p. 4). Une notion primitive fautive nous donne la conscience pour une qualité, et même une

Mais encore, dira-t-on, cela suffit pour que l'inconscient, tout réel qu'il est, nous soit inutile. Nous ne raisonnons, nous n'étudions et nous ne formulons un problème qu'au moyen de données connues; ce qui de sa nature n'est pas connaissable, ne saurait être objet d'analyse. Sans doute, nous n'avons pas l'intention, par un artifice de dialectique, de persuader l'homme qu'il a conscience de l'inconscient. Nous ne voulons pas prétendre qu'il y a un certain moyen de faire comparaître l'inconscient devant la

qualité essentielle de l'esprit, ce qui suppose qu'en un homme la conscience demeure la même depuis le commencement jusqu'à la fin de la vie. D'après cette notion, la conscience en une personne donnée ne change pas avec ses objets. Or, d'un autre côté, la physiologie moderne apporte la preuve décisive de ceci, que la conscience est un effet de certains événements corporels; qu'elle est un événement et non une qualité (p. 74 et 75). Spontanément, nous nous attribuons les uns aux autres une connaissance inconsciente, la connaissance des choses auxquelles ne pense pas la personne à qui on attribue cette connaissance (p. 82). Cet inconscient est avec le conscient dans le rapport d'une lanterne magique au disque chargé de figures qu'elle projette sur l'écran » (p. 140). Mais toutes ces observations n'ont pas encore la précision et la justesse de la définition de M. Malan : La conscience est un organe de perception qui ne se crée pas ses objets, mais qui se borne à signaler leur présence.

Notons encore ces remarques de M. Edmund Clay : « Une science est nécessairement une connaissance inconsciente : il est en effet impossible d'avoir à la fois conscience de toutes les thèses que comporte une science, et en outre le discernement même de la vérité d'une seule thèse peut bien être scientifique, mais il ne constitue pas une science (p. 493). Il est évident, à mon sens, que les connaissances inconscientes, par rapport auxquelles la réintégration s'exerce avec tant de variété dans son action, sont des modifications d'une partie inconsciente de l'esprit (p. 508).

« L'expérience latente constitue un événement mental inconscient. Elle suppose dans l'esprit une partie inconsciente à laquelle l'événement imprime des modifications durables jouant le rôle d'organes. Les connaissances qu'elle engendre commencent par être inconscientes, et il peut fort bien arriver que plusieurs d'entre elles ne surgissent jamais devant la conscience (p. 520). Les divers états du corps qui produisent en nous la faim, la soif, et les divers autres appétits sont des événements corporels inconscients (p. 531). »

lumière de la conscience. Nous établissons, au contraire, bien clairement, le caractère propre de la puissance d'obligation : elle est inconsciente, et moins que personne nous ne voudrions faire croire qu'elle peut cesser de l'être. Ainsi, nous en prenons notre parti courageusement, nous l'affirmons clairement, catégoriquement : de cette puissance d'obligation, nous ne parviendrons pas à prendre directement conscience. Mais n'est-il pas possible, néanmoins, d'en avoir sous quelque forme connaissance ? Cette puissance inconsciente est active et son effet se produit comme une perturbation de l'exercice de cette force consciente qui s'appelle le libre-pouvoir. Or, le fonctionnement du libre-pouvoir est du domaine de la conscience, et la perturbation qui est apportée par l'intervention de la puissance d'obligation est également consciente. Voilà ce que je puis savoir certainement, la déviation produite dans le domaine de la conscience par la simple présence de la puissance d'obligation dans le domaine de l'inconscience. Et rien n'est plus clair, ni plus simple, puisque l'homme a très certainement la conscience de l'obligation, le sentiment de l'obligation. De là, de ce fait conscient, une perturbation, une déviation dans le fonctionnement d'une force connue et consciente, par voie de raisonnement, par l'emploi du principe de causalité, nous en concluons à l'existence d'une force inconsciente, proportionnée à l'effet conscient que nous la voyons capable de produire. Ainsi, rien dans notre argumentation ne permet qu'on doute, qu'on hésite, et l'emploi de l'inconscient est ici absolument justifié.

Nous faisons remarquer que nous avons suivi une méthode appliquée avec une entière sécurité et sans scrupule.

pule dans les sciences de la nature. Il est impossible que la lecture de notre raisonnement n'ait rappelé immédiatement ces calculs astronomiques par lesquels un astre inconnu est déterminé d'après les perturbations que sa présence non encore constatée exerce sur le cours des astres connus<sup>1</sup>. Mais on peut trouver encore une analogie plus complète dans la manière dont la science physique s'élève de la matière pondérable seule directement donnée à l'expérience, à l'éther, dont elle ne saurait se passer pour ses explications, et qui demeure toujours inaccessible à l'expérience. Celui qui veut s'en tenir strictement en psychologie au domaine conscient, ressemble à celui qui, en physique, prétendrait faire abstraction de l'éther, sous prétexte que l'éther n'est pas donné, ne se manifeste nulle part ouvertement. Il est impossible de construire une science physique complète et satisfaisante en ces conditions. Ne nous étonnons donc point qu'il n'y ait pas non plus de science psychologique sûre avec un pareil *a priori*. Si le physicien peut compter sans hésitation sur l'éther, qui n'est jamais révélé que par son influence sur la matière pondérable, nous ne voyons pas de bonne raison pour refuser au psychologue les données qu'il peut retirer des perturbations apportées dans le domaine conscient par l'influence du domaine inconscient.

Seulement on peut demander encore si nous avons obtenu par là une clarté plus grande. Incontestablement,

<sup>1</sup> M. A. Bertrand (*la Psychologie de l'effort*, 1889), qui relève cette même méthode dans les recherches de Maine de Biran : « Etant donné les influences et les perturbations ressenties par l'âme inconsciente, décrire, calculer les causes inconscientes dont nous subissons l'action passagère ou l'ascendant durable » compare « cette opération psychologique aux calculs de Leverrier découvrant la planète Neptune au bout de saplume » (p. 35).

puisque je connais désormais une puissance nouvelle qui me constitue mieux moi-même que le libre-pouvoir. Il est vrai que cette puissance est en elle-même hors de notre portée. Mais une puissance, même consciente, est-elle vraiment plus accessible? Qu'est-ce donc que ce libre-pouvoir, pourtant conscient, qui jusqu'ici semblait expliquer complètement l'homme? Quand nous sommes arrivés à la constatation d'une puissance, nous ne pouvons remonter plus loin. Il ne nous reste qu'à en déterminer les caractères, l'intensité et la direction. Mais cela est tout aussi bien à notre portée pour la puissance inconsciente d'obligation que pour le libre-pouvoir conscient, puisque toute l'efficacité de la puissance d'obligation se manifeste en perturbation de l'activité du libre-pouvoir. Qu'importe donc pour notre étude que la puissance d'obligation demeure dans le domaine de l'inconscient, si nous pouvons atteindre pleinement ses manifestations dans le domaine de la conscience. C'est là notre nouveau sujet d'étude. [Comment se manifeste, sous quelle forme, avec quelle intensité, en quelle direction, le sentiment d'obligation, intervention consciente de la puissance inconsciente d'obligation<sup>1</sup>?

*Direction de cette puissance inconsciente.* — Nous remarquons tout d'abord comme un caractère constant du

<sup>1</sup> L'inconscient est un vaste domaine. Nous n'avons pas la prétention de réduire tout ce qui le compose à la seule puissance inconsciente dont témoigne l'obligation morale. Nous nous contentons d'affirmer que dans l'inconscient se trouve en particulier la puissance d'obligation. Mais pour simplifier notre langage déjà bien compliqué, nous parlerons simplement de la puissance inconsciente qui est source de l'obligation, sans avertir constamment le lecteur qu'il y a en outre dans l'inconscient une foule de directions et d'impulsions qui n'entrent pas ici en compte.

sentiment d'obligation qu'il s'attache toujours à ce que l'homme juge bien. Jamais nous ne rencontrerons cette affirmation : telle action est mauvaise, cependant je suis obligé de l'accomplir ; ou cette autre affirmation : telle action correspond au bien et pourtant je ne me sens pas obligé de m'y soumettre. Mais au contraire nous nous arrêterons partout à cette constatation : dès que l'agent a prononcé selon ses lumières que telle action pour lui possible est conforme au bien, aussitôt il se sent obligé de la réaliser.

Ici se place l'observation juste des variations de la notion du bien et l'objection qu'on prétend en tirer contre le sentiment d'obligation. C'est une chose certaine que les hommes en pays différents et aux diverses époques de l'histoire, jugent du bien et du mal avec des écarts qui peuvent aller jusqu'à l'opposition entière. Il y a là au premier abord quelque chose de déconcertant, et il est facile d'en conclure très vite au scepticisme moral complet : il n'y a rien qui soit véritablement bien ; à quoi bon attacher tant d'importance à une notion qui va se corrigeant sans cesse elle-même et se transformant. Mais nous ne voyons pas pourquoi nous devrions céder si vite à un mouvement de mauvaise humeur et nous effrayer de ces boutades ? Pour déclarer qu'une chose est bonne, l'homme fait usage de son intelligence et nous n'avons encore trouvé aucun domaine où son jugement soit infaillible, où sa connaissance atteigne du premier coup à la perfection, où le progrès ne s'effectue souvent par une transformation complète. Rien que de naturel dans ce fait que les hommes ne sont pas d'accord sur la définition du bien comme sur toute autre définition. Rien que de vraisemblable dans cette perspective que

l'expérience séculaire corrige progressivement les erreurs d'appréciation des premiers hommes sur cette notion du bien comme sur toute autre notion. Ah! nous voyons fort bien d'où vient l'objection et comment s'explique le scepticisme! C'est qu'on se figure encore que la notion du bien agit comme un motif, c'est qu'on attribue encore toute la force de l'obligation à la clarté et à la précision de l'idée du bien. Mais nous avons reconnu cette hypothèse insoutenable et nous comprenons maintenant que c'est un heureux résultat pour le succès de nos recherches.

N'oublions pas que la puissance d'obligation n'entre en jeu que très tard, comme couronnement de toute l'activité humaine; rien d'étonnant dès lors que son exercice soit conditionné par les résultats de l'intelligence, et que l'obligation attende pour s'y attacher que l'homme ait déterminé ce qui lui paraît bien. N'oublions pas aussi que la puissance d'obligation n'est pas chose étrangère à l'homme, mais qu'elle constitue l'homme lui-même. Alors il est très naturel que l'homme, c'est-à-dire l'obligation, se dirige d'après ses lumières, et que le sentiment d'obligation s'attache à ce que l'homme sait, connaît comme bien. Comment voudrait-on prétendre que, parce que l'homme n'a pas encore fait les expériences suffisantes pour apprendre à discerner ce qui est vraiment bien de ce qui est vraiment mal, la puissance d'obligation serait condamnée à ne pas se manifester, c'est-à-dire serait stérile et morte, étouffée par une influence étrangère distincte d'elle, l'ignorance ou l'erreur? Comment n'aperçoit-on pas au contraire que, du moment que l'homme est homme, la puissance d'obligation doit intervenir, et par conséquent le sentiment d'obligation doit s'attacher à ce

que l'homme regarde comme bien, si même il se trompe grossièrement, sous peine de ne pas exister, de s'éteindre et de s'atrophier.

Ainsi, l'homme doit s'attendre à rencontrer cette anomalie apparente que des définitions très différentes du bien se présentent à ceux qui les acceptent comme également obligatoires pour la conduite, parce que l'obligation ne provient pas de l'idée du bien, qui est inégale chez les hommes divers, mais de la constitution même de l'homme qui est commune à tous, la puissance inconsciente d'obligation. Et même nous tirons de cette observation et de cette étude une confirmation de nos résultats précédents. Si nous trouvons dans l'histoire de l'humanité, à côté des changements permanents de la notion du bien, la constance parfaite du sentiment de l'obligation, c'est que l'obligation vient pour tous les hommes des profondeurs intangibles de l'inconscient.

Ainsi le sentiment d'obligation s'attache toujours à ce que l'homme appelle bien, c'est-à-dire la puissance inconsciente d'obligation dirige toujours l'homme vers le bien, tel qu'il est capable de le concevoir, et même s'il s'en fait une idée fausse ; elle réclame de l'homme, elle exige de lui qu'il accomplisse le bien. Voilà pleinement déterminée la direction de cette force inconsciente, aussi clairement que si la force elle-même se présentait à la conscience. Comment nommer cette direction constante de la force inconsciente d'obligation ? Par définition, nous appelons sainteté la volonté constante du bien, et saint ce qui se dirige constamment vers le bien. Par conséquent, nous devons appeler sainte cette puissance inconsciente d'obligation. Il ne s'agit pour nous que de déterminer et de désigner

clairement les caractères de la force d'obligation. Mais notre première observation sur la direction que cette force inconsciente imprime à l'activité du libre-pouvoir nous conduit à lui donner le nom de sainte. Nous disons donc que la puissance inconsciente d'obligation est sainte.

*Intensité de cette puissance inconsciente.* — Une force se caractérise par sa direction et son intensité. Il nous faut examiner maintenant ce que nous pouvons entrevoir de l'intensité de la force d'obligation. Ici aussi, notre étude n'est pas difficile. Nous reconnaissons bientôt que la puissance d'obligation est absolue, par où nous entendons la négation de toute relativité. Elle n'est proportionnée à aucun élément étranger à elle et soumise à aucune comparaison possible, elle prétend à la supériorité incontestée.

Il est vrai qu'il est beaucoup plus facile de sentir l'absoluité de l'obligation que de l'exprimer et d'en rendre compte. L'homme qui est aux prises avec ce sentiment s'aperçoit immédiatement qu'il ne peut rien mettre en balance, qu'il ne lui sert à rien d'opposer des objections et des exceptions, que la victoire appartient de droit à l'obligation dès qu'elle se manifeste. Mais lorsqu'il fait effort pour exposer ce qu'il sent, les paroles qu'il emploie le trahissent et donnent justement l'impression contraire. C'est trop peu de dire qu'il n'y a rien qui se puisse comparer à l'influence de l'obligation, car l'idée même de comparer est impossible au moment où l'obligation se fait sentir, l'obligation exclut d'emblée le refuge d'une comparaison. C'est trop peu de dire qu'il est superflu de faire entrer en compte des objections ou des exceptions, car l'idée même

d'une objection ou d'une exception est impossible alors que l'obligation se fait sentir, l'obligation a fait évanouir les objections préparées et l'exception réclamée. Ce n'est pas que l'obligation règne seule, faisant oublier tout le reste momentanément à l'homme. Mais, au contraire, tout subsiste, mais tout dans le domaine de l'intelligence et du sentiment est frappé d'impuissance et comme de stupeur par l'apparition de l'obligation.

Ainsi quand on examine avec soin l'obligation, on ne peut se refuser à cette impression dominante que c'est là quelque chose d'absolu. L'homme ne se sent pas seulement obligé, lorsque le devoir ne contredit pas trop son intérêt ou son bonheur, lorsque les circonstances n'exigent pas un trop complet sacrifice, lorsque l'opinion publique est unanime à l'encourager, non, il est obligé, malgré tous les obstacles, contre toutes les approbations ou les blâmes, au-dessus de tout. Nous reconnaissons ici ce que Kant avait désigné par le mot de catégorique appliqué à l'impératif, et ce que nous appelons absolu. Ou bien on refuse d'entrer dans l'étude de l'obligation ou bien on doit lui reconnaître ce caractère : l'absoluité<sup>1</sup>.

Nous sommes donc bien capables de déterminer l'intensité de cette force inconsciente, tout autant que si elle appartenait elle-même au domaine de la conscience.

Mais une objection sérieuse se présente à nous. Comment se fait-il que l'obligation, ayant comme intensité l'absolu,

<sup>1</sup> « Quelles sont donc les seules actions que je regarde comme obligatoires? Ce sont celles que j'accomplis pour elles-mêmes, qui ne sont subordonnées à aucun but, et dont la valeur ne dépend pas de leurs conséquences. » (E. Beaussire, *Du fondement de l'obligation morale*, p. 29.)

ne l'emporte pas complètement, et non seulement n'entraîne pas la décision, mais encore ne le fasse pas avec la plus complète nécessité, en détruisant totalement le sentiment<sup>t</sup> de la liberté ? Il est vrai, il y a dans ce qui se passe ici quelque chose de bien étrange et de bien mystérieux. L'absolu qui ne nécessite pas, l'absolu qui est vaincu, dominé par le relatif. Cependant nous voulons d'abord faire remarquer que c'est un fait. En réalité, l'obligation qui est absolue, on n'en peut douter, respecte le sentiment de la liberté ; c'est-à-dire la puissance inconsciente de l'obligation absolue n'annule pas le libre-pouvoir. C'est un fait d'observation et il est impossible de le nier ou de chercher à le cacher. Et, d'autre part encore, ce qui est bien plus remarquable, l'obligation qui est absolue est souvent bravée par l'homme dans l'usage de sa liberté ; c'est-à-dire la puissance inconsciente de l'obligation absolue est méprisée et négligée par le libre-pouvoir qui se trouve, lui, très relatif. C'est là encore un fait d'observation, peut-être paradoxal, en apparence absurde, en réalité indiscutable. Mais alors n'est-ce pas assez pour ébranler notre conclusion et nous pousser à en rabattre beaucoup de cette absoluité proclamée ?

Nullement. Nous avons reconnu à la puissance d'obligation une valeur absolue ou, plus exactement, une intensité absolue au moment où elle intervient, et nous pouvons reprendre nos observations aussi souvent que nous le voudrions, nous retrouverons partout le même caractère. Elle intervient pour troubler dans son exercice le libre-pouvoir. Et il est certain que le libre-pouvoir, en se mesurant directement contre elle, courrait à une défaite immédiate et complète. Mais le caractère du libre-pouvoir, c'est

précisément de se prêter ou de se refuser aux influences, d'échapper au besoin à une étreinte trop forte. La lutte entre le libre-pouvoir si relatif et l'obligation absolue nous rappelle la lutte de l'homme contre les forces de la nature, où l'homme est vaincu quand il les attaque de face, quand il s'expose à leur atteinte brutale, mais où l'homme sait réduire ces forces à son service en se déroband à elles. Ainsi il nous semble qu'une explication suffisante de cette apparente absurdité de l'absolu vaincu par le relatif pourrait fort bien reposer sur ce caractère du libre-pouvoir, qu'il se dérobe à la prise de l'obligation<sup>1</sup>. Alors, quand l'homme cède à l'influence de l'obligation, il a le sentiment d'avoir pu lui échapper, il a donc le sentiment de la liberté, et s'il se refuse à subir l'influence de l'obligation, l'absoluité de cette puissance ne lui ôte pas le privilège qu'il possède de l'éviter s'il le veut. Cette explication n'est peut-être pas complète et suffisante, mais c'est la seule que nous puissions proposer pour le moment.

*Intervention de Dieu.* — Nous avons décrit cette puissance inconsciente de l'obligation, qui constitue l'homme lui-même, autant qu'on peut décrire une force, par sa direction et par son intensité, et nous l'avons trouvée sainte et absolue. Mais, arrivés au bout de cette étude, nous sommes

<sup>1</sup> Cette faculté de l'homme de se refuser ou de se prêter à l'influence et à l'autorité de l'obligation sainte est bien sentie et fort mal expliquée par Beaussire. « Nous ne sommes les auteurs ni de la loi morale, ni de l'obligation qui s'y attache; nous nous emparons seulement, quand nous nous possédons nous-mêmes, de cette loi obligatoire, pour nous l'imposer avec plus de force, pour en rendre l'action sur notre âme plus immédiate et plus efficace, mais nous sentons parfaitement que nous n'ajoutons rien son autorité. » (*Du fondement de l'obligation morale*, p. 139.)

saisis d'étonnement et d'effroi. Ces deux caractères réunis : sainteté et absoluité constituent les signes distinctifs de la divinité. Qui dit saint et absolu, dit Dieu. Aurions-nous donc trouvé que nous portons Dieu en nous, Dieu en chacun de nous, constituant l'homme encore plus complètement que son libre-pouvoir ? La conclusion serait de la plus haute importance, et il semble bien que nous ne puissions l'éviter. Si l'obligation, puissance inconsciente, concentre en elle ces deux caractères de la sainteté et de l'absoluité, il faut dire simplement qu'elle est l'influence en nous de Dieu. Quelle valeur nous reconnâtrions alors à l'homme et à son activité ! Il serait directement l'expression de la volonté de Dieu et manifesterait le plus clairement l'intervention de Dieu dans le monde.

Nous remarquons qu'il ne nous est pas nécessaire de chercher d'abord si Dieu existe, pour lui attribuer ensuite l'obligation. Nous n'avons que faire de résumer et d'examiner de nouveau les preuves de l'existence de Dieu. Nous avons trouvé par l'examen de l'activité humaine, dans les profondeurs intangibles de l'inconscient, une puissance réellement active dans le domaine conscient par les perturbations qu'elle fait subir au libre-pouvoir de l'homme, et nous avons découvert à cette puissance inconsciente les deux caractères de la sainteté et de l'absoluité ; cette puissance, c'est Dieu, et ce que nous venons de dire suffit pour prouver l'existence de Dieu.

Ainsi nous n'avons point à nous inquiéter d'écarter des objections ou de fournir des démonstrations. Le seul point où nous pouvons redouter une attaque est celui-ci : qu'on nie qu'un être saint et absolu soit Dieu. Alors ce serait une querelle de mots qu'on voudrait entreprendre et nous

consentirions fort bien à adopter ici telle autre désignation qu'on nous proposerait ; au fond, on n'aurait évité que le mot de Dieu. Nous demandons ce qu'on y aurait gagné ! Mais il va bien sans dire que nous nous mettons en garde contre toute attribution à Dieu de qualités ou facultés différentes. Nous ne pouvons lui reconnaître pour le moment que ces deux caractères, l'absoluité et la sainteté.

La vraie question délicate et difficile pour nous, c'est celle-là même que nous avons posée : y a-t-il identité entre la faculté inconsciente de l'obligation et la puissance de Dieu ? Est-ce Dieu lui-même que nous surprenons en activité lorsque nous constatons les perturbations que l'obligation apporte dans l'exercice du libre-pouvoir de l'homme ? Nous hésitons devant cette conclusion, car nous comprendrions alors très bien l'impression d'autorité souveraine et de majesté incomparable qui accompagne l'activité de l'obligation, mais nous ne saurions plus nous rendre compte de la défaite possible de l'obligation. Là où Dieu intervient directement, personnellement, il ne nous semble pas qu'il y ait place pour autre chose que la victoire. Quand il y a conflit ouvert entre l'homme et Dieu, il ne nous paraît pas admissible que l'homme l'emporte. Si la liberté réduite, imparfaite de l'homme se mesure directement avec la souveraineté de Dieu, il ne nous est pas loisible de penser que Dieu consente à se retirer.

Disons-le franchement, il y a atteinte à l'absoluité de Dieu ou à sa sainteté dans le fait que l'homme lui résiste. Si l'agent libre se rebelle contre la sollicitation divine, la sainteté de Dieu réclame son écrasement et l'absoluité de Dieu également. Or, si Dieu supporte la révolte de la libre volonté, il montre par là qu'il ne peut pas l'empêcher, alors

il n'est pas absolu, ou, s'il est absolu, s'il peut l'empêcher et ne le fait pas, c'est qu'il n'est pas saint, qu'il ne veut vraiment pas le bien, qu'il tolère le mal. Ou Dieu est absolu et saint et alors la révolte de l'homme est impossible, ou Dieu n'est pas absolu et saint, c'est-à-dire n'est pas, et alors l'homme peut résister à l'obligation qui, en réalité, n'est plus rien. Mais non, l'obligation subsiste et le fait de la rébellion du libre-pouvoir contre l'obligation subsiste, c'est donc que nous avons trop promptement conclu que l'obligation émane directement de Dieu.

Nous nous trouvons donc ici en présence de ces conclusions qu'il nous faut accorder ensemble : 1° l'homme est obligé envers lui-même et non envers Dieu directement ; 2° l'obligation a les caractères de sainteté et d'absoluité qui conviennent à Dieu lui-même ; 3° l'obligation est une puissance inconsciente qui constitue l'essence intime de l'homme et non l'intervention immédiate de Dieu dans son existence et dans son activité.

Nous ne voyons dès lors plus aucun moyen de conserver à cette puissance inconsciente humaine les caractères de sainteté et d'absoluité qui nous l'ont fait prendre un moment pour directement divine, qu'en la regardant comme une partie de l'homme, une force humaine soumise à l'impression, à la direction de Dieu. Il s'agit pour nous d'éviter l'action immédiate de Dieu, de la reculer d'un degré pour ôter au conflit le caractère de combat ouvert qui ne saurait lui convenir ; il s'agit de conserver son caractère divin, sans atténuation, mais de faire parvenir l'influence divine jusqu'au libre-pouvoir de l'homme par un détour. Il faut que, dans l'obligation, l'homme reste en présence de lui-même, aux prises avec lui-même et cependant, pour que

l'obligation ne perde pas toute sa valeur, il faut qu'elle provienne encore de Dieu. Alors nous en venons à penser que le libre-pouvoir de l'homme a affaire directement à la puissance inconsciente humaine d'obligation, ce qui explique le triomphe possible du libre-pouvoir, ce qui laisse la porte ouverte pour la défaite de l'obligation, mais que cette puissance inconsciente humaine d'obligation ne doit pas à elle-même ses caractères d'absoluité et de sainteté, qu'elle les retire de ce fait qu'elle est elle-même dirigée par Dieu, ce qui rend compte de sa supériorité, de son autorité. Voilà donc la solution vraie de la question de l'obligation : l'existence en l'homme, comme constituant l'homme aussi bien et mieux que son libre-pouvoir, que sa liberté, d'une puissance inconsciente qui n'intervient jamais qu'au moment où l'homme va exercer son libre-pouvoir, et qui présente alors de tels caractères, qu'il est impossible de ne pas reconnaître que cette puissance est immédiatement sous l'influence, la direction et le contrôle de Dieu.

Cette solution si belle et si complète a été proposée par M. César Malan dans son livre *la Conscience morale*<sup>1</sup>. Elle n'a été critiquée, ni même examinée dans aucune étude approfondie. Elle a été adoptée et développée par M. Gaston Frommel<sup>2</sup>. Elle mérite, en tout cas, d'attirer l'attention des penseurs et de prendre place tout au moins parmi les plus heureuses tentatives d'explication de l'obligation morale.

*Légitimité de ces conclusions.* — Mais on va nous

<sup>1</sup> César Malan, *La conscience morale*, Genève, 1886.

<sup>2</sup> Gaston Frommel, *Etude sur la conscience morale et religieuse*. Alençon, 1888.

objecter que cette conclusion nous entraîne bien loin du monde réel. Nous avons déjà une certaine répugnance à pénétrer dans le domaine inconscient, car il nous semble que nous perdons désormais tout contrôle et que nous nous plongeons dans l'inconnu et l'inconnaissable. Mais encore si nous prétendons non seulement dire ce qui se trouve dans l'inconscient, mais comment les choses s'y passent, non seulement qu'il y a une puissance inconsciente, mais comment cette puissance est dirigée, et si nous nous élevons jusqu'à cette audace d'affirmation, de découvrir dans une manière d'être de l'inconscient une attestation de l'existence d'un être saint et absolu, de Dieu, n'avons-nous pas entassé hypothèses sur hypothèses, obscurité sur obscurité, n'avons-nous pas rendu à l'avance notre résultat incertain et incompréhensible et, par conséquent, bien inutile ? Contentons-nous d'affirmer l'existence de l'inconscient et avouons qu'on n'en peut rien dire de certain, et tenons pour rêveries et habiletés de dialectique, affirmations vides de sens et brillants paradoxes, toutes ces recherches dans le clair-obscur de l'inconscient qui se détermine et se dirige.

Sans doute, l'apparence nous est défavorable et l'entreprise est audacieuse, mais nous voudrions faire voir que nous n'avons jamais perdu de vue la réalité et que tout ce que nous avons avancé n'est qu'une explication ou plutôt la seule explication possible de faits observés. Nous nous sommes tournés vers le domaine de l'inconscient lorsque les faits conscients bien examinés se sont montrés impuissants à rendre compte de l'obligation. Alors, ou il fallait renoncer à notre effort et déclarer notre recherche vaine, ou il fallait bien se résoudre à parler de l'inconscient et à

y chercher les raisons d'être du fait conscient de l'obligation. Mais l'obligation ne trouve son explication que dans l'existence d'une puissance inconsciente, que nous n'avons pas cherché à déterminer arbitrairement ou *a priori*, mais dont nous avons dégagé les caractères en observant avec soin l'effet qu'elle produit, la perturbation qu'elle apporte dans les faits conscients. Nous n'avons fait que donner à la puissance inconsciente et inconnue, assez de valeur pour produire ses effets connus, constatés ; nous n'avons mis dans la cause que précisément ce que nous avons reconnu dans l'effet. Mais cela suffit amplement pour nous amener à regarder cette puissance inconsciente comme placée sous la dépendance étroite de Dieu ; il s'agit seulement pour nous de ne pas laisser subsister dans notre étude l'incompréhensible et l'absurde, et nous ne faisons encore que chercher dans la cause le pouvoir suffisant pour produire son effet<sup>1</sup>. Voilà toute notre méthode. En dépit des apparences, le résultat obtenu se présente, au bout d'une recherche sérieuse, patiente et rigoureusement consciencieuse.

*Dignité que confère l'obligation à l'homme.* — Ainsi nous comprenons la valeur exceptionnelle de l'obligation, si elle nous met indirectement en relation avec Dieu. Comment

<sup>1</sup> Nous rappelons ici comment M. Edmund Clay explique que se fasse la constatation de l'identité. « La similitude agit sans se montrer : son action est telle qu'elle suppose, comme son théâtre nécessaire, une partie inconsciente de l'esprit, et de plus une modification inconsciente de cette partie, modification qui est la cause prochaine en vertu de quoi nous connaissons l'identité » (*l'Alternative*, p. 353). Voilà qui rappelle un peu le genre d'explication auquel nous avons recours : un inconscient, une modification inconsciente de cet inconscient dont l'influence se fait sentir sur le domaine conscient.

oublierions-nous désormais la haute signification du sentiment d'obligation, qui nous fait sortir de nous-mêmes et de nos vues étroites et de notre ignorance et qui communique à notre libre pouvoir la direction de Dieu. La constatation de notre liberté nous a plongés dans une grande perplexité, tant à cause du pouvoir qu'elle nous confère qu'en raison de notre ignorance et de notre incapacité à en faire un bon usage. Mais voici maintenant la découverte de l'obligation qui remédie à tout, qui corrige tout. L'homme sans doute n'est pas arraché aux bornes qui s'imposent de toutes parts à son intelligence, mais au moment où il va disposer de son libre-pouvoir, il est capable de se laisser conduire, de se laisser inspirer par Dieu, et par conséquent de participer pour son activité aux avantages de la position plus haute de Dieu. Son pouvoir, il ne l'emploie plus au hasard, sans règle, sans contrôle et par conséquent probablement en pure perte. Au contraire, il suit désormais un plan sage, il se soumet à une direction permanente et par là fait produire à son libre-pouvoir le maximum possible d'effet utile.

Ah ! il est bon vraiment de se reposer sur cette perspective après avoir compris la gravité exceptionnelle du pouvoir confié à l'homme dans sa liberté ? Ce que nous avons pu un moment attendre d'un accord de l'humanité nous semble désormais facilement réalisé. Il n'est plus question de chercher le but commun à poursuivre, il est là tout tracé ; il n'est plus nécessaire d'imaginer une autorité qui l'impose à tous les hommes, elle est là toute prête, elle agit déjà. En sorte que nous pouvons non pas espérer, mais compter que les efforts de l'activité humaine ne sont pas vains.

Mais là n'est pas encore le caractère le plus saisissant de l'obligation. Non seulement par elle notre conduite est orientée conformément à la volonté et aux desseins de Dieu, mais encore grâce à elle nous constatons que nous sommes nous-mêmes involontairement, nécessairement en relation avec Dieu. Le Dieu que l'obligation nous révèle n'est pas une divinité éloignée, étrangère, mais au contraire une puissance sainte et absolue qui tient, qui domine, qui dirige à son gré la portion inconsciente de notre être. Pour le trouver et le comprendre, pour être certain de le rencontrer, il n'est pas nécessaire de parcourir l'immense espace et d'interroger les mondes, il faut rentrer en soi-même et c'est au plus intime de soi qu'on le reconnaît et le découvre. Sans doute la portion du moi qui est étroitement liée à Dieu n'est pas directement consciente d'elle-même, aussi nous devons bien retenir et affirmer que nous n'avons pas conscience de notre union avec Dieu. Mais cette portion inconsciente, c'est encore très réellement le moi, et par conséquent il est indubitable que nous portons en nous cette marque d'honneur, le sceau de Dieu, le cachet de sa direction permanente. Quelle importance nous acquérons alors à nos propres yeux ! Cette direction que Dieu imprime à la portion inconsciente de notre être, n'est-ce pas la prise de possession de nous-mêmes par Dieu ? Nous ne nous appartenons pas, puisque nous ne sommes pas vraiment et complètement indépendants, puisque nous sommes dirigés par Dieu. Mais nous appartenons à Dieu et par conséquent notre activité, notre destinée s'ennoblissent d'autant. Voilà ce que nous ne pourrons plus jamais oublier, et ce qui nous relèvera toujours à nos propres yeux. Dans tous nos abaissements et dans nos

misères, dans les persécutions et les opprobres, dans la souffrance et dans le deuil, nous retrouverons en nous l'obligation, semblable à une indication intérieure, nous affirmant que nous sommes en relation étroite avec Dieu et nous appelant en quelque sorte à transformer cette intimité inconsciente et nécessaire en un rapport conscient et libre avec le Dieu qui s'intéresse assez à nous pour diriger la puissance inconsciente de l'obligation en nous et par elle influencer notre libre-pouvoir.

Voilà bien la conséquence légitime et inévitable de nos explications et des résultats obtenus. L'homme est un être religieux, par où nous entendons qu'il se trouve naturellement et involontairement en relation avec Dieu. Mais aussi l'homme est appelé à devenir religieux, c'est-à-dire à entrer en relation consciente et libre avec Dieu <sup>1</sup>. Rien de plus légitime, de plus universel, de plus naturel que la religion. Elle répond au caractère fondamental de la constitution humaine. Elle est tout aussi inévitable, et même plus essentielle à l'homme que la moralité. Par conséquent nous ne nous étonnerons pas de la rencontrer partout et nous ne pourrons que sourire des efforts impuissants tentés pour l'extirper du cœur humain. Autant vaudrait chercher à arracher l'homme à lui-même. L'homme appartient à Dieu, la religion est sa disposition fondamentale inconsciente et toujours il faudra que cette

<sup>1</sup> « La connaissance de Dieu, c'est la connaissance du devoir et, comme celle du devoir, cette connaissance est sentiment et action. Il faut bien vivre, pour avoir le sentiment de Dieu ou plutôt la vie bonne et la conscience de cette vie est la véritable connaissance de Dieu. » (Rauh, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 227.)

réalité profonde se manifeste de quelque manière dans sa vie consciente <sup>1</sup>.

*Le problème de l'activité humaine.* — Nous possédons

<sup>1</sup> Il faut relever ce fait, que l'obligation ayant son siège dans l'individu et dans l'individu inconscient, il s'ensuit que la foule, l'agglomération d'individus est plus facilement immorale. Là est l'explication profonde de ces faits signalés par M. G. Le Bon dans sa *Psychologie des foules*. Dans la réunion amorphe d'individus distincts il y a baisse certaine de la moralité, soit qu'au point de vue intellectuel le sentiment de responsabilité s'amointrisse, soit que par une certaine hyperesthésie, de nobles sentiments se fassent jour. Ce n'est pas au sentiment d'obligation qu'obéit avant tout la foule. Abaissement intellectuel, élévation de sensibilité, mais en tout cas relâchement moral. Mais si de la foule amorphe nous passons à la foule constituée, nous devons remarquer que le fait même de l'organisation repose sur le sentiment de l'obligation morale. Ainsi une société organisée est au contraire un milieu favorable au développement moral. Mais le point délicat et difficile ce n'est pas dans une société organisée les relations des membres entre eux, car, à ce sujet, la société présente cet avantage d'une sanction au moins morale et parfois aussi matérielle aux exigences de la moralité dans ces relations mêmes, ce n'est pas davantage les rapports de la société aux membres ou des membres à l'ensemble de la société, car ces rapports sont, dans l'hypothèse de l'organisation, directement inspirés par le sentiment moral, mais c'est l'attitude de la société vis-à-vis des sociétés étrangères semblables à elle ou différentes. En général à ce moment disparaît totalement le caractère moral, la société organisée se montre foncièrement égoïste. Il faut que les membres qui constituent la société aient eux-mêmes en majorité un caractère moral hautement développé pour être capables d'imprimer à la société une allure morale dans ses relations avec les autres. Mais il ne faut pas nous y tromper, c'est là le but sinon direct, du moins certain de l'obligation. Elle réside dans l'individu inconscient et de là aspire à se former un instrument accompli de l'individu conscient, et, de là, prétend s'asservir comme un instrument plus puissant encore la société des individus conscients, jusqu'à ce que de là elle s'étende à l'humanité. Mais il faut le reconnaître, le premier résultat, relatif à la soumission de l'individu conscient, est déjà si peu réalisé, qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que le résultat plus éloigné de la constitution de sociétés qui se comportent comme des personnalités morales les unes envers les autres soit à peine ébauché. En fait, nos grands États civilisés montrent encore dans leurs relations mutuelles une parfaite inconscience morale, qui n'est égalée que par leur parfait égoïsme.

maintenant tous les éléments nécessaires pour discuter complètement le problème de l'activité humaine. Pour que l'homme agisse, il faut de toute nécessité que des actions possibles s'offrent à lui avec leur détermination, il faut que des motifs et des mobiles exercent leur attraction, leur influence. De plus, il faut que l'homme soit présent avec les puissances qui le caractérisent : le libre-pouvoir conscient et la force inconsciente dirigée par Dieu.

Il se peut alors que la pression des motifs l'emporte, après un long débat, au bout d'une longue délibération, ou de suite, immédiatement; nous dirons alors que l'homme est conduit par son intérêt, l'homme ne se dirige pas, ne se meut pas, il est entraîné et l'espèce d'attraction à laquelle il cède se nomme utilité ou intérêt. Ou bien il se peut que la poussée des mobiles le détermine, et en général avec un caractère d'élan, d'entrain, de spontanéité qui exclut la délibération; nous dirons alors que l'homme est conduit par son bonheur, l'homme ne se gouverne pas, ne veut pas, ne réalise pas sa volonté, il est emporté et l'espèce d'attraction à laquelle il cède se nomme plaisir ou bonheur. Mais remarquons-le bien, dans ces deux cas, en dépit des apparences, l'homme cède à une nécessité complète, l'homme abdique à la fois tout ce qui le constitue, et le libre-pouvoir qui n'intervient pas, et la puissance inconsciente dirigée par Dieu, qui ne peut pas se manifester dès que le libre-pouvoir n'agit pas, c'est-à-dire l'homme subit passivement l'influence extérieure qui agit sur lui, l'homme est un esclave des puissances étrangères qui se disputent cet instrument docile.

D'ailleurs l'expérience le montre, le bonheur et l'intérêt

sont au fond des duperies de la nature ; le bonheur est l'appât dont se sert la nature pour faire accomplir à l'homme ce qui convient à ses desseins à elle, et l'intérêt de même est l'apparence intellectuelle dont se revêt ce qui sert à accomplir les intentions de la nature. En réalité la nature se soucie peu des individus, mais il faut qu'elle leur jette une amorce pour les entraîner à agir selon ses desseins à elle et voilà pourquoi elle les attire par le bonheur dont tout être vivant est avide, ou par l'intérêt, auquel tout être intelligent est sensible.

Ainsi en examinant les choses de près nous dirons que l'homme qui se laisse conduire par son intérêt ou par son bonheur, ou par les deux impulsions combinées, cesse d'être un homme, pour devenir un instrument passif de la nature en vue de ses fins inconnues et incompréhensibles<sup>1</sup>.

Mais il se peut que l'homme ne cède pas purement et simplement à l'attraction extérieure filtrant jusqu'à lui à travers l'intelligence et le sentiment, mais qu'il prenne conscience de cette sollicitation et qu'il y consente, et qu'il se décide librement à suivre cette direction, qu'il mette son libre-pouvoir au service de ces impulsions ressenties. Alors nous affirmons qu'il a dû subir une autre attraction, celle de la puissance inconsciente dominée par Dieu, parce qu'elle entre toujours en jeu dès que le libre-pouvoir va se mettre en activité, et nous ne pouvons apprécier la valeur de la décision prise, en fonction de ces seules puis-

<sup>1</sup> « Je désire le plaisir, je puis vouloir la douleur ; chercher la douleur, c'est donc élever sa volonté au-dessus de la douleur ; chercher le plaisir, c'est mettre sa volonté au-dessous du plaisir. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 421.)

sances : l'intérêt, le bonheur et la liberté ; il faut faire entrer en compte ce facteur nouveau : le devoir. L'homme ne met son libre-pouvoir au service de son intérêt ou de son bonheur qu'avec l'approbation ou la protestation du devoir. Il faut donc examiner ce qui se passe quand le devoir intervient.

Il y a en présence l'intérêt et le bonheur et maintenant la liberté et le devoir. Il peut arriver que le devoir l'emporte immédiatement et complètement et qu'il incline la liberté, soit à entrer en lutte avec l'intérêt et le bonheur, soit aussi à céder à l'intérêt ou au bonheur. Quand le devoir arme la liberté contre l'intérêt et le bonheur et lui fait remporter la victoire, c'est en somme l'influence de Dieu qui triomphe <sup>1</sup>, mais c'est aussi la liberté de l'homme qui s'affirme, et par sa décision et sa persévérance s'affermi et se consolide, mais aussi l'union de l'homme avec Dieu ou plus exactement sa soumission à Dieu qui d'inconsciente et involontaire qu'elle est naturellement, devient consciente et volontaire, et c'est enfin l'esclavage de la nature, du monde extérieur refusé. Ainsi le cas a une haute importance. Sans doute il faut aussi examiner le revers de la médaille, c'est l'intérêt lésé et le bonheur sacrifié, et, par conséquent, de toute manière, une souffrance pour l'agent, c'est une lutte soutenue et par conséquent des blessures reçues. Mais le tableau des résultats excellents et admirables est bien fait pour nous consoler et nous relever de tout.

D'autre part, quand le devoir engage la liberté à céder à l'intérêt ou au bonheur, il se trouve en réalité que la

<sup>1</sup> Dieu est le véritable spectateur impartial d'Adam Smith devant qui nous devons nous placer pour agir.

liberté obéit encore uniquement à la sollicitation du devoir, c'est donc encore l'influence de Dieu qui triomphe, c'est encore la liberté de l'homme qui s'affirme et grandit par son exercice même, c'est la soumission à Dieu qui devient consciente, mais en même temps il n'y a pas de souffrance puisque l'intérêt est sauvegardé et le bonheur garanti.

Nous pouvons conclure de l'examen de ces deux cas que la souffrance provient pour l'homme de ce qu'il ne met pas son intérêt et son bonheur dans l'accomplissement de son devoir, que la souffrance telle que nous l'avons entrevue ici disparaîtrait entièrement si l'homme parvenait à se faire cette éducation, de subordonner toujours son bonheur et son intérêt à son devoir; que l'idéal serait pour l'homme de mettre d'accord ce qui est à sa disposition, son bonheur et son intérêt, avec ce qui échappe à sa prise, son devoir.

Nous pouvons relever encore que, par l'usage, les deux puissances qui constituent l'homme se développent et s'accroissent, le libre-pouvoir devient plus ferme, plus résistant et la puissance inconsciente dirigée par Dieu devient plus proche de la conscience, agit plus vite, plus complètement. Mais il faut donc reconnaître que, par défaut d'usage, ces puissances ou demeurent stationnaires au lieu de grandir, ou décroissent et s'atrophient. C'est là une constatation grave et dont il faut se souvenir : le libre-pouvoir qui ne s'exerce pas dépérit, et la puissance inconsciente dirigée par Dieu s'éloigne toujours plus de la conscience, devient moins efficace et moins active.

Il peut arriver enfin que le devoir ne l'emporte pas, mais qu'au contraire il soit vaincu ; il peut se faire que

l'homme écarte l'importune autorité du devoir et préfère suivre les appels plus séduisants du plaisir ou de l'utilité. L'homme en est parfaitement capable, puisque le libre-pouvoir lui appartient, puisque la puissance inconsciente dirigée par Dieu c'est encore lui, et qu'il peut fort bien s'éconduire lui-même. Ainsi il se peut que le devoir soit méprisé. Alors c'est l'influence de Dieu qui est dédaignée et repoussée, et, par conséquent, c'est une séparation profonde et violente qui est introduite entre le moi conscient, réduit au libre-pouvoir, et le moi inconscient, constitué par cette puissance d'obligation qui est directement soumise à Dieu; il y a rupture violente entre le moi conscient qui se détourne de la direction où l'influence de Dieu voudrait l'introduire et le moi inconscient qui demeure soumis à la domination de Dieu et, par conséquent, il y a souffrance vive, qu'on appelle remords. De plus, la liberté s'affirme bien, mais pour se mettre au service de l'influence étrangère, pour se soumettre à l'esclavage de la nature, en sorte que cet acte de liberté, au lieu de la fortifier, l'affaiblit et la diminue. Il est vrai que l'intérêt est satisfait, que le bonheur est obtenu, mais ces compensations ne sont pas capables de consoler du remords<sup>1</sup>. Ainsi nous trouvons encore ici que la souffrance provient de l'impuissance de l'homme à mettre son bonheur d'accord avec son devoir. Et nous remarquons, d'autre part, qu'on ne peut prétendre complètement que tout usage de la liberté la fortifie, mais au contraire, seulement l'usage conforme au devoir, tandis que l'effort de la liberté pour

<sup>1</sup> « C'est ce désir que le passé n'ait pas été en qui réside surtout la valeur morale du repentir. » (Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, p. 526.)

lutter contre le devoir, effort qui peut être couronné de succès, épuise la liberté et la laisse moins sûre et moins forte qu'auparavant. Enfin, nous constatons ici, comme nous l'avons dit précédemment, que la puissance inconsciente d'obligation dédaignée s'éloigne de la conscience, devient moins active, moins pressante.

Ainsi cette discussion du problème de l'activité humaine nous amène à ces conclusions importantes :

1° Il s'agit dans la question de l'activité humaine de savoir si l'homme restera esclave de la nature, ou s'il s'affranchira de ce joug. Il reste esclave dans la proportion où il donne comme but à son action son intérêt et son bonheur, il devient indépendant et s'affranchit dans la proportion où il agit par devoir.

2° Il s'agit dans la question de l'activité humaine de savoir si l'homme augmentera ou diminuera lui-même son libre-pouvoir. Il l'augmente chaque fois qu'il accepte le contrôle, la règle, la loi du devoir, et il le diminue chaque fois qu'il se refuse à reconnaître l'autorité du devoir.

3° Il s'agit dans la question de l'activité humaine de savoir si l'homme attirera sur lui la souffrance ou s'il l'évitera. Il l'attirera sûrement tant qu'il n'aura pas su mettre d'accord son bonheur et son intérêt avec son devoir, c'est-à-dire tant qu'il n'aura pas mis son bonheur dans l'accomplissement du devoir, tant qu'il n'aura pas mis son intérêt à l'accomplissement du devoir.

4° Il s'agit dans la question de l'activité humaine de savoir si le moi conscient se rapprochera du moi inconscient ou s'il y aura entre eux séparation et rupture. Le seul rapprochement possible, c'est que le moi conscient, se conformant à l'exemple que lui donne le moi inconscient,

se soumette librement et joyeusement à la direction de Dieu, ce qui se fait par l'accomplissement du devoir.

5° Il s'agit dans la question de l'activité humaine de savoir si le moi conscient deviendra un instrument fidèle des intentions incompréhensibles de Dieu dans la nature. Cela ne peut s'effectuer que par la relation de soumission complète établie entre ce moi conscient et Dieu à l'imitation de l'exemple donné par le moi inconscient, ce qui s'accomplit par l'acceptation du devoir <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M. Edmund Clay (*l'Alternative*) décrit et détermine quelques-uns des caractères essentiels de l'acte moral. « Il n'y a pas matière à choisir, quand il n'y a en présence qu'un objet moins désirable et un plus désirable, celui-ci accompagné de la raison qui doit le faire préférer. Il ne peut pas y avoir de débat sérieux sur le point de savoir si nous ferons ce qui est moins désirable ou ce qui l'est plus (p. 424). Quand dans le cœur de l'homme du devoir, la passion, l'appétit atteignent à leur comble, et quand le sentiment du devoir devient si faible que lui-même s'étonne comment il peut y demeurer attaché, c'est alors qu'il s'aperçoit qu'il a affaire à une raison de préférence qui n'est pas simplement une peine à éviter (p. 425). Si l'impératif moral est préféré, il l'est au prix d'un acte d'abnégation, au prix de la souffrance que comporte le fait de résister au motif le plus fort (p. 426). D'où il suit que la faculté de se sacrifier fait partie de l'essence du libre-arbitre (*id.*). Entre le devoir et le plus désirable il n'existe pas de commune mesure, pas de balance pour déterminer lequel est plus désirable que l'autre (p. 430). Le devoir se confond le plus souvent avec l'obligation. Toutefois il y a une espèce d'obligation dont il diffère : c'est celle qui ne suppose pas une chose due; l'obligation de rester pur ne suppose aucune relation de ce genre. Devoir et droit sont corrélatifs; obligation et droit ne le sont pas; à l'obligation de rester pur ne correspond aucun droit (p. 583). On appelle conscience la faculté mentale d'où résulte pour nous le sentiment de notre propre faute (p. 621). L'attribut mental d'où résulte le remords est probablement l'effet d'une terreur inspirée par le courroux divin; et il n'est pas invraisemblable que la croyance d'où naît cette terreur venant à disparaître l'attribut en question est capable d'y survivre; si bien que grâce à l'hérédité qui transmet tout, le remords peut se produire chez des hommes dépourvus de toute croyance au divin ou même persuadés que dans toute punition il y a un esprit de vengeance (p. 621). On peut d'ailleurs donner une

*Destinée de l'homme.* — Il faut revenir encore à ce fait de l'obligation, pour nous assurer que nous en avons bien épuisé toutes les conséquences et entrevu la signification. Il nous reste, en effet, encore à examiner ce que devient l'homme et ce que devient l'obligation après une action humaine accomplie en toute connaissance de cause. Nous supposons qu'en un moment déterminé l'activité d'un homme a été un triomphe du devoir et par conséquent une victoire pour l'homme et pour Dieu. Ensuite, dans quel état se trouve cet homme ? Il a grandi, son libre-pouvoir s'est fortifié, l'obligation est devenue non pas une puissance consciente, mais une puissance qui se manifeste plus promptement par des effets conscients. Et si le nombre des cas semblables augmente, on peut dire que l'homme est en marche vers la réalisation pour lui d'un libre-pouvoir toujours plus étendu, vers une manifestation toujours plus sûre et complète de la puissance inconsciente d'obligation, vers un accord toujours plus entier et plus intime entre son moi conscient et son moi inconscient. Tout ce qui le constitue vraiment se fortifie, tandis que s'abaisse l'esclavage imposé par l'influence extérieure. Jamais cet agent ne parviendra à une indépendance complète à l'égard de la puissance de la nature, car il ne peut manifester son libre-pouvoir et sa puissance d'obligation qu'à l'occasion d'actions possibles pour lui, préparées et déterminées par la nature.

preuve que la conscience n'est pas un élément constitutif, mais un simple accessoire, par rapport à la faculté morale : c'est qu'il y a des hommes, doués d'une délicatesse morale très noble et très pénétrante, et qui sont incapables de ce sentiment aigu et profond de la faute, qu'on nomme le remords » (p. 622).

Par conséquent, il nous semble que cet homme, dans l'hypothèse que nous avons formulée, réalise aussi pleinement que possible sa destinée. En même temps, il faut dire qu'il devient un instrument dévoué de Dieu, qu'il parvient lentement, par l'habitude prise de se soumettre à Dieu, à comprendre, à entrevoir le but de ses efforts et que, par conséquent, quelque chose de l'intelligence divine passe en lui, comme récompense de sa fidèle collaboration. Disons seulement que cet homme s'élève autant que possible jusqu'à Dieu et devient toujours plus capable d'intimité avec Dieu. Sa destinée se trouve ainsi orientée vers Dieu.

Nous supposons maintenant qu'en un moment déterminé l'activité de l'agent est, au contraire, une défaite du devoir et par conséquent un affaiblissement de la liberté et de l'obligation. Que va-t-il en résulter ? Nous avons déjà entrevu qu'il en sortira une grande souffrance, cette douleur spéciale d'un être qui s'est violemment écartelé lui-même, cette déchirure profonde et irrémédiable provenant de la séparation brusque survenue entre le moi conscient et le moi inconscient. Le remords nous semble ainsi expliqué comme une sanction naturelle, inévitable et malheureusement comme un effet irréparable. Mais ce n'est pas tout ce que nous devons attendre. Non seulement il est juste, légitime que l'être qui a ainsi méconnu sa propre nature et mis en lutte, en opposition ouverte, les deux parties de lui-même, en ressente longtemps la meurtrissure intime, mais nous nous demandons s'il va retrouver chez lui, dans le domaine inconscient, la même direction de Dieu accordée à la puissance d'obligation. Ne faut-il pas s'attendre tout au moins à ce que Dieu refuse

maintenant sa direction à qui n'a pas su la reconnaître et en profiter, et abandonne à son sort le malheureux qui n'est pas même capable de répondre par sa soumission empressée au privilège que Dieu lui accorde ?

En fait, il n'en est pas ainsi. Sans doute l'obligation méprisée est affaiblie, elle manifeste moins vite et moins sûrement son influence, mais elle n'a pas disparu, elle est encore là avec ses mêmes caractères. Cela veut dire que Dieu ne retire pas sa direction, qu'au contraire il la maintient à la puissance inconsciente d'obligation. C'est le fait et il est facile de le contrôler. On n'a qu'à s'adresser à un homme quelconque, si bas qu'il soit tombé, on retrouvera toujours chez lui des traces non équivoques, parfaitement distinctes de l'obligation.

Mais il s'agit maintenant de l'expliquer. Rien d'abord ne semble plus simple. Il n'est pas étonnant que la disposition fondamentale par laquelle la partie inconsciente de l'homme est soumise à la direction de Dieu se maintienne, se conserve en dépit des efforts du moi conscient pour se dérober à cet exemple et échapper à l'influence de Dieu. C'est en vain que l'homme s'agite et s'imagine par là s'éloigner de Dieu, il retrouve toujours et partout une partie intime de lui-même qui est étroitement rattachée à Dieu, il porte Dieu avec lui, en lui.

Mais si, envisagée du côté de l'homme la question semble simple, elle l'est moins quand on pense tout à coup à l'attitude que Dieu prend ainsi. Dieu repoussé dans son influence, maintenant malgré tout son intervention, est-ce bien là ce qu'il fallait attendre ? Dieu absolu peut-il admettre que l'agent libre ne tienne nul compte de sa direction et continuer à la lui faire sentir sans la lui imposer ? Est-ce

là le caractère de l'absoluité? Dieu saint peut-il admettre que l'agent libre se détourne du bien et choisisse délibérément le mal et continue malgré tout à l'attirer doucement vers le bien qu'il renie, à l'écarter du mal qu'il aime et qu'il choisit? Est-ce là la conduite d'un être saint? Si Dieu est absolu, il peut faire cesser cette anomalie, en contraignant l'homme ou en l'abandonnant. Si Dieu est saint, il doit faire cesser cette anomalie, ou en se détournant de l'homme ou en l'anéantissant. Mais Dieu qui est absolu et saint laisse subsister cette anomalie et sans violence, sans courroux, avec persistance et fermeté, maintient la direction imposée à la puissance inconsciente d'obligation. Alors on ne peut se refuser à désigner l'attitude de Dieu du nom de patience et on doit reconnaître dans cette conduite une marque de souveraine bonté. Voilà une découverte nouvelle que nous faisons relativement à Dieu : le Dieu absolu et saint est en même temps le Dieu bon.

Qu'on le remarque bien, ce n'est pas une notion étrangère que nous voulons ici introduire dans le concept même de Dieu. C'est une observation claire, précise, sur le fait même de l'obligation et sur ses caractères, qui nous contraint à dire que la définition donnée jusqu'ici de la puissance maîtresse de l'obligation, de Dieu, est insuffisante. Il ne suffit pas de dire que Dieu est absolu et saint, il faut ajouter qu'il est bon, et c'est dans l'union de ces trois caractères qui peuvent sembler au premier abord contraires et même contradictoires, que se reconnaît l'Être qui se manifeste à nous par le fait de l'obligation.

Et maintenant, revenant à l'homme lui-même, nous trouvons que le malheureux en se détournant du devoir a couru le risque de se priver à tout jamais du secours de l'obliga-

tion, ce qui serait arrivé certainement sans la bonté de Dieu. Mais si ce danger est conjuré, il en est bien d'autres auxquels il n'échappera pas. Il a diminué sa résistance aux influences extérieures, il leur a ouvert une porte plus grande, et par là, il se trouve comme envahi par la puissance du dehors, son esclavage à l'égard de la force de nature devient plus étroit.

En même temps la puissance de sa liberté est diminuée, elle a perdu de son énergie propre, de sa vitalité. Mais aussi par la séparation introduite entre son moi conscient et son moi inconscient, il a encore porté atteinte à lui-même, il s'est blessé, il s'est affaibli. Tout ce qui le constitue lui-même a été lésé, dans la même proportion où il s'est livré plus complètement à l'influence dominante du monde extérieur. Ce n'est pas à coup sûr ce qu'on appellera réaliser sa destinée, mais plutôt y renoncer, l'empêcher de se développer. Et si les occasions semblables se multiplient, il faut dire de lui qu'il fait banqueroute, qu'il se perd, qu'il se suicide lentement mais sûrement.

Cependant nous n'irons pas jusqu'à dire que tout espoir est pour lui perdu et la raison que nous en avons, c'est précisément la persistance de l'obligation. Si Dieu par là montre qu'il ne désespère pas du coupable, le coupable lui-même n'a pas le droit de désespérer de lui et nous devons attendre encore pour lui la possibilité d'un relèvement. Mais comment appeler de son vrai nom l'état moral de cet homme ? N'est-ce pas la révolte, non consciente, mais cependant réelle, contre Dieu ; n'est-ce pas, d'autre part, l'asservissement au mal ? Ce double caractère s'exprime par le terme de péché. Nous ne parlons plus ici seulement du mal, mais du péché, qui est le mal conscient et voulu,

le mal en rébellion ouverte contre le bien, en refus de soumission à la puissance éprouvée du bien. Nous ne parlons plus ici seulement d'un homme méchant, mauvais, mais d'un homme pécheur, c'est-à-dire volontairement méchant, conscient de la valeur supérieure du bien et repoussant néanmoins le secours de la puissance du bien.

Mais le cas ordinaire est un juste milieu entre ces deux hypothèses. L'activité habituelle de l'homme est un horrible mélange de bien et de mal, de soumission et de rébellion à la volonté de Dieu. Nous n'aurons donc pour juger l'homme qu'à faire intervenir et à mélanger en proportions diverses selon les cas nos deux appréciations. Il n'y a donc pas d'homme qui ne soit par sa vie même, par l'exemple de sa conduite, une preuve vivante de la bonté de Dieu, puisqu'il n'y a pas d'homme qui ne se détourne au moins quelquefois de cette direction que l'obligation lui indique de la part de Dieu, et qui cependant ne retrouve en lui d'une façon constante la puissance de l'obligation. Il n'y a pas d'homme qui ne fasse par lui-même l'expérience douloureuse du remords, qui n'apprenne à connaître la souffrance absolument spéciale et bien caractérisée du coupable qui détache délibérément la direction de son moi conscient de la direction immuable de son moi inconscient. La destinée de tout homme est comparable à la marche incohérente d'un être hésitant qui tombe et se relève, qui s'égaré et se retrouve, et parcourt en zigzag la route que les événements lui traacent. Nous disons que l'homme s'avance avec peine en se traînant et en luttant et en souffrant vers la réalisation de sa vraie destinée, si le bien l'emporte sur le mal, s'il se rapproche malgré tout de Dieu, s'il finit après des expériences nombreuses par orienter sa vie vers Dieu. Nous disons

que l'homme ne peut se résigner à sa déchéance et s'efforce de lui échapper, si le mal l'emporte dans sa vie sur le bien, sans toutefois exclure de bons mouvements, des tentatives de changement de vie, mais en entraînant sa victime toujours plus bas. Mais nous disons en tout cas que cette vie humaine est misérable, qui est en perpétuelle oscillation entre le bien et le mal, et que ce ne saurait être la destinée qui nous satisfait. Il faut à tout prix que l'homme s'arrache à cette situation déplorable, qu'il trouve la force et les conditions favorables pour échapper à ces luttes déchirantes, à cette malheureuse existence.

---

## CHAPITRE IV

## LE BIEN

*Le seul caractère du bien, c'est qu'il est obligatoire.*

— Une très grande difficulté du problème moral, c'est la relation du bien et du devoir. On peut essayer de l'expliquer en déclarant que l'obligation s'attache au bien et que, par conséquent, le bien a des caractères objectifs, qui le rendent obligatoire pour la volonté. C'est la première position que l'esprit philosophique a adoptée. Tous les anciens moralistes font sortir le devoir du bien et mettent toute leur sagacité, toute leur pénétration à déterminer ce qui est bien en soi, en quoi consiste ce bien, qui constitue ensuite le devoir pour l'homme. On peut, au contraire, chercher d'abord à expliquer l'obligation et définir ensuite le bien par l'obligation ; est bien tout ce à quoi s'applique l'obligation. C'est la position que Kant a prise nettement. Mais alors la difficulté de dire ce que c'est que le bien est au moins égale à l'embarras qu'éprouvaient les anciens pour exprimer ce que c'est que l'obligation et le devoir. D'autant plus qu'ici se présente cette objection grave des variations de la notion du bien et qu'il est impossible de ne pas chercher au moins à en donner une explication satisfaisante. La plus mauvaise solution est encore celle d'un bon nombre de spiritualistes, qui

expliquent d'abord le devoir par le bien, puis le bien par l'obligation<sup>1</sup>.

Pour nous, nous ne pouvons hésiter entre les deux voies qui nous sont tracées. Chercher d'abord à rendre compte de l'obligation par les caractères spéciaux du bien, affirmer que l'obligation s'attache à ce qui est bien, à ce qui se reconnaît comme bien indépendamment de son caractère obligatoire pour la volonté, c'est faire du bien un motif, sans doute très supérieur à tous les autres, mais un motif qui n'agit pas différemment que les autres. Notre analyse de l'expérience de l'obligation nous l'interdit. Nous sommes donc amenés à adopter l'idée de Kant et à définir ainsi le bien : ce qui est obligatoire.

Une hésitation peut néanmoins subsister encore. Comment est-il possible d'affirmer ainsi *a priori*, qu'il n'y a rien de bien en soi, qu'il n'y a pas de distinction valable qui permette de séparer le bien et le mal, qu'il n'y a rien qui se montre évidemment à tout esprit sincère comme répondant directement à la volonté de Dieu ? Il semble que nous faisons l'homme aveugle et sourd et que, dans l'intérêt de notre théorie, nous détournons les yeux de la réalité. Mais nous ne prétendons rien de pareil. Nous affirmons seulement qu'à l'examen sérieux et consciencieux, le seul caractère qu'on puisse reconnaître à ce qu'on croit être bien, c'est qu'il est obligatoire pour la volonté humaine. On ne trouve rien de spécifique dans toutes les bonnes actions que l'on peut examiner que ceci, qu'elles ont été

<sup>1</sup> La solution la plus inacceptable est celle de Pufendorf que Beaussire adopte. « Le bien est immuable pour Dieu comme pour l'homme, mais Dieu fixe au sein du bien ce qu'on ne peut négliger sans crime, ce qui implique obligation. » (E. Beaussire, *Du fondement de l'obligation morale*, p. 17.)

et qu'elles restent obligatoires à la volonté humaine ; et il n'y a aucune action quelconque, à laquelle s'applique une fois l'obligation, que nous ne soyons à notre tour obligés de déclarer bonne en ces conditions<sup>1</sup>.

Mais, dira-t-on, l'étude même de l'obligation nous a amenés à reconnaître que notre conduite est dirigée par l'influence de Dieu, en sorte qu'une conclusion simple et pratique nous semble s'imposer : est bien ce qui s'accorde avec la volonté de Dieu. Rien de plus naturel et de plus juste. Malheureusement la volonté de Dieu est une inconnue et, de plus, une inconnue qui ne peut se déterminer que progressivement et précisément par l'observation de la conduite bonne de l'homme. Pour que cette définition eût quelque valeur, il faudrait que la volonté de Dieu fût connue avec sécurité et immédiatement, et de tous. Or, c'est ce que l'expérience ne nous donne pas. Nous ne pouvons maintenir cette définition projetée qu'avec cet

<sup>1</sup> On peut montrer très facilement qu'une bonne action a des conséquences heureuses et produit en réalité l'agréable ou l'utile. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour déclarer que le bien c'est l'utile. On peut établir également qu'une bonne action est la manifestation pratique d'une vérité théorique, qu'elle correspond à la vérité, qu'elle en est même la réalisation. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour déclarer que le bien c'est le vrai. On peut faire voir encore qu'une bonne action est belle, qu'elle provoque l'admiration esthétique ; mais ce serait aller trop loin que de faire du bien une espèce du beau, comme M. Chabot (*Nature et moralité*). On peut faire valoir encore qu'une mauvaise action a des conséquences funestes, qu'elle est l'incarnation d'une erreur théorique et qu'elle est laide. Nous en concluons seulement qu'il y a une harmonie profonde entre l'agréable et l'utile, le vrai, le beau et le bien, qu'il est exact que le bien ne se trouve que là où se rencontrent l'agréable, l'utile, le vrai, le beau ; que le bien ne saurait s'accommoder du laid et du faux. Mais le bien en lui-même est l'obligatoire. L'agréable, l'utile, le vrai et le beau sont des résonnances du bien et non son essence, ses conséquences et non sa substance.

amendement que la volonté de Dieu peut être connue de l'homme, parce qu'il l'a révélée. Ainsi il faut d'abord examiner l'hypothèse de la révélation de la volonté de Dieu à l'homme.

Cette révélation peut être intérieure. Naturellement l'homme trouve en lui l'indication précise à chaque instant de la volonté de Dieu. Cette hypothèse ne tient pas compte de deux faits : 1° les hommes sincères qui, malgré tous leurs efforts, ne parviennent pas à se rendre compte de ce qui correspond dans leur position spéciale à la volonté de Dieu ; 2° les erreurs graves et même les contradictions dans la notion du bien qui seraient par là attribuées à Dieu lui-même. D'ailleurs nous ne saurions vraiment comprendre par quel mécanisme, ou plus exactement par quelle disposition organique, Dieu pourrait ainsi communiquer à chaque instant à l'homme une notion intellectuelle.

Mais ce n'est qu'une forme insuffisante et maladroite pour exprimer la vérité que nous avons reconnue par l'analyse du fait d'obligation, qu'il y a en l'homme une organisation qui l'avertit de la direction que Dieu imprime à son pouvoir inconscient d'obligation. Seulement ce n'est pas la notion claire du contenu de sa volonté que Dieu communique ainsi à l'homme.

Si la révélation ne peut être intérieure, elle peut et elle doit être extérieure. Dieu aura communiqué sa volonté à quelque serviteur qui l'aura fait connaître aux hommes, et, par tradition ou par écriture, cette révélation de Dieu servira à fixer ce qui est bon et ce qui est mauvais. *A priori*, nous ne pouvons ici ni affirmer, ni nier. Il est possible que Dieu ait jugé bon d'employer ce moyen pour s'adresser à l'homme. Mais nous pouvons de toute manière affirmer

dans cette hypothèse : 1° que l'homme, pour reconnaître l'authenticité et la vérité de cette révélation, pour ne pas la confondre avec de prétendues révélations, émanées du bon plaisir des hommes, devra recourir au fait de l'obligation, devra employer cette pierre de touche : la révélation naturelle et universelle que Dieu a donnée non de sa volonté formulée, mais de ses intentions, de ses dispositions à l'égard de l'homme dans le fait de l'obligation, et qu'on ne pourra, par conséquent, lui faire accepter comme révélation que ce que sa conscience approuvera et reconnaîtra comme révélation ; 2° que cette révélation est un fait secondaire et non le fait premier, que l'homme a pu être homme et a dû se conduire comme homme avant cette révélation, et qu'il faut bien qu'il puisse vivre comme homme en dehors de cette révélation, que nous ne pouvons pas et ne devons pas, dans notre étude philosophique générale, nous préoccuper de cette question d'une révélation extérieure.

Ainsi nous en restons à cette définition : le bien, c'est l'obligatoire. Il n'y a pas à s'inquiéter des caractères objectifs du bien. Se mettre à cette étude attrayante et captivante, c'est être sûr de méconnaître à la fin les caractères de l'obligation. Mais il nous faut étudier patiemment comment l'homme, conduit par l'obligation, en vient à formuler la notion et les règles du bien <sup>1</sup>.

*Méthode d'obéissance.*—Il n'y a donc qu'une seule voie pour apprendre à connaître le bien, l'obéissance. Si le seul caractère que nous reconnaissons au bien, c'est l'obligation,

<sup>1</sup> Nous ne prétendons donner ici que quelques indications sommaires et non épuiser le sujet, c'est-à-dire écrire une morale.

la seule méthode pour découvrir le bien, c'est d'enregistrer soigneusement à quoi s'applique en nous l'obligation, ce que nous ne ferons jamais complètement et sûrement qu'en accomplissant partout ce que l'obligation nous désigne. Alors c'est dans la réalité des faits accomplis, et avec des traits nettement accusés, que le bien s'offrira à notre esprit. Celui qui veut beaucoup savoir touchant le bien doit beaucoup pratiquer le bien. L'homme est instruit, compétent en matière de bien, non dans la proportion où il a étudié et examiné curieusement les questions morales, non d'après l'envergure de ses idées et l'étendue de sa science, mais dans la mesure où il aime le devoir, où il se soumet à l'obligation, où il accomplit le bien dans sa conduite. Celui-là est vraiment ignorant, et d'une ignorance incurable, qui ne se soumet pas dans sa conduite à l'impulsion de la puissance inconsciente d'obligation. Celui-là est vraiment savant et d'une science pleine, complète, achevée, qui se soumet constamment, rapidement, joyeusement à l'impulsion de la puissance inconsciente d'obligation.

Nous retirons donc de l'observation de l'homme cette loi psychologique concernant le bien : le bien se dévoile à l'homme dans l'accomplissement fréquent du devoir. Et nous pouvons en faire une première loi morale en lui restituant son caractère impératif : pour connaître le bien, ne néglige aucune occasion qui t'est offerte d'écouter l'obligation et de t'y soumettre ; garde-toi, par conséquent, de lui imposer silence, de t'en détourner quand elle se dresse sur ton chemin ; non seulement subis-la quand elle se présente, mais encore provoque-la, appelle-la à toi ; n'agis jamais sans l'avoir consultée, fais-la parler en toute occasion, ne te contente pas d'une délibération où tout a été entendu, sauf

l'obligation ; fais toujours passer tes actions du domaine du déterminisme dans celui du devoir ; n'agis jamais que par devoir et conformément au devoir. Voici ce qui constitue au premier chef la conduite bonne : faire la plus large place possible au devoir dans sa vie, et ne renoncer à agir par devoir que lorsqu'il est vraiment impossible de discerner un devoir quelconque dans la position spéciale qu'on occupe.

Nous devons relever ici l'approbation involontaire que nous arrache cette constatation, que le devoir pratiqué est la seule méthode de l'étude du bien. Il nous semble que l'égalité rêvée et cherchée en vain ailleurs se réalise ici pleinement. Nous nous sentons débarrassés de ce cauchemar de l'intellectualisme. La vie prend ici la place d'honneur qui lui revient au-dessus de la pensée <sup>1</sup>. Et, de plus, nous retrouvons ici une vérité qui nous semble générale et qui reçoit de cette application particulière une valeur plus haute : la vraie science repose sur l'expérience. La science morale ne peut se constituer que sur la base d'une expérience morale personnelle sûre.

*Devoirs envers soi-même.* — La première occasion fournie par la conduite pratique de l'homme à l'obligation, qui lui permet d'intervenir, de se prononcer, c'est la dualité que nous avons reconnue en l'homme : d'une part son libre-pouvoir conscient, de l'autre sa puissance incon-

<sup>1</sup> « Ce qui reste encore du kantisme, c'est d'avoir substitué la notion de l'acte à celle de l'idée et d'avoir élevé l'acte au-dessus de l'idée, la moralité au-dessus de la connaissance. » (Rauh, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 185.) « Kant a substitué comme objet de la certitude la plus élevée, la vérité à réaliser à la vérité constatée » (p. 186).

sciente d'obligation. Il n'y a pas de doute que la puissance inconsciente d'obligation n'ait une importance supérieure, et, par conséquent, une valeur plus grande puisque son activité est régulatrice du libre-pouvoir. Elle ne sert à rien, elle est une superfétation ridicule, ou bien elle dirige dans son activité le libre-pouvoir. Il est donc évident que l'homme intelligent portera partout avec lui ce souvenir que le libre-pouvoir à lui seul est d'un usage dangereux, qu'il est toujours prudent de le faire contrôler par la puissance d'obligation, qu'il faut donc entretenir à son égard une certaine défiance. Mais, d'autre part, l'homme intelligent se souviendra constamment qu'il est constitué par l'union et l'accord de ces deux pouvoirs, qu'il faut à tout prix éviter une séparation, une lutte, une hostilité ouverte entre les deux, et, par conséquent, que le seul moyen pratique à employer pour éviter le malheur d'une rupture, c'est de toujours subordonner le domaine du libre-pouvoir conscient au domaine supérieur de la puissance inconsciente d'obligation.

L'observation de l'homme nous conduit à formuler cette loi psychologique : l'activité de l'homme est d'autant plus sûre et prudente qu'il se défie de ses instincts, désirs, impulsions, ambitions conscients, qu'il contrôle sans cesse tout le domaine de sa vie consciente par sa puissance inconsciente d'obligation, qu'il cherche à éviter, à supprimer, à bannir complètement de sa vie consciente tout ce qui contredit sa puissance inconsciente d'obligation. Et nous pouvons encore ici transformer cette loi psychologique en loi morale en lui restituant le caractère impératif : exerce sur toi cette surveillance constante que tu te défies de ta vie consciente, que tu ne l'acceptes pas simplement comme

donnée et irréformable, que tu en expulses au contraire progressivement tout ce qui porte ombrage au devoir.

Ainsi il y a des devoirs envers soi-même, et cela provient de ce que l'homme n'est pas simple, mais double, et de ce qu'il est appelé à reconnaître dans toute sa conduite la hiérarchie de ces deux pouvoirs qui le constituent. Ainsi le bien, c'est non l'inertie et l'indifférence, l'insouciance, mais au contraire l'éducation constante de soi-même, c'est la correction permanente de ses habitudes, de ses paroles, de ses pensées et de ses intentions. C'est le développement constant du domaine où s'étend l'influence du pouvoir inconscient d'obligation, c'est le rapprochement le plus intime possible de la direction consciente du libre-pouvoir et de la direction imposée par Dieu au pouvoir inconscient d'obligation.

Ainsi encore il est possible de prêcher la morale, et l'homme est obligé de reconnaître le bien-fondé de cette prédication. En effet, pour le censurer et le reprendre, pour le corriger, le moraliste ne fait pas appel à une autorité extérieure quelconque, que l'individu pourra toujours repousser et méconnaître, mais il s'appuie sur la constitution même de l'homme et il s'adresse à son libre-pouvoir au nom de sa puissance inconsciente d'obligation, il s'inspire de son intérêt le plus sacré et le plus cher, de la nécessité impérieuse de rétablir l'union intime entre les deux parties constitutives du moi. Qui pourrait, dans ces conditions, être assez ennemi de soi-même pour refuser son attention et son respect aux enseignements, aux exhortations du moraliste ?

*Hiérarchie morale.* — Ainsi nous pouvons, par l'ob-

servation, établir une échelle de dignité, de noblesse morale pour la classification des hommes. L'échelon inférieur absolument, la dignité et la noblesse nulles, c'est le cas de l'homme qui n'éprouve jamais le sentiment de l'obligation. Cet être ignorera toujours ce que c'est que le bien, il n'a vraiment aucun moyen de le connaître, il est moralement aveugle, et de plus il ignorera absolument la vie humaine, il en sera réduit entièrement à la vie animale. Nous croyons que ce cas ne peut se présenter que par dégénérescence complète, par refus total et obstiné d'user de l'obligation, aussi nous ne croyons pas qu'il y en ait un exemple historique.

Mais les échelons les moins élevés où l'homme puisse se tenir sont caractérisés par cette attitude de l'être que le devoir gêne et irrite, qui emploie tous les moyens possibles pour fuir l'obligation, qui n'y cède qu'à contre-cœur, et en quelque sorte forcé dans ses derniers retranchements. Ah! la vilaine position que celle d'un homme qui se fuit lui-même, qui cherche à échapper à sa propre étreinte, qui déclare par sa propre conduite qu'il ne se juge pas digne d'être homme, qui ne prend pas même soin de se comprendre lui-même. Il est possible qu'il mette à cette lâcheté toutes les formes les plus exquises de la pensée, et qu'il use, pour couvrir cette monstruosité, du manteau de l'art, il n'en montre pas moins son incurable bassesse, et il n'en mérite que plus de mépris.

Une attitude meilleure, plus relevée, est celle de l'homme qui attend le devoir éclatant, évident, pour s'y soumettre, qui l'accomplit alors ponctuellement, mais qui n'a aucun désir de le voir apparaître et aucune joie de l'observer. Cet être se laisse surprendre et alors se résigne

sans trop de mauvaise grâce, mais il ne sait ni comprendre ni prévoir. En réalité, il ne sait rien, son expérience lui paraît incohérente et nullement significative. Il est comme ballotté au hasard ; ce n'est pas un être, mais une chose, une chose qui a cette chance extraordinaire d'être parfois soulevée et emportée par ce flot sacré, le devoir ; mais une chose qui ne saura pas, par conséquent, apercevoir alors ce rivage sacré où le flot la roule, le bien.

L'homme s'élève en dignité quand il ne se contente pas de subir le devoir, quand il le recherche, quand il l'appelle à son aide le plus souvent possible. Cet être a compris sa destinée, et il n'attend pas que la vie et les circonstances la lui tracent et l'accomplissent pour lui, il est actif, il veut se rendre compte de tout. Sa vie prend un sens pour lui, son activité a une valeur précieuse et permanente. Le bien devient chaque jour plus clair et plus compréhensif. Il a une orientation précise et, par conséquent, il est capable d'avancer plus vite, de se développer plus régulièrement malgré les obstacles ou les tempêtes.

Mais encore nous sentons que la perfection n'est pas atteinte tant que l'activité seule est ainsi soumise avec empressement au devoir. C'est donc un développement, une supériorité complète que de donner au devoir, à l'obligation plus large carrière et de lui faire régenter toute pensée, toute parole et toute intention. Celui-là peut vraiment s'appeler un homme de bien, qui recherche le bien, non seulement dans ses actes visibles et constatables, mais encore dans toute la préparation de ses actes, dans toute son attitude. C'est là la marque de l'homme de devoir que rien ne reste chez lui en dehors de l'influence du devoir.

Et enfin, la perfection serait atteinte par celui qui aime-

rait le devoir, ou plus exactement qui n'aimerait que le devoir, qui ne chercherait que le devoir, car son libre-pouvoir conscient se trouverait entièrement d'accord, comme confondu dans son orientation avec sa puissance inconsciente d'obligation.

*Respect de la liberté d'autrui.* — Il faut reconnaître maintenant ce que l'obligation va produire dans les relations des hommes entre eux. Chaque homme doit se présenter à nous dans sa dualité, avec son libre-pouvoir et avec son obligation, avec sa liberté et son devoir. Et nous comprenons que les rapports des hommes entre eux doivent respecter chez chacun sa liberté et son devoir, mais surtout son devoir, ou si l'on veut la liberté de faire son devoir. Cette société nous paraîtra bonne, bien formée, favorable à l'homme, où sera assurée à chacun en la plus large mesure possible, la liberté de faire son devoir. Cette société, au contraire, nous semblera mauvaise et dangereuse où sera refusée totalement à l'homme la liberté de faire son devoir. Par conséquent, nous pouvons de suite formuler cette loi psychologique de la relation de deux hommes entre eux : le rapport de deux êtres humains ne peut être apprécié sagement que par la mesure de liberté que chacun reconnaît et accorde à l'autre pour l'accomplissement de son devoir. Et cette loi psychologique devient une loi morale impérative sous cette forme : dans ton rapport avec tout homme, laisse à chacun pleine liberté pour accomplir son devoir.

Mais il faut prendre garde que la liberté du devoir ne cesse pas seulement quand l'individu contraint devient esclave, est traité comme un instrument et non comme un

homme, mais qu'elle est tout au moins amoindrie, diminuée et peut-être supprimée, quand sous la crainte des sanctions extérieures le devoir n'est plus accompli par obligation, mais par un motif intéressé. La valeur morale de l'individu diminue dans la mesure où il cède, non à l'obligation, mais à la sanction.

Nous ne voulons pas dire par là que la société, qui a intérêt à ce que le bien se produise comme tel, sans trop s'inquiéter de la valeur morale de l'agent qui l'accomplit, ne peut pas établir des sanctions, mais nous voulons dire que la société ne doit pas se figurer alors qu'elle fait œuvre morale, mais simplement œuvre de défense et de protection sociales. Ainsi, rien de plus faux moralement que la prétention d'un individu ou d'une société à supprimer pour les autres la liberté du mal et à leur imposer le bien, à ne laisser subsister que ce qu'on appelle la liberté du bien, c'est-à-dire la nécessité du bien. Par là-même l'agent moral est blessé et tué dans son essence. Du moment que l'homme n'est pas libre, il peut être nécessairement ou naturellement bon, il ne peut plus avoir aucune valeur morale.

Ainsi, nous trouvons et formulons cette loi psychologique : la vraie relation morale de deux individus est celle qui ne rend pas le bien nécessaire, celle qui respecte assez la liberté pour lui permettre même des écarts ; le vrai rapport moral entre deux hommes et celui qui sauvegarde en chacun le caractère moral. Et nous en tirons cette loi morale impérative : ne contrains jamais personne, pas même au bien.

*Egoïsme et altruisme.* — Dans ses relations avec ses semblables, l'homme est disposé à apporter ses

préoccupations personnelles, à se conduire selon son égoïsme. Mais à la réflexion il est impossible qu'il ne découvre pas qu'il est une unité morale parmi beaucoup d'autres et que, s'il est injuste de ne pas lui concéder qu'il doit maintenir ses droits personnels en face des droits personnels d'un autre individu, il serait de sa part plus injuste encore d'affirmer la prépondérance de ses droits personnels sur ceux de la collectivité. L'intérêt d'un individu est pour cet individu incontestablement supérieur à celui d'un autre individu. Le bonheur d'un individu est certainement pour cet individu incomparablement préférable à celui d'un autre individu. Mais alors qu'il ne s'agit plus seulement de deux individus en présence, mais d'un individu en face d'une collectivité, il est clair que l'intérêt de la collectivité est plus important que celui d'un individu, et l'individu doit le reconnaître dans sa conduite; il est évident que le bonheur général l'emporte sur le bonheur particulier, et l'individu doit l'accepter dans sa conduite.

S'il n'y avait pas dans l'individu une puissance inconsciente d'obligation, il n'y aurait aucun moyen de faire reconnaître à l'individu qu'il doit ménager et respecter l'intérêt et le bonheur de la collectivité; il serait toujours bien fondé à répondre : en général et à la réflexion, le bonheur collectif l'emporte sur le bonheur particulier, mais pour moi personnellement, je défie qu'on me montre que rien puisse l'emporter sur mon bonheur particulier; tout raisonnement de votre part suppose toujours que j'ai un devoir envers la collectivité qui l'emporte sur mon devoir envers moi-même. C'est la difficulté insurmontable que rencontrent toujours l'utilitarisme ou l'eudémonisme

à fonder une obligation pratique quelconque. Ces théories doivent toujours reconnaître qu'elles reposent en dernier lieu sur le postulat d'une obligation préexistante. Mais du moment qu'on reconnaît l'existence d'une obligation chez l'homme, rien de plus naturel que de constater qu'elle s'applique au bonheur général et à l'intérêt de la collectivité.

Nous déterminons ainsi encore une loi psychologique : par ses relations avec ses semblables, l'homme est appelé à renoncer en partie à son intérêt personnel et à son bonheur particulier, pour contribuer par ce sacrifice à l'intérêt du plus grand nombre et au bonheur général. Ce qui devient encore une loi morale impérative : poursuis dans tes relations avec tes semblables l'intérêt du plus grand nombre et le bonheur général, même aux dépens de ton égoïsme.

Nous arrivons ainsi à déterminer d'une manière précise que le bien c'est le contraire de l'égoïsme, c'est le sacrifice de l'égoïsme. Or, qu'est-ce que l'égoïsme ? C'est la préoccupation exclusive de soi combinée avec l'oubli complet, l'indifférence entière pour les autres. L'égoïsme n'est pas en effet la méchanceté qui cherche le mal et le malheur pour les autres ; l'égoïsme se désintéresse purement et simplement des autres, l'égoïsme ne tient pas compte des autres. L'altruisme sera au contraire la préoccupation exclusive des autres, combinée avec la négligence de soi. Aussi nous voyons que le bien, qui est la négation de l'égoïsme, n'est pas l'altruisme. L'exigence du devoir, ce n'est pas que nous ne nous occupions pas de nous, c'est que nous soyons capables de sacrifier quelque chose de nous en faveur des autres. Alors comment nommer cette

disposition, la préoccupation de soi, capable de se sacrifier à la préoccupation des autres, l'amour de soi capable de céder à l'amour des autres ? Le bien, c'est l'amour des autres, c'est la charité.

Remarquons encore qu'on ne saurait d'une manière absolue condamner l'individu à se subordonner à la collectivité, ce qui répondrait pleinement à l'altruisme pur. Il y a ici une restriction importante. Il peut arriver que la collectivité, dans son intérêt ou son bonheur, ne fasse nullement entrer en compte les exigences du pouvoir inconscient d'obligation ; il se peut que ses prétentions et ses aspirations soient amORALES ou même franchement immORALES. Alors, il peut arriver que l'individu, fidèle à la direction imposée par Dieu à son pouvoir inconscient d'obligation, se sente non seulement autorisé, mais obligé de refuser à la collectivité le sacrifice qu'elle réclame de lui, de résister à la pression de l'opinion unanime. La révolte n'est plus ici facultative, mais au contraire obligatoire. Ainsi, notre étude nous conduit à formuler cette loi psychologique générale : toute rébellion à la collectivité, tout refus de sacrifice à la collectivité, toute résistance à la collectivité, basés sur l'obligation de conscience, ont un caractère non seulement légitime, mais sacré.

Nous avons même découvert ainsi le mécanisme du progrès moral. Si de toute manière l'individu devait se courber à la décision de la masse et prendre chez elle ses inspirations morales, il faut affirmer tout au moins que les notions morales resteraient absolument stationnaires et peut-être qu'elles iraient toujours en déclinant, devenant plus grossières. Mais l'individu est non seulement autorisé par sa constitution propre à contrôler l'opinion morale

de son milieu, il y est directement appelé. Comme nous avons vu qu'en présence d'une révélation qui se prétend divine, l'homme doit avoir recours à ce fait central d'obligation, qui constitue la révélation naturelle et universelle de Dieu, nous affirmons qu'en présence des idées morales répandues dans son milieu, l'homme doit avoir recours à la même pierre de touche pour se rendre compte de leur véritable valeur. C'est ainsi seulement que sa déférence pour l'opinion, que son acceptation de la tradition auront une valeur morale. C'est ainsi qu'il pourra discerner les erreurs et contribuera à les corriger et que sa rébellion contre les usages établis aura un caractère moral. Nous devons donc compter pour le progrès des idées morales dans l'humanité sur les hommes assez courageux et assez moraux pour rompre brusquement avec toutes habitudes consacrées, au nom de leur conscience. Le vrai ferment du progrès moral, c'est encore l'expérience personnelle d'obligation.

Ainsi la loi psychologique établie plus haut devient une loi morale importante : n'accepte jamais les notions morales que dans la mesure où ton expérience morale les sanctionne ; ne modifie jamais une notion morale reçue pour satisfaire ton plaisir ou ta passion, mais sous la pression irrésistible du devoir, pour demeurer fidèle à l'expérience d'obligation que tu possèdes ; ne cède jamais rien de ce que ton devoir te montre comme juste, obligatoire, bon, pour te concilier la faveur ou par fausse modestie pour rester d'accord avec les opinions générales ; ne renonce jamais à ce rôle que ta conscience te tracera peut-être un jour de promoteur du progrès moral de l'humanité.

*Sévérité et bonté.* — Dans nos rapports avec les autres hommes, notre expérience de l'obligation fait de nous des juges de leur conduite. Nous devons apporter à cette fonction nouvelle inévitable la plus grande circonspection et la plus haute impartialité. Mais bon gré, mal gré, nous jugeons, nous apprécions la valeur morale du prochain. C'est là une preuve irrécusable de notre propre faculté morale. Juger, c'est déclarer hautement qu'on connaît, qu'on porte en soi une règle de conduite à laquelle instinctivement on compare ce qu'on rencontre. Approuver, c'est reconnaître explicitement la haute valeur de cette règle de conduite. Blâmer, c'est en proclamer la puissance, à laquelle nul ne peut se dérober. Aussi rien de plus juste, que le raisonnement qui s'appuie sur cette habitude qu'ont les hommes de juger, pour prouver qu'ils sont capables de se juger eux-mêmes.

Mais il se trouve que dans ce jugement nous nous montrons à la fois impartiaux, quand il ne s'agit pas d'une conduite qui nous touche directement, et sévères, d'une austérité intraitable. C'est là un contraste saisissant avec les habitudes contractées dans notre jugement personnel, qui nous montre toujours pleins d'indulgence pour nos faiblesses et d'une partialité révoltante. Ainsi nous ne pourrions pas vivre un certain temps avec nos semblables et passer fréquemment du jugement qui porte sur nous-mêmes au jugement qui atteint les autres, sans comprendre que nous devrions réaliser dans notre propre jugement les qualités dont nous faisons preuve quand il s'agit des autres. Nous reconnaissons ainsi une loi psychologique importante : l'homme qui veut bien se juger doit commencer par oublier qu'il est lui-même en cause et

prononcer comme s'il s'agissait d'un autre, ce qui devient aussitôt une loi morale impérative : juge-toi comme tu juges les autres, rappelle-toi de quelle manière tu as apprécié la conduite de ton prochain au moment où tu vas apprécier ta conduite qui est semblable.

Mais il est encore plus clair que dans nos rapports avec nos semblables, par le fait que nous devenons objets de leur activité, que nous subissons l'influence et les conséquences de leur conduite, nous acquérons des lumières importantes sur les résultats que peuvent avoir nos actes. Tant que nous ne considérons que notre personnalité isolée, nous sommes peu portés à nous enquérir de ce que les autres ressentent, éprouvent en conséquence de notre activité. Mais du moment où nous avons fait l'expérience personnelle que nous avons à souffrir de la conduite des autres, nous apprenons par là que notre conduite propre n'est pas indifférente aux autres. Or, c'est une remarque importante, alors même que nous nous refuserions pour nous-mêmes à nous reconnaître aucun devoir envers notre prochain, il nous est impossible d'admettre qu'il n'ait aucun devoir envers nous<sup>1</sup>. Nous sommes au contraire extrêmement susceptibles à cet égard et nous reconnaissons avec une facilité surprenante toute défaillance de nos semblables à s'acquitter ponctuellement de leurs devoirs envers nous. C'est là encore un argument frappant et irrésistible contre ceux qui nient l'obligation morale. Il n'y a

<sup>1</sup> « Si nous repoussons pour nous-mêmes la sujétion au devoir, nous voulons cependant que nos semblables soient obligés de respecter notre liberté, nous voulons par conséquent le maintien de la loi morale, lors même que nous foulons aux pieds ses prescriptions obligatoires. » (Beaussire, *Du fondement de l'obligation morale*, p. 138.)

qu'à les renvoyer au cas où les autres négligeraient les prescriptions morales qui les concernent, et à noter leur indignation et le jugement impitoyable qu'ils portent. C'est là le dernier refuge du sentiment de l'obligation morale. Quand il ne se manifeste pas sous forme d'une impulsion précise au cours de la délibération et avant l'action, quand il ne se traduit pas sous forme de remords après la conduite coupable, on peut compter qu'il se retrouve au moins sous la forme de cette prétention de l'agent à ce que les autres respectent leurs devoirs envers lui.

Or nous pouvons partir de cette observation pour affirmer que nous comprenons beaucoup plus exactement et plus complètement le devoir quand nous en subissons les conséquences, que l'obligation s'affirme plus clairement quand elle s'exerce sur les autres en notre faveur. De là un conseil pratique, simple. En cas d'embarras, au moment où nous ne connaissons pas clairement ce que l'obligation exige de nous à l'égard des autres, renversons les termes du problème et recherchons ce que l'obligation exige des autres à notre égard. Alors toutes les obscurités sont dissipées, la lumière se fait immédiatement. Mais c'est mieux qu'un conseil que nous formulons ainsi, c'est une loi psychologique : celui qui veut bien juger de la valeur morale d'une action doit se représenter qu'il en est non l'agent, mais le patient, doit rechercher ce qu'il en penserait s'il était appelé à la subir de la part d'un autre. Et cette loi psychologique devient la loi morale impérative bien connue : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit, dans le cas où la loi psychologique appliquée nous montre la nécessité de l'abstention ; ou même :

fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fit, au cas où la loi psychologique établit la nécessité de l'action.

Ces formules sont bien encore l'expression de l'amour du prochain, de la charité. Ce qui, au point de vue intellectuel, s'appelle se mettre à la place des autres, transformer le sujet en objet, opération simple et facile, devient au point de vue sensible une parfaite impossibilité en dehors de l'amour. L'imagination peut nous représenter très fidèlement les conséquences que notre conduite aurait sur nous si elle nous atteignait, la sensibilité se refuse à comprendre et ne saurait sortir d'elle-même, elle reste obstinément le sujet de l'action et n'en devient pas l'objet. Mais l'amour opère immédiatement la transformation autrement impossible et grâce à lui la formule morale devient efficace.

*Progrès intellectuel et progrès moral.* — Il nous faut aborder un point très délicat, celui de l'influence sur les notions morales du domaine intellectuel, des idées répandues, des superstitions, des erreurs. Il est certain que l'imperfection des pensées en général doit avoir un contre-coup fâcheux sur le domaine des idées morales. Ainsi on peut faire produire des conséquences déplorables aux formules morales les plus développées et les plus pures, comme : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit, ou même : fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fit, tout simplement en supposant des notions intellectuelles fausses.

Nous prenons l'exemple fameux dans les études philosophiques sur la morale, de la conduite des sauvages à l'égard de leurs parents âgés.

Dans l'état nomade et guerrier, l'existence d'êtres âgés et infirmes s'est trouvée une difficulté sérieuse souvent lorsque la tribu devait se porter vivement en avant pour attaquer ou pour fuir. En sorte que l'idée fautive s'est formée que l'intérêt de la collectivité exigeait impérieusement le sacrifice ou tout au moins l'abandon, en apparence moins cruel, de ceux que l'âge rendait incapables de la promptitude d'allures nécessaire. Le sauvage qui abandonne ses parents par devoir sacrifie donc ses sentiments personnels, ses affections, ses désirs, au bien supérieur de la communauté. Ainsi, il agit par devoir. Seulement il agit mal, parce qu'il applique des principes moraux excellents à une idée fautive : celle que l'existence des vieillards est nuisible, dangereuse à la communauté. Aussi nous disons qu'on peut espérer que cette fausseté se dévoilera bien vite à l'usage. Sans doute la réflexion montrera les avantages que l'expérience des vieillards peut apporter à la tribu. Et même nous pensons que cette erreur intellectuelle se corrigera plus vite, parce qu'elle dicte une fâcheuse application morale. L'affection des enfants, reculant devant le sacrifice imposé par la collectivité, leur fera vite trouver comme une circonstance atténuante et bientôt comme une raison péremptoire de leur refus d'abandonner leurs parents âgés, cette erreur grave de les croire une charge et un obstacle pour la vie sociale. Alors quand un sauvage aura par obéissance à sa conscience épargné ses parents, et pour justifier cet acte courageux fait ressortir les avantages qu'il y a à conserver pieusement les vieillards et à leur rendre en affection et en soins l'amour prodigué par eux à leurs enfants, la conscience ne pourra plus hésiter, et le devoir sera désormais mieux compris.

Mais on peut supposer aussi que dans cette coutume n'entre pas la considération de l'utilité collective. Alors l'idée fausse que les sauvages acceptent sans hésitation, c'est que la vie étant activité, il n'y a de jouissance que dans l'activité de la vie, en sorte que les vieillards sont à plaindre et qu'il vaut mieux pour eux qu'ils meurent. Du moment que cette idée fausse est généralement adoptée, appliquez-lui la maxime : fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fit, et il en résultera que le fils qui aime ses parents, doit les débarrasser d'une vie qui se prolonge sans activité et sans joie, qu'il doit les abandonner. Nous dirons donc que le sauvage qui abandonne ses parents âgés accomplit son devoir. Mais nous dirons aussi qu'il comprend mal son devoir et qu'on peut espérer que cette imperfection. Remarquons que la faute réside ici dans une idée. Or nous pouvons toujours attendre qu'une idée fausse se modifiera avec le progrès des connaissances. Par conséquent si nous laissons aux sauvages le temps nécessaire pour augmenter leur science, le jour viendra où la superstition sera ébranlée, et où la manifestation du devoir, de l'obligation sera corrigée.

Mais nous allons plus loin et nous affirmons que l'idée fausse est plus vite réformée, que la vérité sera plus vite découverte sur ce point, parce qu'elle devient l'occasion d'un devoir mal compris. Supposons qu'un jour un sauvage éprouve un scrupule moral à se conformer à la coutume, non pas parce qu'il s'est aperçu que la vie est autre chose que l'activité, non pas parce qu'il a l'intuition qu'il y a dans la vie prolongée du vieillard un avantage pour tous, mais uniquement parce que sa conscience l'entraîne à conserver auprès de lui ses parents âgés, parce que le fait

d'obligation plus souvent observé en lui et plus puissant le détourne de l'abandon, ce sauvage, résistant à la coutume, contribue au progrès de l'idée morale, non à cause de la vérité supérieure de ses idées en général, mais par sa fidélité morale plus grande. Ainsi nous ne nous laissons pas troubler et inquiéter par cette influence des pensées fausses sur les notions morales, elles ne contribuent qu'à donner aux maximes morales des applications temporairement fausses, mais elles se sont corrigées un jour ou l'autre par l'audacieuse intervention d'un réformateur moral, qui n'est en général rien autre qu'un être plus moral.

Du moment qu'il n'y a plus unanimité dans la coutume, qu'un conflit moral s'élève entre ceux qui abandonnent leurs vieux parents et ceux qui en prennent soin, nous nous fions à la puissance de l'obligation, pour entraîner la victoire du côté vraiment moral.

Prenons ici encore un autre exemple qui se retrouve aussi fréquemment dans les discussions sur la morale. Supposons un être qui éprouve personnellement le besoin de la vengeance à cause de son imperfection morale et à cause des notions répandues dans son monde. L'idée fautive c'est que l'honneur de l'homme outragé exige qu'il se venge. Appliquez ici la maxime morale : fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fit, et cet homme se sentira le devoir pressant de venger ceux qu'il aimait. Nous dirons que cet homme, en tuant pour venger, accomplit son devoir. Mais nous dirons aussi qu'il ne comprend pas justement quel est son devoir. Nous attendons du progrès des connaissances, des expériences que fait une société où les vengeances se succèdent sans interruption, entraînant l'insécurité complète et permanente, que la notion

fausse soit corrigée. Mais nous l'attendons encore plus vite des progrès moraux. Quand un jour apparaîtra un homme plus moral, qui éprouvera une répugnance invincible pour la vengeance, non à cause des ennuis qu'il s'attirerait par là, non à cause des troubles qui en résultent pour la société, mais par fidélité à sa conscience, parce que l'obligation l'en éloigne violemment, cet homme résistant à la pression de l'habitude et de l'opinion est un réformateur moral, qui fait faire par son exemple un progrès aux notions morales. Et désormais quand la conscience aura devant elle d'une part les êtres qui vengent et se vengent, et de l'autre les êtres qui renoncent à la vengeance, il n'y a pas de doute qu'elle ne prononce bientôt toujours en faveur des derniers.

Ainsi, non seulement nous pouvons affirmer sans hésitation les maximes morales générales, qui résultent simplement des lois de l'activité psychologique d'un être obligé, d'un homme constitué par le double pouvoir, la liberté et le devoir, vivant en une société d'êtres semblables à lui, mais nous déclarons que les applications particulières de ces maximes sous l'influence des idées régnantes deviennent lentement sûres et fixes, et s'établissent avec une autorité incontestable. Mais dans chaque cas le bien ainsi déterminé n'est autre chose que l'obligatoire et ce qui était regardé faussement comme bien n'est abandonné que lorsqu'un être moral a reconnu en lui-même que ce n'est pas là l'obligatoire.

*Maxime universelle.* — Dans ses rapports avec ses semblables l'homme en vient, par l'application constante qu'il leur fait des exigences de l'obligation, à formuler de

vraies lois générales de l'activité morale. C'est là pour son intelligence le travail propre à l'établissement d'une science et il est impossible que l'homme résiste à cette attraction. Il ne se contente pas de juger chaque action en particulier, en la conduite d'un individu spécial, en instruisant le procès en détail à la clarté de l'obligation morale. Mais réunissant les faits semblables ou analogues, il en forme un ensemble satisfaisant qui lui permet de déclarer ce que l'expérience enseigne. Seulement, ce qui est fort remarquable, c'est qu'il a toujours la tendance d'appliquer ces lois d'expérience morale rigoureusement aux autres seulement. Il fait toujours instinctivement une exception en sa faveur. Il est évident pour lui que tout homme qui cède à telles tentations se met en une mauvaise voie et ne pourra plus empêcher les conséquences funestes de se produire. Mais lui, il se permet volontiers les petites infractions, les exceptions en sa faveur, il excuse ses faiblesses et prétend qu'elles n'auront pas le même résultat que chez les autres, à cause de sa dignité spéciale, de sa valeur extraordinaire. Cependant l'expérience se charge bien vite de lui apprendre qu'il ne vaut pas mieux que les autres, qu'il n'a aucun droit de se traiter différemment, qu'il doit se placer dans le rang et se conformer aux lois générales de l'activité morale humaine. Ainsi, c'est une loi psychologique que nous pouvons formuler : l'agent se considérant comme exactement soumis aux conditions que son jugement impose à tout homme est le seul qui se comporte sagement et prudemment. Ce qui permet d'établir une loi de morale impérative : agis selon les lois que ta conscience dicte à tout homme, agis de manière que la maxime de ton action puisse

constituer une loi morale générale applicable à tout homme.

Le bien, c'est donc de ne pas se mettre hors rang, de ne pas faire exception pour soi, de se traiter conformément à l'expérience morale générale, de s'appliquer les règles de prudence et les indications précises d'une bonne et sage conduite. Nous saluons ainsi comme une formule exacte, dont nous avons pu établir la vérité d'après nos propres principes, la formule kantienne, si juste, si élevée que, même en ne l'établissant pas comme Kant, même en discutant les arguments de Kant, on est obligé de revenir à elle, comme à une maxime importante de morale. Ici il semble bien que nous soyons parvenus à échapper très vite à toute influence intellectuelle fâcheuse, troublante. Vouloir comme législation universelle des esprits une maxime qui réponde à une superstition ou à une erreur, c'est en démasquer de suite la fausseté.

*Solidarité.* — L'homme ne peut pas vivre dans la société organisée de ses semblables sans éprouver inconsciemment et bientôt sans comprendre qu'un lien profond et réel l'unit aux autres. Il ne s'agit pas seulement d'une sorte de contrat consenti mutuellement à cause des avantages qu'il assure à tous au prix de légers sacrifices. Il s'agit d'une réalité psychologique et morale. Vivre côte à côte, c'est prendre beaucoup à ceux qui nous entourent et c'est involontairement aussi leur donner en retour. Vivre en société, c'est compter à ce point sur les autres que si leur appui venait soudain à nous manquer, nous nous trouverions plus incapables de vivre que les animaux isolés. Vivre longuement au contact des autres, c'est

établir avec eux une cohésion intime par les douleurs ressenties sympathiquement et les joies partagées sympathiquement, par les dangers courus en commun, par les délivrances obtenues ensemble. C'est par l'âme semblablement modifiée dans les mêmes expériences que les individualités se soudent. Mais un tel rapprochement intime, qui se manifeste surtout par ce déchirement réel produit en cas de séparation, n'est possible que parce que les hommes ne sont pas des individualités isolées, parce que l'humanité n'est pas seulement un groupement, une agglomération, une juxtaposition simultanée et successive d'êtres étrangers, mais un corps, une réalité. Ainsi se découvre à l'expérience humaine le fait profond de la solidarité.

Mais remarquons-le bien, cette solidarité naturelle que nous pouvons constater est un fait de nature, fatal, nécessaire, qui se réalise sans le concours de la volonté humaine. Toute étude qui aboutit à la démonstration solide de la solidarité humaine nous donne seulement une constatation de ce qui est, de ce qui existe sans notre coopération. Rien n'est plus illégitime que de vouloir se servir de cette observation pour en faire sortir un devoir, que de conclure du fait de l'existence large et profonde de la solidarité à la nécessité ou plutôt à l'obligation pour l'homme d'en étendre encore le domaine et les manifestations. Dès que l'homme libre prend connaissance de cette réalité indéniable, la solidarité, il peut fort bien se décider à mettre sa liberté en rébellion contre une loi de nature qui la menace et la diminue et à profiter de sa science pour lutter contre les empiètements de la solidarité dans sa vie personnelle. Il peut aussi, il est vrai, se déterminer à prolonger au contraire les lignes de la solidarité naturelle dans une

solidarité consentie, voulue, en faisant usage de son libre-pouvoir.

Mais dès qu'apparaît l'obligation, elle s'attache au fait de la solidarité découverte, elle discerne de suite un domaine qui s'ouvre à son action. L'être obligé ne peut pas se rendre compte qu'une loi de nature l'attache aux autres hommes comme aux membres d'un même corps sans que l'autorité de l'obligation s'applique immédiatement à cet être supérieur à l'individu, l'humanité, pour lui donner un caractère sacré. Si naturellement une certaine solidarité est déjà réalisée sans le concours exprès de l'individu, l'obligation fait à l'homme un devoir de se comporter partout et toujours comme faisant partie de l'humanité et en étant solidaire. L'étude psychologique aboutit à cette loi psychologique : l'homme est une partie libre de ce tout solidaire qui s'appelle l'humanité. L'obligation s'appliquant à ce résultat constaté en fait une loi morale : agis comme une partie libre du tout solidaire que forme l'humanité ; augmente et développe partout les exigences et les conséquences de la solidarité humaine. C'est ainsi que nous reconnaissons la justesse de cette formule de Charles Secrétan et que nous trouvons en elle une forme très développée de l'impératif moral.

Le bien, c'est donc de se consacrer toujours plus à l'activité solidaire, c'est de se considérer toujours davantage comme un membre de l'humanité, c'est de vivre pour l'humanité plus que pour soi. Le bien, c'est de subir avec joie les formes fatales de la solidarité, c'est de montrer aux autres en elles une indication précieuse de la nature et une préparation de leur devoir, c'est de mettre toute sa puissance libre au service de la solidarité, la faisant ainsi

volontaire. Et il semble bien qu'ici encore nous échappions à l'erreur et au danger d'une influence intellectuelle faussée, car la solidarité est déjà l'idée vraie, la connaissance exacte, la valeur intellectuelle juste, et l'impératif qui s'y attache ne fait en quelque sorte que développer ce que l'expérience incontestable fournit. Se vouloir solidaire des autres, c'est se mettre à l'abri des fausses interprétations de la vie.

---

## CHAPITRE V

## DISCUSSION DES DONNÉES DU PROBLÈME MORAL

*Ordre des problèmes.* — Pour parvenir à une solution des problèmes moraux, une condition importante et rarement observée, c'est d'en bien établir les données à leur place respective, c'est de résoudre d'abord les questions plus accessibles et moins importantes, qui fourniront les éléments indispensables à la discussion des points plus délicats et plus obscurs. Personne ne doute qu'en géométrie il n'y ait un ordre des questions qui permet de les résoudre. Chacun est d'accord qu'on ne peut en géométrie commencer par le problème qui plaît, ou qui intéresse. Il est reconnu qu'en géométrie on traite au début des questions simples, dont la solution est indispensable à l'examen des questions compliquées. Mais en morale, le mal dont en général les théories sont atteintes, c'est la méconnaissance de l'ordre des problèmes. On se figure qu'on peut aborder impunément le domaine moral de tous côtés, et l'audace des théoriciens se fait une gloriole de résoudre pour leur coup d'essai le problème le plus embarrassant pas de gravir de suite la plus haute cime. C'est là ce qui retarde le progrès philosophique, qu'on ne reconnaisse pas pour insolubles les problèmes auxquels il fait défaut seulement une donnée essentielle, et qu'on ne se contente

pas de faire des efforts pour déterminer d'abord cette donnée indispensable avec quelque sécurité. Il est donc de première importance de chercher à établir dans quel ordre de succession les différentes inconnues à dégager peuvent se déterminer, de manière à permettre l'examen complet des problèmes <sup>1</sup>.

*Valeur exacte de la liberté.* — La première donnée indispensable dont il faut connaître exactement la valeur, c'est la liberté. Il ne manque pas de théoriciens qui prétendent aborder le problème moral, en laissant de côté la question de la liberté ou en la considérant *a priori* comme résolue négativement. La liberté n'entre pas dans la question, soit qu'on regarde sa présence comme inutile, soit qu'on en nie la réalité. Nous affirmons que dans ces conditions on ne peut arriver à la solution du problème moral, parce qu'on se prive ainsi d'une donnée importante.

Nous avons vu, en effet, le rôle que joue dans l'étude psychologique du fait de l'obligation, la liberté. Sans liberté, du moment qu'on annule cette donnée, il est impossible de distinguer l'obligation de la nécessité. Le seul caractère qui permette de garder à l'obligation sa forme et sa valeur propres, c'est que l'obligation ne touche pas au sentiment de la liberté, alors que toute espèce de contrainte le détruit. Ainsi la première conséquence, c'est de réduire l'obligation à une forme de la nécessité, c'est-à-dire de

<sup>1</sup> « Dans les pays de montagnes, ne suffit-il pas parfois d'une distance de quelques pas pour nous cacher une haute cime qu'un autre mieux placé découvre au loin ? » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, Introduction, p. vii )

fausser une donnée essentielle. Mais alors la conclusion dernière s'impose de suite avec rigueur : la négation ou l'omission de la liberté entraîne naturellement et nécessairement la négation de l'obligation. Le déterminisme est incapable de reconnaître l'obligation.

Alors il n'y a que deux explications possibles du sentiment contradictoire de l'obligation : ou bien c'est une nécessité voilée, une nécessité complète, dont l'homme ne se rend pas compte complètement ; ou bien c'est une nécessité factice, une nécessité qui n'existe que par l'imagination fortuite de l'homme, qui peut grandir, céder, diminuer et disparaître à son gré.

Ainsi une précaution élémentaire pour pouvoir apprécier les questions morales, c'est de posséder clairement et complètement cette donnée : que vaut, que signifie la liberté ? Mais remarquons que, pour la solution du problème moral, il suffit que la liberté soit donnée dans cette mesure où elle sauvegarde le caractère spécifique de l'obligation. Pour cela il suffit que le sentiment de la liberté chez l'homme ne soit pas traité comme une chimère, une pure illusion. Si le sentiment de liberté est au moins l'inconscience de la dépendance, si on accorde que le sentiment de liberté n'apparaît chez l'homme qu'au moment où dans le domaine de sa conscience ne se présente aucune source de dépendance, alors l'obligation pourra se différencier de la nécessité par ce caractère, qu'elle ne trouble pas cette inconscience de la dépendance, que, contrairement à ce qui se passe dans l'intervention de toute contrainte, l'inconscience de la dépendance subsiste en coïncidence avec le sentiment conscient de l'obligation. Alors on peut entre-

voir la solution du problème moral, il n'est pas matériellement impossible d'y parvenir.

Mais la donnée de la liberté est plus complète et plus sûre, si elle se formule comme la conscience de l'indépendance, car elle met en plein jour la distinction nette, inoubliable désormais de l'obligation et de la nécessité. La nécessité, quelle qu'elle soit et d'où qu'elle vienne, détruit immédiatement la conscience de l'indépendance. Et il se trouve que l'obligation maintient la conscience de l'indépendance dans son intégrité. Alors avec cette valeur reconnue à la liberté, on est sûr de ne pas nier l'obligation et de ne pas s'arrêter à une explication qui la fasse disparaître.

La donnée de la liberté la plus exacte, la plus précise, c'est l'existence du libre-pouvoir en l'homme, c'est la conscience de ce libre-pouvoir <sup>1</sup>. Nous avons vu dans notre étude avec quelle précision elle permet de dresser les formules, et d'étudier les caractères des problèmes moraux. La liberté ainsi conçue amène naturellement à regarder l'obligation comme l'expression d'un nouveau pouvoir qui s'exerce sur elle et règle son usage. La solution devient facile et claire.

Ainsi la liberté réduite à zéro, cette donnée : la liberté insuffisamment appréciée, le problème moral devient insoluble. Le déterminisme pur ne saurait rendre compte de

<sup>1</sup> Maine de Biran se plaçait ainsi sur le vrai terrain quand il regardait le sentiment de l'effort comme le trait caractéristique de la conscience. « La liberté n'est autre chose que le sentiment du pouvoir d'agir, de créer l'effort constitutif du moi. » (Fonsegrive, *Essai sur le libre-arbitre*, p. 273.) « C'est ainsi que Maine de Biran place l'acte propre de la liberté comme l'avait fait Locke dans le pouvoir où nous sommes de renforcer à notre gré les motifs par une considération attentive » (p. 274).

la conduite humaine et méconnaît à coup sûr l'obligation.

Le problème moral devient au contraire accessible du moment qu'une valeur positive quelconque est reconnue à la liberté. Si elle est réduite à l'inconscience de la dépendance, on peut espérer que la question sera bien posée. Si la liberté est reconnue équivalente à la conscience de l'indépendance, on peut admettre que la question sera résolue. La solution est entière, décisive, quand la liberté reçoit sa pleine signification : conscience du libre-pouvoir<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nous n'avons pas l'intention de traiter entièrement la question du libre-arbitre et d'examiner toutes les objections soulevées contre cette doctrine. Nous nous contentons de renvoyer à l'excellent ouvrage de M. Fonsegrive, *Essai sur le libre-arbitre*. Cependant nous pouvons répondre ici brièvement aux principaux arguments du déterminisme :

1<sup>o</sup> Argument de la statistique invariable. Si le libre-pouvoir existe, pourquoi n'apporte-t-il aucune perturbation aux données de la statistique et spécialement en ce qui concerne le nombre des crimes. La fixité des données de la statistique milite contre le libre-pouvoir. Il faut répondre à cet argument par l'argument de la saturation. La statistique établit une seule chose, c'est que les mêmes circonstances se reproduisent, qui fournissent l'occasion du crime. S'il n'y avait alors qu'un seul homme, il resterait libre. Mais en fait, il y a une multitude d'hommes. En les prenant un à un, nous en voyons beaucoup faire usage de leur libre-pouvoir pour se détourner du crime. Mais à mesure que le nombre des hommes augmente croît aussi la probabilité que le libre-pouvoir ne se déterminera pas toujours dans le même sens, en sorte qu'il se trouvera un homme qui profitera de l'occasion de crime négligée par beaucoup d'autres. Il y a donc un nombre-limite d'hommes où la probabilité fait place à la certitude. Dès que ce nombre est atteint, il est certain que l'occasion de crime se présentant, un homme se trouvera pour en profiter. C'est ce qu'on peut appeler un état de saturation. Mais, d'autre part, les conditions de la vie civilisée sont telles qu'elles empêchent la production d'un nombre croissant d'occasions de crime ; il y a telles conditions qui constituent aussi un état de saturation et fixent d'une manière presque invariable le nombre et les circonstances du crime possible. Nous sommes, dans les pays où la statistique se fait, précisément en présence de cette double saturation : un nombre fixe de crimes possibles, un nombre suffisant d'hommes présents pour qu'un se laisse tenter.

2<sup>o</sup> Argument des lois de l'histoire. Le libre-pouvoir introduit de telles

*Valeur exacte du bien.* — La deuxième donnée indispensable dont il faut déterminer la valeur avec précision, c'est l'influence du bien, le rapport du bien avec la liberté et avec l'obligation. C'est un problème des plus délicats, mais qui demande absolument à être entièrement élucidé, si l'on veut pouvoir aborder ensuite la question de l'obligation elle-même.

On peut admettre que le bien n'est autre chose qu'un motif ou un mobile, de nature, de force spéciales, capables de produire cette espèce de nécessité qui s'appelle obligation, mais qui en réalité ne diffère pas essentiellement d'une contrainte, et agit par conséquent comme tout motif et tout mobile, c'est-à-dire annule la liberté. Le bien détruit la liberté et crée l'obligation. Alors le caractère

variations imprévues dans la conduite des hommes que rien n'est plus illusoire alors que de prétendre reconnaître et découvrir des lois de l'histoire et cependant l'étude scientifique de l'histoire humaine détermine bien positivement des lois. Il faut répondre que le libre-pouvoir dans son exercice amène toujours l'homme à un état de servitude : ou la pure nécessité ou l'obligation morale. Par conséquent, les hommes pris en bloc nous fournissent toujours l'exemple de masses agissant rigoureusement selon des lois, mais ces lois seront non seulement différentes, elles seront opposées selon que l'usage du libre-pouvoir aura fait la classification du peuple en une minorité morale ou une minorité déterministe.

3° La loi de la conservation de la matière et de l'énergie. Il faut observer : a) que l'homme n'agit jamais sans motifs, c'est-à-dire sans employer la force et la matière données ; b) que dans le calcul de l'énergie il faut faire figurer la puissance de l'obligation morale ; c) que dans le calcul de l'énergie il ne faut pas oublier la puissance qui constitue l'homme, son libre-pouvoir. S'il est des hommes qui n'usent ni du libre-pouvoir, ni de la puissance d'obligation, cette énergie non utilisée n'existe pas moins pour cela, latente, potentielle, comme la force emmagasinée par la pierre élevée au sommet de la pyramide, comme la puissance de l'électricité non utilisée par les hommes jusqu'à nos jours. Il y a cette différence entre une société d'êtres libres et obligés et une société d'êtres déterminés, qui existe entre notre société moderne avec toutes les applications qu'elle

propre de l'obligation est méconnu, puisqu'on ne lui accorde pas qu'elle respecte et maintient le sentiment de la liberté. Alors l'étude importante devient celle du bien, la question se transforme et se réduit à celle de la genèse du bien, de son influence spéciale sur la volonté. Alors l'effort du théoricien portera sur ce point spécial : trouver au bien des caractères qui le rendent obligatoire pour la volonté. De là sont sorties toutes les tentatives des systèmes utilitaristes et hédonistes. On peut dire, après expérience faite, que cette méthode est condamnée. Elle est impuissante à faire produire au bien une obligation quelconque.

Au cas où on n'admet pas que le bien est un motif semblable et supérieur aux autres, on peut penser que le bien

sait faire de l'électricité et la société précédente qui ne se doutait pas de ces ressources.

4° Le déterminisme psychologique. C'est à cet argument que répond spécialement et uniquement toute notre étude de la liberté.

5° Le déterminisme métaphysique. Comment concilier l'ambiguïté des futurs avec la science de Dieu ? C'est précisément le caractère de la science de Dieu, qu'il élève bien au-dessus de notre faible connaissance humaine, qu'elle prévoit tous les mondes possibles avec toutes leurs conséquences possibles, tandis que nous avons tant de peine à comprendre un seul monde, le monde réel du passé et du présent. Il faut admettre qu'à certains points (qui se trouvent en nombre immense, puisqu'il s'agit de toutes les décisions libres de toutes les vies humaines) les antécédents donnés, à cause de leur nombre, de leurs origines diverses et de leur conflit, aboutissent à plusieurs conséquents possibles. C'est ici qu'intervient le libre-pouvoir de l'homme, qui donne à lui seul une raison suffisante à la victoire d'un des conséquents possibles. La science de Dieu, c'est la vision de tous ces conséquents et de tout l'enchaînement futur qu'entraînerait l'adoption par l'homme de chacun d'eux. La science de Dieu, c'est la connaissance simultanée de tous les mondes possibles, dont l'existence dépend du choix libre de l'homme. Et l'activité de Dieu, c'est de pourvoir à ce que, dans leur ensemble immense, tous ces mondes possibles restent dans les limites de l'harmonie universelle que Dieu veut et maintient.

est une intuition, et que l'obligation est la marque de l'autorité suprême de ce que cette intuition nous découvre. Nous croyons que c'est une solution hâtive, qui repose sur une autre erreur, que nous signalerons plus loin. C'est encore comme nous le montrerons l'emploi d'une donnée fausse.

Enfin on peut reconnaître que le bien n'étant ni un motif ni une intuition, une révélation, est une sollicitation directe adressée à notre libre-pouvoir. Le caractère propre de l'action sur nous du bien, qui n'est autre que l'obligation, c'est la surexcitation du sentiment de liberté, c'est un appel direct à la liberté humaine. Ainsi le bien c'est l'obligatoire et l'obligation est une secousse imprimée à notre libre-pouvoir pour l'entraîner à l'activité. L'obligation alors ne peut provenir que des profondeurs de nous-mêmes. Nous devenons autonomes, et nous échappons par là définitivement aux prises du déterminisme.

Ainsi le problème moral est toujours ouvert et accessible pour celui qui reconnaît au bien un caractère spécifique. Mais le chercheur est orienté sur une mauvaise voie, engagé en une direction fâcheuse, s'il pose que le bien est un motif ou un mobile, s'il cherche l'explication de l'obligation dans les caractères du bien, s'il veut faire découler l'obligation du bien au lieu d'expliquer le bien par l'obligatoire. Mais le chercheur est amené à envisager de nouveaux éléments du problème prématurément, si pour échapper au bien-motif il s'élance d'un bond jusqu'au bien-intuition et fait dépendre les caractères de l'obligation du contenu ou de l'origine de cette intuition. Et la donnée précise, claire, facile, qui permet de n'introduire dans les formules aucun élément étranger, c'est cette appréciation

que le bien n'agit sur la liberté que pour la solliciter à intervenir, que l'apparition du bien, c'est-à-dire l'obligation, augmente le sentiment de la liberté, que l'obligation ne dépend pas des caractères naturels du bien.

Celui qui met l'étude du bien avant celle de l'obligation aboutit nécessairement à l'utilitarisme ou à l'hédonisme, mais ne parvient pas à rendre compte de l'obligation. Celui qui met l'étude de l'obligation avant celle du bien peut seul aboutir à une appréciation exacte de l'obligation et de son influence, ce qui ne l'empêchera pas ensuite de trouver la vraie signification du bien et de reconnaître la justesse des remarques de l'utilitarisme et de l'hédonisme.

*Valeur exacte de l'inconscient.* — La troisième donnée indispensable dont on doit pousser à fond l'étude, c'est l'inconscient. La plupart des théories s'arrêtent avec effroi devant l'inconscient et se proposent de ne pas quitter le sol inébranlable de la conscience. D'autres, au contraire, se font un jeu de connaître en détail l'inconscient et en proclament les admirables mystères. La position scientifique est intermédiaire entre ces deux extrêmes : elle n'a aucune crainte de l'inconscient, mais elle ne prétend pas transformer l'inconscient en conscient.

Première position fautive : l'inconscient est envisagé comme l'inconnaissable. Qui dit inconscient, dit inaccessible, donc pour une étude scientifique plus qu'inutile, nuisible, dangereuse ; il faut donc se tenir à distance respectueuse de tout ce qui est inconscient, ne pas aller même jusqu'aux limites extrêmes de la conscience. La clarté pleine et parfaite de la conscience ! Le résultat c'est l'in-

capacité de maintenir jusqu'au bout le caractère spécifique de l'obligation. Alors il est impossible d'expliquer que l'obligation n'est pas une contrainte et cependant n'est pas la liberté, que l'être obligé n'est ni libre, ni nécessité. Le domaine de la lumière pleine de conscience ne connaît que ces caractères nets, tranchés et opposés : liberté, nécessité. L'obligation n'a point de place sur le terrain de la conscience. L'obligation ne peut plus être qu'une espèce d'influence mystérieuse de la liberté, une manifestation étonnante et inexplicable de la liberté.

Seconde position fautive : l'inconscient, c'est le domaine du déterminisme complet. L'inconscient intervient constamment dans la vie, sans qu'on puisse dire pourquoi ni comment, mais son influence est la négation de toute liberté. L'obligation n'est que l'expression d'une nécessité réelle, mais inconsciente. L'obligation n'est pas liberté pure, car elle est influence de l'inconscient. L'obligation n'est pas nécessité pure, car elle est nécessité inconsciente. C'est une solution trop simple, et surtout *a priori*. L'inconscient doit être examiné, non en lui-même, mais dans ses effets, pour qu'on puisse déterminer comment il manifeste sa puissance ou simplement sa présence.

La position vraie est celle du chercheur qui veut apprécier la valeur et l'influence de l'inconscient d'après les résultats conscients qu'il produit. L'inconscient n'est ni l'inconnaissable, ni le magique. L'inconscient se reconnaît clairement et directement par les perturbations produites au sein de l'activité consciente. Alors on n'attribue à l'inconscient ni trop, ni trop peu. On ne lui refuse pas toute utilité par terreur, on ne lui accorde pas par engouement toute efficacité.

L'intervention de l'inconscient est la seule manière de conserver à l'obligation son caractère jusqu'au bout. C'est depuis l'inconscient seulement que peut agir une puissance qui oblige. Dans le domaine conscient une puissance contraint ou une puissance n'agit pas. Il n'y a pas de pouvoir conscient qui puisse produire l'obligation. Donc, toute théorie qui ne tient aucun compte de l'inconscient est réduite à l'impossibilité de résoudre le problème de l'obligation. Donc une théorie qui n'étudie pas l'inconscient d'après la seule méthode scientifique, en lui attribuant seulement les perturbations relevées dans l'activité consciente, qu'on ne peut accorder aux forces conscientes, est conduite à toutes les fantaisies et à toutes les illusions. L'inconscient comme cause permanente des perturbations conscientes occasionnelles, voilà la vraie valeur qui permet de poser et de résoudre le problème de l'activité humaine. L'inconscient se réduit alors nécessairement et naturellement à une puissance régulatrice de la liberté, à une influence qui appartient aussi essentiellement à la personnalité humaine que le libre-pouvoir. L'inconscient a alors une valeur positive fixe, intermédiaire entre zéro et l'infini<sup>1</sup>.

*Caractère absolu de l'obligation.* — La quatrième donnée qu'il faut savoir apprécier à temps, dont il faut

<sup>1</sup> « Les principes d'une science sont, dit Stuart Mill, les derniers résultats de l'analyse métaphysique appliquée aux notions élémentaires qui se rattachent le plus intimement à cette science; et ils sont pour elle, non ce que les fondements sont pour l'édifice, mais plutôt ce que les racines sont pour l'arbre, car les racines peuvent accomplir leur fonction sans qu'il soit besoin de les découvrir et de les exposer à la lumière. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 75.)

déterminer toute la valeur, mais qu'il ne faut pas faire intervenir trop tôt, c'est le caractère absolu de l'obligation.

La première évaluation fausse, c'est la négation de ce caractère absolu. Alors, si l'obligation est entachée de quelque relativité, si l'obligation est à bien plaire, si l'impératif de catégorique redevient hypothétique, l'obligation s'évanouit, on ne trouve plus à sa place qu'une forme nouvelle de nécessité, un simple motif, un simple mobile. Ce n'est pas la peine d'avoir observé avec soin l'ensemble du domaine moral, d'avoir maintenu le caractère positif de la liberté contre les assauts du déterminisme, d'avoir conservé la priorité à l'obligation sur le bien, malgré les séduisantes propositions de l'utilitarisme et de l'hédonisme, d'avoir pleinement accepté l'étude de l'inconscient, malgré le ridicule que veut attacher à de pareilles rêveries le positivisme, pour céder sur ce point : l'absoluité de l'obligation. En réalité, c'est un retour déguisé à une position morale moins solide. Ou l'obligation n'est pas, ou elle est absolue.

La deuxième appréciation fautive, c'est une tentative d'explication de l'absoluité, pour la ramener en dernière analyse à la relativité. Oui, en fait, à l'heure actuelle, chez l'homme moderne que nous étudions, l'obligation se présente bien comme un absolu, mais c'est une illusion, et on peut montrer comment l'obligation relative est devenue par habitude et hérédité absolue en apparence. C'est se résoudre soi-même à inscrire dans son calcul l'absoluité sous forme de relativité. C'est nier, sous une autre manière, détournée, moins affirmative, mais aussi grave. Si l'absoluité n'est pas absolue, autant la nier franchement et directement.

La troisième appréciation fautive, c'est de constater l'absoluité de l'obligation trop tôt, d'en faire, en quelque sorte, la première donnée du problème. L'obligation alors paraît se distinguer de toute nécessité, qui est de sa nature relative, par ce caractère exceptionnel, l'absoluité. Alors, on ne peut plus examiner, ni même poser les autres termes du problème. Immédiatement, on doit aller chercher l'explication de l'obligation dans le domaine de l'absolu, en pleine métaphysique. Peu importe à quelle doctrine métaphysique l'esprit philosophique ira s'arrêter, la solution est précipitée. Partir d'une donnée, même importante, même essentielle, sans prendre le temps d'examiner avec soin les autres, c'est s'exposer sûrement à une solution fautive. Aussi, toute tentative de rattacher immédiatement l'explication de l'obligation à un système métaphysique, est condamnée, comme une solution précipitée. Il faut d'abord examiner avec soin si les autres données du problème ne nous fournissent pas des indications précieuses pour nous orienter dans la recherche du système métaphysique à adopter.

Cependant, il y a quelque chose de vrai dans cette tentative, c'est que la constatation de l'absoluité de l'obligation nous conduit tout droit à une explication métaphysique. Il suffit que nous ayons reconnu ce caractère d'absoluité indiscutable pour que nous soyons certains que toute explication est insuffisante, qui n'emprunte rien au domaine métaphysique. Ce n'est que la métaphysique qui peut nous donner un absolu.

C'est ici que nous trouvons l'erreur des intuitionistes, qui veulent expliquer le bien par un recours à la métaphysique. Ils ont tort, non de se tourner vers la métaphysique,

mais de s'y adresser trop tôt. Ils se condamnent par là à laisser inexpliqués plusieurs caractères, à négliger plusieurs conditions de l'obligation.

Du moment qu'on doit avoir recours à la métaphysique, il faut y mettre une grande circonspection; il faut s'assurer qu'on a bien attribué auparavant à la psychologie tout ce qu'elle peut observer et expliquer. Le danger, c'est de faire donner à la métaphysique beaucoup trop, d'étendre indéfiniment le champ de son influence. Il ne faut, en quelque sorte, se tourner vers la métaphysique que lorsqu'il est vraiment impossible de faire autrement, quand le refus de s'adresser à elle nous menace de couper court à toute explication.

Surtout dans le cas de l'étude de l'obligation qui présente des caractères si complexes, il importe de faire passer en première ligne tout ce qui peut s'expliquer sans recours à la métaphysique. Il est non seulement recommandable, mais nécessaire de retarder autant que possible l'examen de ce caractère qui nous ouvre la porte de la métaphysique, l'absoluité<sup>1</sup>.

La vraie position consiste donc : 1° à ne pas faire fi de la métaphysique, à ne pas la repousser *a priori* comme inutile et dangereuse; 2° à agir avec prudence pour retarder, autant que possible, l'étude de ce caractère d'absoluité qui nous entraîne sur le terrain métaphysique; 3° à expli-

<sup>1</sup> Nous ne nous élevons pas à la notion de l'absolu, mais nous nous trouvons devant un acte, que nous devons attribuer au domaine de l'absolu. En ceci, nous ne faisons que rester fidèles à Kant, comme M. Rauh le fait remarquer : « Kant a vraiment le premier tiré de l'hétérogénéité du relatif et de l'absolu toutes les conséquences philosophiques qui s'en pouvaient tirer ; il a le premier substitué à la certitude de la notion la certitude de l'acte. » (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 140.)

quer et à apprécier complètement auparavant tous autres caractères que l'obligation présente et à leur attribuer leur valeur précise en dehors de toute théorie métaphysique; 4° à partir de données positives bien établies, pour se guider dans le dédale des explications métaphysiques du monde.

Il faut savoir, par conséquent, avoir recours à la métaphysique, sous peine de laisser subsister dans l'obligation un mystère ou une absurdité. Mais il faut savoir surtout n'y avoir recours qu'en temps utile, car une solution prématurée est encore une solution fautive et inacceptable.

*Sainteté de l'obligation.* — La cinquième donnée dont il faut savoir tenir compte en son lieu et place, c'est la sainteté de l'obligation. Rien n'est plus facile que de l'omettre, de ne pas s'en apercevoir. Beaucoup de théoriciens ne s'en doutent pas plus que de l'absoluité. Mais d'autres, au contraire, la relèvent trop tôt et s'y attachent trop exclusivement.

Du moment qu'on néglige le caractère de sainteté de l'obligation, il est impossible qu'on trouve l'explication complète de l'obligation; on peut s'en approcher, la pressentir, mais il n'est pas possible de l'atteindre. C'est un élément si important du problème, il s'affirme avec une telle netteté, qu'on ne peut expliquer l'espèce d'aveuglement de ceux qui le négligent que par l'éblouissement d'une théorie préconçue. Ne nous hâtons donc pas de conclure des observations précédentes à une solution précipitée, avant d'avoir examiné ce caractère essentiel, la sainteté de l'obligation.

S'il est possible de ne pas constater la sainteté de l'obligation, il paraît bien difficile de la nier. Si la négation se

présente, elle vient seulement d'une erreur de langage, d'une imperfection du vocabulaire. C'est la définition même de la sainteté qui est, en ce cas, fautive ou incomplète. Aussi la négation n'a pas de valeur, elle se ramène simplement à une omission. Or, l'énumération incomplète des caractères d'un fait à apprécier est une cause trop fréquente et trop connue d'erreurs, pour que nous ayons besoin d'insister.

Quant à démontrer l'illusion de la sainteté, quant à essayer de ramener l'esprit de cet égarement, c'est ce qui ne saurait même se proposer. Car pour détruire la valeur de cette impression de sainteté produite par l'obligation, il faudrait pouvoir la comparer à un type reconnu, authentique de sainteté. Or nous n'avons nulle part ailleurs le modèle de la sainteté. La sainteté a comme seule représentation le sentiment d'obligation, ou il n'en existe pas même l'idée. Si l'expérience d'obligation ne nous met pas en présence de la sainteté, il est inutile de chercher la sainteté ailleurs, elle n'existe pas et le mot que nous employons est totalement dépourvu de sens.

Le seul danger véritable, quand le caractère de sainteté a été reconnu à l'obligation, c'est que le théoricien lui fasse trop de place ou une place trop hâtive. Aller droit à la sainteté de l'obligation, en laissant de côté les autres caractères qu'elle présente, c'est à coup sûr faire une observation juste, mais c'est s'exposer à coup sûr aussi à une solution précipitée, qui laisse subsister des mystères et des absurdités. La sainteté reconnue entraîne naturellement la pensée jusqu'à Dieu<sup>1</sup>. Alors la solution est trop

<sup>1</sup> Guyau le reconnaît lui-même : « Au fond dans l'affirmation réfléchie de la divinité était contenue l'affirmation suivante : la force suprême est la

complète et trop facile. L'obligation devient nécessairement l'influence de Dieu. Mais elle n'est plus compatible avec la liberté, ce qui nous rappelle à notre devoir méconnu d'examiner longuement l'importance de la liberté et de lui laisser sa place entière dans notre explication; et elle n'est pas compatible davantage avec la résistance que l'homme lui oppose et le refus qu'il lui adresse souvent, et qui nous fait sentir vivement la lacune laissée dans notre explication par l'omission des observations nécessaires sur la place de l'inconscient. Aller directement de l'obligation sainte à Dieu, c'est suivre un courant irrésistible et c'est employer légitimement le principe de causalité, mais c'est s'exposer à une multitude d'objections et entasser sur sa route les difficultés.

C'est ici encore que nous rencontrons les intuitionnistes qui rattachent le bien à Dieu et en attribuent la majesté à cette autorité suprême. Leur faute est de faire intervenir trop tôt une observation exacte, au mépris de données qu'il eût fallu tout d'abord peser avec soin et déterminer avec rigueur.

Or, s'il est nécessaire d'user de prudence quand on s'engage sur le terrain métaphysique, il est encore plus indispensable d'apporter un redoublement de précautions quand on prononce le nom de Dieu. C'est parce qu'auparavant Dieu a servi à tout expliquer et à tout justifier, qu'aujourd'hui ce recours est devenu suspect. Au premier abord, il semble que Dieu soit une solution de désespoir, la manière métaphysique d'affirmer notre ignorance et de voiler notre impuissance. Il faut donc qu'on n'en vienne à parler

de Dieu qu'après avoir tout expliqué ce qui se passe de lui, et qu'on lui attribue seulement ce qu'il est vraiment impossible d'accorder à aucune autre cause que lui.

Voilà pourquoi ils compromettent leur solution, ceux qui oublient des caractères importants de l'obligation et s'attachent de suite à ce caractère essentiel, mais non pas unique : la sainteté de l'obligation. D'ailleurs, il n'est que trop vrai qu'ils seront incapables de rendre compte de l'obligation par le simple appel à l'autorité et à la puissance de Dieu. Voilà pourquoi il faut attendre de se trouver tout à la fin de l'étude, quand on est sûr de n'avoir rien oublié et rien exagéré, en présence de la combinaison de ces deux caractères, l'absoluité qui ouvre la porte à la métaphysique et la sainteté qui nomme en quelque sorte l'Être saint, pour prononcer le nom de Dieu, car alors, ou Dieu s'impose comme la seule solution possible, ou il faut renoncer à tout jamais à expliquer l'obligation, qui présente des caractères si merveilleux et si inattendus<sup>1</sup>. Ne nous hâtons donc point dans notre impatience d'aboutir à une solution. Elle ne se trouvera acceptable que si nous avons laissé scrupuleusement chaque donnée à sa valeur et à sa place.

*Conseils de la prudence et lois de l'expérience.*—Cette

<sup>1</sup> M. Rauh n'est pas loin de reconnaître cette manière de s'élever de l'obligation à Dieu. « Nous affirmons donc en même temps et nous-mêmes comme êtres moraux et Dieu comme principe de moralité. » (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 212.) « Dieu est donc, si l'on veut, pour employer la belle expression de Mill, comme le collaborateur de l'homme moral ; c'est pour cela qu'en un sens l'anthropomorphisme est la vérité » (p. 214). « Dieu, comme dit Kant, est le principe de la possibilité de la morale qui est en nous : en disant cela nous concevons la cause d'après l'effet, mais au point de vue seulement du rapport qui les unit, sans prétendre les assimiler par là (p. 216).

précaution que nous avons prise de déterminer tous les caractères de l'obligation, et de les placer dans leur ordre, nous permettra d'échapper encore à une difficulté bien grande, qui embarrasse tous les théoriciens. Fréquemment nous trouvons entremêlés avec art des faits qui se rapportent authentiquement à l'expérience morale et des faits qui lui sont étrangers, mais qui offrent avec les premiers quelques traits de ressemblance. Nous sommes capables de discerner, par l'emploi de ces cinq caractères reconnus à l'obligation, ce qui appartient réellement au domaine moral. Nous allons examiner ici ces données fausses qui peuvent rendre insoluble la question de l'obligation.

Nous avons vu qu'en dehors du sentiment de la liberté, il n'y a pas de sentiment de l'obligation. La négation de la liberté entraîne la négation de l'obligation. Alors nous pourrions nous attendre à voir les déterministes conséquents ignorer systématiquement toute espèce d'obligation. Nous les trouvons au contraire constamment préoccupés de l'obligation et citant à tout propos des faits qui leur semblent correspondre à l'obligation morale. Ils vont s'adresser alors à l'être régi par le plus complet déterminisme, et ils vont chercher pour lui un analogue de l'obligation dans l'influence intermittente et en quelque sorte facultative des conseils de la prudence ou des lois générales de l'expérience. Ayant complètement renoncé à l'impératif catégorique, qui leur semble absurde et contradictoire, ils vont s'efforcer de trouver des impératifs hypothétiques, qui restent vraiment hypothétiques, mais dont la condition est telle, qu'il paraît impossible que l'homme ne soit à l'avance décidé à s'y soumettre. Il n'y a alors

que les impératifs hypothétiques découlant de la prudence et de l'expérience. En formulant ces conseils : si tu veux te conduire prudemment — ou si tu veux tenir compte de l'expérience et de ses indications, il semble qu'on ait en quelque sorte découvert des conditions auxquelles l'agent ne saurait se refuser, et qu'on ait par là transformé l'impératif hypothétique en impératif catégorique. Il y a là en effet une ressemblance, une analogie avec les obligations de conscience. Mais en examinant bien ces conseils de la prudence et ces lois de l'expérience, nous reconnaissons sans peine qu'ils ne sauraient figurer comme témoins dans une enquête sur l'obligation, parce qu'ils ne présentent pas les caractères spécifiques de l'obligation morale. Ainsi tout exemple d'obligation cité par un déterministe est suspect pour nous de n'être après tout qu'un fait qui présente quelque ressemblance avec le devoir, mais qui doit se classer plus exactement dans l'une de ces deux catégories : conseils de la prudence, lois de l'expérience, et qui par conséquent n'a pas de place en morale.

Mais remarquons cependant en passant cette analogie découverte entre certains faits étrangers au domaine moral et l'obligation. Nous pourrions en tirer une confirmation de notre explication. Pour trouver un fait qui rappelle l'obligation, il faut se placer dans de telles conditions : 1° que l'homme doit se croire et se sentir libre ; car pour suivre les conseils de la prudence et les lois de l'expérience, il est indispensable que l'agent ait ce sentiment précis qu'il lui est loisible de s'y conformer ou de s'y refuser ; 2° que l'homme juge du bien et du mal et considère comme une obligation ou au moins une sollicitation

importante pour sa volonté, la découverte du bien ; car pour qu'il suive les conseils de la prudence et les lois de l'expérience, on commence par supposer qu'il les classe dans la catégorie du bien, et qu'il porte avec lui cette certitude qu'il est bon, légitime et juste de se soumettre aux conseils de la prudence et aux lois de l'expérience ; 3° que l'homme subit l'influence de l'inconscient et que c'est même cette influence seule qui peut créer une apparence d'obligation, car on ne cherche pas à justifier la valeur et l'autorité de la prudence et de l'expérience, car on suppose l'homme ainsi fait, qu'inconsciemment il est attiré par la prudence et dirigé par l'expérience, on admet qu'il n'y aura chez lui aucune révolte et même aucune discussion contre cette autorité que la prudence et l'expérience revendiquent sur lui ; 4° que l'homme est quelquefois en présence d'un absolu ; car il faut avoir transformé le conseil de la prudence ou cette condition : si tu veux agir prudemment, en absolu, intangible et inévitable, pour affirmer que l'homme s'y pliera sans hésiter en toute occasion, partout ; et de même il faut avoir fait un absolu de l'expérience ou de cette condition : si tu veux te conformer aux données précises de l'expérience, pour admettre que l'homme est de suite décidé et soumis. Ainsi il faut se placer dans des conditions qui rappellent singulièrement celles de l'obligation, avec cette légère modification, que ces conditions ne sont plus ici qu'hypothétiques au lieu d'être réelles, pour pouvoir trouver, dans les actions humaines, au-dessous de la liberté, quelque chose d'analogue au domaine moral.

*Valeur exacte du remords.* — Nous comprenons fort bien, grâce à l'explication que nous avons donnée de

l'obligation, que par défaut d'usage, le pouvoir inconscient d'obligation s'atrophie. Dans chaque cas où le libre-pouvoir refuse son contrôle et se soustrait à son influence, il y a comme une distance plus grande qui s'établit entre la direction du pouvoir inconscient d'obligation et celle du libre-pouvoir. Mais nous devons attendre que la force d'attraction du pouvoir d'obligation sur le libre-pouvoir diminuera à mesure que la distance augmente et même très rapidement. Il y a donc telle distance limite, au delà de laquelle le pouvoir d'attraction, c'est-à-dire l'obligation est devenue imperceptible. Rien de plus naturel par conséquent pour nous que cette constatation chez certains individus d'une atrophie presque totale de l'obligation. Il peut arriver parfaitement, et notre théorie en rend compte d'une manière très satisfaisante, que l'homme n'éprouve plus avant l'action le sentiment de l'obligation. Mais alors même l'obligation ne se montrera-t-elle pas sous une autre forme? Après l'action, nous savons que l'obligation se manifeste sous la forme du remords, c'est-à-dire par la douleur spéciale que cause la déchirure croissante, l'écartement agrandi entre les deux pouvoirs constitutifs du moi. Alors même que la distance est devenue assez grande pour que l'attraction ne s'exerce plus, il est impossible que la séparation maintenue et aggravée entre le libre-pouvoir et le pouvoir inconscient d'obligation ne s'accompagne pas de souffrance. Alors même que l'obligation ne se montre pas avant l'action sous forme de sollicitation, elle revient ensuite et réapparaît sous forme de remords.

Cette observation est exploitée contre la réalité de l'obligation. On prétend qu'il n'y a de primitif et de vrai

que le remords, qui n'est qu'une forme spéciale du regret, et que par développement et éducation, l'homme civilisé en est venu à faire parler artificiellement le remords avant l'acte, et à créer ainsi l'apparence d'une obligation. Nous voyons par là tout d'abord le danger qu'il y aurait à faire entrer en compte trop tôt dans nos analyses morales le fait du remords. Il faut qu'il apparaisse seulement comme une conséquence nécessaire et comme couronnement, démonstration *a posteriori* de la justesse de notre théorie morale. Nous comprenons aussi l'importance qu'il y a à bien séparer et distinguer le remords du simple regret. Pour y parvenir, il faut montrer en quelque sorte remords et regret en antagonisme, il faut faire voir des cas où il y a remords sans regret et d'autres où il y a regret sans remords. Or, le regret s'applique à l'intérêt lésé ou au bonheur compromis, tandis que le remords ne s'attache qu'au devoir méprisé. Une mauvaise action, qui a parfaitement réussi, qui a procuré à son auteur profit, avantage, succès, ne saurait être l'objet du regret, mais est à coup sûr l'occasion du remords. Une bonne action, qui n'a produit aucun effet avantageux pour personne, qui a été mal comprise, mal interprétée et a attiré sur son auteur des soupçons fâcheux, qui a été contrecarrée par les événements imprévus, en sorte qu'elle n'a pas produit les résultats attendus, qui s'est retournée contre son auteur et contre ceux auxquels elle était destinée en ennuis, embarras et peines de tout genre, ne saurait être la source de remords, mais peut être certainement amèrement regrettée. Le conflit est tellement pénible et fréquent, qu'on en peut même tirer une loi morale générale : il vaut mieux s'exposer aux regrets qu'aux remords. Le caractère spécifique

du remords, ce qui le distingue du regret simple, c'est précisément le sentiment d'obligation. Aussi il n'y a pas besoin de beaucoup d'habileté pour faire sortir l'obligation du remords.

Cependant il faut relever que dans une société d'hommes obligés, qui connaissent le remords vrai avec tous ses caractères, l'imitation peut amener un certain rapprochement entre le regret et le remords et donner à certains regrets l'apparence du remords. C'est ainsi que l'homme sans scrupules, qui ne se reconnaît aucun devoir et qui se laisse absolument conduire par ses passions, peut, par perversion, se regarder comme obligé de profiter de toutes les occasions favorables et affirmer un véritable remords d'avoir laissé échapper les bénéfices d'un mauvais coup, qu'il ne sera plus jamais en situation de commettre. Mais nous ne nous y trompons pas, l'imitation, pour réelle qu'elle est, est vraiment trop grossière. Personne ne confondra les regrets comiques et révoltants d'un bandit déçu avec les remords d'un honnête homme. Mais l'imitation peut se produire en des circonstances plus rapprochées du domaine moral et nous sommes mis en garde contre elle.

Cette tentative psychologique de faire sortir du regret simple le remords, puis l'obligation, nous montre une fois de plus qu'on ne peut trouver un analogue de l'obligation qu'en reproduisant, au moins hypothétiquement, quelques-uns des caractères que nous avons relevés. Il faut dans cette théorie supposer : 1° qu'il y a une influence inconsciente du passé sur le présent, qu'instinctivement l'homme subit au moment où il prépare une action nouvelle la puissance de ses expériences, qui l'avertissent du regret

auquel il va s'exposer et le pressent de s'y dérober, de ne pas l'attirer à nouveau sur lui ; c'est bien en laissant dans l'inconscience cette attraction qu'elle prend, non la forme d'une contrainte positive et brutale, mais l'apparence d'une obligation, d'une supplication adressée à notre être présent par notre être passé; 2° qu'il y a pour l'homme quelque chose d'absolu, et que la souffrance du regret est cet absolu, car pour que cette influence du regret puisse s'exercer, il faut qu'elle apparaisse à l'agent comme plus importante incontestablement que tous les bénéfices qu'il se propose en commettant une action mauvaise.

Enfin nous remarquons qu'en réalité cette théorie ne peut aboutir qu'à l'attention complète de toute activité. Il n'est que trop certain que l'homme ne peut obtenir tout ce qu'il désire. Il suffit qu'il soit amené par son activité à renoncer à quelque avantage, à quelque profit, pour que le regret se forme dans son cœur. Rien de plus déraisonnable que cette disposition à laisser ce regret prendre de l'importance. Le rôle de la raison est précisément de réduire ce regret au minimum, puisqu'il est absolument inévitable. Mais si l'homme abdique ici sa raison et s'il fait au contraire de ce regret un principe régulateur de sa conduite, il en conclura seulement que toute activité produit ce regret et que le plus sage est de ne rien faire, pour conserver au moins son rêve dans sa plénitude. Mais si d'autre part on réduit le regret à sa juste mesure, la seule obligation qu'il crée, c'est celle des conseils de la prudence et des lois de l'expérience.

*Valeur exacte du bonheur.* — Nous avons constaté que le premier effet, nécessaire, de l'activité morale, c'est un

rapprochement entre le libre-pouvoir et la puissance inconsciente d'obligation, rapprochement dans le moi des deux parties du moi, ce qui produit une impression intense de paix et de bonheur. Voilà la vraie explication de cette satisfaction du devoir accompli, l'accord parfait établi dans le moi, la concorde et la paix en moi. En partant de cette constatation, on peut prétendre que le caractère propre du devoir c'est de produire le bonheur et que le bien n'est obligatoire, par conséquent, qu'en vue du bonheur, que le bien n'est après tout qu'un moyen, le meilleur ou même le seul moyen d'arriver au bonheur. Et même l'argumentation devient pressante et en apparence concluante, quand on met au défi de présenter une seule action bonne, obligatoire, qui n'aboutisse à un surplus de bonheur, de citer une seule action mauvaise, qui n'ait comme effet dernier et complet la souffrance, le malheur. Ainsi il n'y a qu'une obligation véritable, inconditionnelle, c'est-à-dire une impérieuse nécessité, toujours obéie, une loi de nature : sois heureux !

Le premier inconvénient, c'est l'ambiguïté, l'indétermination complète du mot bonheur. Il semble, à entendre les philosophes hédonistes, que c'est une chose facilement intelligible et sur laquelle tout le monde est d'accord. Mais il y a une signification matérialiste du mot bonheur, qui comprend seulement la satisfaction des sens. Il est bien clair alors que la recherche de ce bonheur est une pure nécessité de nature et ne saurait donner lieu à aucune obligation. Il y a une interprétation intellectualiste du mot bonheur, qui s'applique aux satisfactions supérieures de l'intelligence. Il est clair encore que la recherche de ce bonheur-là est une simple détermination d'un nouvel ordre et non une obligation. Mais le conflit peut se produire entre

les deux formes de bonheur signalées, et c'est seulement dans cette lutte qu'une apparence d'obligation peut se produire par la prétention de l'une des deux espèces de bonheur à une supériorité sur l'autre. Alors notons d'abord que, pour produire un analogue de l'obligation, il faut réaliser une des conditions de la vraie obligation, une dualité dans l'homme, d'une part l'homme sensible, de l'autre l'homme intellectuel. De là une ressemblance avec l'obligation. Relevons ensuite que cette obligation ne sortirait pas du principe absolu : sois heureux. Par conséquent, il n'est pas vrai, dans ce cas où commence à apparaître un semblant d'obligation, que le devoir vienne de la recherche du bonheur. Il découle seulement des aspirations différentes d'un être qui n'est pas simple, mais double. Il est vrai que ces aspirations se rencontrent dans un domaine commun, celui de la recherche du bonheur. Mais il pourrait aussi bien se faire que ces aspirations provinssent de domaines différents.

Enfin il y a une signification morale du mot bonheur, c'est celle précisément que nous a fournie notre étude de l'obligation : l'accord établi en moi entre les deux directions du moi. Alors il est clair que de cette définition du bonheur découle la véritable obligation, influence du pouvoir inconscient sur le libre-pouvoir, et que dans la lutte entre cette forme du bonheur et les autres se retrouvera encore la vraie obligation, c'est-à-dire l'autorité revendiquée par le pouvoir inconscient d'obligation sur toute recherche du bonheur qui s'en écarte. Mais ici c'est notre théorie, c'est notre explication simplement acceptées et formulées sous un autre aspect.

Ainsi il est clair que le bien est un moyen pour arriver

au bonheur, que le bonheur est une fin obligatoire, que le bien est un moyen obligatoire pour atteindre le bonheur, et que l'obligation est pleinement expliquée par là, sous cette condition seulement qu'on n'entende par bonheur rien de ce que les hédonistes appellent de ce nom, qu'on définisse le bonheur par la négation de la satisfaction des sens et la négation de la satisfaction de l'intelligence et la seule affirmation de l'accord entre le moi conscient et le moi inconscient<sup>1</sup>.

*Puissance d'obligation et sentiment d'obligation.* — Lorsque l'habitude s'établit chez un homme de mettre d'accord son libre-pouvoir avec la puissance inconsciente d'obligation, c'est-à-dire lorsqu'il s'opère un rapprochement croissant entre ces deux directions du moi, à mesure qu'augmente la puissance d'attraction, diminue le sentiment d'obligation, c'est-à-dire l'effort exigé de l'agent pour se mettre d'accord avec l'obligation. C'est un fait que l'homme de bien ne sent pas d'une manière tyrannique l'obligation qui pèse sur lui; sa résistance à l'obligation devient si faible qu'il ne s'aperçoit même plus bien souvent qu'il agit par devoir.

Il faut distinguer la puissance réelle de l'obligation, qui est en rapport avec la distance qui sépare les deux directions du moi, et l'impression d'obligation qui est plus ou moins longue et intense, suivant la résistance opposée à

<sup>1</sup> « En analysant profondément l'idée même du plaisir, Épicure a fini par s'apercevoir que les choses extérieures n'avaient pas dans le plaisir la plus grande part, et que cette part prépondérante appartenait à l'être sentant. C'est nous qui faisons notre plaisir encore plus que les choses ne le font. » (Guyau, *Morale d'Épicure*, p. 55.)

l'obligation. Comme en hydraulique, il faut considérer séparément la quantité d'eau qui s'écoule et la rapidité avec laquelle elle s'écoule, la pression que cette eau exerce en s'écoulant ; comme en électricité, il faut envisager dans un courant la quantité électrique qui passe et qui se calcule en ampères, et la résistance du conducteur, la pression causée par cet écoulement, qui se mesure en volts ; de même il faut ici, en morale, calculer d'une part la force d'attraction qui se mesure proportionnellement à la distance établie entre les deux directions du libre-pouvoir et de la puissance d'obligation, et d'autre part la résistance que l'individu libre oppose à cette attraction. Si l'attraction est faible et la résistance énergique, l'obligation est minime et le sentiment d'obligation vif et court. Si l'attraction est faible et la résistance faible, l'obligation est minime et le sentiment d'obligation précis et court, cessant par l'accomplissement du devoir, ou cessant tout aussi bien par son omission. Si l'attraction est forte et la résistance faible, l'obligation est puissante et le sentiment d'obligation presque nul. Si l'attraction est forte et la résistance forte, l'obligation est puissante et le sentiment d'obligation est poignant, la lutte est tragique.

Or, rien n'est plus répandu que cette erreur qui consiste à confondre l'obligation elle-même avec le sentiment d'obligation, à juger de la valeur réelle de la puissance de l'obligation à la vivacité du sentiment d'obligation chez l'agent. C'est comme si, en hydraulique, on prenait la pression exercée par l'écoulement d'une veine fluide pour la mesure de la quantité d'eau qui s'écoule. C'est comme si, en électricité, on prétendait se contenter des volts pour calculer les ampères. Notre théorie de l'obligation nous

permet de rendre compte de cette illusion et nous met en garde contre cette source d'erreurs.

Mais du moment qu'on prend le sentiment d'obligation pour mesure exacte de la puissance d'obligation, il est impossible de ne pas faire cette remarque que, par l'habitude de la soumission au devoir, ce sentiment d'obligation diminue, et de ne pas en conclure que l'obligation elle-même tend à disparaître. Alors l'obligation semblera une production pathologique, une excroissance malade dont il n'y a pas lieu de tenir compte.

Nous comprenons maintenant qu'on ne saurait faire entrer dans nos calculs cette donnée qui est évidemment fausse, et qu'il n'est pas même nécessaire de discuter longuement cet argument qui est insoutenable. Cependant il nous fournit une occasion de relever un fait extrêmement important. Il suffit que l'obligation se traduise chez l'homme par ce sentiment d'obligation, qui représente une certaine contrainte et qui trahit un certain effort, pour que nous constatons un état anormal. L'homme soumis à notre étude est dans une situation qui nous apparaît fautive, dans un état d'équilibre instable. Il est franchement impossible qu'il se maintienne longtemps en cette position où il est sollicité par l'obligation et où naturellement son attitude vis-à-vis de l'obligation est celle de la résistance. Il doit tomber nécessairement d'un côté ou de l'autre. Ou bien il accentue la résistance et alors l'obligation diminue, le sentiment d'obligation s'affaiblit et le devoir est toujours plus méprisé. Ou bien il se tourne vers l'obligation, il brise sa résistance et alors l'obligation l'emporte, le sentiment d'obligation s'affaiblit et le devoir est toujours plus respecté. Ainsi, il est vrai de toute manière que le sentiment d'obli-

gation tend à disparaître, ce qui n'empêche pas qu'il est le point de départ des deux directions divergentes et que, par conséquent, pour notre étude, il a plus d'importance que les deux points d'arrivée. Mais remarquons que deux catégories d'hommes absolument différents peuvent se rencontrer dans cette affirmation : le sentiment d'obligation tend à disparaître ; d'une part, les hommes moraux qui se sont accoutumés à l'accomplissement du devoir, et, d'autre part, les hommes immoraux qui ont complètement perdu la possibilité de l'accomplissement du devoir. Les premiers sont devenus pleinement libres, les autres sont retombés dans le déterminisme complet.

*Suppression de la résistance au devoir.* — Nous pouvons rechercher dans quel cas la résistance à l'obligation sera complètement supprimée. Nous savons déjà qu'elle ne dépend pas de la distance établie entre le libre-pouvoir et la puissance inconsciente d'obligation. Ainsi, il pourra arriver chez l'homme le plus mauvais, disons le plus franchement immoral, que, dans certains cas particuliers, le devoir soit accompli avec un entier empressement, qui étonne de la part d'un tel agent, et, d'autre part, il pourra se faire que tel homme parfaitement moral, accomplisse avec une réelle difficulté et une évidente répugnance tel devoir spécial auquel il oppose une résistance qui nous surprend. Mais alors d'où dépend la grandeur de la résistance opposée à l'obligation ? Du plus ou moins d'attrait que la direction d'activité indiquée par l'obligation présente naturellement à l'agent. La résistance atteint son maximum quand l'obligation nous pousse à faire ce que nous détestons et la résistance aura, par conséquent, son minimum

lorsque l'obligation nous entraînera à faire ce que nous aimons et désirons. Mais comme nous n'avons aucune prise sur la puissance d'obligation, nous voyons qu'il nous faut préparer notre désir et notre amour pour qu'ils coïncident avec la direction de l'obligation et que le minimum de résistance sera atteint lorsque nous aimerons le devoir. Ainsi ce qui supprime, non pas l'obligation, mais le sentiment d'obligation, c'est l'amour. Alors nous comprenons le cas qu'il faut faire de cette objection à la valeur souveraine de l'obligation, que le vrai talent n'a pas besoin d'obligation et que, par conséquent, l'obligation n'est que la marque de notre inhabileté, de notre imperfection. Sans doute, la grandeur de la résistance, la vivacité du sentiment d'obligation proviennent de notre inhabileté, mais c'est une inhabileté à aimer le devoir, et de notre imperfection, mais c'est une imperfection morale; sans doute; le vrai talent moral n'a plus besoin du sentiment d'obligation, parce que pour lui l'obligation domine incontestablement.

Mais nous comprenons qu'il ne faut pas faire entrer dans les données du problème moral cette question de l'amour du devoir, diminuant le sentiment d'obligation, car elle contribuerait à obscurcir les autres données. Nous ne pouvons traiter cette étude qu'après avoir terminé celle de l'obligation, en appendice, et nous y trouverons une confirmation des explications fournies, sans tenir compte de cet amour de l'obligation, alors qu'il nous aurait été difficile de faire sortir des explications claires et complètes de cette donnée embarrassante, l'amour du devoir qui semble diminuer le devoir, qui, en réalité, ne fait que supprimer la résistance au devoir.

*Valeur exacte du respect.* — Ce qui distingue les deux cas où le sentiment d'obligation s'atténue ou s'affaiblit, c'est la présence ou l'absence du respect pour le devoir. Le respect, c'est le sentiment que l'agent éprouve devant l'autorité souveraine du devoir, c'est la reconnaissance dans le domaine de la sensibilité de la supériorité du devoir. Le respect naît au moment où l'attraction du pouvoir inconscient se faisant sentir sur le libre-pouvoir, l'homme s'aperçoit des caractères solennels de l'obligation. Involontairement il se trouve en présence de plus puissant que lui. On peut dire que le respect est le sentiment de la présence de Dieu dans l'obligation <sup>1</sup>. Mais ce respect instinctif que l'homme éprouve devant le devoir, il le ressent également devant l'homme de bien, devant l'accomplissement du devoir. Il y a comme la production d'un courant induit, comme un phénomène de résonance, il y a attraction à distance. Le simple fait que sous nos yeux, devant nous, la direction du libre-pouvoir chez autrui se soumet à l'influence de la puissance inconsciente d'obligation produit instantanément une orientation semblable en nous, nous ramène par conséquent au contact, ou dans la sphère d'influence du pouvoir inconscient d'obligation et l'impression de respect se forme en nous. Mais nous savons fort bien rapporter ce sentiment à sa cause extérieure et nommer l'objet de notre respect. L'être que nous respec-

<sup>1</sup> « Rarement peut-on avoir l'expérience du fait, mais la vénération est capable de survivre à la croyance en un Créateur et en une Providence, et alors elle est le sentiment d'une obéissance due à une autorité impersonnelle. » (Edmund Clay, *l'Alternative*, p. 591.) « La vénération à son propre insu invente et attache aux réalités le caractère sacré qu'elle y voit » (p. 592).

tons, l'action que nous respectons ne doivent en réalité leur auréole qu'à leur accord avec l'obligation sainte <sup>1</sup>.

Du moment que nous avons déterminé les caractères spécifiques du respect, nous comprenons que le respect renferme comme élément essentiel l'obligation et nous nous rendons compte de cette tentative de faire sortir l'obligation du respect. On prend comme point de départ le respect, on l'explique simplement comme l'approbation que l'homme donne à la conduite morale de son semblable, parce que, désintéressé dans cette action, et jugeant d'une manière impartiale, il reconnaît la moralité plus utile, plus profitable, plus heureuse pour la collectivité humaine. Mais la constatation de ce respect produit chez les autres par la conduite morale est le point de départ d'une obligation pour l'agent, qui juge favorable pour lui le respect d'autrui, et qui s'astreint à une conduite morale, non parce qu'il la respecte ou la désire, mais uniquement pour obtenir cette approbation, le respect. Ainsi l'obligation n'est rien que le besoin instinctif que l'être social éprouve du respect des autres.

Nous savons maintenant discerner le respect de la simple approbation donnée à un homme habile, nous savons même reconnaître les cas où le respect s'oppose à l'approbation, où l'approbation qu'on doit accorder à un malhonnête homme habile augmente encore le mépris qu'on ressent pour lui, où la désapprobation qu'on doit porter contre la maladresse d'un honnête homme grandit

<sup>1</sup> « La perception empirique du danger ne va pas sans la peur ; celle de la noblesse morale sans une émotion spéciale de l'ordre de l'approbation ; celle du vice sans une émotion particulière d'aversion. » (Edmund Clay, *I Alternative*, p. 258.)

encore le respect qu'inspire sa droiture. Or, si nous approuvons, et au besoin, si nous soutenons un homme utile à la société, quoique immoral, nous ne le respectons pas; si nous respectons un homme moral, malheureusement inutile à la société, nous ne l'approuvons pas. Cependant nous remarquons encore ici que, pour trouver un analogue de l'obligation, il faut réaliser quelques-unes des conditions de l'obligation, ou du moins les retrouver par hypothèse. Pour que l'approbation d'autrui fonde une obligation, il faut :

1<sup>o</sup> Distinguer dans l'agent deux êtres, l'être personnel, égoïste, actif, conscient, et l'être social, plus ou moins inconscient et les opposer dans leurs aspirations; 2<sup>o</sup> établir une hiérarchie qui met l'utilité sociale au-dessus de l'utilité individuelle dans l'ordre du bien, et poser le supérieur obligatoire pour la conduite; 3<sup>o</sup> mieux que cela même, imposer à l'individu un absolu : l'utilité sociale, et le courber entièrement devant ses décrets. Avec toutes ces précautions on n'aboutit qu'à une règle de prudence, à une obligation facultative et à un respect immoral, qui ne sait s'incliner que devant le succès.

*Conflit de devoirs.* — Une conséquence importante, essentielle, de notre explication du phénomène d'obligation, c'est qu'il n'y a jamais pour l'agent qu'un devoir, il n'y a qu'une direction qui coïncide avec celle que Dieu impose au pouvoir inconscient. Il peut y avoir longue hésitation, mais dès que l'obligation apparaît, elle est précise et elle entraîne immédiatement le devoir. Ce n'est pas, en effet, parce que souvent le pouvoir inconscient d'obligation a

indiqué une certaine activité, qu'il y restera toujours attaché. Son caractère propre, c'est d'être sous l'influence immédiate de Dieu. Et il peut arriver qu'avec le changement des circonstances Dieu n'approuve plus la même direction et Dieu appelle l'homme à une activité modifiée. Il ne saurait y avoir en chaque moment de la conduite d'un homme qu'une direction qui corresponde à celle que Dieu impose au pouvoir inconscient, par conséquent qu'un devoir.

Ici il semble que nous soyons en contradiction avec les faits et qu'on puisse nous opposer les conflits de devoirs. Il arrive, dit-on, constamment, qu'un homme, au moment d'agir, soit contraint d'opter entre son devoir envers lui-même, son devoir envers ses parents et amis, son devoir envers la société et même, au besoin, son devoir envers Dieu.

Cette manière de parler provient simplement de l'idée qu'il y a certaines choses qui sont bonnes par elles-mêmes, et que l'obligation nous y attache, en sorte que nous nous estimons heureux si l'obligation ne nous lie qu'à un bien, et nous nous trouvons à plaindre si l'obligation nous lie simultanément à plusieurs biens qui s'excluent. Alors, en effet, la moralité est compromise, puisqu'elle est sûre d'être violée et de par l'obligation.

En réalité il n'y a de bien que l'obligatoire, et cet obligatoire doit se déterminer uniquement d'après les circonstances particulières. Sans doute, on peut arriver par l'observation à déclarer qu'en général il est bien, c'est-à-dire il est obligatoire, de veiller sur sa propre santé, de ne pas abandonner ses amis en danger, de ne pas quitter ses parents, mais on ne peut pas dire qu'il ne se présentera

aucune circonstance spéciale où, au contraire, il serait mal de songer avant tout au soin de sa santé, de ne pas se séparer de ses amis en danger pour conjurer le danger, de ne pas quitter ses parents pour défendre sa patrie et par conséquent ses parents eux-mêmes.

Et cependant il y a, en effet, quelquefois apparence d'un conflit de devoirs, mais c'est toujours la conséquence d'une première défaillance morale, d'une première faute. Alors comme suite d'une mauvaise conduite, il peut arriver qu'un devoir impérieux nous soit commandé, auquel vient s'opposer tout aussi clairement le devoir véritable qui ne résulte d'aucune faute.

C'est ainsi que je puis avoir promis solennellement de faire tel usage de ma fortune, engagement téméraire, parce que je n'avais pas pu prévoir les circonstances nouvelles où, en cas de calamité publique, mon devoir pressant serait de secourir immédiatement des misères effrayantes. Alors vraiment il y a apparence d'un conflit de devoirs, car je suis engagé par ma parole, et il est obligatoire pour moi de la tenir, et cependant je suis obligé par le malheur qui appelle du secours, et il est obligatoire pour moi de ne pas demeurer indifférent. C'est même ce qu'il y a de plus épouvantable dans les fautes morales, qu'elles pervertissent jusqu'à la conscience morale et qu'elles mettent l'agent dans cette position horrible, qui s'appelle un conflit de devoirs. Alors, pour en sortir, il y a une règle qui paraît simple, éclatante : il faut accomplir le devoir qui ne résulte pas d'une faute, le devoir naturel, quelle que soit la conséquence humiliante pour nous de la négligence de ce devoir factice, que notre faiblesse nous a créé. Ou, plus exactement, il n'y a pas conflit de devoirs et le seul

devoir, la seule direction où puisse se trouver l'obligation, c'est celle qu'elle eût suivie, si nous n'avions pas commis de faute. La plus lourde conséquence d'une faute morale, c'est de nous obliger ensuite à paraître fouler aux pieds des devoirs sacrés.

Mais nous comprenons maintenant quelle perturbation apporterait à notre étude la notion trop tôt introduite et inexplicable des conflits de devoirs. Celui qui s'en embarrasse est certain d'entasser obscurités sur obscurités. Il faut se réserver de l'examiner, comme nous l'avons fait, après avoir établi clairement l'explication de l'obligation. Ici encore, il est essentiel de n'aborder cette donnée qu'à sa place.

---

## DEUXIÈME PARTIE

### ÉTUDE CRITIQUE

---

#### CHAPITRE PREMIER

##### MORALITÉ SPÉCIFIQUEMENT HUMAINE

*Moralité chez les animaux.* — Pour essayer d'expliquer l'obligation morale, la première méthode qui s'offre naturellement, c'est de comparer l'homme à l'animal et de chercher à montrer qu'il n'y a pas dans les faits moraux un élément spécifiquement humain, mais seulement le développement et l'épanouissement de ce qui se trouve déjà à l'état embryonnaire chez les animaux. C'est là une tentation bien grande de nos jours. Or nous affirmons que l'obligation morale est bien un caractère spécial de l'homme.

Nous remarquons tout d'abord que le caractère propre d'une action morale, c'est la présence chez l'agent du sentiment d'obligation. Il n'y a donc pas de moyen sûr pour déterminer objectivement les actions qui rentrent dans la catégorie morale. Kant a déjà affirmé avec éner-

gie qu'on ne peut dire d'aucune action humaine avec une parfaite sécurité qu'elle est bien une action morale. L'agent seul se rend compte en lui-même si sa conduite est dictée purement et simplement par l'obligation. Ainsi il faut pour désigner une action humaine vraiment morale ce témoignage de l'agent qu'elle a été accomplie par devoir. Mais du moment que nous prétendons nous adresser à l'animal, nous voyons bien que nous en serons réduits à des hypothèses invérifiables. Qui nous assure que tel fait cité par un naturaliste expérimenté et qui a des allures, des apparences, qu'on pourrait attribuer à une action morale, a été précédé chez l'animal du sentiment du devoir ? Qui nous permettra de faire le triage entre les actions morales et les autres dans le domaine animal ? Il faut avouer que nous n'avons pas de critère et que, par conséquent, dans les cas les plus favorables, nous nous trouverons devant des hypothèses de naturalistes. Ce sera fort intéressant sans doute au point de vue de notre connaissance du monde animal, mais bien insuffisant comme point de départ d'une explication de l'obligation.

Notre premier devoir sera donc en tout état de cause de discuter les exemples fournis. Nous nous adresserons de suite au maître et nous allons examiner les cas cités par Darwin<sup>1</sup>. Darwin reconnaît que « l'homme seul peut être considéré avec certitude comme un être moral. » Mais il cite comme se rapprochant de la moralité et en quelque sorte la préparant, des actions inspirées par le besoin du secours réciproque : l'avertissement réciproque du danger, de menus services réciproques, la défense réciproque, des

<sup>1</sup> *La Descendance de l'Homme*, p. 103 et suivantes.

preuves de sympathie réciproque dans des circonstances difficiles ou malheureuses. Cette réciprocité signalée ôte jusqu'à l'hypothèse d'une obligation morale, puisqu'il n'y a pas là d'impératif catégorique, mais bien certainement un impératif hypothétique : si tu veux que les autres t'aident, aide-les toi-même le premier. Seulement on pourra prétendre que c'est là la source véritable de l'obligation morale. Nous examinerons plus loin cette tentative d'explication.

Mais Darwin déclare lui-même qu'outre l'amour et la sympathie, les animaux possèdent d'autres qualités, que chez l'homme nous regardons comme des qualités morales. Il signale trois faits de cette catégorie. 1° Le cas d'un babouin héroïque qui s'en vient seul chercher un jeune laissé en arrière et entouré d'une meute de chiens (p. 108). C'est Brehm qui a été le spectateur du fait. Evidemment si on envisage le courage comme un bien, et par conséquent un bien obligatoire, en sorte que devant chaque acte courageux nous soyons obligés de nous incliner avec respect comme devant le devoir accompli, il n'y a rien à répliquer. Voilà incontestablement un acte de courage chez un animal. Mais nous ne croyons pas qu'on ait jamais refusé la possibilité du courage aux animaux <sup>1</sup>. Mais toute la question, c'est de savoir si cet acte de courage a paru obligatoire au babouin, s'il l'a accompli par devoir. En effet, nous n'admettons pas qu'il y a un bien qui s'appelle le courage, et même la té-

<sup>1</sup> « Des faits de courage et de dévouement étant constatés chez les animaux comme chez les hommes, Ch. Darwin explique les premiers comme Bentham et Stuart Mill expliquent les seconds : par la recherche du plaisir ou la crainte de la peine. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 155.)

mérité et que ce bien accompli appelle notre respect. Nous connaissons dans le domaine de la conduite humaine des actes courageux et téméraires, auxquels nous ne pouvons pas reconnaître le caractère moral. Contentons-nous ici de citer l'attrait du danger dans la passion de l'alpinisme, qui fait accomplir chaque année de vraies prouesses, sans que nous nous sentions en présence du devoir accompli. Au contraire, ces actes attirent souvent à leurs auteurs le blâme qui s'attache au devoir oublié, méprisé. Ainsi devant des actes de courage accomplis par les animaux, nous ne nous arrêtons pas comme éblouis par la soudaine apparition de l'obligation morale.

On peut fort bien expliquer l'acte de courage du vieux babouin par les relations de sympathie qui existaient entre le jeune et lui, et d'autre part on peut encore mieux l'expliquer par l'ardeur de la lutte. Cette action en effet venait immédiatement après une première attaque de tous les vieux babouins de la troupe contre les chiens qui menaçaient les jeunes. Une première tentative couronnée de succès était très favorable pour pousser un vieux mâle à la renouveler et la compléter. Le cas est donc très loin de paraître concluant.

2° L'éléphant fidèle à son gardien (p. 110). Le D<sup>r</sup> Hooker raconte qu'il se trouvait voyager sur un éléphant qui s'enfonça dans une tourbière. « Dans ces occasions, dit Darwin, les éléphants saisissent avec leur trompe tout ce qui est à leur portée, chose ou individu, et le placent sous leurs genoux pour éviter d'enfoncer davantage dans la boue. Aussi le cornac craignait-il que l'animal ne saisisse le D<sup>r</sup> Hooker pour le placer au-dessous de lui dans la tourbière. Quant au cornac lui-même il n'avait absolument rien à

craindre. Et cet empire sur soi-même dans une circonstance si épouvantable pour un animal très pesant, est certainement une preuve étonnante de noble fidélité. »

Remarquons que l'expérience n'est pas concluante. Pour qu'elle le fût entièrement, il faudrait que le D<sup>r</sup> Hooker eût été sacrifié, puis que l'éléphant eût enfoncé davantage sans cependant essayer de se soutenir en employant son cornac. Ici c'est par une pure hypothèse que Hooker et Darwin supposent chez l'éléphant un sentiment rappelant une obligation envers son cornac. Et même si le fait était entièrement concluant, nous pourrions toujours nous demander jusqu'à quel point cette prétendue obligation n'est pas simplement un sentiment de crainte à l'égard du cornac. Nous savons bien qu'on essaiera de faire sortir l'obligation de la crainte, et nous examinerons plus loin cette tentative d'explication. Mais nous n'avons pas là l'équivalent de l'obligation morale. L'exemple est insuffisant.

D'ailleurs il faut ici faire une remarque importante. L'intervention de l'homme dans ses rapports avec les animaux peut fort bien créer une apparence d'obligation. Par conséquent pour trouver la nature animale dans sa simplicité il faut se borner à l'observation des animaux entre eux. Dans ce domaine, fort peu de circonstances se prêtent à l'hypothèse d'une espèce de conduite morale. Mais au contraire on trouvera beaucoup de faits plus rapprochés en apparence de la moralité dans les relations de l'animal avec l'homme. Ici nous revenons au troisième exemple fourni par Darwin: le chien qui s'abstient de voler des aliments en l'absence de son maître (p. 110). Nous dirons que ce chien est un animal bien dressé et non un animal obligé. Lentement le maître a lié chez cet animal l'idée de la punition

à celle du vol et l'association s'est faite si intime et si sûre que, même en l'absence du maître, elle se produit et détermine entièrement le chien à s'abstenir du vol. Il manque ici à la fois la liberté et l'obligation.

Il faut bien prendre garde à la différence essentielle qu'il y a entre le dressage des animaux et l'éducation des enfants. Dans le dressage le maître se propose de détruire toute liberté et de faire de l'animal une pure machine, qui répète automatiquement certains actes sur un signal convenu. Il se fait une association si intime entre le signal et l'acte que toute espèce de liberté disparaît dans la réaction de l'animal. Le but de l'éducation est au contraire de fortifier la liberté et d'appeler l'enfant à devenir maître de lui-même. C'est avoir manqué l'éducation que d'avoir préparé un enfant bien dressé, un enfant-machine qui répond toujours de même aux mêmes excitations. C'est avoir poussé l'éducation jusqu'au bout en bonne direction que d'avoir rendu l'enfant attentif à la fois à son libre-pouvoir et à la puissance inconsciente d'obligation qui est en lui, de l'avoir placé en présence de sa liberté et de son devoir et de lui avoir appris à faire librement son devoir<sup>1</sup>. Il est possible de dresser un enfant comme un animal, mais alors on le rabaisse et on l'avilit; il n'est pas possible d'éduquer un animal comme un enfant, parce qu'il manque chez l'animal la condition *sine qua non* de l'éducation, l'obligation morale.

C'est ainsi que nous pouvons juger de la valeur de l'exemple le plus remarquable qui ait été cité de la moralité

<sup>1</sup> « L'éducation n'est autre chose, au fond, que la mise en possession de soi. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 317.)

chez un animal. Il s'agit d'un petit chien que son maître mettait en pénitence chaque fois qu'il salissait sa chambre. Un beau jour le chien, qui s'était oublié, se mit en pénitence lui-même sans l'intervention de son maître. Et naturalistes de s'extasier sur le sentiment du remords et du devoir, sur la bonne éducation morale de ce petit chien. Mais nullement; ce n'est là que du dressage. En vérité, l'éducation consiste à apprendre à un enfant à se mettre lui-même en pénitence, à se punir lui-même quand il a été coupable ! Elle doit amener l'enfant à se passer de ces sanctions extérieures et à se juger assez pleinement pour éviter la faute. Les sanctions ce sont des béquilles en morale. L'animal ne peut se passer des sanctions. L'enfant doit apprendre à marcher sans elles. En réalité le petit chien a fait preuve d'intelligence. L'association était assez solide entre l'acte incrimé et la pénitence. pour qu'il attendît avec certitude la seconde quand le premier était consommé. C'est l'exemple d'une application de la loi de causalité. Et alors il a voulu éviter le surplus de peine que lui préparait probablement la brusquerie du maître le mettant en pénitence. Il n'y a rien là de moral.

*Relations de l'homme avec les animaux.* — Cependant il faut examiner encore le cas des relations des animaux avec l'homme, car nous trouvons bien là une analogie avec l'obligation. Les conditions se rapprochent de celles qui constituent chez l'homme la réalité de l'obligation.

Mettons l'homme en présence de l'animal domestique. Sa volonté s'impose à l'obéissance des animaux qui vivent auprès de lui, et de cette rencontre de la volonté du maître avec les instincts de l'animal naît une apparence d'obligation. Ce qui fait que la volonté du maître n'est pas une

contrainte pure et simple, analogue entièrement à l'action des lois naturelles, c'est d'une part la liberté de l'homme qui met dans sa conduite des fluctuations, des changements imprévus, avec l'apparence du caprice et de l'arbitraire, c'est d'autre part l'ignorance et l'inattention de l'homme qui rendent son intervention intermittente, inassurée. Alors la force que possède la volonté de l'homme s'imposant à l'animal, n'ayant pas les caractères de fixité et de nécessité des autres impulsions, l'animal éprouve à son égard le sentiment d'une certaine liberté. Ainsi il y a vraiment dans les rapports de l'homme et de l'animal des conditions qui rappellent l'obligation : 1° une volonté supérieure qui s'impose sans explications à une volonté inférieure ; 2° une certaine liberté laissée à la volonté inférieure dans sa soumission à la volonté supérieure. On peut donc relever parfois des cas qui rappellent l'obligation morale, parce qu'on se trouve dans des conditions assez proches de celles qui constituent pour l'homme la vraie obligation.

Supposons maintenant que l'homme possède la toute-science et ne varie jamais dans sa volonté, l'animal n'hésitera pas à lui obéir, il ressentira une contrainte absolue exercée par le maître : nous sortons des conditions de l'obligation. Ainsi, nous voyons que l'obligation ne saurait provenir jamais d'une volonté supérieure imposée directement à une volonté inférieure consciente. L'obligation ne saurait être l'influence directe de la volonté de Dieu sur la volonté consciente de l'homme.

*Préparation de l'obligation dans la série animale. —*  
Nous maintenons notre prétention de n'accorder l'obligation morale qu'à l'homme. Voilà ce qui le distingue de

l'animal. Mais encore faudrait-il chercher à montrer que l'obligation est le partage de l'homme, parce que chez lui seulement s'en trouvent réalisées les conditions. Il fallait un animal assez développé pour avoir conscience de soi, c'est-à-dire conscience de son libre-pouvoir. Tant que l'animal, déjà très supérieur, n'a conscience que de ses états successifs, que de ce qu'il est au moment présent, mais ne sent pas en lui ce qui le constitue vraiment, son libre-pouvoir, il est impossible qu'un développement nouveau se produise, qui sera l'apparition de la moralité. Mais en outre il faudra que, par un attouchement de Dieu, la direction de son moi inconscient soit en partie fixée en conformité avec l'influence que Dieu veut exercer sur lui. Sans cette intervention positive de Dieu, il n'y a pas possibilité que l'animal supérieur devienne homme. Là où elle ne s'est pas produite, il n'y a pas encore l'homme, mais dès qu'elle s'est produite, l'homme est apparu. Ainsi, ce que l'évolution de la série animale peut et doit atteindre, c'est la formation d'un animal qui a conscience de son libre-pouvoir. Ce n'est qu'au moment où l'évolution est arrivée à ce résultat, que Dieu a pu intervenir pour transformer l'animal en homme. Mais il n'est pas possible que l'évolution elle-même produise l'attouchement divin nécessaire.

Cependant il faut examiner si l'obligation comme telle étant chose nouvelle, elle n'est pas seulement une manifestation sous une nouvelle forme d'une réalité plus ancienne. Nous ne voyons pas pour quelle raison nous n'appliquerions pas ici la méthode évolutionniste bien comprise. Il semble qu'elle ait abouti à ce résultat général qu'il n'y a dans le développement des êtres animés aucune

apparition brusque, qui tranche complètement avec les états antérieurs. Il y a toujours avant la disposition complète, définitive, des ébauches et des esquisses, que la science ne reconnaît en général dans leur valeur que par comparaison avec la forme développée, et même auxquelles on ne prête attention que lorsqu'on recherche leur affinité avec la constitution achevée<sup>1</sup>. Ainsi, nous sommes en droit de penser, du moment où nous avons découvert chez l'homme une direction imposée par l'Être absolu dans les profondeurs du moi inconscient, qu'il y a en général chez l'animal une direction imposée par l'Être absolu, sous des formes rudimentaires, encore complètement ignorées, inobservées, mais qui préparent et commencent le développement de cette forme définitive qui se manifeste par l'obligation. Rien dans l'évolution animale n'est laissé au hasard, et là où jusqu'ici on en était réduit à invoquer le hasard pour expliquer le sens de l'évolution, l'observation de l'obligation morale nous autorise désormais à supposer une intervention de Dieu, non pas extérieure, mais intérieure, non par violence, mais par influence inconsciente. En général, la poussée inconsciente d'une destinée à accomplir, qui s'exerce sur les individus et sur les espèces, nous apparaîtra comme la forme première de cette action que Dieu exerce sur l'homme et qui se traduit chez l'homme seulement sous la forme de l'obligation morale.

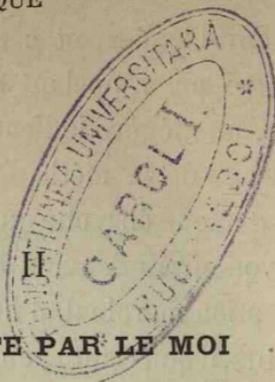
Nous notons en effet que la vraie méthode évolutionniste consiste à expliquer les apparitions embryonnaires, incomplètes, préliminaires d'après les formes entière-

<sup>1</sup> Voyez Armand Sabatier, De l'orientation de la méthode en évolutionnisme (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1895).

ment développées, et non pas à rabaisser la disposition définitive en rappelant qu'elle n'était au début qu'une ombre, une légère indication. Ce ne serait donc pas faire bon usage de la méthode que de chercher chez les animaux quelque ébauche qui ressemble de loin à l'obligation, et de vouloir ramener à ces conditions élémentaires toute l'obligation morale de l'homme. Pour être sincères et conséquents, il nous faut examiner les conditions du fonctionnement de l'organe développé, comme nous l'avons fait, en comprendre la structure et l'activité, et ensuite attribuer à toute disposition qui en prépare et en annonce le développement la signification et la dignité que nous avons reconnues à la disposition achevée. Ainsi nous pensons, à cause de l'obligation morale qui nous donne l'assurance d'une direction imprimée par Dieu, que dans toute la série animale Dieu dirige les destinées et conduit les êtres à leur sort.

---

## CHAPITRE II

**OBLIGATION PRODUITE PAR LE MOI**

Les théoriciens qui ont entrepris d'expliquer l'obligation comme élément de la nature humaine se divisent en deux groupes : ceux qui ont cherché à ramener l'obligation à une disposition mieux connue de l'homme, et ceux qui ont prétendu rapporter l'obligation à une influence étrangère exercée sur l'homme, ceux qui placent la source de l'obligation en moi, et ceux qui placent la source de l'obligation hors de moi.

Nous examinerons d'abord les théories qui se rattachent à ce principe général : la source de l'obligation doit être trouvée en moi. Alors les efforts se porteront en trois directions différentes, selon qu'on considérera l'homme comme un être sensible, ou comme un être intelligent, ou comme un être doué de volonté.

*Obligation produite par l'égoïsme.* — En nous adressant à la sensibilité de l'homme pour lui demander le secret de l'obligation, nous trouvons en lui immédiatement l'égoïsme, et notre première tentative sera de ramener l'obligation à l'égoïsme.

L'égoïsme, c'est la tendance de l'être vivant à se préoccuper uniquement de lui-même dans son activité. Il

en résulte une orientation bien nette de ses actes, qui constitue pour lui comme une réelle contrainte, qui en tout cas ne saurait le faire sortir du déterminisme pur. Mais envisageons de plus près la conduite d'un être égoïste. Il cherche son propre bonheur, sa propre satisfaction. Dans un grand nombre de cas, il ne saurait y avoir pour lui aucune indécision : d'une part il y a plaisir, de l'autre désagrément. Il n'y a même pas d'hésitation possible. Mais la question devient plus complexe lorsqu'à cet agent parfaitement égoïste se présente l'alternative délicate, embarrassante, d'une satisfaction immédiate ou d'une satisfaction plus éloignée qui paraît devoir être plus grande. La satisfaction immédiate l'attire parce que l'avenir est incertain, et qu'il est toujours plus prudent de se contenter d'un avantage moindre, mais assuré. D'autre part, la satisfaction plus éloignée lui apparaît supérieure en intensité, et il est toujours douloureux de sacrifier un avantage plus grand à un avantage inférieur. L'égoïste se demande ici avec anxiété où est son intérêt véritable<sup>1</sup>. Nous voyons par là que l'égoïsme n'est plus un principe de conduite si rigide, si inflexible, ne crée plus un déterminisme si inéluctable.

L'égoïsme lui-même a besoin d'être réglé, il aspire à trouver une loi de son fonctionnement, loi empirique, ou peut-être loi scientifique, résultant de l'observation sage des destinées humaines, et qui créera pour la

<sup>1</sup> « Dès que le plaisir, au lieu d'être considéré comme fin immédiate, devient, fécondé par l'idée du temps, une fin vraiment dernière et finale proposée pour but et pour terme à la vie entière, il prend un nom nouveau, et la doctrine de la volupté se change en doctrine d'utilité. » (Guyau, *Morale d'Épicure*, p. 39.)

conduite une espèce d'obligation<sup>1</sup>. Quelle que soit la solution adoptée, qu'on proclame l'intérêt de l'agent attaché à la satisfaction immédiate moins grande, ou qu'on déclare l'intérêt de l'agent conforme à la satisfaction éloignée, supérieure de toute manière, on décrète un sacrifice nécessaire, on impose à l'agent égoïste au nom de son égoïsme même une sorte d'obligation<sup>2</sup>. Ainsi, on peut expliquer l'obligation comme le contrôle que l'égoïsme bien entendu, l'égoïsme expérimenté exerce sur les impulsions naturelles de l'égoïsme lui-même. L'égoïsme semble bien être pour l'agent, et quand il ne s'agit encore que de l'agent isolé, la source d'une espèce d'obligation.

Mais poursuivons notre étude de l'activité de l'égoïste dans un milieu social. Son égoïsme va se heurter partout à l'égoïsme des autres, et il apprendra par expérience qu'il y a des concessions inévitables et des sacrifices nécessaires dans ces conditions. De nouveau l'agent strictement égoïste se trouvera perplexe devant cette alternative d'une satisfaction personnelle ou d'une satisfaction pour un grand nombre de personnes, du bonheur individuel ou du bonheur général. Instinctivement il est porté à attribuer un très haut coefficient au plaisir qu'il est seul à éprouver, mais l'habitude de la vie en commun l'entraîne à apprécier aussi à une grande valeur le plaisir qu'il peut procurer à d'autres que lui, le bonheur qu'il peut partager avec ses semblables. L'égoïste se demande encore

<sup>1</sup> D'après Clifford, « le premier symbole qui finit par prévaloir sur le plaisir du moment, c'est l'idée du moi et de son intérêt total ». (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 189.)

<sup>2</sup> « Il faut qu'au calcul s'ajoute l'effort, la lutte, le sacrifice d'un bien présent au bien à venir, en un mot, une certaine dose d'abnégation temporaire sinon définitive. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 11.)

avec anxiété où est l'utilité véritable<sup>1</sup>. Encore une fois l'égoïsme ne crée plus un déterminisme simple, l'égoïsme demande à être dirigé, conseillé, contrôlé ; l'égoïsme réclame une loi claire et pratique, l'égoïsme aspire à une espèce d'obligation. Et quelle que soit la formule qui l'emporte, soit qu'on discerne l'utilité vraie dans la subordination de l'intérêt personnel à l'intérêt général<sup>2</sup>, soit qu'au contraire on attribue plus d'utilité au bonheur individuel qu'au bonheur du plus grand nombre, de toute manière l'agent est appelé à un sacrifice véritable, qu'on ne peut exiger que de son consentement, et par conséquent on place l'agent devant une sorte d'obligation. L'égoïsme de l'être social commande de certaines restrictions, une certaine accommodation de l'égoïsme tout pur ; voilà qui suffit pour expliquer l'obligation.

Ainsi l'obligation est un déterminisme d'un nouveau genre, une contrainte d'ordre plus délicat et plus relevé. C'est cette forme de l'égoïsme qui sollicite l'homme à ne pas céder inconsciemment à son égoïsme, mais au con-

<sup>1</sup> « L'utilité générale pour Owen, c'est l'utilisation, l'emploiement des individus en vue du bien universel. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 67.)

<sup>2</sup> « Bentham, à l'encontre d'Helvétius, assimile entièrement, en s'appuyant sur la science nouvelle créée par Adam Smith, l'amour de soi à la philanthropie universelle ; il les assimile parce qu'il identifie l'intérêt privé et l'intérêt public, et le moyen terme de cette identification, c'est, outre le profit économique, le plaisir de la sympathie complété par la peine de la sanction. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 21.) « Ainsi, par une transformation algébrique très simple, nous pouvons réduire cette formule : mon bonheur, à cette autre : le plus grand bonheur du plus grand nombre, ou à cette autre encore à laquelle Bentham s'est finalement arrêté : la maximisation du bonheur. » (*Id.*, p. 23.) « De petits sacrifices pour entretenir la sympathie et la sympathie pour sauver l'égoïsme, voilà tout Bentham. » (*Id.*, p. 35.)

traire à se rendre compte de ce qu'il fait pour que son action ne se trouve pas, au point de vue du seul égoïsme, mal calculée et fausse, mais produise au contraire l'effet maximum que l'égoïsme puisse en attendre. L'action que commande cette obligation acquiert une apparence de désintéressement, parce qu'elle nécessite en réalité un sacrifice, mais ce sacrifice est lui-même intéressé, car il doit aboutir à un surplus de satisfaction pour l'égoïsme. L'action qui résulte de cette obligation procure à l'agent une satisfaction spéciale, un plaisir plus relevé, celui d'avoir compris son égoïsme assez pour le braver en apparence, le faire taire, lui imposer silence ; mais en réalité l'agent se félicite surtout d'avoir fait la place la plus large à l'égoïsme<sup>1</sup>.

La connaissance de la vie humaine et des conséquences habituelles de l'activité humaine permet d'établir un certain impératif hypothétique : si tu veux être heureux, si tu veux être sage et prudent, il faut préférer le bonheur avenir au bonheur présent, il faut chercher le bonheur du plus grand nombre<sup>2</sup>. Or, l'hypothèse de l'utilitarisme, c'est que la condition de cet impératif est imposée à la direction inconsciente de la volonté humaine. Qui dit homme, dit pour un utilitaire convaincu, l'être qui inconsciemment cherche partout son bonheur. Alors l'impératif hypothétique devient en quelque sorte catégorique.

Peut-être y a-t-il beaucoup d'hommes qui n'ont pas

<sup>1</sup> « La déontologie, cette nouvelle science que Bentham pensait avoir créée, ne s'oppose en aucun cas au plaisir: elle se borne à le régler et elle ne le règle que pour l'agrandir. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 7.) « La vertu, c'est ce qui maximise les plaisirs et minimise les peines; c'est ce qui contribue le plus au bonheur » (p. 11).

<sup>2</sup> Formule de Priestley : « Le plus grand bonheur du plus grand nombre. »

d'autre moralité que celle-là. Ce sera le service éclatant que l'utilitarisme nous aura rendu, de nous mettre en garde contre cette apparence de moralité, qui n'est que la recherche de l'égoïsme le plus raffiné. Certainement il y a des êtres qui ne sont pas capables d'un autre sacrifice que celui d'un plaisir moindre en vue d'un plaisir plus grand. Certainement il y a des agents qui n'acceptent d'autre règle, d'autre loi pour leur égoïsme que leur égoïsme bien entendu. Certainement il y a des luttes qui peuvent sembler morales, et où il n'y a aux prises que ces deux éléments : l'égoïsme brutal, immédiat, grossier et l'égoïsme plus relevé, plus patient, mais aussi impérieux et exclusif. Nous devons aux moralistes utilitaires ce service de nous avoir rendus attentifs à cette fausse moralité<sup>1</sup>.

En effet l'égoïsme, ni l'intérêt, ni l'utilité ne sauraient créer une véritable obligation, par la simple raison que l'agent demandera à cette prétendue obligation qui veut s'imposer à lui, ses titres, son autorité, et si elle doit répondre qu'elle n'est que l'égoïsme mieux compris, l'agent lui répliquera qu'il se charge tout seul de se comprendre sans secours étranger. Au moment de toucher à un bonheur présent, réel, immédiat, le théoricien de

<sup>1</sup> M. Edmund Clay emploie cet argument contre l'utilitarisme : « J'admets, puisque vous le soutenez, qu'il n'existe en vous aucun principe de désintéressement, rien qui dépasse une prudence attentive à votre seul bonheur personnel. Moi aussi, je possède cette prudence ; je la connais familièrement ; mais j'ai en outre, en moi, le principe d'affections et de sentiments aussi différents de ceux qu'engendre la prudence que ceux-ci sont différents de la joie ou de l'envie : ces sentiments sont ceux que j'appelle moraux et ils excluent toute préoccupation désordonnée de soi-même inspirée par la prudence. » (*l'Alternative*, p. 690.)

l'utilitarisme s'arrête et se prêche la formule de l'intérêt éloigné ou de l'utilité générale et il est dans son rôle, mais l'homme égoïste qu'il est toujours, s'apercevant qu'on ne lui parle encore qu'au nom de l'égoïsme, déclare que le bonheur présent lui importe en ce moment davantage<sup>1</sup>. Nous ne voyons pas ce que le théoricien pourrait objecter justement. S'il n'y a d'autre contrôle à l'égoïsme que l'égoïsme lui-même, l'agent refusera à cette autorité, qui n'en est pas une, le droit de le molester, de le gêner, de réprimer et d'endiguer sa liberté<sup>2</sup>. Si l'égoïsme seul crée l'obligation, il est sage et prudent de ne pas trop le révéler, car l'homme sera bien capable de se soumettre à cette obligation, tant qu'il ne se doutera pas d'où elle vient, mais dès que son origine est dévoilée, il ne saurait plus avoir de respect pour elle, il s'y soumet quand il lui plaît, c'est-à-dire quand elle n'exige rien de lui, mais il lui refuse carrément son obéissance dès qu'elle lui cause le moindre désagrément<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> « Au début de la morale sociale comme au début de la morale individuelle, la méthode inductive de Stuart Mill place un principe qui n'est ni un fait évident, ni une nécessité évidente : que le bonheur général soit toujours désiré par l'individu, ce n'est point un fait évident ; que le bonheur général soit toujours désirable pour l'individu, ce n'est point une nécessité évidente. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 257.)

<sup>2</sup> Guyau le proclame lui-même : « Aussi longtemps qu'on s'en tient à l'hédonisme, on ne peut logiquement être obligé à se désintéresser de soi. » (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 207.)

<sup>3</sup> Rappelons ici les principales difficultés que rencontre l'utilitarisme : 1° il lui faut la science complète, achevée, définitive, pour indiquer avec précision, en chaque cas, où se trouve l'utilité vraie ; 2° il lui faut compter avec les divergences d'appréciations subjectives qui le portent à ne plus présenter que comme probable pour l'individu le résultat que le calcul général donne comme certain ; 3° il lui faut compter que cet élément de probabilité substitué à celui de certitude permet toujours à l'individu de se

Or, la théorie utilitaire prétend faire sortir de cette espèce d'obligation qui s'appelle l'égoïsme bien entendu tout le domaine moral et l'autorité et la puissance de la vraie obligation. Mais il est clair qu'on se trouvera devant une véritable révolte de l'égoïsme dès qu'on lui demandera un sacrifice, un renoncement, un dépouillement, sans qu'il aperçoive de suite une compensation largement suffisante. Essayez de prétendre que c'est de l'égoïsme bien entendu, et l'agent répondra qu'il le trouve singulièrement mal entendu et mal venu à vouloir se faire accepter comme égoïsme bien compris. Essayez d'imposer silence à l'égoïsme au nom de l'obligation, et l'agent répondra qu'il n'est pas dupe, qu'il sait bien que l'obligation n'est que l'égoïsme déguisé, et l'égoïsme refusera de se reconnaître, et se déclarera indignement travesti<sup>1</sup>.

Ainsi il faut répondre en résumé à la théorie qui fait sortir l'obligation de l'égoïsme : 1° qu'elle explique en réalité un certain nombre de faits, mais que, par malheur pour elle, ces faits n'appartiennent pas proprement au domaine moral, sont complètement en dehors et au-dessous de la moralité ; 2° qu'elle fournit une espèce d'obligation qui est inefficace, car elle n'est jamais capable de renverser l'oppo-

dérober à une conclusion trop pressante ; 4° il lui faut compter avec la tendance naturelle à l'individu et indestructible, de se traiter comme une exception. La loi est bonne pour tous, mais je suis toujours à mes propres yeux un être exceptionnel qui peut se dérober à la prise de la loi. (Voir à ce sujet la critique de Guyau, *Morale anglaise contemporaine*.)

<sup>1</sup> On ne peut adresser à la théorie utilitaire un reproche plus grave et qui la mette plus en danger que celui de ne pas expliquer un élément du domaine moral, car comme le remarque M. Edmund Clay, « l'utilitarisme ne prétend avoir aucun titre à notre confiance, sauf la vertu explicative supérieure qu'il s'attribue. » (*l'Alternative*, p. 675.)

sition de l'égoïsme, elle n'agit que lorsque l'égoïsme le lui permet, c'est-à-dire quand il n'y a vraiment pas besoin de son intervention ; 3° qu'il est absolument impossible d'en faire sortir une vraie obligation morale sans susciter une telle révolte de l'égoïsme, que la tentative est d'avance condamnée ; qu'il est certain que jamais sur une telle base n'a pu s'établir le moindre devoir<sup>1</sup>.

Il est vraiment étrange que l'école des moralistes utilitaires, qui se réclame du positivisme et qui prend une allure scientifique, qui prétend surtout être une école d'observation, néglige totalement d'observer les faits moraux qu'elle veut étudier. Si jamais il y a eu en morale une école du préjugé *a priori*, c'est celle-là. Au lieu d'examiner avec soin la moralité, développée avec ses caractères, son extension, ses conditions, elle part de cette hypothèse : l'homme est foncièrement égoïste, il n'est jamais mené que par son égoïsme. Mais cette hypothèse est immédiatement renversée par l'existence seule de la moralité, qui précisément offre ce caractère éclatant qu'elle n'est à aucun titre le domaine de l'égoïsme<sup>2</sup>. Mais tenant fidèlement à leur hypothèse fautive, les utilitaristes sont amenés à cette conclusion : il n'y aura donc de moralité possible pour l'homme, que si on parvient à lui prouver que c'est là son égoïsme bien entendu, ce qui peut se faire ou bien

<sup>1</sup> « En résumé, pour obliger, les partisans du système égoïste sont réduits à contraindre. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 285.)

<sup>2</sup> « Cette méthode paraît rigoureuse, et elle ne l'est pas ; elle paraît expérimentale, et elle ne l'est pas. N'arrive-t-il pas, en fait, que l'homme ne se représente pas consciemment le bien sous la forme de l'agréable ? N'est-ce pas, à vrai dire, l'état d'esprit ordinaire des plus vertueux et des plus bienfaisants ? N'y a-t-il pas des scrupuleux qui se détournent d'une action ou s'en méfient, dès qu'ils aperçoivent en eux-mêmes l'arrière-pensée d'un résultat agréable ? » (Chabot, *Nature et moralité*, p. 122.)

en employant des arguments sincères et alors en amenant l'homme non à la moralité, mais à la simple prudence, ou bien en dupant et trompant l'agent, et en le conduisant à la vraie moralité, alors qu'on ne lui promet que la simple prudence<sup>1</sup>.

*Obligation produite par l'altruisme.* — Du moment que l'on ne réussit pas à faire sortir une vraie obligation efficace, du principe de l'égoïsme, on peut essayer avant d'abandonner le domaine de la sensibilité de s'adresser au sentiment opposé, à l'altruisme. C'est la tentative de Schopenhauer. Si l'égoïsme, se montre impuissant à se réprimer lui-même, si la vraie moralité ne peut sortir de l'égoïsme à cause de la présence de l'égoïsme persistant, et parce que la moralité est en lutte permanente contre l'égoïsme<sup>2</sup>, il semble bien qu'on aura évité ces difficultés en s'adressant à un sentiment positivement et directement antagoniste de l'égoïsme<sup>3</sup>. Que l'altruisme existe réelle-

<sup>1</sup> M. Chabot (*Nature et moralité*) montre clairement que la théorie utilitaire, en partant du pur sentiment, l'agréable, est condamnée ou à demeurer fidèle à son principe et à ne pas constituer de devoir véritable, laissant tout à l'appréciation personnelle de l'agent, ou à rationaliser pour arriver à établir des principes, et alors de par l'antinomie irréductible de la sensibilité et de la raison à se détourner de ses prémisses et à les contredire.

<sup>2</sup> « L'essence même du pouvoir de choisir, c'est le pouvoir de faire abnégation de soi. » (Edmund Clay, *l'Alternative*, p. 44.)

<sup>3</sup> Les utilitaires eux-mêmes ne peuvent faire sortir une morale quelconque de l'égoïsme qu'en le mettant aux prises avec l'altruisme. « Le grand mobile auquel nous avons vu les utilitaires faire appel pour mettre la volonté en mouvement, et qu'ils substituent à l'obligation catégorique des anciens moralistes, c'est l'amour de l'humanité, la sympathie universelle, l'altruisme. » Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 395.) « Dans les autres vous n'aimez que vous, disent-ils aux hommes; cependant aimez les autres plus que vous. Dans les autres vous n'aimez que

ment et que, par conséquent, on n'ait pas recours à une chimère, c'est ce que prouve le fait général de la pitié, de la compassion. L'altruisme c'est cette disposition naturelle de l'individu à s'occuper des autres, à se mettre à la place des autres, à souffrir, à se réjouir avec les autres du sort des autres. Si l'égoïsme, c'est vivre en soi et pour soi, l'altruisme c'est vivre dans les autres, sentir pour les autres, se substituer à autrui.

Il faut supposer ici, comme dans le cas précédent, que l'homme est naturellement égoïste. Alors quand il est emporté par son égoïsme, il subit la loi du déterminisme complet, il n'y a pour lui ni liberté, ni obligation. Mais si un jour l'altruisme entre en jeu pour s'opposer à l'égoïsme, ce qui est son rôle naturel et inévitable, il y a conflit, et, dans cette lutte, l'altruisme prétend l'emporter. On pourrait dire que l'issue du combat montrera lequel des deux adversaires a la supériorité de puissance, et que, d'après la conduite des hommes, on les distinguera en êtres chez qui l'égoïsme domine et êtres chez qui l'altruisme domine. Mais alors nous ne sortirions pas du déterminisme et nous ne verrions apparaître aucune espèce d'obligation. Nous devons donc examiner le conflit lui-même et nous trouverons dans ce sentiment que l'altruisme est supérieur, qu'il

votre ressemblance, pour cette image de vous-mêmes ; sacrifiez-vous et détruisez au besoin l'original afin de conserver la copie » (p. 396) : « A moins de réussir à organiser dans la société une tromperie générale, l'école anglaise elle-même devra se contenter de la philanthropie d'Helvétius : agir comme si l'on aimait les hommes, précisément parce qu'on ne les aime pas. » (p. 401.) « Non seulement certains individus, mais presque toutes les nations prises en corps ne sont autre chose que de grands égoïstes : c'est que l'utilité règle la plupart du temps leurs rapports. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 402.)

vaut mieux que l'égoïsme, qu'il doit l'emporter, une espèce d'obligation qui se manifeste. Il n'y a pas seulement conflit ouvert, mais encore il y a prétention de l'altruisme à être plus relevé, plus digne et par conséquent à posséder un droit sur l'égoïsme. Si l'égoïsme est plus fort, l'altruisme à l'avance proteste contre sa défaite et déclare qu'il ne devrait pas être battu. C'est là une sorte d'obligation qui s'impose à l'agent de faire triompher l'altruisme.

Il resterait maintenant à expliquer psychologiquement cette apparence de supériorité, cette sorte de dignité que revêt l'altruisme dans sa lutte avec l'égoïsme. Schopenhauer recourt pour cela à la métaphysique. Nous ne le suivrons pas encore dans cette voie. Mais on pourrait alléguer la rareté des interventions de l'altruisme, qui leur donne une espèce de solennité, tandis que l'égoïsme, précisément par son usage plus fréquent, apparaît plus commun, plus vulgaire. On pourrait aussi mentionner le sacrifice auquel l'altruisme entraîne, tandis qu'il répugne à l'égoïsme et qui, précisément parce qu'il contrarie notre nature, nous semble avoir une réelle valeur. De toutes manières, il faut au moins tenter de légitimer et d'expliquer l'apparence de droit qui s'attache à l'altruisme.

L'obligation serait alors cette espèce particulière de déterminisme, cette sorte de contrainte qui résulte pour l'agent de l'influence de l'altruisme, parce que l'apparition de l'altruisme entraîne une certaine impression de grandeur, de noblesse, qui peut décider de la victoire même sur l'égoïsme le plus puissant.

Il est fort possible qu'il y ait des actions vraiment inspirées par l'altruisme, surtout sous cette forme de la compassion que Schopenhauer estime la manifestation pratique

de l'altruisme, mais ces actions sont encore en dehors de la morale. Schopenhauer nous aura mis en garde contre cette tentation de prendre pour morale la sensibilité exagérée de certaines personnes, qui ne peuvent accepter la souffrance ni pour elles ni pour les autres. Il y a des sentiments de pitié, de compassion qui peuvent n'avoir rien de moral, qui sont purement pathologiques. L'altruisme ne commence à être moral que lorsqu'il s'accompagne du sentiment de l'obligation, la compassion n'est morale que lorsqu'elle est envisagée comme un devoir.

Mais nous ajouterons qu'il n'y a pas même là une apparence d'obligation ; il y a lutte de deux contraintes, de deux déterminismes et nous ne voyons pas pourquoi l'espèce de dignité factice conférée à l'altruisme nous ferait oublier que tout se passe ici selon la plus stricte nécessité. Cette explication est donc même plus faible que celle des utilitaires. Mais voici ce qu'elle offre de spécieux, c'est que souvent en fait l'obligation morale pleinement développée, telle que nous l'avons analysée et expliquée, s'applique à la compassion, à l'altruisme ; c'est que la pitié peut être réellement un devoir, tandis que jamais l'obligation morale ne s'attache simplement à l'égoïsme, quel que soit le langage qu'il parle. Mais ici, il faut bien remarquer, que c'est l'obligation qui fait de la pitié un devoir, et non la pitié qui, préexistante, fait naître une obligation.

C'est bien l'obligation qui donne à la compassion sa valeur et son efficacité. Sans doute quand la compassion ne contredit pas trop directement l'égoïsme, quand elle s'exerce pour corriger les conséquences d'un égoïsme étranger, elle est assez puissante pour nous porter elle seule à l'activité, et alors elle est vraiment efficace et bienfaisante.

Mais quand elle doit entrer en lutte contre l'égoïsme personnel pour suspendre ou modifier notre activité, jamais elle n'aurait la puissance de battre l'égoïsme si elle n'empruntait sa force, son autorité et sa dignité au devoir. Il n'y a qu'un cas où l'agent renonce à son égoïsme parce qu'il porterait atteinte au bonheur ou à la sécurité d'autrui, c'est quand il formule en lui-même ce jugement : il n'est pas bien de satisfaire son égoïsme aux dépens d'autrui, et quand l'obligation s'attache aussitôt à ce jugement.

*Apparence d'obligation justifiée.* — Avant de quitter le domaine de la sensibilité, remarquons encore que les deux théories possibles, mais insuffisantes, qui y sont proposées, ne trouvent une apparence de vérité que parce qu'elles supposent des conditions qui se rapprochent de celles que nous avons déterminées pour la véritable obligation morale. Il faut à tout prix trouver deux hommes dans l'homme, mettre en antagonisme deux formes ou deux directions du moi : ou bien l'être égoïste pur et l'être social égoïste, l'être égoïste borné au temps présent et l'être égoïste prévoyant l'avenir, ou bien l'être égoïste et l'être altruiste. C'est mal formuler cette condition, qu'il faut une opposition du moi conscient et du moi inconscient. Il faut supposer en outre que la condition des impératifs hypothétiques qu'on parvient à établir, se trouve inconsciemment imposée à l'agent. L'obligation ne se produit que si l'agent inconsciemment veut être à tout prix le plus heureux possible, cherche inconsciemment le maximum de bonheur pour lui-même, que si l'agent inconsciemment est attaché à l'altruisme plus qu'à l'égoïsme, que si l'agent ressent dans l'inconscience la supériorité incon-

testable de l'altruisme. Ou encore il faut le supposer en présence d'un absolu inconscient, soit qu'on formule cet absolu inconscient qui a droit de s'imposer à l'activité réfléchie et consciente : l'égoïsme bien entendu, soit qu'on y voie le triomphe de l'altruisme, l'apothéose de la compassion. Grâce à ces précautions, on a pu donner une apparence d'obligation à des déterminations rigoureuses, à la nécessité entière. Mais nous en tirons une présomption nouvelle en faveur de notre explication de l'obligation.

*Obligation produite par la raison.* — Nous pouvons maintenant considérer chez l'homme l'être intelligent, le domaine de l'intelligence et rechercher si nous n'y trouvons pas un élément plus favorable à l'établissement d'une véritable obligation. Il semble bien que nous serons sur un terrain plus propice. La raison est par elle-même législatrice, elle délibère, discute, ordonne. Il ne sera pas trop difficile d'essayer d'étendre son pouvoir du domaine des idées à celui des faits<sup>1</sup>. Déjà pour Héraclite notre devoir consiste dans la conformité de nos actions à la raison générale ; pour Platon, il y a lutte entre la raison qui tend au bien et la sensibilité qui s'attache au mal ; pour Aristote, la vertu n'est autre chose que l'activité rationnelle.

On cherche à expliquer l'obligation morale par la puissance de la logique. La logique n'est pas une science

<sup>1</sup> « Selon Pufendorf, l'obligation de faire le bien ne peut être imposée à l'homme que par un décret de la volonté divine. Leibnitz reproche à cette théorie de donner au droit naturel une base arbitraire, en le fondant sur le commandement d'un supérieur, et il soutient que le caractère obligatoire de la loi morale s'explique simplement par la lumière de la raison éternelle que Dieu a allumée dans nos esprits. » (E. Beaussire, *Du fondement de l'obligation morale*, p. 1.)

de pure curiosité, elle n'a pas une valeur uniquement spéculative, elle a son importance pratique, la logique dirige et gouverne. Il n'est donc que trop tentant de chercher à lui donner une valeur morale directe. L'école positiviste, avec Littré, rapproche le domaine moral du domaine intellectuel et explique l'influence propre à l'obligation comme une force logique, comme la puissance rationnelle de la démonstration. C'est la même nécessité qui se manifeste chez le mathématicien au bout de ses calculs et chez l'agent au bout de sa délibération.

Dans l'usage que nous faisons de notre intelligence nous ne sommes pas libres, mais en raisonnant il nous faut suivre un certain enchaînement. C'est la puissance de la logique qui nous attache ainsi et qui se manifeste dans toute la durée de la délibération morale. Celui qui s'y refuse et cherche à la secouer ne recouvre la liberté, dont il ne peut plus user qu'arbitrairement et par caprice, qu'au prix de la santé intellectuelle. Or, la puissance de la logique doit durer jusqu'au bout. Si donc à la fin de la délibération l'agent éprouve le sentiment d'une obligation qui l'entraîne, c'est simplement encore la logique qui, après avoir enchaîné les raisons particulières les unes aux autres, finit par enchaîner l'action au raisonnement<sup>1</sup>.

Nous sommes parfaitement d'accord tant qu'il s'agit de nécessité, mais rien n'autorise à employer alors le terme d'obligation. Avec Littré, nous ne dépassons pas les bor-

<sup>1</sup> « La réflexion n'est-elle pas, dans le moindre de nos actes, un effort pour coordonner, en leur imposant la forme de la raison, d'abord des idées ou peut-être des mots, puis les tendances qui y sont associées et enfin les mouvements qui les traduiraient. » (Chabot, *Nature et Moralité*, p. 79.)

nes de l'étude que nous avons faite de l'agent comme machine, puis corrigée en observant ce qui chez l'agent vivant diffère du pur mécanisme. Tant qu'on n'est pas arrivé à constater le libre-pouvoir, on ne peut échapper au déterminisme, à la puissance logique, on ne peut rencontrer aucune manifestation de l'obligation morale. Que Littré affirme qu'en dernier lieu la nécessité revêt ce caractère spécial qui s'appelle nécessité logique, cela est parfaitement incontestable. Mais on peut se demander si cette découverte est bien extraordinaire. Littré a simplement observé que par le fait de la faculté de l'intelligence qui s'exerce dans la délibération, quelle que soit la nécessité qui domine l'activité de l'homme, elle apparaît toujours à l'agent qui délibère sous la forme de la nécessité logique.

Il faut relever une certaine apparence spécieuse de cette argumentation. On pourrait lui opposer qu'elle ferait intervenir, à chaque action réalisée, le sentiment d'obligation, ce qui serait contraire aux faits. Mais elle semble parfaitement protégée contre cette objection, car elle réserve l'obligation pour les cas où il y a eu délibération expresse et prolongée. Là où la nécessité agit sans la réflexion de l'agent, il y a déterminisme pur, il y a contrainte. Là où l'agent réfléchit, fait usage de son intelligence, il y a apparition de la nécessité logique, il y a obligation.

La logique est une arme à deux tranchants, elle n'a pas par elle-même de valeur morale, elle n'est pas même un but, elle est un moyen, et sa valeur dépend toujours du but auquel elle sert. Si l'agent poursuit un but immoral, il ressentira dans sa délibération tout aussi bien la puis-

sance logique. Il sera logique pour lui d'employer tels ou tels moyens et on ne pourra pas l'accuser peut-être d'être infidèle à la logique. Croit-on par là avoir apprécié sa vraie valeur morale? On peut être logique et immoral. Mais évidemment Littré fait ici l'hypothèse implicite que l'homme est naturellement moral, qu'il ne se propose jamais qu'un but moral. Alors il est bien évident qu'il n'y a pour lui qu'un moyen d'arriver à l'immoralité, c'est d'être illogique. Mais on peut fort bien être parfaitement illogique et moral.

Pour M. de Hartmann aussi, l'autorité de l'obligation provient de la raison, ce qui revient seulement à dire que, pour lui, l'obligation n'existe pas, et qu'il ne connaît comme forme et apparence qui se rapproche le plus de l'obligation, que cette transformation, par l'intervention de la délibération, en nécessité logique de toute la somme des influences qui s'exercent sur l'homme. D'ailleurs, M. de Hartmann se borne à constater le sentiment de l'obligation et se refuse à affirmer la réalité du devoir. En saine psychologie, le devoir n'est qu'un vouloir, un vouloir motivé par la raison, le vouloir raisonnable. Mais il est reconnu comme un devoir, parce que le sentiment s'incline devant son obligation inconditionnée. Il faut bien s'entendre, cette obligation inconditionnée n'est et ne peut être que la puissance de la logique.

On pourrait peut-être ramener la doctrine positiviste de Littré, comme celle de Hobbes et de Spinoza, à l'identification de l'obligation et du principe de contradiction. Il serait contradictoire de ne pas être entraîné par l'idée du bien comme par une chose vraiment supérieure. Mais n'oublions pas que le principe de contradiction n'a prise

que sur l'intelligence, il ne régit que l'intelligence. Nous n'accordons aucune autorité et aucun droit dans le domaine de la pensée à celui qui ignore ou méprise le principe de contradiction. Tandis que dans la vie pratique, le principe de contradiction n'a plus la même vertu et il faut bien reconnaître à l'homme le droit de se contredire lui-même constamment dans sa conduite. Sans doute ce n'est pas l'idéal, mais c'est le fait. D'ailleurs le principe de contradiction qui a prise sur l'intelligence produit, s'il agit, un motif. Or, nous l'avons reconnu, l'obligation n'est pas un motif. De plus, pour que le principe de contradiction s'applique vraiment et fournisse un motif réel à l'agent intelligent, il faudrait d'abord établir clairement que le bien ne saurait être évité et repoussé sans contradiction. Nous y consentons, se détourner du bien c'est se contredire. Mais pourquoi ? Parce que l'homme est naturellement obligé de faire le bien. Le principe de contradiction ne tire une maigre efficacité que de la réalité de l'obligation préexistante<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M. Chabot, dans sa belle et solide étude (*Nature et Moralité*), attribue à la raison la forme impérative, le caractère obligatoire de la morale. Il critique les explications de Kant et conclut que la raison pratique ne peut expliquer et fonder la vraie moralité. Cette critique n'aboutit qu'à deux issues : la subordination de la raison théorique à la raison pratique ; cette position adoptée par le néo-criticisme ne paraît pas plus acceptable à M. Chabot que l'explication de Kant ; ou la subordination de la raison pratique à la raison théorique, ce qui est la théorie même de M. Chabot. « Dans tous les cas, il est hors de doute que les actes volontaires sont ceux qui impliquent connaissance de cause et clairvoyance, ceux que nous pouvons expliquer, qui sont théoriquement raisonnables, intelligibles enfin. Agir sans savoir pourquoi, fût-ce dans l'emportement du génie, ce n'est pas vouloir, ce n'est pas agir par devoir. Et s'il faut pour bien faire, réfléchir, comparer, apprécier les motifs, discerner le motif moral, c'est bien la raison théorique qui juge et prononce avant

S'il n'est pas possible de faire sortir de la raison même un point de départ de l'obligation, il est cependant nécessaire de relever une certaine analogie, des conditions un peu semblables qui expliquent cette tentative. Il y a encore une dualité dans l'homme, d'une part l'être raisonnable, de l'autre l'être sensible. Du moment qu'on peut mettre aux prises deux facultés ou deux conditions de la vie humaine, on peut donner à ce conflit les apparences de l'obligation. Il y a, d'autre part, dans la raison une puissance à laquelle inconsciemment nous sommes soumis. Dès que la raison parle, affirme, commande, il nous semble que par avance nous étions déjà tout disposés à nous incliner devant cette autorité indiscutable. Ainsi il y a là une espèce d'imitation de la soumission de notre moi inconscient à la direction

comme après l'action » (p. 56). « La raison chez l'homme, au sens propre du mot, est une activité spéciale, un effort supérieur ; à l'origine, au point de départ pour ainsi dire, cet effort reste dans la théorie pure, c'est-à-dire ne réussit qu'à la mise en ordre, à la systématisation d'idées et d'images très simples ou très habituelles : sa puissance ne va pas au delà tout d'abord, mais elle tend plus loin dans le même sens jusqu'aux actions et aux mouvements qui tradiraient ces idées et n'en seraient que le prolongement. Elle y réussit mieux de jour en jour, accaparant, attirant dans le système des éléments de plus en plus nombreux et complexes ; ainsi s'ordonnent et se rangent sous sa loi non plus des mouvements inconscients, non plus seulement des représentations et des concepts, mais des actions complexes, que ces concepts précèdent et expliquent, des actions réfléchies et volontaires. Voilà à l'œuvre la raison pratique et voilà pourquoi elle est la raison. » (p. 70). Par un rapprochement fréquent entre le savant, l'artiste et l'honnête homme (p. 85, 86, 88, 91, 97, 100), M. Chabot cherche à montrer que la raison qui impose une espèce d'obligation au savant et à l'artiste, peut suffire à expliquer l'obligation qui s'attache au bien. Comme le savant est tenu au vrai et l'artiste au beau, l'homme qui agit est tenu au bien. Le parallélisme est ingénieux, mais il n'est pas exact : le savant est tenu au vrai, parce qu'en dehors du vrai il ne peut rien, il ne dit rien, il n'est plus rien ; l'artiste est tenu au beau, parce qu'en dehors du beau, il est manœuvre, gâcheur de matière, mais il a cessé

même de Dieu, ou encore les lois de la raison se montrent comme une sorte d'absolu intangible, inviolable.

*Obligation produite par l'association des idées.* — Renonçant à expliquer l'obligation comme la simple transposition, dans le domaine de l'activité, de l'influence et de l'autorité de la raison, on peut essayer d'avoir recours à une autre disposition intellectuelle, moins rigide, moins logique, l'association des idées, pour en faire sortir une obligation véritable. C'est l'école utilitaire et spécialement Stuart Mill qui a eu recours à cet expédient. Il est certain que dans l'esprit, les idées s'enchaînent et s'appellent les unes les autres et non seulement en conséquence de leur

d'être en tant qu'artiste. Le parallélisme exigerait qu'en dehors du bien l'action ne fût absolument pas possible, et le parallélisme existe vraiment pour l'homme qui, voulant agir, ne peut le faire que selon des lois si étroitement déterminées ou des conditions si exclusivement péremptoires que celui qui s'imagine s'en affranchir, réellement ne peut rien faire, ne peut agir. L'homme d'action est tenu aux lois qui régissent la matière et l'intelligence, de telle façon qu'en dehors d'elles il n'est plus. Mais ces lois n'ont pas de valeur morale. La raison ne peut produire que l'obligation logique et elle la produit réellement, mais la moralité est autre chose, d'un autre domaine. La tentative de M. Chabot de renouveler et de compléter les théories de Littré nous semble aussi condamnée au même échec inévitable. L'intention de M. Chabot est admirable; il voudrait trouver un principe d'obligation tel que le penseur qui le nie se trouve du même coup l'affirmer. Il voudrait rendre ainsi le scepticisme moral intenable. Mais ce n'est pas dans le domaine de l'intelligence qu'il faut procéder ainsi pour l'obligation. Il doit suffire au penseur d'avoir montré que le scepticisme touchant la pensée est impossible, parce qu'en s'affirmant il affirme la pensée, et il faut chercher dans le domaine pratique la même méthode appliquée à l'action; il faut déterminer dans les conditions de l'activité humaine le moyen de ramener le sceptique pratique à la reconnaissance d'une réalité pratique indépendante de son scepticisme et même de son activité; c'est ce que nous avons trouvé et exposé dans la puissance inconsciente d'obligation.

dépendance logique, mais souvent en raison des circonstances qui les rapprochent arbitrairement. C'est ainsi qu'il est possible de rattacher les unes aux autres des idées qui, en réalité, sont parfaitement étrangères. Le hasard des événements ou la volonté délibérée de l'agent ou l'influence de la société et de son opinion, peuvent créer un lien factice et cependant indissoluble entre des idées que le lien logique ne rassemble pas. Mais cette puissance irrésistible avec laquelle une première idée éveillée attire l'autre, sans qu'on puisse l'expliquer par les lois générales de la raison, paraît bien fournir une analogie avec l'obligation et un point de départ possible à son explication.

Supposons que d'une manière quelconque s'établisse accidentellement une association entre l'idée du bien et l'idée de l'utilité ou du bonheur. Il devient inévitable pour l'homme que l'idée de son utilité ou de son bonheur évoque immédiatement la conception du bien. Il ne peut plus entrevoir l'utile ou l'heureux que sous la forme complémentaire du vertueux. Mais alors l'influence impérieuse, exercée sur sa volonté par l'idée de l'utilité ou du bonheur, accompagnée de l'influence du besoin de bonheur, de l'aspiration à l'utilité, entraînera à sa suite, immédiatement et forcément, l'influence de la notion du bien. Seulement ce qui est association solide et fixe dans le domaine des idées, perd de son intensité et de sa rapidité par le passage au domaine de l'activité, et l'association qui nécessite l'apparition de l'idée ne fera plus qu'obliger à l'activité correspondante<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> « Selon Stuart Mill et l'école associationniste, les idées des intérêts s'associent plus aisément et d'une manière plus durable que les intérêts mêmes ; c'est dans l'intelligence qu'il faut chercher le vrai fondement de

Il est bien possible qu'il y ait des hommes pour qui la moralité ne repose après tout que sur le sol mouvant de l'association des idées. Il se peut que la moralité leur soit ainsi une apparition accidentelle, imposée par les circonstances favorables ou le milieu honnête qu'ils fréquentent. Mais nous ne nous y trompons pas, cette moralité d'emprunt suppose ailleurs une moralité véritable, cette association factice et arbitraire d'idées n'est possible que dans une société composée d'hommes vraiment obligés.

Si l'association d'idées est vraiment accidentelle, nous renonçons à expliquer pourquoi le bien s'associe quelquefois avec d'autres idées. Nous mettons, au point de départ de notre interprétation de l'obligation, un fait inintelligible, peut-être observé, mais fortuit. De plus, tant que l'association d'idées est un jeu d'esprit, la raison l'autorise et ne la contredit point, mais dès qu'elle prétend exercer son influence sur la conduite, c'est refuser à l'homme l'usage de sa raison que de supposer qu'il n'interviendra pas pour demander à l'association ses titres et pour la dissoudre, s'il ne les trouve pas suffisants. Enfin, quand l'homme s'apercevra qu'il agit sous l'influence d'une association d'idées irrésistible, il saura immédiatement que sa conduite peut être en tout temps modifiée par lui-même, s'il

l'obligation... L'association des idées, voilà donc le vrai principe de l'obligation... La perfection, ce serait que cette association devint assez forte non seulement pour qu'on ne pût la briser, mais pour qu'on n'y songeât même pas. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 293.) Mais donner cette explication de l'obligation, c'est en montrer l'étonnante fragilité. « Me dire : telle croyance est une association d'idées, revient tout simplement à me dire : telle croyance est sans raison » (p. 294). « Une association n'oblige à l'action qu'aussi longtemps qu'elle s'ignore ; du moment où elle devient consciente, elle devient impuissante » (p. 295).

prend la peine, lentement, longuement, d'opposer à l'association préexistante des associations antagonistes sagement combinées. En somme, l'association des idées ne peut produire une espèce d'apparence d'obligation que chez les êtres faibles, qui se laissent dominer par l'influence générale et qui n'ont ni assez de raison pour examiner la valeur de leurs idées, ni assez de volonté pour ne pas céder aux pressions étrangères.

Mais remarquons que ce qui donne une apparence de vérité à cette explication, ce qui la rend séduisante, c'est que l'obligation est ainsi une influence inconsciente, car nous n'avons aucune conscience de la raison profonde de l'association établie entre diverses idées ; c'est que l'obligation est la sollicitation exercée sur la volonté consciente par cette espèce de fatalisme inconscient, cet inconscient qui a les allures de l'absolu, l'association-fétiche, l'association-inconnaissable, formée par le hasard, indissoluble. Mais ce que l'association ne peut donner, c'est la sainteté et l'autorité absolue de l'obligation.

*Obligation produite par l'idéal.* — Mais on peut explorer mieux encore le domaine de l'intelligence et chercher ailleurs des ressources nouvelles. Adressons-nous à l'imagination, nous trouverons là une espèce d'obligation attachée à l'idéal. On peut chercher à expliquer l'obligation comme l'action sur l'esprit de l'homme d'un idéal, qui perd, il est vrai, tout caractère impératif et catégorique, qui demeure purement hypothétique, et n'agit que comme simple persuasion<sup>1</sup>. Il y a en effet quelque chose de ten-

<sup>1</sup> C'est la théorie bien connue de M. Fouillée.

tant dans cette théorie. Malheureusement elle ne répond pas suffisamment aux faits. Non certes que l'idéal n'ait aucune influence sur l'activité humaine. Nous avons reconnu explicitement son importance et nous lui avons attribué cet effet de rompre l'enchaînement nécessaire et d'introduire dans la conduite un élément de contingence. Mais l'espèce d'action de l'idéal ne convient pas au fait expérimental de l'obligation.

Il est possible que certains hommes n'éprouvent l'influence de l'obligation que comme une sollicitation vague et hypothétique, que comme un désir imparfait et comme une aspiration mal définie, ou plutôt il est certain que beaucoup d'hommes ne connaissent que ces manifestations qui n'ont rien de commun avec l'obligation. Mais il ne faut pas que les clairvoyants se laissent imposer les rêveries des aveugles touchant les couleurs. M. Fouillée nous aura rendu le service de signaler cette fausse moralité et de nous permettre de ne plus confondre cette catégorie d'actions avec le domaine moral véritable.

L'expérience de l'obligation est tout autre. L'homme sent bien en sa présence qu'il s'agit d'un idéal, mais d'un idéal qui s'impose à lui, qui a droit sur lui, qui l'oblige. Et c'est là le problème délicat : comment reconnaître à l'idéal, essentiellement hypothétique, l'autorité et le caractère catégorique des ordres de l'obligation ? Ce qui s'oppose à l'acceptation de la théorie de M. Fouillée, c'est l'existence dans l'expérience de l'obligation des deux caractères dont M. Fouillée prétend se débarrasser : le caractère impératif et le caractère catégorique.

D'ailleurs chez M. Fouillée, cette action de l'idéal se construit sur un fond de scepticisme moral, et ce serait bien

plutôt ce scepticisme qui se traduirait sous la forme, inattendue à coup sûr, et pourtant logique de l'obligation. « Expressions la commune limitation de nos consciences individuelles et de notre science par la limitation réciproque de nos volontés » (*Critique des systèmes de morale contemporains* (préface, p. XI). Celui qui doute sincèrement de la valeur de sa connaissance et de sa volonté reconnaît par là même qu'il doit accepter certaines règles, certaines bornes, et ne pas se comporter comme s'il avait la connaissance sûre et la volonté indépendante. Ainsi le scepticisme moral est limitatif. Il y a quelque chose d'élevé et d'attrayant dans cette confession de faiblesse et d'impuissance. Mais il est impossible de transformer l'obligation si précise, si positive, si catégorique, en cette espèce de crainte d'affirmer dans sa conduite plus qu'on n'est en droit de le faire à cause de la limitation de ses facultés d'intelligence et de volonté.

*L'obligation catégorie de l'entendement.* — Enfin, quand on ne veut pas sortir du domaine de l'intelligence et qu'on ne trouve cependant aucune faculté qui se prête à la genèse de l'obligation, on peut s'en tenir à l'affirmation que le devoir est une catégorie de l'entendement. C'est la position du criticisme. Ce n'est pas une explication, mais plutôt une constatation des caractères spéciaux du domaine moral, irréductibles, et une affirmation qui recouvre et voile l'absence d'explication.

Il faut louer sans réserve dans l'école criticiste le principe fondamental de la primauté de la morale, ce qui ne veut pas dire du tout, comme M. Fouillée semble l'entendre, que la morale doive se construire indépendamment de

toute idée théorique, car ce serait une entreprise absurde, mais ce qui signifie que la morale a des caractères si nettement supérieurs à la science qu'en cas de conflit possible entre les conclusions scientifiques et les exigences de la morale, les conclusions scientifiques ne pourront jamais ébranler et affaiblir les exigences de la morale, mais au contraire, toujours les exigences de la morale rendront suspectes les conclusions scientifiques. C'est la reconnaissance explicite des caractères propres de l'obligation qui l'élèvent au-dessus de toute contestation possible.

Mais il faut regretter que l'école criticiste ne fasse pas l'étude plus complète et plus détaillée de l'obligation, que M. Renouvier et surtout M. Pillon se contentent de faire intervenir le devoir comme une catégorie<sup>1</sup>. Nous croyons qu'on peut parvenir à une conception plus claire, en restant sur le même terrain que MM. Renouvier et Pillon, mais en examinant de plus près et en cherchant à justifier les caractères exceptionnels de l'obligation morale. Cette insuffisance d'analyse donne à la théorie criticiste cette apparence, que l'obligation tire sa puissance de son universalité, de l'extension logique du jugement auquel elle s'applique, un peu comme le pense Taine, et par conséquent, prête le flanc à la critique de M. Fouillée.

En résumé, nous n'avons pas trouvé dans le domaine

<sup>1</sup> « L'idée de devoir ne peut pas ne pas être inexplicable parce qu'elle est première et irréductible ; il n'y a donc pas à en demander le principe ; cette idée entre, quoi qu'on fasse, dans celle de bien moral, la constitue, lui donne son caractère spécifique, en la séparant des autres idées réunies sous le nom général de bien. » (Pillon, *Année philosophique*, 1895, p. 262). Il faut relever ce fait significatif que M. Renouvier ne compte pas positivement l'obligation au nombre des catégories. (*Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu. Année philosophique*, 1896.)

de l'intelligence, en dépit des efforts prolongés de hardis penseurs, un point de départ sérieux et solide pour l'obligation morale. On ne parvient pas même, dans ce domaine, à formuler des conditions favorables à une apparence d'obligation. C'est que le déterminisme est là complet, et lorsqu'il n'y a pas nécessité entière, c'est qu'il n'y a plus action, influence véritable. Si nous nous en tenons au fonctionnement normal de l'intelligence, il n'est pas favorable à l'obligation, à cause de son enchaînement parfait. Si nous faisons appel à des actions latérales, intermittentes, et si par précaution nous les enveloppons de nuages et d'atténuations, alors il n'y a plus nécessité complète, il est vrai, mais il n'y a pas même apparence d'obligation, c'est l'arbitraire et l'inconnu.

*Obligation produite par l'instinct de la destination.*

— Nous nous adressons enfin à l'homme être doué de volonté et nous allons chercher s'il n'y a pas dans la volonté elle-même une régulation de son exercice, une loi de son activité. La première hypothèse qui se présente, en effet, quand on examine cette face du problème, c'est que peut-être la volonté porte le sentiment en elle-même d'une certaine règle et se soumet instinctivement, inconsciemment à une influence sourde, profonde, intime. C'est ce qu'on exprime en disant que l'homme se sent une destination à accomplir. Sous des formes diverses, c'est bien la pensée de Fichte, Hegel, P. Janet, Secrétan et Darwin. La volonté, au moment d'entrer en fonctionnement, éprouverait (sous quelle forme ? c'est ce qui n'est guère indiqué avec précision) une influence de la destinée qu'elle est appelée à fournir, et cette auto-régulation de la volonté

aurait bien les caractères d'une obligation, laissant subsister la liberté de l'agent qui peut s'y soumettre ou s'y refuser.

Tant que la théorie conserve cette forme vague, imprécise, elle prête le flanc à bien des critiques, dont la plus directe et la plus simple est le reproche de ne rien expliquer, mais de reproduire sous une autre forme l'énigme à résoudre. Que l'obligation résulte d'une destination que l'homme se sent appelé à accomplir, cela veut dire simplement que l'obligation n'est autre chose que la destination de l'homme. Mais comment sent-il cette destination, sous quelle forme et comment agit-elle?

Il faut tout au moins dire que l'homme possède inconsciemment une destination qu'il suit, une direction imprimée. Il faut faire appel à l'inconscient et distinguer une volonté consciente, qui n'enregistre aucune influence d'une destinée quelconque, mais seulement l'action combinée des motifs et des mobiles, et une volonté inconsciente, qui serait elle-même dirigée de certaine façon, et qui, par sa seule présence, tracerait une destinée, une voie à suivre à la volonté consciente. Ainsi, la théorie ne peut se formuler qu'en se rapprochant aussitôt de la nôtre.

D'autre part, il faudrait encore expliquer ce que c'est que cette direction de volonté inconsciente qui constitue la destinée de l'agent. Et c'est là encore et surtout que l'étude des caractères de cette influence amènerait cette théorie à une parfaite identité avec la nôtre.

Ainsi, nous n'avons pas d'objection de principe à adresser à cette explication ; seulement, nous lui demandons de se préciser, et nous croyons alors qu'elle en viendra à se rapprocher beaucoup de celle que nous proposons. D'ailleurs,

elle n'est que la formule vague que nous employons pour indiquer la disposition qui, dans la série animale, prépare l'apparition de l'obligation chez l'homme. Nous conservons cette expression, la destinée, la destination à accomplir, quand il s'agit des animaux, parce que les faits qui y répondent, restent pour nous mystérieux et échappent par conséquent à notre analyse. Mais nous ne croyons pas qu'on puisse conserver cette indétermination devant les faits si précis, si clairs, si facilement analysables de l'expérience morale.

*Obligation produite par la liberté.* — Mais, dans le domaine de la volonté, il y a un autre élément clair, évident qui permettrait peut-être d'expliquer l'obligation, c'est la liberté. On peut s'efforcer de montrer que la liberté, par sa seule présence, oblige qu'un être libre n'a pour choisir que ces deux alternatives: devenir un être purement capricieux, laisser flotter sa volonté à l'arbitraire, et, par conséquent, se conduire sans raison, ce qui est inacceptable pour l'homme; ou devenir un être réglé par une loi de sa liberté, faire de sa liberté cet emploi qu'il recherche la loi bonne et juste qui doit en régulariser l'usage et en assurer la plénitude. Ainsi, la liberté pourrait à elle seule entraîner la nécessité de l'obligation.

En général, les spiritualistes français acceptent cette conséquence de la liberté. C'est du moins la théorie de Jouffroy, Vacherot et Charma et aussi de M<sup>e</sup> Coignet, et il y a quelque apparence de raison dans leur argumentation. Nous savons que la liberté a contre elle cette fâcheuse accusation, qu'elle introduit l'arbitraire complet dans la conduite de l'homme, en sorte qu'atteinte est por-

tée par là non seulement aux prétentions de la science à tout régler et à tout prévoir, mais encore et également aux prétentions de la raison à diriger et inspirer une activité méthodique et sensée. Ainsi, la liberté ne saurait être laissée seule à ses divagations. Sans doute, la contingence complète et permanente serait de l'absurdité, la variabilité perpétuelle de la conduite caractérise la folie, et la raison proteste. Mais cela ne suffit pas pour que la liberté elle-même parvienne à se régler. Il faut là, de toute nécessité, un pouvoir nouveau, qui ne saurait être la liberté. Nous ne voyons pas comment la liberté s'y prendrait pour s'obliger.

En réalité, encore ici ce n'est pas une explication, mais une affirmation sous une autre forme de la question embarrassante et délicate à élucider. Constater que la liberté ne saurait subsister seule, qu'il est infiniment sage et prudent qu'elle trouve dans son exercice un contrôle et une règle, qu'en réalité elle n'est pas livrée à elle-même, mais soigneusement endiguée par une obligation morale, c'est poser les termes du problème. En conclure que c'est la liberté elle-même qui s'oblige, qui se contrôle et se dirige, c'est poser encore une fois sous une forme voilée les mêmes termes du même problème, mais ce n'est pas le résoudre. Pour que la théorie eût quelque chance de subsister et de s'opposer victorieusement aux attaques et objections, il faudrait qu'elle sortît de cette indétermination et qu'elle précisât ce qui constitue cette puissance d'obligation qu'elle accorde généreusement à la liberté. Et alors, elle serait bien obligée de prendre quelque chose de notre propre théorie. Ou bien elle demeure confuse et n'a, par conséquent, pas de valeur, ou bien elle cherche une for-

mule claire, et alors nous ne voyons pas pourquoi elle n'irait pas jusqu'au bout en pleine harmonie avec l'explication que nous avons proposée.

*Obligation produite par le moi intelligible.* — Enfin, nous ne pouvons pas négliger et passer sous silence la plus haute hypothèse qui ait été faite en ce domaine de la volonté, celle de l'existence du moi intelligible. Nous rencontrons ici l'autorité de Kant. La source même de la liberté pour Kant, c'est l'existence du moi intelligible, l'origine de la destination humaine, pour Kant, c'est l'existence du moi intelligible, ce qui fait que l'explication de l'obligation pour Kant, c'est encore l'existence du moi intelligible. Au-dessus du moi sensible qui s'agite ou plutôt qui est entièrement conduit dans le monde des phénomènes, il y a le moi intelligible qui, libre, a une fois par un choix extemporel arrêté son orientation générale, et qui dirige de très haut l'activité pratique du moi sensible.

Il y a bien ici une difficulté, qui résulte de la nécessité imposée par l'enchaînement des causes au moi sensible, qu'il faudrait accorder avec l'influence occulte du moi intelligible sur le moi sensible. Il faudrait prévoir un conflit possible et affirmer alors ou bien que la nécessité l'emporte, ce qui rend illusoire la direction du moi intelligible, ou bien que le moi intelligible l'emporte, ce qui rompt l'enchaînement nécessaire et crée dans le monde des phénomènes une véritable liberté. Mais Kant se garde bien de trancher la question, parce que les deux solutions lui déplaisent également. Ainsi en conservant encore du vague, de l'indétermination dans

son exposé, Kant attribue l'obligation à l'action du moi intelligible sur le moi sensible.

Kant reconnaît donc explicitement qu'il faut pour produire une obligation véritable une action de moi sur moi, qu'il faut donc à tout prix dédoubler le sujet et trouver en lui une dualité. Nous retenons cette affirmation précieuse pour nous. Mais la question sera toujours ici délicate, de savoir si l'on sépare bien dans l'individu deux choses séparables, si l'on distingue dans le moi deux portions vraiment ou artificiellement distinctes. Comment dire si la vraie dualité est celle du moi sensible et du moi intelligible ? Il nous semble qu'on peut objecter à Kant qu'il faut chercher d'abord à trouver une dualité plus naturelle, plus indiscutable. Et il nous paraît que l'opposition que nous avons établie entre le moi conscient et le moi inconscient, qui répond mieux à nos connaissances psychologiques contemporaines, est aussi plus simple, plus satisfaisante. Le moi inconscient a cet avantage direct, qu'il n'est pas une hypothèse métaphysique, comme le moi intelligible, mais une réalité d'expérience.

Il est vrai néanmoins que nous ne retrouvons pas seulement ici les termes mêmes du problème transposés, indiqués dans leurs vrais rapports, marqués avec leur importance véritable, mais non expliqués. Dire que le moi dans son existence sensible est soumis à une obligation qui revendique une autorité absolue, c'est bien observer et bien formuler. Mais c'est vraiment donner une explication satisfaisante, que de dire que le moi est alors soumis à une puissance d'obligation qui ne lui est cependant pas étrangère, qu'il y a là une attestation évidente de l'exis-

tence d'un moi intelligible, qui ne trahit sa présence et son influence d'aucune autre manière et que, par conséquent, nous pouvons attribuer à ce moi intelligible tout ce qui ne saurait convenir à l'activité du moi sensible. Il y a là, par Kant lui-même, l'emploi de cette méthode qui consiste à déterminer une cause inconnue d'après les perturbations exercées dans le fonctionnement des causes déjà connues.

Nous notons encore cette indication précieuse pour nous. On ne nous accusera pas de faire usage d'un procédé douteux, avant d'avoir reconnu que nous ne faisons ainsi que suivre l'exemple et marcher sur les traces de Kant.

La différence seulement s'accroît ici que, posant le moi inconscient au lieu du moi intelligible, il n'est pas possible de lui accorder le caractère d'absoluité que Kant peut reconnaître au moi intelligible. Nous sommes donc amenés à faire un double emploi de la méthode de Kant, d'abord pour attribuer au moi inconscient l'influence exercée sur le moi conscient, ensuite pour attribuer à une influence directe de Dieu l'absoluité et la sainteté de ce pouvoir du moi inconscient. C'est ainsi que, par le fait de son hypothèse hâtive du moi intelligible, Kant s'est interdit l'accès de cette hypothèse inévitable, qui se fût présentée un peu plus tard à son étude, de l'intervention de Dieu lui-même. Nous croyons donc pouvoir dire que nous avons utilisé tout ce qu'il y a de vraiment bon, de vraiment durable dans l'explication de Kant et n'en avons rejeté que ce qu'il y a d'arbitraire et d'insoutenable. Nous croyons aussi avoir précisé l'explication, en avoir donné des détails plus exacts et l'avoir rendue plus plausible.

*Le vrai domaine de l'obligation est celui de la volonté.* — Ainsi en résumé l'expérience, l'étude critique des explications de l'obligation, nous montre qu'il faut s'en tenir au seul domaine de la volonté, mais qu'il faut entrer dans une analyse minutieuse, qui ne laisse aucune place au vague, à l'indétermination. Toute tentative d'expliquer le fait de l'obligation morale par un appel au domaine de la volonté est bonne en ce sens qu'elle détermine toujours exactement au moins les termes du problème. Mais toute tentative que nous pouvons trouver sur notre route jusqu'ici est mauvaise, parce qu'elle s'arrête en chemin, se contentant de répéter sous une autre forme les données de l'énigme, ou déterminant seulement la direction à suivre, la méthode à employer.

Aucune explication, sauf celle de M. Malan que nous avons reproduite, ne trouve dans le domaine de la volonté l'ensemble des caractères qui rendent un compte satisfaisant de l'obligation. Mais alors le grand danger de cette insuffisance, c'est de dégoûter l'esprit de la recherche dans ce domaine, et on peut dire que toute la vogue, toute la faveur des théories construites sur la sensibilité et l'intelligence proviennent seulement de l'impuissance des théories établies sur la volonté. Il suffira alors de pousser plus loin l'analyse, d'indiquer avec plus de précision les détails de l'organisation morale, pour détruire à la fois et du même coup et l'apparence de faiblesse des explications qui s'appuient sur la volonté, et l'apparence de force et de vérité des interprétations qui ramènent la moralité au niveau de l'intelligence, ou même au niveau de la sensibilité.

## CHAPITRE III

## OBLIGATION PRODUITE PAR LE NON-MOI

Il est naturel que l'insuffisance des résultats obtenus dans l'étude du moi pour y déterminer la source de l'obligation ait donné une impulsion aux recherches destinées à découvrir dans le non-moi les conditions et l'occasion d'une obligation pour le moi. En thèse générale on peut dire que l'esprit humain a toujours trouvé cette solution plus sûre et plus facile que l'autre. La tendance la plus suivie encore c'est bien celle qui consiste à déterminer d'abord ce que c'est que le bien, pour y trouver les caractères qui le rendent obligatoire pour la volonté. Nous avons adressé à tous ces efforts une critique générale, en essayant de montrer dans notre étude que le bien n'est pas un motif, ni un mobile, mais un appel direct à l'intervention de la liberté. Nous avons établi que c'est l'obligation elle-même préexistante qui fait la force et l'autorité du bien. Mais il convient d'examiner de plus près les théories philosophiques qui cherchent à établir la réalité de l'obligation sur le non-moi.

*Obligation produite par le monisme.* — Il est possible en se tournant du moi vers le non-moi de s'adresser alors à ce qu'il y a de plus vaste et de plus complet dans le non-

moi, par conséquent à la fois le plus rapproché et le plus éloigné du moi, le grand tout, et de faire sortir une obligation pour le moi de la totalité de l'univers bien comprise. C'est le monisme de Schopenhauer et de M. de Hartmann. Quand nous séparons et distinguons le moi et le non-moi, nous obéissons à une apparence invincible. Mais si, par l'étude nous cherchons à connaître mieux, plus exactement le fond de la nature, nous pouvons parvenir à cette idée séduisante et haute, qu'il règne entre toutes choses une parfaite unité, qu'il y a sous les dehors de lutte et d'opposition le calme profond de l'accord et de l'harmonie. Le monde est unité. Alors il suffit de mettre les choses en place dans notre intelligence, comme elles le sont dans la nature, de reconnaître la vanité superficielle de notre subjectivisme, et de nous laisser convaincre par cette découverte de l'unité, qui domine l'objectivité, et se réalise en elle, pour voir dans cette unité essentielle des êtres une direction souveraine pour notre volonté comme une lumière souveraine pour notre intelligence. Nous retrouvons alors sous une forme précise et extérieure à nous, indépendante de notre faiblesse, l'indication de la destinée humaine, et nous comprenons comment elle peut agir avec puissance sur chacun, puisqu'elle existe partout et toujours. Dans le monde des apparences se trouve l'explication et en quelque sorte la justification de toute la conduite immorale de l'homme, tandis que dans le monde de la réalité, dans le monisme, se trouve la condition de toute la conduite morale de l'homme, en sorte que la vraie moralité, c'est de conformer sa conduite au monisme. Il faut reconnaître ici les avantages de cette théorie métaphysique. Elle relègue d'abord la source de l'obligation

dans l'inconscient. En effet, d'où provient l'influence qu'exerce sur l'individu le monisme? Ce n'est certes pas du domaine de la conscience, car l'homme n'a pas conscience du monisme. Ce peut être alors du domaine de la science métaphysique, ce qui est bien le cas pour M. de Hartmann ou ses disciples, mais ce qui exclut toute moralité dans l'humanité ignorante. Il faut accorder que M. de Hartmann a raison de placer l'influence supposée du monisme dans le domaine de l'inconscient. L'homme ne se rend pas compte du monisme, mais cette impuissance est imputable à l'homme seul et elle ne frappe pas de nullité l'ensemble, la totalité, le monisme qui exerce malgré tout son attraction sur la nature humaine du fond de l'inconscient. En second lieu, elle va chercher dans l'inconscient un absolu. Le monisme, l'unité fondamentale et essentielle des êtres a la prétention et les caractères de l'absolu en comparaison de la faiblesse et de la relativité de toutes les apparences contraires. Et il faut avouer que Schopenhauer a trouvé là une expression de l'absolu qui plaît à la pensée et qui est capable de toucher le cœur. Devant cet absolu, dont en réalité nous faisons partie, qui nous élève par conséquent autant qu'il nous rabaisse, nous nous sentons disposés à l'obéissance, à la soumission. Un absolu qui obtient le consentement de l'intelligence et du cœur, c'est une découverte précieuse. Aussi il faut reconnaître la grande tentation, la séduction qui réside dans cette explication du domaine moral.

Mais nous doutons de son efficacité. Nous ne croyons pas qu'il y ait un seul homme, pas même les théoriciens convaincus du monisme, qui ait été dirigé dans sa conduite par cette préoccupation. Savoir que tout est un, que toute

différence, toute divergence, toute opposition est illusion décevante et se proposer de rester fidèle à cette unité fondamentale, c'est un principe destructeur de toute moralité. Ou bien les accrocs donnés dans la réalité à cette conception théorique ne comptent pas, parce que ce sont des accidents sans importance en regard de la masse imposante et intangible du monisme, alors pourquoi me mettrais-je en peine, en souci, en sacrifice, pour corriger des erreurs que la nature néglige ? Ou bien au contraire, toute infraction à la règle est punie, réprimée, ramenée sévèrement à l'ordre, alors j'ai assez de confiance dans le monisme pour corriger lui-même les écarts et les sophismes de ma conduite. Chacun pour soi et le monisme pour tous.

En réalité, nous trouvons pour cette grande théorie explicative du monde, comme pour toute autre, une extrême difficulté à en faire sortir un principe de conduite. Dès qu'un théoricien prétend avoir découvert le mot de l'énigme, montré le sens du développement de l'humanité, il croit avoir indiqué une direction morale. Il se trompe à coup sûr. Ou bien ses observations sont justes, nombreuses, suffisantes et sa théorie irréprochable, et il en résulte que le cours des choses n'est pas troublé par l'immoralité et l'indifférence des hommes, et que les destinées du monde se réalisent en dehors de l'intervention humaine, et il est certain que sa théorie ne justifie pas une conduite humaine en condamnant les autres, et il n'y a aucune raison de l'adopter comme une obligation. Il y a sans doute une satisfaction d'amour-propre à se sentir d'accord avec les théories les plus récentes sur la signification du monde. Mais cet effet bienfaisant est tout aussitôt annulé par

l'égal satisfaction d'amour-propre qu'il y a à contredire dans sa conduite les aspirations de l'univers. Ou bien ses observations sont incomplètes et insuffisantes, et la théorie reste fortement entachée d'hypothèse et il est clair encore que personne ne se corrigera et ne se modifiera lui-même pour l'amour d'une hypothèse invérifiée. En thèse générale, une doctrine scientifique ou métaphysique ne saurait jamais s'arroger le droit de devenir obligatoire pour la conduite humaine.

Ce qui manque donc au monisme, c'est d'être obligatoire. On comprend fort bien qu'un métaphysicien en vienne à proclamer le monisme comme l'explication dernière du monde. Il est possible qu'il ait raison, il est plus probable encore qu'il a tort. Nous ne discuterons pas, nous prenons comme donnée cette conclusion d'études métaphysiques sérieuses. Mais on ne comprend plus que ce métaphysicien en tire une obligation pratique. Si le monisme est vrai, il est vrai quoi que je fasse, il ne se préoccupe pas de mon attitude, ma conduite ne lui importe pas. Si le monisme est faux, il l'est aussi quoi que je fasse en tout état de cause. La seule chose qu'on peut dire, c'est que le moniste conséquent doit se comporter selon sa théorie et nier pratiquement par sa conduite toute séparation, toute division du moi et du non-moi ; c'est que celui qui n'est pas moniste ne doit pas s'inquiéter de cette doctrine métaphysique dans sa conduite. Mais d'où viennent ces devoirs, ces obligations ? Pas du monisme à coup sûr, mais de l'obligation préexistante pour tout penseur sincère de conformer ses actes à ses paroles. S'il sort en apparence une obligation quelconque du monisme, si plus exactement il y a une obligation qui peut, au besoin, s'appliquer au philosophe moniste, c'est en

réalité qu'il existe une obligation morale en dehors de cette théorie métaphysique. La seule manière de laisser au monisme une influence sur la volonté, c'est de le personnifier, ou mieux encore, de le déifier, d'en faire un Dieu.

Il ne faut pas oublier que la moralité qui repose sur une doctrine métaphysique est toujours gravement compromise par l'ignorance possible des hommes. Etablir toute une doctrine des mœurs sur le monisme, c'est s'attirer toutes les difficultés que l'intelligence adresse à cette interprétation métaphysique du monde, augmentées et compliquées de toutes les objections que la volonté rebelle élèvera contre ce joug qu'on veut lui imposer. Le seul moyen pour une théorie métaphysique d'échapper à ces critiques, c'est de montrer qu'elle s'impose d'elle-même, qu'elle est directement efficace en dehors de la connaissance qu'on peut en avoir, c'est-à-dire que les faits qu'elle exprime sont assez forts pour produire eux-mêmes l'obligation. Ce n'est pas le cas pour la théorie de Schopenhauer et de M. de Hartmann. Ils n'ont pas montré par où l'homme est naturellement accessible à l'influence inconsciente du monisme. Ils l'ont affirmé, ce qui ne suffit vraiment pas. Et c'est une lacune d'autant plus grave dans ce système, que, faisant appel à l'inconscient, ils ont donné cette impression fâcheuse que l'inconscient est là tout prêt pour voiler la faiblesse et l'impuissance des interprétations de l'obligation.

*Obligation produite par l'évolution.*— Restreignons le champ du non-moi et cherchons une source d'obligation moins vaste, nous trouvons ici le domaine où se portent

de préférence les études contemporaines, celui des dépendances de l'homme à l'égard de l'animalité. La théorie de l'évolution paraît si juste, si irréfutable à la grande masse des esprits, surtout pour ceux qui ne la comprennent pas et ne l'examinent pas en détail, qu'il suffit de prononcer ce mot magique, pour se donner une apparence de haute raison et de profonde sagesse. Mais d'autre part il faut avouer que ceux qui en ont fait une étude sérieuse la trouvent si judicieuse et lui reconnaissent une telle valeur, qu'il leur est difficile d'admettre qu'elle ne puisse aussi modifier notre conception de la moralité. De toute manière il est inévitable que l'esprit humain se porte dans cette direction pour y chercher une explication de l'obligation.

Le premier avantage très réel de l'école évolutionniste, c'est qu'elle possède une explication possible des influences inconscientes, des attractions et impulsions que subit l'homme sans qu'il s'en doute, et qu'elle fournit une théorie pour rendre compte des caractères spéciaux, exceptionnels de ces influences inconscientes. En combinant l'action de l'habitude et celle de l'hérédité elle fait en quelque sorte entrer dans l'organisme animal de vraies dispositions innées, des appétits et besoins instinctifs, qui développés défient toute analyse, mais qui en réalité proviennent de sentiments et de faits simples, élémentaires, dont il est possible de retrouver la trace<sup>1</sup>. Nous notons ici que l'école évolution-

<sup>1</sup> D'après Clifford « ces maximes morales quoique hypothétiques apparaissent à la conscience comme catégoriques, parce qu'elles ont été acquises par la sélection et non par l'expérience individuelle : leur source étant cachée dans les siècles, elles paraissent surgir immédiatement dans la conscience. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 100.)

niste se place dans cette condition favorable déjà souvent signalée, qu'elle montre en l'homme une dualité, l'être actuel soumis aux attractions et impulsions présentes et l'être ancestral qui apporte au milieu des événements contemporains l'écho des âges passés et la perturbation des souvenirs d'expériences accumulées<sup>1</sup>. De plus, elle adopte cette solution d'en appeler à l'inconscient, pour faire sortir de lui, au lieu d'une contrainte pure et simple, une nécessité mitigée, qui peut sembler une obligation. Alors le sentiment de la supériorité, de l'autorité de l'obligation peut se rapporter légitimement à cette pression de l'hérédité qui semble bien commander notre vénération et provoquer notre respect ; l'apparence d'absoluité, l'impératif catégorique peut se ramener à la suppression par l'hérédité de toute condition, de toute relativité, l'ordre apparaissant alors comme inconditionnel. Il y a bien des apparences pour que les caractères spéciaux de l'obligation se trouvent ainsi expliqués<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> « Le sentiment moral est au-dessus de la réflexion selon Spencer. Les croyances morales sont le résumé des expériences faites sur les conséquences de la sympathie dans les diverses conditions sociales. Mais ces expériences ont un caractère organique. Il insiste sur ce point qu'elles précèdent les vues intellectuelles de l'utilité ; de plus, le sentiment moral est comme le sentiment de l'inconcevable dans l'ordre spéculatif, l'expression en nous de la nécessité et de l'infini des choses, infini que l'expérience ne peut vérifier et dont le sentiment est par suite seul juge. » (Rauh, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 35.)

<sup>2</sup> Toute morale nie l'importance du fait au profit du doit être. Voilà pourquoi l'évolution qui met le devenir au-dessus du fait semble si favorable pour fonder une morale. M. Rauh écrit : « Le droit ne vaut contre le fait que si au fond il est le fait, le fait éternel. » (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 45.) MM. Fouillée, Guyau et Wundt « admettent qu'il faut dépasser la nature et que les spéculations qui prolongent la science sont, en un sens, l'essence même de la morale. » (p. 49.)

Profitant de ces avantages, l'école évolutionniste pourrait essayer de formuler sa théorie propre. Elle n'a pas eu cette audace et elle s'est timidement proposée comme le couronnement de l'école utilitaire. Elle prétend d'abord rallier à elle tous les utilitaristes. Elle cherche à expliquer l'obligation comme la force spéciale qui s'attache au moyen le plus propre à atteindre la fin humaine, c'est-à-dire le bonheur. Elle adopte pleinement le postulat utilitaire. Il n'y a qu'une fin possible pour l'homme, le bonheur. Elle conserve de plus toute l'ambiguïté du terme bonheur emprunté aux utilitaires. Ce ne sera certainement pour elle qu'une cause de faiblesse. Voyons donc la théorie utilitaire élevée à la hauteur supérieure, suprême que lui confère l'évolutionnisme <sup>1</sup>.

Les hommes ont remarqué que la vertu conduit plus sûrement à un bonheur plus élevé et plus complet que le vice. Aussi l'habitude s'est formée chez eux de regarder la vertu comme préférable. Or tant que l'habitude seule est encore en jeu, l'homme se rend compte que la vertu n'est toujours pour lui qu'un moyen et non pas le but, que la vertu est préférable comme moyen d'obtenir le bonheur. Que l'hérédité s'ajoute à l'influence de l'habitude et le sentiment se perdra du but à atteindre, et le moyen apparaîtra lui-même comme un but inexplicable, mais supérieur à tout autre.

<sup>1</sup> Si l'évolutionnisme ne fait que se rabaisser et se diminuer en se proposant simplement comme un utilitarisme perfectionné, en revanche il faut reconnaître que l'utilitarisme en devenant évolutionniste se relève et s'ennoblit. C'est la remarque que fait M. Rauh : « L'idée de la nature, telle qu'elle résulte de l'évolutionnisme avec son infini et mystérieux devenir, a transfiguré la morale utilitaire : l'instinct moral, supérieur à la réflexion s'est substitué au logicisme égoïste de l'utilitarisme. » (Rauh, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, 1890, p. 12).

C'est ainsi que naît l'avarice, l'amour de l'argent. Tandis qu'au début l'argent était désiré non pour lui-même, non pour être conservé et entassé, mais pour être dépensé, mais en vue des satisfactions qu'il procure, il devient enfin précieux par lui-même et recherché pour être seulement possédé. On prétend expliquer ainsi par analogie que le bien a une puissance spéciale incompréhensible et qu'il apparaît obligatoire uniquement parce que l'homme a perdu de vue qu'il le recherche et le veut comme moyen indispensable du bonheur, qui est son vrai but.

Cette étude est fort ingénieuse. Mais nous pouvons mettre en doute que l'analogie invoquée suffise pour prouver la thèse. Tout d'abord, il est fort possible que l'exemple, choisi déjà par l'école utilitaire<sup>1</sup> et adopté par l'école évolutionniste ne soit pas exact lui-même. Il est douteux qu'un avare ne soit autre chose que le descendant d'un prodigue, il est peu probable qu'en examinant bien on trouve qu'un homme qui a entassé de l'argent pour le dépenser lègue à la deuxième génération de ses descendants son vice transformé en vice contraire. Ce qui est beaucoup plus fréquent, c'est que le père avare ait des enfants prodiges. Il ne semble pas que l'intervention de l'hérédité soit ici bien heureuse. Ainsi contentons-nous de la vieille théorie utilitaire de l'avarice-habitude en répudiant l'avarice-hérédité. Est-il bien certain que l'amour de l'argent pour le dépenser soit identique au fond avec l'amour de l'argent pour le conserver ? N'y a-t-il pas une passion générale des collectionneurs, qui pourrait ici s'appliquer à l'argent comme

<sup>1</sup> « Bentham avait comparé l'homme vertueux à l'économe ; Stuart Mill, reprenant une idée de Paley, le compare à l'avare. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 90.)

à autre chose? Il y a plus de rapport entre les dispositions de celui qui récolte à tout prix des timbres ou des bibelots, pour le seul plaisir de contempler sa collection et de celui qui amasse l'argent en vivant sordidement, qu'entre l'homme de plaisir qui devient forcément un homme d'argent, et l'homme de privations constantes qui constitue le véritable avare<sup>1</sup>.

Mais supposons même qu'on puisse admettre autrement que comme un habile exercice de dialectique cette genèse de l'avarice. Y a-t-il comparaison possible avec le bien? Ne faut-il pas remarquer que cette passion de l'avarice est alors absolument aveugle et agit avec la plus implacable nécessité? Ne faut-il pas avouer que cette fureur de l'avarice détruit jusqu'aux dernières traces du sentiment de liberté. Nous voyons par là qu'on ne saurait assimiler l'action de l'avarice sur l'âme humaine à l'obligation qui s'attache au bien et dont le caractère spécifique est de ne pas porter atteinte à la liberté, qu'elle affermit et exalte. D'ailleurs, nous pouvons affirmer que partout où interviendront l'habitude et l'hérédité seules, nous trouverons en fin de compte une nécessité renforcée et cela suffit pour mettre en suspicion à nos yeux toute explication évolutionniste de l'obligation.

Ainsi il est possible que des gens s'attachent au bien

<sup>1</sup> « Certains psychologues qui se font tort en se laissant classer parmi les utilitaires, prétendent que l'utilitarisme peut invoquer en sa faveur un fait : ce fait, c'est que certaines choses, qui originairement sont désirées à titre de moyens, finissent par l'être à titre de fins : ainsi en est-il de l'argent pour l'avare. Mais ce fait est loin de fortifier l'utilitarisme : il le réfute, car il nous montre que le plaisir et le bien-être du sujet ne sont pas les seules choses qui puissent être désirées comme fin. » (Edmund Clay, *l'Alternative*, p. 675.)

avec l'espérance que le bonheur en sortira pour eux ; il est certain qu'il y a une manière très intéressée et très égoïste de faire le bien ; il est probable qu'à la longue, par habitude et par hérédité, l'agent ne s'apercevra plus de ses visées intéressées quand il fait le bien, et se figurera le rechercher pour lui-même. Mais l'obligation n'est pas ici en activité. L'école évolutionniste nous fournit donc tout au moins une remarque précieuse et un sérieux avertissement. Il faut prendre garde que tout homme qui fait le bien ne le fait pas par devoir, par obligation, mais souvent par goût, par habitude ou même dans un but intéressé. Il n'est pas question de faire rentrer ces circonstances en compte dans une étude morale. Il faut nous en tenir aux cas où l'obligation se manifeste avec ses caractères spécifiques. Alors seulement l'amour du bien a un caractère moral ; ailleurs il n'a qu'un caractère d'utilité sociale. Et il faut commencer par nier qu'il y ait un bien en dehors de l'obligation, il faut réserver le nom de bien au seul obligatoire et reconnaître ailleurs seulement l'agrément ou l'utilité. Mais il ne faut pas que les utilitaires et les évolutionnistes qui les suivent nous fassent oublier cette distinction en confondant volontairement l'obligation avec l'utilité sociale.

On peut encore adresser une autre critique à ce développement évolutionniste de l'utilitarisme, c'est qu'il rendrait l'obligation inefficace, il ne pourrait avoir d'autre résultat que de détruire l'obligation par le seul fait de l'explication qu'il en donne. Il est très séduisant de penser qu'un moyen se transforme en but par l'oubli d'un but plus important auquel il était lié, de supposer que l'impératif hypothétique qui rattache la vertu au bonheur devient

impératif catégorique par l'oubli de cette condition que la vertu sert au bonheur, par le fait que la recherche du bonheur devient pour l'agent instinctivement inévitable. Mais il faut remarquer ici que la science est destructive, comme l'affirme déjà Guyau. Tant que l'agent ignore d'où viennent les caractères spéciaux de l'obligation, il lui est possible de les respecter. Mais du moment qu'il y démêle l'influence combinée de l'habitude et de l'hérédité, il se trouve affranchi de tout respect, de toute vénération, et il lui est loisible de secouer ce joug imposé par les ancêtres à sa vie personnelle. Aussi le plus mauvais service qu'on puisse rendre à la moralité humaine, c'est de lui expliquer la genèse de l'obligation. Il faut admettre alors et proclamer le bienfait et l'utilité sociale de l'ignorance, et il faut ne jamais oublier le danger et les méfaits de la connaissance, de la science. Il ne nous reste plus qu'à nous étonner que des théoriciens qui ont fait la funeste découverte de la source de l'obligation se croient obligés de dévoiler à tous une vérité si dangereuse. Il faut qu'ils aient une vanité bien haute pour penser que l'avantage personnel flatteur qu'ils retireront de la publication de leurs découvertes suffit à contrebalancer l'effet désastreux de la démoralisation certaine qui en résultera pour l'humanité. Ou plutôt il faut qu'ils se reconnaissent, en dépit de leurs théories, une obligation absolue envers la vérité, au point de la préférer même à l'utilité sociale, en sorte que la seule publication de leur théorie la dément. Le bien c'est aussi pour eux l'obligatoire et non ce qui a des conséquences heureuses et utiles.

L'école évolutionniste se doit à elle-même de ne pas rester une simple excroissance de l'école utilitaire. Il faut

qu'elle présente hardiment sa propre théorie, qui aura beaucoup plus de valeur par elle-même, à elle seule, qu'avec des appuis étrangers <sup>1</sup>. L'obligation ce serait alors le sentiment inconscient de la direction de l'évolution générale <sup>2</sup>.

Nous savons que, d'après la théorie darwinienne, dans la lutte pour l'existence, ceux-là l'emportent qui remplissent certaines conditions favorables et les individus et les espèces incapables de s'y adapter disparaissent, sont détruits. C'est la sélection naturelle. Or l'aptitude à s'attacher au bien et à se détourner du mal, ou l'instinct moral se trouve précisément une condition favorable au développement, au progrès, à la permanence de l'espèce humaine. Les sociétés et les individus qui ne l'ont pas présentée à un degré suffisant ont été évincés par la sélection naturelle. Mais chez ceux qui subsistent, il faut dire que la force supérieure de l'instinct moral, qui est la

<sup>1</sup> Il y a une différence essentielle entre Darwin et ses successeurs et imitateurs, c'est que Darwin respecte la moralité, en sorte qu'il s'efforce de montrer dans la nature animale une espèce de moralité humaine plutôt que de retrouver dans la moralité humaine les caractères inférieurs de la nature animale. C'est ce que M. Rauh souligne. « Le rapprochement avec la conduite des animaux ne rabaisse pas pour Darwin la conduite humaine. Il semble répandre la moralité dans la nature bien plutôt qu'il n'abaisse la moralité jusqu'à la nature. » (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 23.) « Avant M. Guyau, Darwin avait donc, et pour les mêmes raisons que M. Guyau, tiré de la considération de la nature une règle morale supérieure à l'égoïsme, et cela parce qu'à lui aussi le plaisir et la douleur paraissent accessoires dans l'ordre universel ; parce que la vie qui traverse et qui dépasse l'individu lui paraît antérieure au plaisir. La considération de la nature l'amène aussi à admettre nettement un Bien distinct du bonheur » (p. 25).

<sup>2</sup> Voir sur la véritable doctrine morale évolutionniste, M. Chabot, *Nature et Moralité*, p. 153 et suivantes.

cause même de leur victoire, n'est en quelque sorte que la poussée de l'évolution <sup>1</sup>.

Cette théorie évolutionniste fait appel à l'influence de l'inconscient sur le conscient, car cet entraînement de l'évolution n'est nullement accessible à la conscience, c'est au fonds instinctif de l'être qu'il faut avoir recours pour y trouver une prise solide aux aspirations de l'évolution. Elle institue en outre un absolu, l'évolution sacrée, devant lequel l'individu et même l'espèce sont appelés à s'incliner. Ce sont là des conditions éminemment favorables à l'explication de l'obligation, à tel point que nous n'hésitons pas à reconnaître à cette théorie une parenté très grande avec la nôtre. Nous sommes pleinement d'accord avec l'évolutionnisme quand il déclare que l'homme trouve dans la portion inconsciente de son être une impulsion dont il n'est pas maître et qui lui apparaît absolue. La différence vraie, c'est que l'évolutionnisme substitue simplement la force aveugle de l'évolution à l'intervention de Dieu. Et si nous ne nous en tenons pas à l'évolution, si nous lui préférons l'intervention de Dieu, c'est uniquement à cause du caractère de sainteté de l'obligation morale. Si c'est Dieu qui est l'auteur véritable et dernier de l'obligation, l'explication pleine et suffisante de la sainteté de l'obligation est trouvée et donnée à coup sûr. Tandis que, s'il faut rapporter à l'évolution seule l'influence de l'obligation, la question reste ouverte et

<sup>1</sup> « On pourrait, conformément à la pensée de Ch. Darwin, définir l'obligation morale, la conscience d'une direction imprimée à notre volonté par toute la série d'activités antécédentes. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 156.) « La nécessité morale n'est que la manifestation en moi d'une puissance qui m'est antérieure et supérieure, la puissance du passé » (p. 329).

insoluble : pourquoi l'évolution appelle-t-elle l'homme à la perfection, à la sainteté? Rien dans ce que nous connaissons jusqu'ici de l'évolution ne nous faisait prévoir une pareille aspiration, de semblables prétentions <sup>1</sup>.

Ainsi il faut que l'évolutionnisme s'arrête à cette constatation que l'influence de l'évolution se trouve favoriser le bien et appeler la sainteté, en déclarant qu'il lui est impossible d'aller plus loin et d'expliquer cette dernière énigme. Ou bien il faut que l'évolutionnisme conclue que l'évolution qui paraît tout à coup orientée vers la sainteté n'est pas aveugle, mais au contraire est nettement et clairement dirigée vers un but précis auquel elle tend ouvertement, que l'évolution n'est pas laissée à elle-même, mais inspirée et dirigée, et alors il faut admettre un Dieu qui préside à l'évolution, et un Dieu saint, c'est-à-dire il faut en arriver à notre théorie explicative. Mais la seule position intenable, c'est de présenter comme solution complète et dernière du problème moral l'influence

<sup>1</sup> M. Rauh remarque que l'évolution a pris un caractère sacré, en sorte que, mieux encore qu'en la rattachant à la religion et à la divinité, il semble qu'on sauvegarde et assure la morale en la présentant comme le but où tend l'évolution. « Les lois de la vie et celles de la morale qu'expriment ces lois participent ainsi non seulement de la nécessité, mais du caractère mystérieux de l'évolution et de son principe. De là le respect presque religieux avec lequel Spencer parle des lois de la vie, de cette bienfaisante nécessité qui mène l'humanité à un bonheur certain. » (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 28.) « Dans le système de Spencer, comme dans le système de Spinoza, seul cet inconnaissable, qui est supérieur à la morale, donne à la morale sa dignité et sa valeur unique. Être moral au sens le plus élevé du mot, c'est être d'accord avec l'évolution, non pas seulement l'évolution la plus proche, mais les tendances idéales de l'évolution, c'est-à-dire la conciliation de l'universel et de l'individuel, l'adaptation parfaite de l'individu à l'univers. Être moral, c'est favoriser la marche de l'évolution » (p. 30, 31).

inconsciente de l'évolution, car c'est simplement substituer l'évolution à Dieu, c'est-à-dire, sous prétexte de science, faire de la mythologie ou de la personnification poétique. Nous croyons alors rester dans la juste mesure et dans la vérité en refusant à l'évolution les caractères qu'on voudrait ainsi lui attribuer.

Mais si l'on s'en tient à la doctrine évolutionniste pure, le grand reproche qu'il faut lui adresser, c'est d'être inefficace. Comme explication du développement de la série animale, l'évolutionnisme est une théorie admirable, mais c'est précisément une raison pour qu'il ne fournisse pas un principe de morale. Quand vous aurez bien convaincu l'homme que le sens de l'évolution c'est la moralité, que le but de l'évolution c'est la production de la perfection morale humaine, vous aurez introduit chez lui : 1° cette sollicitation intellectuelle de la vérité qui entraîne l'individu à mettre sa conduite d'accord avec sa pensée ; 2° cette sollicitation sensible de la vanité qui pousse l'individu à se sentir en harmonie avec la découverte la plus haute et la plus complète ; 3° cette impulsion de la crainte qui empêche l'individu de se mettre en conflit avec les forces énormes de la nature. Voilà qui suffit à transformer l'obligation en contrainte et à ôter à l'agent toute espèce de liberté. Mais d'autre part vous provoquez : 1° cette protestation de l'être raisonnable qui ne veut pas servir simplement d'instrument et de jouet à la nature dans la poursuite de ses buts, qui lui restent inconnus et indifférents ; 2° cette protestation de l'être sensible qui compte ce que lui coûte à lui de peine la satisfaction de l'aspiration de l'univers insensible, et qui apprécie ce que lui apporterait à lui de satisfaction le refus

de se soumettre à l'appel de l'évolution ; 3<sup>o</sup> ce calcul de l'être raisonnable que son obéissance est un élément minime, infinitésimal de la réalisation des plans de la nature, et que son sacrifice est une donnée infime en vue d'un résultat aléatoire très éloigné, tandis que sa révolte n'empêchera nullement la nature de parvenir à ses fins, qu'il en résultera tout au plus un retard inappréciable, par conséquent que sa rébellion est quantité négligeable pour l'évolution, mais avantage réel et considérable pour lui. Cela suffit pour anéantir toute l'influence possible de cette vérité scientifique entrevue<sup>1</sup>.

Le grand défaut du principe moral évolutionniste, c'est qu'il ne donne pas assez d'importance à la conduite de l'individu et qu'il n'attire pas l'individu à la poursuite d'un but personnel. Nous sommes trop nombreux agents de l'évolution, pour qu'une unité compte dans la masse ; nous disposons de trop de siècles pour amener l'évolution à son achèvement, pour que les quelques années de la vie d'un homme comptent dans le nombre. Précisément parce que l'évolution enveloppe et englobe tout, elle nous fournit le moyen de lui échapper. Les mailles du filet sont trop lâches, l'individu s'y sent à l'aise. Ainsi la doctrine évolutionniste, si elle était vraie, serait destructrice de l'obligation<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M. Rauh relève la difficulté qu'il y a à faire sortir l'obligation de l'évolution : « Il est une distinction que les philosophes négligent, c'est que la nature suit, sans conscience, mécaniquement, la loi d'évolution, tandis que l'homme consent à cette loi et y collabore volontairement. » (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 19.)

<sup>2</sup> « Selon le naturalisme de Ch. Darwin et de Spencer, lorsque nous invoquons un prétendu principe de moralité, d'après lequel nous nous jugeons, et au nom duquel nous nous obligeons nous-mêmes, nous ressemblons aux hallucinés qui prennent leurs idées fixes pour des réalités...

*Obligation produite par la société humaine.* — Si nous cherchons encore à restreindre le domaine du non-moi pour y découvrir une nouvelle source, probablement plus efficace, de l'obligation, nous trouvons maintenant l'humanité, la société humaine constituée. Il est possible, après tout, que l'obligation naisse de l'organisation de la société humaine. Supposons l'homme isolé sans obligation, sans devoir, n'est-il pas vraisemblable que, par le fait du groupement des individus, cette liberté, cette indifférence ne pourront se maintenir et devront faire place à une réglementation, à une obligation sociale? Il n'y a pas de relation possible entre deux hommes sans limitation mutuelle de leurs volontés, sans accommodation réciproque. L'individu éprouve une espèce de contrainte, mais en même temps il sait bien qu'il dépend de lui de la faire cesser si, brutalement, brusquement, il rompt avec son compagnon et entre en lutte ouverte contre lui. L'obligation

On a dit de la sensation en général, qu'elle était une hallucination vraie, on pourrait dire de la sensation morale, et de l'obligation subjective qu'elle produit, que c'est une hallucination utile. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 333.) « L'hallucination morale est utile à la société, dites-vous ; elle est même vraie en tant que représentant la société future ; fort bien, mais elle peut m'être nuisible à moi-même, et elle est fautive en tant que ne représentant pas la société où je vis. Dès que je saurai ce secret, je mettrai à profit ma science » (p. 334). « Si le sentiment de l'obligation n'est autre chose qu'une idée fixe et une obsession morale, en rendant cette obsession consciente, vous lui ôtez d'abord sa force irrésistible, puis vous permettez le choix entre elle et un autre plaisir » (p. 335).

« Peut-être au fond de la nature dort-il je ne sais quel esprit de moralité, peut-être la nature même n'est-elle qu'un grand et vague effort, une sorte de pénible enfantement, et pourtant plein d'espérances. Ce qui sortira de tout ce travail intérieur, elle ne le sait pas au juste ; l'homme l'entrevoit et nomme cet idéal du nom de moralité. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 386.)

serait au début cette gêne réciproque de deux individus appelés à vivre ensemble. Il s'agit ici d'un impératif hypothétique : si tu veux vivre en paix avec ton compagnon, respecte telle chose, renonce à telle chose, sacrifie telle chose, accomplis telle action ! qui devient impératif catégorique parce que la condition est indispensable, apparaît absolument nécessaire <sup>1</sup>.

Ensuite l'obligation se fortifie et se développe par l'intervention du contrat positif ; les êtres associés s'engagent réciproquement, et par là s'obligent ; ils comptent dès lors sur l'appui mutuel, sur la fidélité mutuelle à leurs promesses, ils ont ainsi des devoirs et des droits explicites les uns à l'égard des autres.

Il s'agit bien là d'une obligation, parce que l'individu se rend compte que son engagement a été pris librement, résulte non de la fatalité, de la force supérieure des circonstances, mais uniquement de sa liberté, et parce que, d'autre part, l'individu se sent toujours libre de s'y conformer ou de s'y soustraire, l'obligation ne se réalisant jamais que par l'assentiment de sa liberté. Ainsi le contrat donne à l'obligation et au devoir une forme plus précise et plus efficace.

Enfin, supposons la société organisée. Elle s'aperçoit

<sup>1</sup> « D'une part, d'après Stuart Mill, tout sentiment qui ne se rattacherait pas en quelque façon à l'amour de soi est moralement impossible, puisque nous ne pouvons désirer et vouloir que ce qui nous est agréable ; d'autre part, l'amour d'un soi séparé et solitaire est intellectuellement impossible, parce que nous ne pouvons nous considérer nous-mêmes autrement que comme des êtres sociaux. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 78.) « La morale inductive ne prétend point nous imprimer elle-même un mouvement, mais plutôt accélérer, en le rendant conscient de lui-même, le mouvement à la fois naturel et acquis qui nous portait à rechercher le bonheur des autres êtres » (p. 85).

comme société qu'elle a intérêt à encourager les hommes dans l'exécution de leurs devoirs et à entraver la production des mauvaises actions<sup>1</sup>.

Là où les citoyens sont fidèles à leurs engagements, là où ils restent attachés à leurs obligations, alors même que personne ne peut revendiquer sur eux de droit positif, la cité, l'Etat sont plus paisibles intérieurement et plus heureux, plus forts, plus puissants extérieurement et plus respectés. Alors l'Etat invente les sanctions sociales de la moralité, qui deviennent en retour une source d'obligation pour les individus<sup>2</sup>. Il y a bien là obligation seulement, car l'homme peut toujours espérer échapper à l'atteinte de l'Etat vengeur, et il sent que sa soumission à l'Etat est encore de sa part un acte de liberté. Ainsi sont constituées des obligations toujours plus étroites pour l'individu<sup>3</sup>.

Cette théorie est très attrayante. Nous voyons des hommes comme Schleiermacher, Maine de Biran et Jules Simon s'accorder pour l'appuyer avec les utilitaristes. Et nous ne

<sup>1</sup> D'après Leslie Stephen, « la loi morale n'est que le résumé des lois essentielles à la conservation de la société et de l'individu social. Ces règles et conditions de la société sont celles du milieu ; nous sentons qu'elles nous sont imposées par quelque chose d'extérieur à nous et de plus large ; de là le sentiment de l'obligation morale ». (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 191.)

<sup>2</sup> « D'après Bentham, la loi civile est une puissance dont il ne faut user qu'avec une grande modération, une extrême circonspection, c'est un remède efficace, comme certains poisons, mais qu'il faut distribuer à très petites doses, car il peut tuer le malade au lieu de le guérir. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 43.)

<sup>3</sup> D'après Herbert Spencer, « en vertu même de la vie sociale est né et s'est développé en nous un sentiment de coercivité, qui nous porte à faire passer le présent après l'avenir et nos désirs personnels après les droits des autres ». (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 182.) « Pour Spencer, le gouvernement est l'ensemble des moyens de contrainte qui font échec aux penchants anti-sociaux » (p. 183).

nous en étonnons pas à cause de la part considérable de vérité qu'elle renferme. A coup sûr il y a beaucoup d'hommes qui sont retenus dans le chemin de l'honnêteté vulgaire par les sanctions pénales que la loi attache au crime et au délit, mais il est vrai aussi que tout le monde sera d'accord pour ne pas citer cette catégorie d'êtres humains comme des exemplaires typiques d'une moralité très élevée. Il est certain qu'il y a beaucoup d'hommes qui restreignent le domaine de leurs devoirs aux contrats formulés, aux obligations précises qu'ils ont consenties. Mais il est vrai encore qu'en reconnaissant leur fidélité commerciale, on ne songera jamais à leur accorder une valeur exceptionnelle et supérieure en moralité. Il est certain qu'il y a beaucoup d'hommes qui ne connaissent de devoirs que vis-à-vis des autres, qui se permettraient tout sans retenue aucune, s'il n'y avait la présence des autres et l'opinion des autres comme une barrière opposée à leur égoïsme et à leur bestialité. Il est vrai encore que personne ne songe à les admirer comme des héros et des saints. Ainsi il est clair qu'une bonne partie du domaine de la moralité vulgaire peut répondre à ces explications de l'obligation <sup>1</sup>. Et cette théorie de l'obligation sociale nous rend encore ce grand service de nous signaler l'erreur grave que nous pourrions commettre, si nous confondions avec la moralité la crainte salutaire que l'État inspire, si nous prenions pour des manifestations du devoir et de l'obligation ce qui n'est, après tout, que le respect

<sup>1</sup> Cependant il faut remarquer que l'individu échappe souvent à cette prise de l'obligation sociale. « Evidemment l'individu a et aura toujours, dans certains cas, moins besoin de conserver l'ordre social que la société n'a besoin qu'il le conserve. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 309.)

de la majorité et des plus puissants. Ne nous y trompons pas, l'honnêteté vraie est plus rare qu'on ne le croit, elle ne se produit que là où l'agent sait se diriger lui-même et trouve en lui une vraie obligation indiscutable <sup>1</sup>.

La principale objection qu'il faut faire à la théorie de l'obligation sociale, c'est qu'elle se heurte à des faits, c'est qu'elle n'explique pas des faits, qui précisément nous apparaissent comme possédant une haute valeur morale. Si l'homme n'était jamais obligé que par la puissance sociale, comment justifier les rebellions contre l'Etat, les révolutions contre la coutume et l'opinion, les protestations de conscience contre l'iniquité établie?

S'il est certain qu'il n'y a rien pour l'homme de naturellement obligatoire, et, par conséquent, rien de naturellement bon, juste, légitime, si par conséquent il faut admettre que la règle du bien, la formule du devoir sont toujours nécessairement conventionnelles, arbitraires, de quel droit supérieur, par quelle fantaisie, par quelle insupportable vanité des individus prétendraient-ils changer une notion arbitraire contre une autre également arbitraire et au nom d'une conception factice du bien s'opposer et résister jusqu'au sacrifice personnel le plus complet, jusqu'à l'abnégation la plus entière, à l'opinion commune et générale, armée de toutes les sanctions sociales? Et ce qui donne à l'objection toute sa force, c'est que s'il existe dans l'histoire des exemples de rebellions folles, insensées, d'avance condamnées, il y a, en outre, des cas de révolte légitime et féconde, il y a des sacrifices salutaires, il y a

<sup>1</sup> Ce sont les sophistes qui, les premiers, ont attribué à la cité et à sa constitution politique le pouvoir de créer le bien et le mal, mais pour un temps seulement et de manière à pouvoir toujours révoquer ses jugements.

des dévouements bénis. Comment pourrait se produire désormais le moindre progrès s'il n'y avait que l'obligation sociale? Du moment que la société est solidement constituée on peut dire que son idéal social est figé, il est irréformable s'il n'y a pas une pression qui l'oblige à s'adapter aux développements de l'intelligence et du cœur, s'il n'y a pas une source d'obligation plus intime qui pousse l'homme à secouer l'obligation sociale pour la développer et l'améliorer.

Mais on peut critiquer encore plus directement la théorie de l'obligation sociale, en demandant s'il y a une association possible d'êtres non obligés, s'il y a un point de départ possible pour la société humaine en dehors de l'obligation morale personnelle ressentie? Du moment que je pense qu'un être humain n'obéit qu'aux pures nécessités naturelles ou qu'il cède tout au plus à sa fantaisie, quelle confiance aurai-je en lui? Comment admettre que je compterai sur lui en quoi que ce soit? La seule relation possible entre êtres humains non obligés, c'est celle du maître à l'esclave, qui laisse intacte la liberté de l'un et qui supprime purement et simplement la liberté de l'autre. Mais alors il n'y a là aucun point de départ pour l'obligation. Pour que s'établisse un jour une relation de confiance réciproque, avec le respect commun de la liberté, il faut de toute nécessité cette certitude de la présence chez l'autre de l'obligation, de la capacité de l'autre à faire son devoir. Ainsi l'obligation morale nous semble indispensable chez l'individu comme point de départ de toute association humaine digne de ce nom. Il n'est donc pas difficile de retrouver l'obligation à toutes les étapes de la formation de la société humaine.

Il faut reconnaître à la théorie de l'obligation sociale qu'elle répond à un fait incontestable, c'est que, pour déterminer le contenu de l'obligation, l'application du devoir aux faits ordinaires de la vie, rien ne vaut l'éducation du milieu social<sup>1</sup>. C'est là, dans la compagnie et les rapports constants avec nos semblables que nous apprenons le plus communément et le plus aisément non pas ce que c'est que l'obligation et le devoir, mais en quoi consistent notre obligation, notre devoir. Mais il ne faut pas oublier que ce problème de la détermination exacte et par le détail de nos devoirs n'est que secondaire et qu'il ne peut se poser que pour l'être qui est de sa nature conformé de manière à sentir en lui l'impression souveraine de l'obligation.

Nous devons ajouter qu'après avoir simplement expliqué l'obligation par la sanction sociale, comme une crainte de l'autorité extérieure, avec Stuart Mill, l'école utilitaire, avec Bain, cherche à justifier l'obligation comme une copie, une reproduction intérieure de l'autorité extérieure<sup>2</sup>. Mais, nous l'avons vu, toute la question

<sup>1</sup> Comme le remarque Zeller, on peut dire que le Grec ancien ne songe pas à chercher la règle de ses actions en dehors de la loi et des coutumes de sa propre cité.

<sup>2</sup> « Au commandement du dehors ne répond pas seulement une obéissance passive, mais une obéissance pour ainsi dire active, un commandement du dedans : telle est la genèse de la conscience... » « L'homme moral est un disciple qui se sépare du maître, un écolier qui après avoir répété des leçons veut en faire à son tour. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 137.)

Guyau critique cette explication : « La seule imitation possible du châtement sera pour moi de vous le faire subir... Vous me commandez tel acte, je vous le commanderai, voilà tout... L'homme vraiment imitateur, n'est pas celui qui se courbe devant le châtement, c'est celui qui le brave. A vrai dire, l'autorité extérieure à laquelle M. Bain voulait emprunter la conscience et le mérite, n'existe qu'à condition que je l'accepte et que, par là, je la crée. Vous pouvez avoir assez de force

c'est de savoir si avec des êtres non obligés une autorité extérieure quelconque est possible. L'instinct de sociabilité sans l'obligation produit les sociétés d'abeilles et de fourmis, mais non la société humaine. Ainsi, c'est l'autorité extérieure qui doit s'expliquer comme une délégation, une reproduction, une représentation grossière de l'autorité dont l'homme éprouve l'impression dans l'expérience d'obligation, et cette obligation première demande à être tout d'abord expliquée.

Il faut encore examiner quelques formes secondaires, dérivées, que revêt la théorie de l'obligation sociale. On peut prétendre que la source de l'obligation c'est la réciprocité, ou plus exactement qu'un impératif hypothétique est transformé en impératif catégorique, du moment que la condition exprimée est celle de la réciprocité. Quand un homme s'aperçoit qu'il peut un jour ou l'autre avoir à attendre ou à exiger de son semblable tel secours ou tel sacrifice, l'impératif hypothétique : agis ainsi, si tu veux que ton prochain agisse de même à ton égard, devient catégorique immédiatement, parce que l'homme ne peut pas ne pas vouloir que son prochain lui rende service. En réalité l'homme n'est jamais désintéressé, il n'agit jamais que pour obtenir un avantage personnel, immédiat ou éloigné, mais l'expérience de la vie lui apprend qu'il lui faut être en apparence désintéressé, qu'il lui faut faire des sacrifices réels pour acquérir le droit de les réclamer ensuite des autres au moment où il en aura besoin. L'obligation n'est

pour me châtier, mais votre force est impuissante à me faire accepter le châtiment. Ce n'est pas ma conscience qui semble un emprunt à l'autorité extérieure comme le veut M. Bain ; c'est cette autorité qui précisément semble un emprunt à ma conscience » (p. 351).

plus qu'un calcul de prudence et le devoir est une habile opération commerciale.

Ainsi nous sommes avertis, ce que nous faisons dans l'intention de nous procurer un droit ou une autorité sur notre prochain n'est pas moral. Le fait de la réciprocité attendue ou réclamée ruine la valeur de notre dévouement, de notre sacrifice. En effet, il n'y a rien de commun entre ce calcul mesquin et d'ailleurs difficile à établir exactement, et les allures franches et sublimes du devoir. La réciprocité peut être la règle des échanges, mais comme elle est ouvertement égoïste, elle ne peut produire qu'un égoïsme éclairé, élevé, intelligent, ou rusé et habile, mais elle n'aboutit pas au devoir. L'obligation qu'elle prétendrait fonder perdrait toute efficacité dès qu'il n'y paraîtrait pas clairement que le sacrifice accompli sera largement compensé par le droit qu'il confère pour l'avenir. Et d'ailleurs la réciprocité est toujours en elle-même hypothétique du moment qu'il n'y a pas d'obligation réelle chez l'homme pour en assurer le respect. Dans une société d'êtres non obligés, rien n'est plus aléatoire que le compte reposant sur la réciprocité attendue. Mais ce qui donne à cette explication une apparence de valeur, c'est qu'elle met aux prises deux parties de l'homme : l'homme actuel qui se subordonne à l'homme de demain, l'intérêt présent qui se sacrifie à l'intérêt futur.

On peut prétendre que la source de l'obligation, c'est la crainte des diverses sanctions. L'homme sait que l'Etat possède des moyens nombreux pour lui faire respecter le bien. Alors avec sagesse il fait intervenir dans sa délibération l'idée de ces sanctions possibles, qui agissent désormais comme une obligation. D'ailleurs, ce n'est là que la

forme dernière la plus élevée de la crainte. Partout où la crainte existe, elle produit une obligation. Tout ce que l'animal redoute, arrête, suspend son activité, ou, au contraire, la précipite, la réclame impérieusement. D'où vient tout devoir? De la peur. Un danger menace, qui est vague imprévu, indéterminé. Quand le danger est clair, il nécessite, il précipite aveuglément l'être vivant en une direction parfaitement déterminée. Mais cet élément de netteté faisant défaut, l'animal se sent seulement pressé d'éviter le péril, sans voir exactement comment, et l'angoisse qu'il éprouve est le caractère de l'obligation. La seule chose qui arrache l'être à l'égoïsme, c'est la peur.

La crainte est un genre de nécessité que l'être vivant éprouve certainement, et la crainte vague produit seulement la nécessité, sans indiquer nettement le péril à fuir et les moyens à employer. Il faut fuir, même dans l'indétermination complète de l'ennemi et de la direction à prendre, ne saurait jamais passer pour autre chose qu'une impérieuse nécessité. De la peur peut sortir la lâcheté, l'immoralité, mais jamais la moralité et le devoir. De la peur peut provenir la soumission servile aux lois et coutumes ou à l'opinion, mais jamais l'obéissance à la loi morale. La peur peut quelquefois forcer les dernières hésitations d'un être obligé qui résiste à l'influence de l'obligation. Mais la peur ne pourrait donner à un être non obligé une loi, une règle, une norme. La peur est essentiellement stérile au point de vue psychologique. On essaie en vain de faire appel à ce sentiment et de tirer de lui la genèse d'autre chose: il n'en peut rien sortir.

On peut prétendre encore que l'éducation est la source de l'obligation. L'enfant reçoit l'impression profonde de

l'autorité que ses parents et ses maîtres exercent sur lui du fait de leur force supérieure, de leur intelligence plus développée et de leur expérience. Même alors qu'il a échappé à ces tutelles, il garde le pli de l'obéissance, de la soumission. Même quand sa force physique égale ou dépasse celle de ses éducateurs, même quand son intelligence s'est élevée à leur niveau et que l'expérience l'a instruit, il se souvient des leçons reçues et elles exercent encore sur son âme une influence durable. Faire l'éducation d'un être vivant, c'est en faire un être obligé. Il y a dans cette explication une grande part de vérité. Certainement la meilleure manière et la seule de faire éclater la puissance de l'obligation et de lui montrer le domaine où elle s'exerce, c'est l'influence directe d'un plus expérimenté. L'éducation est certainement ce qui conserve et maintient et développe l'obligation. Mais n'est-il pas nécessaire d'ajouter que l'éducation ne crée pas l'obligation tout, simplement parce qu'elle la suppose !

Nous avons déjà parlé de la différence entre le dressage des animaux et l'éducation des enfants. Là où manque la disposition fondamentale de l'obligation, l'éducation est impossible. Alors il n'est pas difficile de faire sortir l'obligation de l'éducation, qui s'appuie sur elle et la présuppose. Mais il est certain aussi que beaucoup d'éducateurs se méprennent, et au lieu de faire reconnaître et respecter l'autorité intérieure de la conscience, s'efforcent d'affermir et d'établir à jamais leur propre autorité. Ce sont ces éducations factices et fausses qui poussent les hommes à rejeter jusqu'à l'obligation morale et à y voir une apparition adventice, greffée sur les abus de l'autorité des éducateurs. Mais il est évident que la seule éducation convenable

est celle qui met l'enfant en possession de sa liberté personnelle et en soumission naturelle et constante devant la puissance de l'obligation. L'éducation fausse ne peut produire une vraie obligation, car cette volonté étrangère, directement imposée à la volonté consciente de l'enfant, contraint, mais n'oblige pas. Il faut que l'autorité étrangère se légitime en montrant qu'elle n'est que l'auxiliaire et l'interprète de la volonté inconsciente de l'enfant, qu'elle se borne à assurer le respect de cette portion inconsciente et sacrée de la volonté de l'enfant lui-même.

Ainsi, il ne nous semble possible d'accorder à la théorie de l'obligation sociale que cette valeur, qu'elle montre avec vérité comment l'obligation naturelle à l'homme trouve des occasions toujours plus nombreuses de se manifester, de se formuler, et de s'affirmer à mesure que l'organisation sociale humaine se développe et se perfectionne.

Enfin notons encore que cette théorie de l'obligation sociale est aussi destructrice de la véritable obligation morale. Quand vous aurez bien convaincu les hommes que l'obligation intérieure n'est qu'une imitation, une reproduction maladroitement et gênante des entraves que l'autorité extérieure apporte au développement de la liberté individuelle, l'effet produit est certain: l'agent donne toute son attention et son soin à annuler cette obligation intérieure. La vérité reconnue de la théorie de l'obligation sociale aboutit seulement à ce résultat de réduire l'obligation au respect de la loi et des conventions positives. De quel droit en effet et par quelle fantaisie irais-je dépasser le rigorisme de la société elle-même, pourquoi renchérir sur ses exigences, puisqu'en réalité d'elle seule découle toute espèce d'obligation? Ainsi

cette étude de l'obligation et cette explication du devoir aboutiraient à une diminution certaine de la moralité.

*Obligation produite par l'intervention de Dieu.* — Enfin si nous envisageons le non-moi pour lui emprunter la source de l'obligation, il ne nous reste plus à examiner comme puissance supérieure à l'individu que l'intervention de Dieu. S'il y a encore une théorie possible pour expliquer l'obligation, ce sera celle qui fera appel à Dieu. Dieu, à supposer qu'il existe et qu'on ait pu rendre compte d'une autre manière de son existence, se présenterait bien comme l'auteur possible de l'obligation. Et cela de deux manières différentes. On peut admettre que l'homme parvient par une certaine éducation à la vue de Dieu ; il a l'intuition de ce qu'est Dieu, il contemple le Souverain Bien, la Sainteté accomplie, et dès lors cette intuition permanente est comme l'idéal fixé qui aspire à régler toute la conduite de l'individu. Se rapprocher de Dieu, voilà la formule vraie du devoir en ce cas <sup>1</sup>. C'est bien l'opinion de Victor Cousin et de Jules Simon par exemple.

On peut admettre aussi que l'homme parvient d'une certaine manière à connaître la volonté de Dieu ; il a l'intuition de ce que Dieu veut, et alors cette volonté étrangère contemplée devient régulatrice de son activité, il se fait naturellement dans sa conduite imitateur ou plutôt serviteur de Dieu. Se conformer à la volonté de Dieu, voilà la formule exacte du devoir en ces conditions <sup>2</sup>. C'est bien

<sup>1</sup> Déjà Pythagore donnait comme formule de la morale : suivre la divinité et lui ressembler.

<sup>2</sup> Cette interprétation se trouve déjà clairement incarnée dans le démon de Socrate.

l'opinion de Fichte, de Beaussire, de Caro et de M. Ernest Naville. Nous relevons que jamais on ne saurait proposer cette explication, que la volonté de Dieu oblige directement et en quelque sorte consciemment, car il n'y aurait là qu'une contrainte pure et non obligation, car la liberté serait alors totalement supprimée. C'est là la faiblesse de l'objection de M. Fouillée, qui reproche toujours aux théoriciens spiritualistes de transformer l'obligation en contrainte. Il remarque à plusieurs reprises qu'une volonté étrangère ne peut que commander et menacer, mais non obliger. Il ne prend pas garde que la théorie spiritualiste échappe à cette critique, du moment qu'elle n'accorde pas à Dieu une influence directe sur la volonté de l'homme. Elle se rend compte aussi bien que M. Fouillée que la liberté serait alors anéantie. Mais elle demande à Dieu une influence indirecte, à travers l'intuition que l'homme possède ou de son existence et de sa nature, ou de sa volonté. Il faut relever ici cette condition favorable à l'apparition d'une obligation, que Dieu n'agisse pas directement sur la volonté consciente, mais indirectement, par un détour.

Il faut reconnaître à ces explications cet avantage essentiel, de justifier les caractères spéciaux, exceptionnels de l'obligation. Plus de difficulté désormais dans l'apparition de l'absoluité et de la sainteté. Ces caractères conviennent si bien à l'activité de Dieu, qu'à eux seuls ils semblent suffire pour établir la justesse de cette théorie. Et cependant il y a bien des objections qu'on peut soulever contre elle.

La difficulté principale que rencontre la morale spiritualiste et avec elle la morale théologique en attribuant l'obligation à la présence ou à la volonté de Dieu, c'est de maintenir ce que Kant appelait l'autonomie de la volonté,

et c'est encore d'autre part de montrer comment, par quel moyen nous devenons conscients de cette présence étrangère, de cette volonté étrangère et de ses intentions<sup>1</sup>. La difficulté est réelle et si grande qu'il n'y a qu'une réponse possible : le rapprochement entre l'influence de Dieu et nous-mêmes se produit dans le domaine de l'inconscient, et nous n'en avons pas directement connaissance. En effet si c'est dans le domaine conscient que se produit l'intuition de la présence de Dieu ou de sa volonté, comment y a-t-il tant de divergences, d'hésitations et de négations parmi les hommes à ce sujet ? Il faut de toute manière qu'il y ait ici intervention de l'inconscient, pour que nous puissions encore affirmer que le même homme qui nie ouvertement tout rapport entre Dieu et lui, se trouve encore réellement obligé, et subit par conséquent encore l'influence de Dieu, influence inconsciente. Or il faut bien tenir compte du cas des athées sincères, parfaitement moraux. Dans le domaine de leur conscience ils n'aperçoivent rien qu'ils puissent rapporter à Dieu, et ils le disent bien fort et bien clairement ; mais nous leur répondons que, dans le domaine de leur inconscience, nous apercevons quelque chose très clairement que nous ne pouvons rapporter qu'à Dieu, l'expérience de l'obligation. Mais nous voyons par là l'insuffisance du terme d'intuition. Il ne peut y avoir d'intuition que dans le domaine de la conscience et il ne semble pas

<sup>1</sup> « En résumé, même en admettant que mon devoir soit d'obéir à une puissance absolue, de me laisser gagner à la bonté divine, de me mettre d'accord avec la raison divine, ce n'est pas la puissance, la bonté ou la raison de Dieu, en tant qu'elles sont extérieures à moi, qui m'obligent ; c'est, en dernière analyse, à mon sentiment, à ma volonté ou à ma raison qu'appartiennent l'autorité et l'efficacité décisives. » (Chabot, *Nature et Moralité*, p. 7.)

possible d'attribuer partout l'obligation à une intuition consciente, il faut donc appeler autrement la rencontre de l'homme avec Dieu et la placer dans la sphère de l'inconscient.

Mais alors si cette rencontre a lieu dans le domaine inconscient, qu'en pouvons-nous savoir? Ni directement en quoi elle consiste, ni immédiatement ce qu'elle produit. Mais il est certain que cette rencontre n'est pas stérile. Le moi n'est pas le même absolument après comme avant. Il en résulte une modification essentielle du moi. Mais encore si grande qu'elle soit, il ne nous est pas possible d'en avoir conscience, il semble bien que nous n'échappions pas à la difficulté. Mais ce moi inconscient modifié par la rencontre divine fait partie du moi, ce n'est pas une entité indépendante, c'est une portion indivisible d'un tout. Elle ne peut pas être modifiée sans que ce changement devienne sensible par son influence sur le reste du moi, sur la portion consciente du moi. Ainsi tout ce qu'on peut savoir d'une action exercée par Dieu dans la portion inconsciente du moi, c'est l'influence modifiée du moi inconscient sur le reste du moi. Alors l'obligation est bien l'influence de moi sur moi, et ainsi est sauvegardée, en partie du moins, l'autonomie de la volonté. L'obligation est l'influence du moi inconscient sur le moi conscient. Et ce qui explique cette influence, c'est qu'il y a une différence essentielle entre le moi conscient et le moi inconscient, et cette différence c'est que le moi conscient est véritablement autonome, indépendant, libre, tandis que le moi inconscient est soumis à la direction de Dieu, par conséquent pas autonome, pas indépendant, pas libre<sup>1</sup>. Il nous semble impossible que la

<sup>1</sup> La question difficile est toujours de trouver l'explication des carac-

morale spiritualiste et la morale théologique échappent aux objections graves, que leur adresse en particulier très vivement et très lourdement M. Fouillée, si elles ne consentent pas à cette modification dans l'exposé de leurs principes.

Supposons en effet que la théorie spiritualiste veuille s'en tenir à l'intuition de Dieu ou de sa volonté, il est impossible d'expliquer complètement pourquoi cette intuition consciente n'appartient pas à tous ; il est impossible d'éviter d'en faire pour ceux qui la possèdent un motif, un mobile supérieurs détruisant la liberté et produisant une contrainte ; il est impossible d'expliquer les variations de la notion du bien, sans jeter le discrédit d'un scepticisme absolu sur cette prétendue intuition si souvent fautive et mensongère ; il est impossible d'expliquer la révolte de la volonté consciente devant ce qu'elle sait être pertinemment l'influence même de Dieu.

La morale spiritualiste et la morale théologique s'exposent encore à une autre difficulté, c'est qu'elles supposent l'existence de Dieu admise et prouvée. Elles s'embarrassent donc de toute la confusion des discussions et objections amassées pendant des siècles sur ce sujet controversé. Il leur faut de toute nécessité présenter avec clarté et précision la démonstration de l'existence de Dieu et la réfutation de toutes les négations. Il nous semble que le seul

tères d'universalité et d'autorité que possède l'obligation morale. Kant essaie de faire appel dans le domaine inconscient à la raison pure qui deviendrait pratique. Darwin et Spencer vont chercher dans le domaine inconscient l'hérédité, qui exerce très réellement son influence. Nous suivons ces exemples, et plus profondément dans le domaine inconscient nous allons chercher la présence et l'action de l'Être absolu. Ainsi nous trouvons une cause vraiment suffisante pour expliquer les effets.

moyen d'échapper à cette nécessité, c'est d'adopter notre méthode d'analyse, qui parvient à découvrir chez l'homme lui-même une influence telle que ses caractères nomment directement Dieu. Avoir signalé l'absoluité et la sainteté de la puissance inconsciente d'obligation, c'est s'être mis dans cette situation critique ou d'attribuer à l'homme l'absoluité et la sainteté, ce qui est impossible, alors même qu'on n'envisagerait que la volonté inconsciente, ou de reconnaître la direction de Dieu lui-même. Ainsi comme nous l'avons fait remarquer nous nous contentons de cette attestation, sans nous inquiéter de la discussion des preuves et objections.

Nous relevons en outre que cette méthode que nous avons adoptée nous permet d'éviter toutes les discussions sur la divinité, l'unité ou la multiplicité en elle. L'unité de Dieu est selon M. Fouillée, un préjugé hébraïque, c'est d'ailleurs l'application du nombre au domaine métaphysique, sous apparence et prétexte de se refuser à cette application.

Mais nous arrivons à établir l'unité de Dieu par l'identité d'action exercée sur tout homme dans le domaine inconscient, et, par conséquent, nous n'avons affaire ici ni à une question de nombre ni à une controverse avec les notions polythéistes.

L'usage que nous faisons de l'intervention de Dieu nous attirera sans doute l'objection que M. Fouillée adresse à toute théologie. Selon lui, parler de la divinité et des choses divines comme d'une explication des choses humaines, c'est avoir recours ou à une tautologie ou à une contradiction. C'est une tautologie si on se borne à doter la divinité des mêmes caractères que la réalité humaine qui

en procède, et c'est une contradiction si on lui attribue des caractères différents, et il semble bien qu'il soit difficile de trouver un moyen terme. Ou nous emprunterons aux faits à expliquer leurs caractères pour les transporter au Dieu qui les explique, ou nous reconnaitrons à Dieu des caractères différents. Tautologie ou contradiction !

Nous nous demandons si c'est vraiment une pure tautologie, que de remonter des réalités terrestres, constatées mais inexpliquées, à une réalité divine, à Dieu, qui ne se trouvera ni constaté, ni expliqué. Il est très remarquable que l'esprit humain, qui est inquiet, non satisfait, tant qu'il doit s'arrêter à un fait matériel inexplicable, se sent rassuré et comme arrivé au terme de ses recherches, dès qu'il touche à cette explication qu'on appelle Dieu. Est-ce qu'on n'a vraiment pas fait autre chose que de transporter les réalités du monde visible dans le monde invisible ? Est-ce qu'on s'est contenté de transposer les questions en hypothèses métaphysiques invérifiables ? Nullement, puisqu'il est des caractères qui conviennent si peu aux choses matérielles, aux phénomènes d'ici-bas, qu'ils nous paraissent inacceptables, et que même nous sommes disposés à douter de la réalité de leur observation, tandis qu'il se trouve qu'ils conviennent immédiatement et sans peine à Dieu. C'est ainsi que la sainteté de l'obligation est pour nous comme une absurdité, tant que nous n'y voyons qu'un engagement de l'homme envers lui-même, tandis qu'elle nous apparaît simplement naturelle dès qu'elle est attribuée à Dieu. La tautologie disparaît par ce fait que les caractères, reconnus par expérience aux choses humaines ne sauraient leur convenir, tandis que ces mêmes caractères

appartiennent naturellement par définition, ou si l'on veut par nature, au monde des réalités divines.

D'autre part, nous demandons encore, du moment que la tautologie semble évitée, si la contradiction subsiste. Est-ce une pure contradiction que d'attribuer des caractères différents à la divinité? Est-ce pour le plaisir de nier et de contredire qu'on s'élève d'un effet matériel connu et déterminé à une cause supérieure inconnue et qu'on ne détermine pas autrement que par sa manifestation pratique, par ses effets? Pourquoi y a-t-il en certaines choses humaines des caractères tellement étranges et inattendus, qu'on en peut dire qu'ils paraissent contradictoires? En particulier, n'est-ce pas au moins une apparence contradictoire que présente l'obligation absolue et sainte intervenant dans la conduite humaine? Pour faire cesser cette contradiction, il suffit de passer de l'effet humain à sa cause divine, uniquement parce que par définition, ou si l'on veut par nature, Dieu est affecté de caractères nettement différents de ceux de l'homme. La contradiction disparaît, par ce fait qu'elle consiste à attribuer à Dieu les dispositions et la nature qui détruisent la contradiction observée entre les faits humains et leurs caractères.

Ainsi, tout simplement, notre procédé se réduit à cette constatation que les caractères de l'obligation ne peuvent convenir à une cause humaine. Ni absoluité, ni sainteté n'appartiennent à l'humanité. Et tous les efforts tentés pour ramener l'absoluité et la sainteté aux actions combinées de l'hérédité, de l'habitude, de l'influence logique ou de l'influence sociale, ne sont pas parvenus à une solution qui nous satisfasse. Alors, nous cherchons quelle est la cause à laquelle peuvent s'appliquer ces deux caractères de l'ab-

soluité et de la sainteté, et sans peine nous en concluons Dieu et Dieu seul. Ce n'est pas une tautologie, puisque nous séparons, au nombre des caractères du fait expérimental, ce qui appartient à l'humanité pour le lui laisser, et ce qui ne peut pas lui revenir, pour l'attribuer à Dieu. Nous ne transportons pas à Dieu les caractères d'un phénomène humain, mais dans le fait donné de l'obligation, nous distinguons certaines choses qui ne peuvent appartenir à l'humanité, que, par conséquent, nous refusons à l'humanité, pour les attribuer à la divinité. Ce n'est pas non plus une contradiction, puisque nous faisons cesser la contradiction immanente dans le fait de l'obligation, en distinguant soigneusement ce qui revient à l'homme et ce qui revient à Dieu.

*La véritable obligation morale.* — En résumé, notre explication se rattache d'une part aux théories qui font dépendre l'obligation du domaine de la volonté, et d'autre part, aux théories qui cherchent en Dieu la source de l'obligation. Nous ne donnons complètement raison ni à ceux qui veulent faire reposer l'obligation sur le moi, ni à ceux qui veulent l'établir solidement sur le non-moi. Nous ne pouvons trouver la légitimation complète de l'expérience d'obligation, qu'en faisant appel à la fois au moi et au non-moi. Et, selon nous, il faut s'adresser d'abord au moi. Il faut attribuer l'obligation directement à l'influence de moi sur moi, et encore plus exactement de moi-volonté sur moi-volonté, mais alors il faut ajouter de moi-volonté inconsciente sur moi-volonté consciente. Alors nous pouvons déjà expliquer suffisamment qu'il y ait influence profonde, permanente, inévitable, et non sous

forme de contrainte, mais comme une sollicitation, comme une obligation entre ces deux parties du moi, et cette attraction prouve qu'il y a une différence fondamentale entre ces deux portions du même moi, l'une libre, l'autre dirigée, soumise. C'est alors, pour expliquer la nature du moi inconscient et de l'influence qu'il exerce, pour rendre compte de sa direction constante, imperturbablement la même, et de son absoluité et de sa sainteté que nous avons recours à l'action de Dieu. L'intervention de Dieu seul, et sous cette forme qu'il dirige le moi inconscient, peut conférer à l'obligation son autorité et sa majesté<sup>1</sup>. Voilà comment il nous semble que nous prenons pour les réunir et les coordonner, les meilleurs résultats des efforts tentés dans ces deux directions divergentes : l'étude du moi, l'étude du non-moi.

Mais ne pourrait-on pas retourner contre notre explication les critiques que nous avons adressées aux autres ? Nous ne pensons pas qu'on songe à nous reprocher que les actions, dictées par l'obligation ainsi comprise, ne soient qu'en apparence morales, ne ressortissent pas au domaine de la vraie moralité. Quel soupçon d'immoralité ou même d'amoralité, élever contre une conduite humaine destinée à maintenir en moi l'accord entre la direction de la volonté consciente et celle de la volonté inconsciente, et visant par-dessus cette paix intérieure, obtenue ou réalisée, la soumission consciente et volontaire à la direction imposée par la volonté de Dieu ? Il n'y a ici ni recherche d'utilité, ni recherche de bonheur ; il n'y a ici besoin et aspiration que pour la règle, pour l'état normal. Et il n'y

<sup>1</sup> « Au point de vue égo-centrique s'est substitué le point de vue nomocentrique. » (Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, p. 479.)

a attente d'aucune autre sanction que la sanction naturelle, c'est-à-dire la paix établie entre les deux portions de notre moi, ou au contraire la déchirure irréparable produite entre elles, avec la douleur spéciale qu'elle cause.

On ne pourrait refuser de reconnaître le caractère moral aux actions qui se rattachent à l'obligation ainsi comprise, qu'en partant d'une définition fautive de la moralité, que nous récusons d'avance. Mais il n'y a plus de discussion possible entre théoriciens, du moment qu'on ne peut s'entendre sur ce qui est authentiquement moral. La seule chose qu'on puisse nous reprocher à cet égard, c'est précisément que nos actions morales ne sont pas caractérisées par la poursuite d'un intérêt ou d'un bonheur quelconques. Et nous répondons : c'est précisément le caractère éclatant d'une action morale, qu'elle n'a en vue ni l'intérêt ni le bonheur, mais seulement l'obligatoire. Et nous savons bien que c'est là au fond ce que les hommes regardent comme moral dans leur propre conscience et dans leur appréciation de la conduite humaine.

Mais plutôt la critique qu'on nous adressera, c'est de restreindre singulièrement le domaine moral. Nous avons peu à peu éliminé toutes les apparences spécieuses de moralité, signalées par les théories morales insuffisantes; nous avons reconnu que nous écartions par là une portion considérable des actions qui ont une apparence morale; nous avons été si loin qu'on pourra nous demander s'il reste encore vraiment quelque chose dans le domaine moral. Nous trouverions la critique étrange. Le procédé scientifique indispensable à une bonne étude, c'est de limiter exactement son sujet, et le physicien ou le biologiste ne s'inquiètent jamais dans leurs recherches de cette objec-

tion, qu'ils s'occupent d'un champ trop restreint, qu'ils portent leur attention sur un point vraiment microscopique. Le seul moyen d'arriver à comprendre la moralité, c'est de s'empresse de la distinguer soigneusement de tout ce qui prétend lui ressembler. Alors il est probable que le caractère différentiel reconnu sera, en effet, très étroit. Nous l'avons vu et nous le répétons, le domaine propre de la moralité, c'est celui de l'obligation. Et, au nom de notre distinction scientifique, nous éconduisons tout simplement tout le fatras de faits étrangers, cités à grand fracas par les théoriciens, qui encombrant le domaine moral et qui n'ont absolument pas de rapport avec lui.

Au premier abord, on peut nous accuser de nous appauvrir systématiquement. Mais en réalité nous avons simplement introduit de l'ordre et de la lumière au lieu du chaos obscur précédent. Et maintenant, sans doute, le domaine moral semble occuper une superficie moins considérable, mais il va regagner en profondeur tout ce qu'il paraît avoir perdu. Nous affirmons que les actions morales éclatantes, qui attirent l'attention de l'observateur et qui s'imposent dans l'histoire comme des monuments magnifiques de la valeur morale de l'homme, s'expliquent entièrement d'une manière conforme à notre théorie. Nous affirmons en outre que, dans la vie pratique chez beaucoup d'hommes, chez tous, il se trouve des occasions exceptionnelles où l'obligation se présente exactement dans les conditions signalées par notre théorie et ne peut se justifier pleinement que par elles. Nous affirmons qu'il suffit d'observer patiemment la vie humaine, surtout dans les milieux modestes et humbles, pour y trouver des actions morales admirables, qui ne répondent complète-

ment dans tous leurs caractères qu'à l'explication que nous avons fournie de l'obligation. Nous affirmons que l'homme qui comprend l'obligation comme nous l'avons expliquée, trouve dans sa propre vie des occasions constantes de l'appliquer et même voit l'obligation s'attacher de plus en plus à toute son activité et aux détails de sa vie quotidienne. Nous affirmons enfin que ce développement, cet épanouissement de la moralité est tout simplement empêché par l'assimilation faite chez beaucoup de théoriciens d'actions amORALES avec les actions morales, par l'invasion dans le domaine moral de faits étrangers, par l'explication théorique ramenant l'obligation à l'intérêt ou à la soif du bonheur.

Peut-être encore prétendra-t-on objecter à notre explication théorique son inefficacité. On n'avancera pas à coup sûr que nous détruisons l'obligation en l'analysant. Elle reste bien debout, intangible, plus forte et plus belle après la définition que nous en avons donnée. Mais nous réclamons pour elle une pleine et permanente efficacité. D'abord elle agit toujours, elle se fait sentir, indépendamment de l'idée claire qu'on s'en peut faire. La direction imposée par Dieu à la volonté inconsciente est là et se fait respecter, que je le sache ou non, que je le reconnaisse ou que je le nie. L'attraction exercée par la volonté inconsciente dirigée par Dieu sur la volonté consciente libre subsiste, que je la comprenne ou non. Ainsi, par le fait que le siège de l'obligation est dans l'inconscient, il est à l'abri des fluctuations de la vie consciente, il ne court aucun risque du fait de nos contestations et de nos controverses. Mais, de plus, l'explication donnée, la légitimité reconnue de l'obligation, ne peut que contribuer à rendre l'homme plus empressé et plus attentif dans sa soumission au devoir. Qui voudrait,

de propos délibéré, séparer violemment et toujours deux portions de son moi ? Qui songerait à regimber contre l'obligation au moment où il se rend compte qu'elle vient directement de lui ? Qu'un homme refuse de se soumettre à toute sollicitation étrangère, c'est ce qui est toujours admissible. Mais il est franchement impossible de soutenir que la certitude d'être soi-même l'auteur de l'obligation soit une raison pour l'homme de s'y dérober. Savoir que l'obligation vient de soi-même, c'est, à l'avance, prendre l'attitude de la soumission. La résistance apparaîtra ici comme une folie bien caractérisée. Comment refuser de m'écouter moi-même, comment me dérober à moi-même, comment me fuir moi-même ?

Mais, dira-t-on, là n'est pas la difficulté réelle. Quand l'homme sera bien convaincu que la direction de sa volonté inconsciente qui l'oblige provient de Dieu, il déclarera traîtresse et dangereuse cette volonté inconsciente qui ouvre ainsi la porte d'accès de la volonté consciente à cette influence étrangère souveraine ; il se sentira appelé à secouer ce contrôle plutôt qu'à le subir ; il sera disposé à se refuser à l'appel de Dieu. L'objection est spécieuse. Ou bien l'agent adopte pleinement notre explication, il est persuadé que la direction de sa volonté inconsciente vient de Dieu, que, par conséquent, Dieu existe permanent et puissant, et alors il est tout simplement impossible que cet être cherche à se dérober à Dieu, il est impossible qu'il veuille même imaginer qu'il échappera au Dieu qui le tient déjà et qui certainement ne le lâchera pas. La théorie vraiment acceptée ne peut conduire l'homme qu'à la soumission à Dieu. Ou bien l'agent n'adopte pas entièrement notre explication, il conserve des doutes sur l'exis-

tence et sur la puissance de Dieu et alors il ne cherche à refuser l'obéissance que dans l'espérance d'échapper vraiment à Dieu. Mais cette velléité d'indépendance, cette inefficacité de l'obligation ne viennent pas de notre explication, elles viennent de ce fait que l'explication n'est pas clairement et complètement acceptée. Il n'y a pas d'hésitation et de contestation possibles : notre théorie, franchement professée, entraîne l'efficacité parfaite de l'obligation<sup>1</sup>.

Mais nous n'oublions pas que l'obligation reste l'obligation et ne devient pas par notre théorie une contrainte. Nous n'aurions pas rendu compte de l'obligation, nous l'aurions travestie, si nous avions voulu lui conférer la nécessité. L'homme, même convaincu de la justesse de notre explication, restera libre, et, par conséquent, se refusera encore souvent à céder à l'obligation morale. Mais nous avons fait néanmoins tout ce qu'on peut attendre du théoricien : nous avons donné une explication de l'obligation qui permet de caractériser nettement les faits moraux en opposition avec les autres, et qui sauvegarde et garantit la parfaite efficacité de l'obligation<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Il ne faut pas oublier que la vraie mesure de la valeur d'une hypothèse se proposant pour expliquer le monde moral, c'est son efficacité. Guyau le reconnaît et l'affirme : « On ne peut juger les théories métaphysiques sur leur valeur absolue qui est toujours invérifiable, mais sur leur fécondité... Une erreur féconde est plus vraie au point de vue de l'évolution universelle qu'une vérité trop étroite et stérile. » (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 228.)

<sup>2</sup> « La volonté pourrait apprécier elle-même les systèmes moraux d'après le degré de puissance qu'ils lui confèrent... La doctrine la meilleure sera celle qui donne à l'être le plus de force et de fécondité morale, et il n'est guère admissible que l'idée à laquelle j'emprunte le plus de puissance et d'où je tire le plus d'actes bons ne contienne pas une plus haute vérité. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, p. 426.)

## TROISIÈME PARTIE

### ÉTUDE HISTORIQUE

---

#### CHAPITRE PREMIER

##### KANT <sup>1</sup>

*Le domaine moral.* — Kant observe avec un soin scrupuleux toute l'étendue du domaine moral et les constatations que nous trouvons sous sa plume sont de la plus haute importance. Il part du fait général du jugement moral facile, habituel, naturel aux hommes. Il suffit d'écouter une conversation pour reconnaître cette disposition à apprécier la valeur morale des actions. Non seulement on les envisage comme utiles ou agréables, mais on leur applique toujours la qualification de bonnes ou de mauvaises. S'il y a ainsi un jugement moral possible, c'est la preuve que chacun estime connaître une norme des actions, une loi morale qui n'a pas seulement une valeur spéciale

<sup>1</sup> *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, 1888. — Cresson, *La Morale de Kant*, 1897.

pour celui qui en use, mais qui prétend à une portée générale, puisqu'elle s'applique aux actions des autres. Tout au moins, du fait qu'un homme juge il résulte avec une entière certitude que cet homme est capable de se juger, qu'il possède une loi morale à laquelle il peut conformer sa conduite.

Il y a pour l'homme une loi morale, et, d'après les caractères du jugement qui s'y rattache, on peut reconnaître que cette loi est catégorique. Ce qu'elle commande n'est point du tout considéré comme un moyen indispensable en vue d'un but à atteindre, mais comme nécessaire par lui-même et en lui-même, indépendamment de ses conséquences. La loi n'est pas conditionnelle, elle ne s'exprime pas en un impératif hypothétique, mais elle constitue un impératif catégorique, elle ordonne absolument, sans condition. La distinction établie ici par Kant est essentielle; il n'y a plus de confusion possible entre la loi morale dont les ordres sont dans leur exécution leur propre but, et tout conseil qui engage à se soumettre à l'emploi de moyens jugés nécessaires pour atteindre un but différent. Il est naturel aussi que la critique se soit attachée à ce point d'une façon spéciale et se soit efforcée de faire disparaître cette distinction reconnue et établie par Kant. Mais, en dépit de toutes ces tentatives, l'observation de Kant est trop précise, trop exacte pour ne pas subsister; ou bien l'impératif catégorique est accepté comme le caractère distinctif du domaine moral, ou bien il n'y a plus qu'un semblant, une contrefaçon de moralité.

L'homme ne peut donc pas objecter à la loi morale que ce qu'elle prescrit ne convient pas au but particulier qu'il poursuit; il ne peut lui faire un grief de ce qu'elle ne lui

procure pas de plaisir, de ce qu'elle contredit l'amour qu'il a pour lui-même ou son besoin de bonheur personnel, car la loi ne se préoccupe pas de ces conséquences, elle est complète, achevée, suffisante dans l'ordre qu'elle affirme et qui est lui-même le but qu'elle poursuit. Il est possible que l'action exigée par l'impératif catégorique nous cause du plaisir, comme il est possible qu'elle nous procure du désagrément, mais ce n'est pas pour cela que cette action est imposée, en elle-même elle est le but que l'impératif prescrit. Ce seul fait dénote en nous l'existence de deux facultés de désirer : l'une inférieure, entièrement dominée par la préoccupation des résultats des actions, par la recherche de l'agrément qu'elles peuvent procurer ; l'autre supérieure, entièrement détachée de ce souci des conséquences des actions, mais dirigée vers certaines actions importantes par elles-mêmes<sup>1</sup>.

La faculté inférieure de désirer produit une attraction, une impulsion instinctive, ou, si elle est réfléchie, aboutit à des impératifs hypothétiques ; la faculté supérieure de désirer entrant en lutte avec la faculté inférieure et la contredisant, en émettant son impératif catégorique, ne peut produire qu'une obligation. Voici l'explication de cette condition toute spéciale de la loi morale, qui se présente à l'homme sous la forme de l'obligation. Si la loi morale existait seule, si elle ne rencontrait pas la résistance d'une faculté inférieure de désirer déjà présente et active, il n'y

<sup>1</sup> Schopenhauer signale ici un reste de l'influence platonicienne et cartésienne, la distinction de l'âme immatérielle qui n'obéit dans son action qu'à des notions spirituelles, et de l'âme agissant avec le concours du corps et de ses organes, dans une étroite union avec eux. (*Le fondement de la morale*, trad. Burdeau, p. 53.)

aurait pas obligation, mais simplement direction. Mais l'homme est soumis à des besoins et des causes sensibles de mouvement, il trouve dans son organisation beaucoup d'antagonismes contre l'impératif catégorique. C'est cette lutte qui s'exprime par le sentiment d'obligation et qui donne à l'ordre de la loi morale le caractère d'un devoir, d'un doit être. Ainsi l'obligation est un phénomène dérivé; elle provient de la déviation imprimée à l'impératif catégorique par sa pénétration dans le domaine de l'activité humaine déjà en fonctionnement selon ses lois propres.

En précisant les caractères, c'est-à-dire les conditions de l'exercice de la loi morale, nous arrivons maintenant à reconnaître que par elle s'exprime l'autonomie de la volonté. Dans la loi morale, c'est moi qui suis le sujet comme l'objet de l'ordre, c'est moi qui commande à moi. En effet, si l'impératif provenait d'un principe étranger, c'est-à-dire s'il révélait et constituait une hétéronomie, il s'adresserait à la faculté inférieure de désirer et emploierait pour l'entraîner la perspective des conséquences heureuses résultant de cette soumission à une influence extérieure. Mais si l'impératif réside en moi-même, s'il me met en présence de l'autonomie, il peut s'adresser à la faculté supérieure de désirer, il peut produire une obligation. Il en résulte que nous pouvons comprendre le caractère d'universalité de la loi morale. A l'autonomie nul ne peut échapper, tandis qu'il n'est pas d'hétéronomie qui ne permette de supposer des exceptions, qui ne laisse passer quelques cas dans les mailles de son filet insuffisamment serré. Tout principe extérieur peut agir généralement et l'observation nous apprend s'il est en fait respecté ou contesté. Mais le nombre des cas enregistrés serait énorme,

que nous ne pourrions pas affirmer l'universalité complète de l'efficacité d'un tel principe. Tandis qu'en partant de cette constatation de l'autonomie de la volonté dans la loi morale, Kant peut établir l'universalité de l'ordre moral avec une telle rigueur et une telle certitude qu'il prétend y englober non seulement tous les hommes, mais tous les êtres raisonnables quels qu'ils soient<sup>1</sup>. Il en résulte encore qu'il est relativement très facile de connaître son devoir, du moment qu'il provient de l'autonomie de la volonté, tandis que toute hétéronomie en rendrait la désignation très délicate. Un principe étranger qui s'imposerait à la volonté réclamerait une connaissance objective exacte, peut-être inaccessible pour quelques-uns. Même un principe personnel, comme celui de l'agrément, rendrait le problème moral positivement insoluble, car il exigerait au préalable la connaissance complète de l'univers, pour la détermination de tout ce qui peut donner une sensation agréable et par là devenir un devoir. Mais l'autonomie qui réunit dans le même être le sujet et l'objet assure avec la plus extrême facilité la connaissance exacte et permanente du devoir. En fait, les exemples que Kant cite montrent le fonctionnement aisé de la connaissance morale, et, en théorie, la proclamation de l'autonomie de la volonté donne l'assurance complète de la facilité du jugement moral.

<sup>1</sup> Schopenhauer a parfaitement raison de se moquer de cette prétention de fonder une morale valable pour toute espèce d'êtres inconnus, mais qui ressembleraient à l'homme par la possession d'une raison pure. « Nul n'a qualité pour concevoir un genre qui ne nous est connu que par une espèce donnée; dans l'idée de ce genre, on ne saurait en effet rien mettre qui ne fût emprunté de cette unique espèce; ce qu'on dirait du genre ne devrait donc encore s'entendre que de l'espèce unique. » (*Le fondement de la morale*, trad. Burdeau, p. 28.)

L'autonomie proclamée nous conduit naturellement et nécessairement à l'examen du problème de la liberté. Kant n'hésite pas devant cette constatation singulièrement embarrassante et qui semble remettre en question tout ce qu'une patiente et sagace observation lui a déjà fourni. Il ne saurait pas y avoir de devoir sans liberté ! La liberté est la condition *sine qua non* de l'existence du devoir. Niez absolument la possibilité de la liberté et immédiatement le devoir s'évanouit. Aussi Kant affirme qu'il faut à l'obligation la liberté. Il va même plus loin, il affirme que la liberté et l'obligation sont deux formes différentes de la même chose, que la liberté se manifeste uniquement par l'obligation, que l'obligation n'a pas d'autre explication légitime que la liberté. Mais cependant il ne s'aveugle pas lui-même au point de ne pas voir la difficulté extrême et la complexité de la question. Comment un être qui appartient au monde sensible, qui, par conséquent, est comme tel soumis à l'enchaînement fatal des causes, peut-il rompre par la liberté cette succession nécessaire ? Comment une action, qui est nécessairement conditionnée par celles qui l'ont précédée, peut-elle en même temps être attribuée à la liberté ? Comment l'être libre peut-il se sentir dans son activité obligé, et cependant se croire toujours libre ? Avec une admirable sagesse, Kant a indiqué sinon la vraie solution, du moins la vraie méthode, la véritable voie pour arriver à la solution. Pour expliquer ces contradictions, il faut avoir recours à différents domaines de l'existence du même être. Selon qu'on l'envisage sous un point de vue approprié, il apparaît déterminé, libre ou obligé. Or Kant avait à sa disposition un principe de distinction auquel il ne pouvait pas ne pas

s'adresser. Comme phénomène, comme ressortissant du monde sensible, l'activité de l'homme est entièrement soumise à la loi de la causalité. Mais le phénomène n'est pas tout, il y a encore le noumène et l'homme envisagé comme noumène échappe à la causalité; là il peut être libre, là il peut être autonome. Aucune expérience positive ne nous enseigne la liberté nouménale, mais il suffit que nous ayons compris la possibilité théorique de la liberté nouménale pour que le fait certain du devoir nous en affirme la réalité. Comme noumène, l'homme est libre, autonome, et alors comme manifestation de cette liberté nouménale dans le monde des phénomènes, il ne peut y avoir d'autre mode que celui de l'obligation<sup>1</sup>.

La réalité indiscutable, déjà dûment constatée, c'est celle de la loi morale. Mais cette réalité devient théoriquement impossible, c'est-à-dire inexplicable, sans l'admission théorique de la liberté nouménale; elle est donc le solide et inébranlable appui de cette conclusion. Par là nous nous rendons compte du caractère supra-sensible du devoir. En effet, la nature sensible d'êtres raisonnables ne peut être qu'hétéronomie, puisque la nature sensible est enfermée dans le cadre étroit de la causalité nécessaire. L'introduction de cette certitude nouvelle d'une causalité libre, ce qui est exactement la même chose que l'autonomie de la volonté, ce qui correspond entièrement à la

<sup>1</sup> M. Fouillée relève très justement cette contradiction de Schopenhauer : « D'une part il n'a point assez de railleries pour l'idée kantienne du devoir; d'autre part il n'a point assez d'admiration pour la théorie kantienne de la liberté, laquelle précisément n'a de valeur et même de sens que par l'idée du devoir. » (*Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 246.)

constatation de la loi morale, nous fait passer nécessairement en un nouveau domaine qui est supra-sensible. Le devoir nous met en relation avec le monde supra-sensible et il n'y a que lui qui en soit capable. Mais une autre conséquence encore bien plus importante, c'est que nous comprenons par là ce caractère du domaine moral, que c'est l'intention seule qui entre en compte. Ce qui fait la moralité de l'action, ce n'est pas du tout et à aucun titre la nature de cette action, mais simplement l'intention dans laquelle cette action a été accomplie<sup>1</sup>. Nous trouvons ici chez Kant la solution très habile et très profonde de cette difficulté que la même action qui, moralement, dépend de l'impératif catégorique, comme action appartenant au monde physique, se rattache nécessairement à la loi de la causalité. L'accord n'est possible que si l'intention seule compte, que si la valeur morale de la conduite réside tout entière dans l'intention. Cette solution si élégante de la difficulté se trouve confirmée directement par le jugement moral qui ne s'attache jamais qu'à l'intention.

Mais il importe de fixer encore d'une manière plus précise cette distinction de la réalité nouménale et de la réalité phénoménale. Kant appelle personne l'être humain considéré comme appartenant au monde sensible, le moi-phénomène, et il réserve le nom de personnalité à l'être humain considéré comme appartenant au monde supra-sensible, le moi-noumène. Alors la loi morale apparaît tout simplement comme soumettant la personne à la per-

<sup>1</sup> C'est déjà l'opinion de Démocrite, qui réclame que non seulement nos actions et nos paroles, mais encore notre volonté soient pures de toute injustice.

sommalité. Comme personne, l'homme est accessible aux attraits du plaisir et de l'intérêt, et Kant n'oublie pas ce côté du problème moral; aussi il autorise la perspective d'une vie joyeuse et agréable attachée au devoir, mais uniquement pour contre-balancer la séduction de toutes les satisfactions promises à ceux qui mépriseront l'appel du devoir. Seulement, pour autant qu'il n'est ici question que de la personne, nous ne sommes pas sur le terrain de la moralité, mais encore dans la préparation de la moralité. Il faut que la personnalité intervienne et que ce soit sa seule considération qui entraîne la décision de la personne. Nous voyons par là que la personnalité n'est pas un moyen, à aucun titre, mais uniquement une fin en soi, c'est la personnalité qui donne à la personne sa raison d'être et de vivre. Il en résulte encore que la moralité est surtout apparente dans la souffrance, puisque l'accord entre la personnalité et la personne, qui ne coûterait rien à cette dernière, ne se manifesterait d'aucune manière. Quand la personne n'est appelée à aucun sacrifice, il se peut que par l'intention morale de ses actes, elle soit réellement soumise à la personnalité, mais nous n'avons aucun moyen de le reconnaître et de le montrer, tandis qu'il est indubitable que la personne qui se résigne à un dépouillement ne peut le faire que par soumission à la personnalité et par là sa subordination devient manifeste. La valeur de la vertu semble ainsi devoir se mesurer à ce qu'elle coûte; en tout cas elle ne saurait avoir aucune relation avec ce qu'elle rapporte.

Pour connaître mieux le domaine moral dans toute son extension, il faut examiner maintenant ce qui se passe pour l'homme après la décision prise. Supposons en premier

lieu que l'homme ait résisté à l'impératif catégorique et se soit dérobé à l'obligation. La conséquence immédiate et très remarquable, c'est le mépris qu'il ressent pour lui-même. Ce sentiment n'a rien de commun avec le regret d'un homme qui aperçoit son erreur, qui reconnaît qu'il aboutit à un résultat tout différent de celui sur lequel il avait compté. Non, en réalité, les conséquences que l'homme attendait de son action, il les a bien trouvées, mais il ne peut s'empêcher de se condamner lui-même, parce qu'il a violé la loi morale, il ne peut se cacher à lui-même son infamie. Ce sentiment est assez fort pour troubler et faire disparaître toute la satisfaction des avantages résultant d'une mauvaise action. C'est la sanction de la loi morale, c'est la punition attachée à sa violation. Mais ce qui apparaît ici se comprendra plus complètement en étudiant l'hypothèse contraire.

Admettons maintenant que l'homme se soumette à l'obligation et examinons ce qui se passe. D'abord le devoir pour triompher renverse un certain nombre d'obstacles et cause par là une certaine souffrance. Il rencontre chez l'homme l'amour de lui-même, qui ne se porte pas naturellement à l'accomplissement du devoir, et qui est appelé par conséquent à renoncer à quelques-unes de ses prétentions, à faire des concessions. Aussi on peut dire que le devoir porte un grave préjudice à l'amour de soi. Mais il rencontre aussi l'estime de soi-même, la haute opinion que chacun professe à son sujet personnel. Et ici le devoir exige un sacrifice encore plus complet et plus difficile. La simple apparition du devoir annule complètement toute estime de soi préexistante; elle proclame la nullité de ce sentiment tant qu'il ne résulte pas purement et simplement de l'obli-

gation acceptée. Toute espèce de présomption est impitoyablement combattue par le devoir. Mais ce n'est pas tout, le devoir change la bonne opinion de soi-même en désapprobation positive, car il rappelle à l'homme la distance qu'il y a entre la loi morale et la tendance sensible de sa nature, c'est-à-dire le devoir humilie inévitablement tout homme auquel il s'adresse.

Ainsi l'homme n'accomplit jamais son devoir sans sacrifice et sans souffrance. Et cependant un sentiment plus fort et plus élevé l'emporte encore ici, c'est celui du respect. Précisément en proportion de ses exigences, la loi morale réclame de nous le respect, qui n'est pas de la joie, puisqu'au contraire il y entre la certitude du dépouillement et de l'humiliation ; qui n'est pas davantage de la peine, puisqu'au contraire il renferme une attraction souveraine qui est proprement l'assentiment involontaire que la loi morale rencontre immédiatement en nous. Le respect est un sentiment qui appartient uniquement au domaine moral et qui ne trouve pas d'application en dehors. Il s'attache à la loi morale, il ne s'adresse jamais aux choses, mais bien aux personnes en tant qu'elles sont les incarnations de l'observation de la loi. Ce n'est jamais avec plaisir, avec enthousiasme, spontanément, que l'homme cède au sentiment de respect à l'égard d'un autre homme. Et cependant il n'est jamais capable de lui résister quand il se trouve en présence de la loi morale. Kant insiste beaucoup sur le respect, et cherche à en faire bien sentir l'importance essentielle et il a certainement raison en ce sens que c'est souvent par là que le domaine moral est encore accessible à ceux qui ont perdu la netteté du jugement moral et la conscience de l'obligation. Mais si le respect présente ainsi un caractère

exceptionnel, il ne reste pas seul. Quand la loi morale est exécutée, elle est suivie d'un sentiment de contentement personnel, de satisfaction, qui est positivement et directement de la joie. C'est la contre-partie de la tristesse qui afflige le violateur de la loi. Mais par là nous comprenons que le sentiment de l'infamie était un composé de tristesse et de cette forme spéciale du respect de la loi qui s'applique à celui qui l'a méconnue. Ainsi nous ne pouvions bien comprendre les sentiments moraux dans leur complexité qu'en envisageant les deux hypothèses contraires.

Mais nous ne sommes pas allés jusqu'au bout. Nous revenons au violateur de la loi. Il ne s'arrête pas au mépris, il va plus loin et apprend à connaître un sentiment nouveau, le repentir. Rien de plus embarrassant et de plus absurde en apparence que ce sentiment de regret qui s'applique d'une manière permanente à une action passée et irréparable.

Le repentir est parfaitement impuissant à rien changer aux actions commises et à leurs conséquences. Il est donc entièrement inutile. Comme douleur, il est légitime, puisqu'il s'applique à une action qui était formellement interdite par la loi morale, mais sa durée est incompréhensible, puisque les conséquences réelles de l'activité mauvaise ont depuis longtemps disparu ou se sont considérablement modifiées, sans pouvoir rien changer au repentir qui persiste. Mais Kant n'en constate pas moins la réalité du repentir et comprend très bien la difficulté qu'il comporte.

C'est ainsi que d'un regard très perspicace et très sûr Kant a fouillé tous les recoins du domaine moral. Cette exploration nous a fourni des constatations précises et précieuses. Il ne s'était trouvé encore aucune recherche aussi

complète et aussi minutieuse. Mais surtout on n'avait jamais rencontré un sérieux aussi grand, une fidélité aussi profonde aux expériences morales et une intention aussi scrupuleuse de mettre tout à découvert dans cet important sujet. Le problème moral est désormais posé dans toute son ampleur. Du jugement moral initial jusqu'au repentir final, tout se tient par une chaîne solide d'observations et de remarques judicieuses. Des objections peuvent porter sur des points de détail, mais il est impossible de nier que l'inspection a été faite avec le dernier soin et que les matériaux fournis à l'étude morale ont été bien examinés et ne nous sont proposés qu'avec une complète assurance. On pourra critiquer la solution que Kant indiquera, on pourra lui opposer des objections capitales, mais on n'aura pas par là détruit cette sûre préparation, cette sérieuse élaboration du problème ; on sera tenu seulement de fournir une théorie suffisante qui rende compte de toutes ces données et qui les justifie et les explique mieux que le système moral de Kant.

*Influences qui préparent l'explication.* — Lorsque Kant entrevit l'étendue du problème moral et ses données exactes, il avait à sa disposition certaines idées déjà utilisées et acquises, qui lui paraissaient fécondes et auxquelles il devait être tenté d'avoir recours pour résoudre cette nouvelle question. Son attention s'était portée d'abord sur le domaine de la faculté de connaître, avant de s'arrêter à celui de la faculté de désirer. Il avait étudié à fond, avec une haute compétence et avec une admirable perspicacité, le fonctionnement de l'intelligence. Et il était inévitable que les mêmes méthodes et les mêmes

procédés qui lui avaient déjà fourni des solutions heureuses s'offrirent à lui comme simples et naturels dans la nouvelle étude qu'il entreprenait. En particulier, il avait reconnu dans son enquête sur la connaissance humaine, le rôle important de l'*a priori*, et il avait donné le nom de raison pure à la faculté de produire un moule *a priori* qui s'impose à toute pensée. Dans le domaine de l'intelligence, cette raison pure sera appelée spéculative. Kant avait traité de main de maître l'étude critique de la raison pure spéculative. Au moment où se pose pour lui la question de l'activité humaine, quand il entreprend l'examen du fonctionnement de la volonté, et l'étude du domaine de la faculté de désirer, il ne peut se défendre de cette hypothèse : il y a sans doute ici aussi une part à attribuer à l'*a priori*, il y a certainement une application de la raison pure à l'action, c'est-à-dire il faut chercher à établir l'existence de la raison pure pratique. Ce qui domine toute l'œuvre de Kant, c'est cette grande idée du parallélisme qui doit exister entre la raison pure spéculative et la raison pure pratique. Pour s'en convaincre, il suffit de reconnaître la place qu'il lui accorde et les formes diverses sous lesquelles il envisage ce parallélisme possible. Les chapitres se multiplient qui n'ont d'autre but que de mettre en lumière la profonde identité, sous les apparences divergentes, des procédés de la raison pure, soit qu'elle s'applique au domaine spéculatif, soit qu'elle prétende devenir pratique.

Il faut bien avouer que les constatations faites par Kant dans l'examen moral de l'activité humaine, rapprochées de certaines conclusions de son étude de la connaissance humaine, devaient nécessairement le conduire à cette supposition qu'on pourrait bien se trouver encore devant

une intervention de la raison pure. C'est ainsi qu'il avait reconnu que la nécessité objective et l'universalité n'existent que dans les jugements *a priori*<sup>1</sup>. Il découvre tout à coup dans le devoir un fait nouveau dont la nécessité objective et l'universalité ne se peuvent nier. Il est naturel de conclure que le devoir est encore un jugement *a priori*. Le caractère propre du devoir ne pourrait donc s'expliquer que par l'*a priori*, c'est-à-dire par la raison pure devenue pratique<sup>2</sup>. C'est ainsi encore qu'il avait établi avec une sécurité complète que les concepts de l'espace et du temps ne sont pas des produits de l'expérience, mais bien des formes *a priori* imposées à toute donnée quelconque de l'observation. Et de même il s'aperçoit que le devoir semble être une forme *a priori* appliquée toujours aux données de l'activité, dominant tout l'exercice de la faculté de désirer. Il est bien tentant de conclure simplement que le devoir est la forme sous laquelle la raison pure s'applique à l'activité humaine. Aussi Kant s'est posé le problème moral sous cet angle spécial : déterminer exactement ce que serait l'intervention de la raison pure dans le domaine

<sup>1</sup> « Est *a priori*, dit Kant, toute affirmation portant que quelque chose existe universellement et nécessairement. » (M. E. Boutroux, *Revue, Cours et Conférences*, 1894-1895, p. 301.)

<sup>2</sup> Il ne nous semble pas que M. Fouillée se soit donné la peine de comprendre Kant à cet égard. « La raison pure est la faculté de concevoir les noumènes, le monde intelligible, ou plutôt inintelligible et inconnaissable, l'absolu, l'inconditionnel. » (*Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 146.) Mais non, Kant ne s'occupe que des formes *a priori* que la raison pure pourrait tout aussi bien imposer à la conduite qu'à la connaissance. Toute cette discussion de M. Fouillée pour montrer qu'il n'y a pas de rapport possible entre la bonne volonté et la volonté dirigée par la raison pure est donc déplacée. Il nous semble au contraire qu'il faut dire qu'il y a des rapprochements nombreux et surprenants entre la moralité expérimentale et l'effet que Kant attribue à la raison pure pratique.

pratique, et ensuite comparer ces données avec les faits observables chez l'homme moral pour reconnaître si on n'aurait pas, par ce procédé détourné, simplement et complètement résolu le problème moral <sup>1</sup>. Kant n'a pas fait autre chose et il faut avouer qu'il y a une similitude si grande, une coïncidence si remarquable et un ensemble d'explications si satisfaisantes, découvertes par ce procédé, qu'il lui était bien impossible de ne pas croire qu'il tenait la clef de l'énigme.

<sup>1</sup> M. Fouillée reproche à Kant de n'avoir pas fait la critique de la raison pure pratique. « Si vous ne voulez pas vous contenter d'une nécessité aveugle au début de votre morale, vous êtes obligé de raisonner votre nécessité, de comprendre votre loi morale, de la résoudre par cela même en ses éléments intellectuels, en ses idées composantes, surtout de lui demander ses titres de noblesse et d'origine, en un mot d'en faire la critique. » (*Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 133.) Kant s'est dispensé de cette critique tout simplement parce qu'il voulait vérifier cette hypothèse, si puissante qu'elle le dominait complètement, que la moralité pourrait bien être l'usage pratique de la raison pure. Lui demander de faire la critique de la raison pure pratique, c'est exiger de lui qu'il renonce à son entreprise. Il est plus juste de la lui laisser faire et de la juger dans ses résultats. Mais M. Fouillée déclare que « Kant prend comme donnée la moralité, ou pour mieux dire la moralité spiritualiste et chrétienne » (p. 134). Sans doute, puisque son entreprise est précisément de montrer que la raison pure pratique produit cette moralité, dans ce qu'elle a de plus élevé et de plus complet. S'il l'avait attaquée de quelque manière, ou même critiquée, il se serait exposé au reproche justifié d'avoir par son hypothèse de la raison pure pratique créé un nouveau genre de moralité et non pas expliqué la moralité humaine déjà connue et pratiquée. Ne disons donc pas comme M. Fouillée : « On dirait que Kant a reculé, soit devant la difficulté, soit devant l'audace de la tâche : critiquer la moralité même, chercher si elle n'a pas, elle aussi, ses illusions inévitables, mettre en question le devoir et discuter ses commandements ! » (p. 135.) Mais reconnaissons qu'il n'a pas voulu le faire et qu'il a laissé à d'autres cette œuvre délicate. Kant a pris de sa critique de la raison pure qu'il existe un *a priori*, et il a simplement cherché à lui faire une place pratique, à lui donner une influence sur la volonté, en montrant que par là on arrivait à expliquer la moralité.

Il ne faut donc pas regretter que cette tentative ait été faite par Kant, comme nous ne devons pas nous plaindre que beaucoup d'autres solutions aient été proposées. Un jour ou l'autre le parallélisme de la raison pure spéculative avec la raison pure pratique aurait frappé l'esprit de quelque disciple de Kant; il ne pouvait se faire que cette explication du devoir, qui est par certains côtés admirable et concluante, ne s'imposât à quelque chercheur. Il vaut mieux que l'étude ait été entreprise par le maître lui-même; elle sera plus complète, plus profonde, plus concluante. Si Kant échoue dans cette entreprise, c'est que le procédé est vraiment insuffisant, et s'il y a quelque chance que cette méthode soit la bonne, Kant est mieux que personne préparé pour nous le montrer. Peut-être l'explication du devoir comme une simple forme imposée à l'activité par la raison pure, c'est-à-dire le formalisme moral, est-il la vérité? En tout cas, on ne peut affirmer qu'il y a là insuffisance et impuissance, avant d'avoir entrepris d'en développer toutes les ressources. C'est ce que Kant a fait, et il faut lui en être reconnaissant.

Mais Kant a encore d'autres conceptions qui exerceront leur influence sur la tractation du problème moral. En particulier nous avons déjà signalé l'importance de l'opposition qu'il établit entre le noumène et le phénomène. Il convient d'y revenir ici. Kant a distingué l'être soumis aux règles étroites de la nécessité dans son activité et l'être en soi; il a distingué deux domaines, l'un extérieur, l'autre intérieur; il a établi une dualité irréductible entre le monde sensible et le monde supra-sensible. Kant a su se maintenir dans des limites sages et prudentes, en interdisant toute espèce d'investigations dans le domaine supra-

sensible. Il existe, voilà tout ; nous le savons, c'est tout ce dont nous sommes capables. La théorie kantienne revient donc à ceci : l'enchaînement pur et simple des phénomènes dans la nature n'explique pas tout, il n'explique même rien que les apparences, mais il y a une raison plus profonde, raison qui par son intimité même nous échappe, c'est la nature inconnaissable qui ne se trahit qu'imparfaitement dans les apparences. Quelle que soit d'ailleurs la portée de la distinction de Kant pour la pensée spéculative, il est une chose certaine, c'est qu'elle constitue une porte ouverte, et sera peut-être même une tentation pour le penseur désespéré par les difficultés inextricables du monde moral. Comment Kant, rencontrant une impossibilité absolue à faire coïncider toutes les données de l'expérience morale, n'aurait-il pas recours à cette hypothèse, que les contradictions proviennent de la confusion et du mélange de ces deux domaines, qui doivent rester bien distincts : le phénomène et le noumène. Sans doute par là il risque de s'ouvrir une issue en certains cas, mais aussi en allant de suite à cette dualité fondamentale, ne négligera-t-il pas de s'arrêter à des différences secondaires, moins importantes, et qui cependant auraient pu fournir une solution suffisante ? Mais tout au moins ici les termes mêmes employés par Kant sont trop caractéristiques pour que nous les laissions passer sans les remarquer ; nous sommes donc assurés de discerner toujours les cas où Kant croit devoir s'adresser à cette séparation dans le même être du phénomène et du noumène.

Une autre question, connexe avec celle du devoir, aussi délicate et sur laquelle Kant a déjà entrevu la solution qu'il adoptera, est celle de la liberté. Il faut bien comprendre

ici ce que la pensée de Kant a de systématique, car il n'y a rien d'arbitraire ou de factice à ce sujet dans sa théorie. Nous ne devons pas oublier qu'il est en réaction complète contre le scepticisme de Hume. En faisant appel à l'expérience pour démontrer l'inanité de la loi de causalité, Hume avait éveillé l'esprit critique de Kant. La conséquence de la théorie de Hume, c'était l'impossibilité radicale de la science, la négation de toute connaissance précise. Il a réussi à lier en quelque sorte d'une manière indissoluble ces deux choses, en réalité bien différentes : la valeur universelle de la loi de causalité et la connaissance, la science. En sorte qu'après Hume il semble qu'il n'y a plus que deux positions possibles : ou bien la loi de causalité est acceptée comme valable sans aucune exception, ni aucune déviation, ou bien l'empirisme seul est à la portée de l'homme. Kant soumettant à l'étude critique la loi de causalité, le concept de la cause, y voit un jugement synthétique *a priori*, c'est-à-dire réussit immédiatement à lui donner une signification plus générale et une stabilité plus inébranlable qu'on n'aurait jamais pu le supposer avant l'attaque de Hume. Prenant le contre-pied complet des prétentions de Hume, Kant en arrive à cette certitude absolue de la connaissance possible et valable sous la condition de la causalité maintenue dans toute sa rigueur et toute son extension. Ainsi sans avoir examiné spécialement le problème de la liberté, il se trouve déjà en quelque sorte l'avoir résolu. La causalité règne en maîtresse incontestée sur le monde des phénomènes. Chaque fait spécial s'explique entièrement par l'influence nécessaire, inéluctable de tout l'ensemble des faits qui l'ont précédé. Le mécanisme de la nature est ainsi affirmé d'une manière complète. Donc il est certain

que la liberté ne peut exister à aucun degré dans le monde des phénomènes.

Mais alors le seul domaine où la causalité libre puisse se trouver est celui des noumènes. Nous savons que la loi de causalité qui semble si rigide et si inexorable ne s'applique qu'aux apparences, mais nous pouvons toujours penser qu'il y a des raisons toutes différentes de celles qu'elle nous présente, raisons transcendantes, raisons nouménales qui expliqueraient bien plus complètement toutes choses. De leur nombre peut être la liberté. Ainsi la liberté ne peut se trouver que dans le monde des noumènes<sup>1</sup>. Kant s'applaudit de cette conclusion qui relègue la liberté dans l'inconnaissable, car il compte sur la nécessité absolue pour l'homme de la liberté, pour lui maintenir

<sup>1</sup> M. Fouillée critique très vivement la liberté nouménale (*Critique des systèmes de morale contemporains*). Il montre la fragilité du point de départ de Kant. « La liberté n'est pas démontrée impossible dans le monde des noumènes, il est donc possible de concevoir une liberté nouménale. Le libre, en ce sens, c'est simplement le non-déterminé, le non-connu et le non-connaissable » (p. 151). Et il établit qu'on peut tout aussi bien conclure que le noumène, principe de la nécessité, est la nécessité nouménale. Il déclare « bien difficile à accorder que le principe de notre moralité libre, que la liberté même qui nous constitue des êtres moraux soit inconnaissable » (p. 153). « Aussi, loin de conclure avec les kantien orthodoxes que, puisqu'il y a un monde où j'existe sans m'y connaître, j'y puis être libre, je dois conclure au contraire que je ne le puis pas, par cela même que dans ce monde je ne me connais pas » (p. 154). Il affirme contre Kant « qu'il faut avoir conscience du pouvoir pour avoir vraiment conscience du devoir » (p. 160). Reste à savoir s'il n'est pas plus exact de dire que les deux consciences sont simultanées, se produisent en un seul et même fait, l'obligation. Mais nous préférons encore la position de Kant, qui, sans parvenir à l'expliquer, maintient dans son intégrité la liberté et avec elle la moralité, à celle de M. Fouillée, qui, plus conséquent peut-être avec sa pensée, en vient à montrer clairement que la connaissance du déterminisme est destructive non seulement de la liberté, mais de la moralité (voir p. 161).

toujours ouvert et en quelque sorte accessible ce monde des noumènes, dont le matérialisme et le scepticisme pourraient bien venir un jour à vouloir se passer. Il attaque très violemment toute tentative d'expliquer la liberté par voie psychologique et il serait vraiment désolé qu'une démonstration quelconque en pût être donnée. Il y verrait sombrer aussi bien la certitude morale que la certitude scientifique. Que la liberté existe vraiment et soit constatable par un procédé quelconque et plus rien n'existe, tout semble perdu. Très curieuse position, bizarre conclusion, ou plutôt étrange disposition pour entreprendre l'étude du monde moral <sup>1</sup>. C'est là le cas spécial de Kant, et, à ce point de vue, on peut regretter qu'il ait entrepris son analyse morale si près du scepticisme de Hume, quand il n'était pas encore revenu de l'exagération où la réaction contre la pensée de Hume l'avait jeté. Ainsi nous devons nous attendre à voir Kant reléguer la liberté et ses conséquences dans le monde des noumènes, ce qui d'ailleurs lui sera fort utile pour l'ensemble de son système <sup>2</sup>.

*La théorie kantienne.* — Désormais rien n'est plus aisé que de comprendre la pensée de Kant. Comment la raison pure peut-elle être pratique? S'il est possible

<sup>1</sup> Selon la bonne définition de M. Rauh : « La liberté est la faculté qu'a le moi empirique d'obéir au moi pur, ou plutôt qu'a le moi pur de vaincre le moi empirique. » (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 170.)

<sup>2</sup> « Le premier Kant a donné de la liberté cette définition sous-entendue au fond de tous les anciens débats et que personne n'avait encore si clairement formulée : la liberté est une cause qui commence une série de phénomènes dont le point de départ est en elle seule. » (Fonsegrive, *Essai sur le libre-arbitre*, p. 242.)

qu'une action humaine soit soustraite à l'influence de tous les motifs et de tous les mobiles et se conforme uniquement à une loi *a priori*. Quelle forme générale peut accepter la volonté humaine, quand elle se dérobe à toute recherche spéciale, quand elle ne poursuit pas un but étroitement délimité? Une seule, l'universalité<sup>1</sup>. Si donc l'action peut revêtir les caractères de l'universalité, si elle est telle qu'elle puisse être rattachée à une loi générale dont on reconnaisse la valeur universelle, la raison pure pourra devenir pratique. La formule s'établit ainsi d'elle-même: agis de telle manière que la loi de ton activité puisse constituer une règle universelle. Mais ceci est évidemment une maxime morale<sup>2</sup>. La loi morale n'est donc pas autre chose que la forme que la raison pure, devenant pratique, imprime à l'activité humaine. Cependant on objectera ici la liaison nécessaire de tous les actes de l'homme, qui appartiennent au monde des phénomènes, et on demandera comment ils peuvent encore dépendre d'une autre loi que celle de la causalité. Kant aura recours

<sup>1</sup> Il faut bien reconnaître que c'est la solution la plus simple et en même temps la plus pratique du problème. M. Fouillée lui-même, qui critique à perte de vue et bien inutilement la forme de l'universalité, finit par en convenir. « Tous les moralistes qui ont admis un devoir ont fait consister ce devoir à agir selon des raisons universelles, selon des desseins universels. » (*Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 216.)

<sup>2</sup> « Kant n'a jamais prétendu démontrer l'existence de la raison pratique, mais seulement constater cette existence; et cette constatation a sa valeur et demeure inattaquable du moment que, par la critique de la raison pure, la raison a été sauvée de l'empirisme et du dogmatisme, qui font également dépendre la raison de choses soit sensibles, soit éternelles. Ainsi s'explique ce qu'il y a en effet d'exceptionnel, comme dit M. Fouillée dans les propositions synthétiques *a priori* de la loi morale et de l'impératif catégorique; ce ne sont pas là des objets de connaissance. » (Rauh, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 156 et 157.)

à la distinction des noumènes et des phénomènes, et sortira de la difficulté en rappelant que rien n'empêche qu'une action soit à la fois et également soumise à la loi de causalité comme phénomène et cependant résultat de la loi morale comme forme de sa dépendance du noumène. Autrement dit la loi morale n'est autre chose que la liberté nouménale. C'est ainsi que se trouve sauvegardée et garantie la possibilité de la raison pure agissant dans l'ordre pratique. Voilà donc qui est nettement établi : rien n'est moral que l'aspiration à l'obéissance parfaite à une législation universelle ; la loi morale n'est que la manifestation pratique de cette réalité nouménale que l'homme appartient à un univers moral soumis à des lois égales pour tous ; la moralité consiste pour l'homme à faire passer dans la réalité de sa vie phénoménale sa soumission nouménale à une législation universelle.

Kant a résolu la question très délicate des rapports du devoir et du bien. Une action est-elle bonne parce que la loi morale en fait un devoir, et dans ce cas quelle est la signification du devoir et son critère ? Ou bien la loi morale fait-elle d'une action un devoir parce que cette action est bonne en elle-même, et, dans ce cas, quelle est la signification du bien et son critère ? Les deux solutions sont aussi embarrassantes l'une que l'autre. Il faut reconnaître que Kant échappe complètement à la difficulté. Il répond très fermement que les idées de bien et de mal ne sont pas antérieures à la loi morale mais en dérivent. Le bien, c'est ce que la loi morale ordonne. Mais alors si ce n'est pas au bien que la loi morale s'attache quel est donc son domaine ? L'universel. La loi morale réclame que les actions soient soumises à une législation universelle et

toute action qui satisfait à cette condition de l'universalité est bonne. Nous en arrivons à cette définition du bien : ce qui est universellement valable pour tout être raisonnable. Et Kant est très heureux de cette solution, car s'il avait dû proposer d'abord une définition du bien, pour y attacher ensuite le devoir, il aurait craint de donner encore à l'activité morale un mobile promettant l'agrément, le plaisir, et, par conséquent, de s'adresser à la faculté inférieure de désirer.

Mais cela ne suffit pas à Kant. Il se croit tenu de chercher à déterminer le souverain bien. Puisque la loi morale ordonne catégoriquement à l'homme de pratiquer le bien, il est impossible qu'elle ne le pousse pas jusqu'au bout, et en présentant ainsi à sa vie comme but suprême et même comme but unique la réalisation du bien, elle lui garantit qu'il doit y avoir dans le souverain bien tout l'ensemble de ce qu'il peut attendre et désirer. Or le bien, nous le savons, c'est l'universel, et rien ne peut être changé à cette définition. Mais l'universel à lui seul ne satisfait pas l'homme ; il laisse de côté tout le besoin de bonheur que l'homme éprouve cependant si réellement et si nécessairement, qu'il a toujours réclamé un accord entre cette aspiration légitime et la loi morale. Il n'y a pas, il ne saurait pas y avoir de liaison naturelle, universelle, directe entre la moralité et le bonheur. Les anciens ont épuisé toutes les combinaisons possibles pour établir l'identité de la moralité et du bonheur et faire disparaître la difficulté énorme de leur opposition. Les uns ont affirmé que la moralité n'est pas autre chose que la recherche du bonheur, et les autres ont établi que le bonheur consiste dans la pratique de la vertu. Ni les uns ni les

autres ne sont parvenus à faire accepter leur thèse. Non, bonheur et moralité sont loin d'être identiques, ils restent différents, étrangers, l'un à l'autre<sup>1</sup>. Mais alors s'il faut qu'ils soient en liaison pour que le souverain bien puisse être en pratique le but unique de l'activité humaine, il faut qu'il y ait entre eux relation de cause à effet. Voici une nouvelle difficulté qui se présente : la loi de causalité n'a absolument rien de commun avec la loi morale ; les résultats de l'exercice de la loi de causalité ne sauraient en aucune manière coïncider avec les exigences de la loi morale. La loi de causalité ne relie nullement les intentions morales et la jouissance du bonheur. Et cependant Kant ne peut renoncer à cette nécessité impérieuse, sans laquelle la loi morale lui apparaîtrait trompeuse et par conséquent inefficace.

Or Kant ici ne voit qu'une solution possible, qu'une hypothèse, il est vrai invérifiable, mais justifiée parce qu'elle seule donne de la stabilité à la loi morale, c'est la supposition de l'existence de Dieu, d'un être qui a établi dans le monde nouménal la relation du bonheur à la moralité, d'une volonté suprême qui assurera à la moralité comme condition la félicité entière comme conséquence. Rien ne permet de conjecturer que la moralité puisse être jamais cause de bonheur. Il faut donc avoir recours à l'hypothèse de l'intervention de Dieu pour réaliser ce qui serait impos-

<sup>1</sup> M. Rauh remarque qu'il y a une filiation naturelle du formalisme de Kant au pessimisme de Schopenhauer : « Il y a dans ce formalisme de Kant les germes du pessimisme qui, en effet, avec Schopenhauer, relève en partie du kantisme : n'est-ce pas le caractère du pessimisme d'établir une opposition absolue entre l'idéal et le réel ? » (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 179.)

sible sans lui. Mais notons bien que cette hypothèse répond à un besoin de la raison spéculative et nullement de la raison pratique. La loi morale, qui prescrit le bien, qui s'arrête au devoir, n'a pas besoin pour son fonctionnement de l'activité de Dieu. Ce n'est pas le désir de donner à l'impératif catégorique une majesté et une dignité dont il ne peut se passer, qui porte Kant à postuler l'existence de Dieu. Non, mais ensuite de l'activité pratique de la raison pure, acceptée et reconnue, naît pour la raison spéculative cette difficulté que dans le souverain bien doivent être reliés, comme cause et effet, ces deux éléments très différents, moralité et bonheur<sup>1</sup>. La seule solution, c'est alors l'hypothèse de l'activité de Dieu. En réalité, l'homme n'a besoin de Dieu que pour conserver cette pensée consolante, que sa vertu, sa moralité trouveront finalement leur récompense.

Mais encore dès que Kant entrevoyait cette solution, il devait comprendre la difficulté nouvelle, inextricable, qui s'offrait à lui. Est-il vrai pratiquement que cette intervention de Dieu se manifeste pour faire succéder à la moralité le bonheur, pour attacher indissolublement la félicité à la vertu? Le spectacle de la société humaine est là pour donner à cette hypothèse nécessaire le plus fla-

<sup>1</sup> Mais il ne faut pas trop s'étonner de l'impossibilité pour Kant de concilier le devoir et le bonheur. Elle tient aux racines mêmes de son système. Comme le dit M. Fouillée : « La solution de continuité qui existe ici, chez Kant, entre l'idée de moralité et celle de bonheur, entre la volonté et sa fin, est au fond la même qui existe dans toute sa philosophie entre l'intelligible et le sensible, entre l'homme noumène et l'homme phénomène, entre le rationnel et le réel, entre la liberté et la nécessité, entre l'autonomie et l'hétéronomie, entre l'absolu et le relatif, entre le moral et le naturel. » (*Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 235.)

grant démenti. Ainsi cette hypothèse est non seulement invérifiable mais controuvée, si elle ne s'appuie sur une première hypothèse qui puisse la soustraire à cette objection. Ce n'est pas ici-bas, dans le monde des phénomènes, que s'observe la concordance du bonheur et de la moralité, mais ailleurs. Où? Ici intervient cet autre postulat que Kant a bien soin de placer avant celui de l'existence de Dieu, l'hypothèse de l'immortalité, et pour l'appuyer il a fait valoir des considérations fort intéressantes.

Si la conformité complète à la loi morale est la condition du souverain bien, il ne faut pas l'attendre de l'homme, car l'expérience nous montre qu'elle est bien loin d'être réalisée ici-bas. Il y a même une si grande différence entre ce que la loi morale exige et ce que l'homme parvient à lui accorder, qu'il faut désespérer pour tous les hommes de la possession du souverain bien. Il faut donc admettre pour la possibilité du souverain bien un progrès indéfiniment prolongé et par conséquent une durée indéfinie, autrement dit l'immortalité. Alors on pourra admettre que la condition morale réclamée sera pleinement remplie par l'homme; on pourra répondre victorieusement à ceux qui protesteraient qu'ici-bas les hommes vertueux ne sont pas les plus heureux; on pourra maintenir le postulat de l'existence de Dieu et de son intervention. Il semble à Kant qu'on ne saurait espérer avec quelque confiance le souverain bien que sous cette forme, qu'il est garanti pour une vie éternelle par l'existence de Dieu.

Mais on pourrait objecter qu'il est fâcheux, puisque l'immortalité et l'existence de Dieu ont une si grande importance pour établir la possibilité du souverain bien, que nous n'arrivions à les découvrir que comme des postulats

et que nous ne parvenions pas à leur donner plus de certitude. Ce n'est pas du tout l'opinion de Kant, qui se fait fort de montrer précisément qu'en vue du domaine moral, dans l'intérêt de la moralité de l'activité humaine, il faut que l'immortalité et l'existence de Dieu ne soient que des postulats, et il espère de cette considération tirer une confirmation éclatante de l'excellence des résultats obtenus. En effet, supposez que l'immortalité et l'existence de Dieu soient des réalités évidentes, aussitôt vous verrez les hommes ramenés comme par enchantement à l'exécution de leur devoir, et, au premier aspect, cette conséquence paraît singulièrement favorable, mais vous reconnaîtrez en même temps que cette activité en apparence morale est toute dominée par des mobiles immoraux. Les uns cèdent à la crainte, c'est la grande masse; les autres sont emportés par l'espérance d'une récompense admirable, et c'est déjà le cas d'âmes plus élevées; mais personne, absolument personne n'obéit plus à la loi par devoir, uniquement pour soumettre son activité à la forme d'une législation universelle. Le formalisme moral, c'est-à-dire la seule moralité intelligible pour Kant, aurait complètement disparu. Ainsi il est admirable et salutaire que nous ne puissions atteindre l'immortalité et l'existence de Dieu que comme des postulats. De la sorte nous en retirons tout le bénéfice que nous pouvons en attendre, sans porter ombrage à la moralité.

Il est encore digne de remarque que le postulat de l'existence de Dieu, se présentant dans le domaine moral, nous permet une détermination plus facile et plus complète de Dieu, que si nous y parvenions par le domaine spéculatif. En effet, le postulat moral reconnaît à Dieu

d'emblée la qualité de maître souverain de l'univers et en même temps la perfection suprême. Jamais en partant de l'expérience sensible nous ne pourrions arriver à une détermination aussi exacte et aussi sûre.

Enfin par ces postulats de la raison pure pratique, nous nous trouvons avoir conquis tout un domaine à la croyance, à côté de l'exercice légitime de la science. La science suppose seulement l'exercice de la raison pure spéculative, appliquée à l'expérience. Mais nous venons de constater que l'influence pratique de la raison pure conduit l'homme à se poser des problèmes, insolubles pour la raison spéculative, mais dont la solution est nécessaire pour que la loi morale ne perde rien de son efficacité et de son autorité. Ici il faut recourir à des postulats et tenir fermement des hypothèses, qui ne sont pas directement vérifiables. Dans ce cas, on ne peut plus parler de science, et pour cette connaissance légitime d'un nouvel ordre, il faut réserver l'expression de croyance. La croyance suppose donc toujours une nécessité morale.

Kant peut, après avoir établi sa théorie, critiquer tout autre essai d'explication. Tous ceux qui donnent à la loi morale pour fondement le bonheur ou l'utilité, se trompent grossièrement en méconnaissant le caractère purement formel du devoir. Ils font intervenir trop tôt, à propos de la loi morale, le besoin légitime de bonheur que Kant se garde bien de nier ou de refouler complètement, mais qu'il réserve pour un autre usage. La raison pure pratique n'exige pas qu'on renonce complètement à l'espérance du bonheur; au contraire, elle y autorise, et c'est de là qu'elle tirera les postulats de l'immortalité et de l'existence de Dieu, nécessaires au souverain bien. Mais

tant qu'il s'agit seulement du devoir, le bonheur ne doit aucunement être pris en considération. De même ceux qui donnent au devoir pour fondement le sentiment moral sont dans une illusion vulgaire, en prenant pour antécédent ce qui n'est que conséquent. C'est encore une manière de se servir trop tôt, mal à propos, d'une réalité que Kant ne discute pas.

Le sentiment moral, Kant l'affirme, mais le fait découler de la loi morale, du devoir accompli ou méprisé. Seulement, dès qu'il est question de l'impératif catégorique, le sentiment moral intervenant détruirait le formalisme, empêcherait que l'action fût vraiment morale, c'est-à-dire faite uniquement en vue de la conformité à la loi universelle.

*Critique de la théorie kantienne.* — Pour critiquer le système de Kant, il faut s'adresser à son intention principale. Il se propose de montrer comment la raison pure peut être pratique. Et c'est ici que s'écroule tout l'édifice construit par Kant, qu'en réalité la raison pure n'est pas pratique. Elle pourrait l'être pour un homme théorique décidé préalablement à donner pleine réalité au parallélisme imaginé par Kant entre la raison pure spéculative et la raison pure pratique. Mais là n'est pas la question. En fait, pour l'homme, tel qu'il existe, la raison pure n'est pas pratique. Et c'est une constatation que Kant aurait fort bien pu faire et qui l'aurait dispensé de toute son étude.

Nous nous demandons ce qui resterait de sa critique de la raison pure et ce que Kant lui-même en penserait, si on parvenait à démontrer que les concepts du temps et de

l'espace et de la causalité ne s'appliquent pas nécessairement à toutes les données de l'expérience, si on établissait que dans certains cas notre connaissance humaine se conforme parfaitement à ces moules *a priori*, que la sagacité de Kant a su déterminer, mais que dans beaucoup d'autres cas, dans la majorité peut-être, elle s'en passe complètement et facilement ? Nous estimerions, et Kant avec nous, que la solution du problème de la connaissance n'est pas encore trouvée et que l'hypothèse ingénieuse et séduisante des formes *a priori* de la connaissance n'a pas de valeur, puisqu'elle laisse inexplicée une partie importante des données. N'en est-il pas de même pour la critique de la raison pure pratique, du moment qu'on peut établir que la plupart des actions humaines se dérobent à l'influence de la loi morale ? Ne faut-il pas conclure que le moule *a priori* de la règle universelle des actions, qui est si peu la forme nécessaire de l'activité humaine, que dans la presque totalité des cas elle lui échappe complètement, est une hypothèse malheureuse que nous ne pouvons plus qu'abandonner ? En fait, la raison pure n'est pas pratique, et la tentative de Kant de ramener la loi morale au moule *a priori* de la règle universelle, très intéressante, conduisant à des remarques judicieuses et importantes, est purement illusoire, et ne saurait plus suffire pour résoudre le problème moral<sup>1</sup>.

Comment s'expliquer alors que cette remarque si simple et malheureusement si destructrice ne se soit pas présentée à l'esprit de Kant ? Tout simplement par la tentation trop

<sup>1</sup> « Le devoir est comparé à l'espace et au temps. A tort, car le devoir est la forme non de toute action possible, mais de toute action bonne. » (Chabot, *Nature et Moralité*, p. 47.)

forte qui s'offrait à lui de construire quelque chose qui, dans le domaine pratique, rappelât et complétât sa critique de la raison pure, par l'aveuglement que lui a causé cette idée ingénieuse mais fausse du parallélisme de la raison pure pratique avec la raison pure spéculative.

Est-il besoin désormais de présenter des objections à d'autres points de la théorie kantienne? Il est cependant une des idées de Kant qui exerce sur son système une influence importante et qu'il faut examiner d'un peu près. Kant n'hésite pas à reconnaître la nécessité de la liberté et il croit échapper aux difficultés du problème en reléguant la liberté dans le monde nouménal. Ici encore il est possible que cette solution soit élégante et subtile, mais n'est-il pas évident que la liberté nouménale n'est plus la liberté, n'est tout au moins pas la condition *sine qua non* qu'exige la moralité? Dans le dédoublement de l'être humain que Kant pratique entre le moi-noumène et le moi-phénomène, il se trouve que le moi-noumène qui est l'auteur de la loi morale est aussi le porteur de la liberté, tandis que le moi-phénomène, qui est le sujet de l'obligation, est privé entièrement de liberté<sup>1</sup>. Or, dans le problème moral il faut de toute nécessité que le sujet de l'obligation soit aussi celui de la liberté. L'antinomie vraie de la moralité est celle-là, l'existence simultanée chez le même être de la liberté et de l'obligation.

Mais si au point de vue moral cette solution est insuffisante, combien elle est dangereuse au point de vue spécu-

<sup>1</sup> « Un devoir imposé au phénomène est un non-sens, puisque le phénomène est déterminé. Une liberté chez le noumène est une inutilité; car pour le noumène il n'y a pas de devoir, le noumène étant ce qui le crée par sa propre liberté. » (Cresson, *La morale de Kant*, p. 125.)

latif ! N'y a-t-il pas un scepticisme redoutable en germe dans cette distinction bien subtile, qu'au point de vue de la connaissance scientifique une action humaine est strictement déterminée par toutes les actions qui l'ont précédée, et qu'au point de vue moral elle peut cependant tout aussi bien correspondre à une intention morale et à une intention immorale ?

Sans doute Kant a raison d'insister sur l'importance de l'intention et de lui attribuer toute la valeur morale. Mais si l'intention n'a pas le pouvoir de modifier l'action, si elle se trouve enchaînée étroitement par la succession inéluctable d'actes nécessaires, il semblera inévitable qu'on tombe dans un dilettantisme moral très immoral. Ou bien tous les actes sont fatalement prédéterminés et ne peuvent échapper d'aucune manière à ce que l'ensemble des phénomènes précédents a préparé, et alors il n'y a pas de moralité et pas du tout de liberté ; ou bien il y a un moyen encore inconnu, mais à découvrir, qui explique des modifications de la conduite d'après une intention morale, et alors il y a liberté réelle, et par conséquent moralité<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Kant s'est placé dans une telle position qu'il ne lui est plus possible d'expliquer le devoir. En pressant les termes du problème, M. Fouillée en vient sans difficulté à le montrer clairement. « Donc, à aucun point de vue, l'obligation n'est possible, ni de la part de l'homme phénomène relativement à soi ou au noumène, ni de la part de l'homme noumène relativement à soi ou au phénomène. » (*Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 168.) Et il montre très bien l'inutilité de la liberté, telle que Kant l'entend. « En somme, Kant admet la liberté pour rendre la morale possible ; mais la liberté telle qu'il l'entend ne rend la morale possible que là où celle-ci existe déjà et n'a plus besoin d'être possible, c'est-à-dire dans la raison et le monde des noumènes, et elle ne rend pas la loi morale possible là où celle-ci aurait besoin de le devenir, c'est-à-dire dans nos actions particulières et dans le monde des phénomènes » (p. 168). Avec la possibilité de la moralité disparaît la possibilité de la responsa-

Il nous semble que la grande erreur de Kant a été de poser de suite en principe ce qui est après tout très discutable. Pour lui, tout motif et tout mobile n'agissent sur l'homme que par la perspective de l'agrément ou du désagrément. Mais c'est là précisément la question préalable sur laquelle devait porter sa critique. N'y a-t-il pas quelque chose qui s'appelle le bien, que l'homme reconnaît comme bien, et qui n'exerce aucun attrait sur sa sensibilité ? Ajoutons qu'il n'en résulte pas davantage une répulsion marquée. Au moment où le bien se présente à la volonté de l'homme, ne se passe-t-il pas un phénomène spécial, bien digne d'attention, qui s'appelle l'obligation ? Peut-être par cette voie, qui est celle d'une patiente enquête, Kant eût-il évité le formalisme moral pur ? Mais non, pour lui il n'y a pas, il l'affirme avec une opiniâtreté étrange, de place pour un autre effet subjectif produit par la représentation d'un acte qui s'offre à notre attention, que l'agrément ou la peine. C'est là que Kant permet de s'introduire dans son système et d'en retarder tout le développement, jusqu'au moment où la preuve aura été faite, décisive, irréfutable, que cette affirmation dogmatique est bien exacte. Or, cette démonstration entreprise conduirait exactement à la conclusion contraire. Tout au moins, nous devons reconnaître que c'est ici que nous pourrions le plus facilement critiquer et repousser la théorie kantienne.

Enfin nous nous demandons quelle nécessité impérieuse

bilité et du péché. « Le moi pur ne saurait se condamner ni condamner le moi impur, qui n'en peut mais, ni condamner sans contradiction l'acte contradictoire lui-même par lequel, du sein de sa pureté, il aurait cependant produit l'impureté » (p. 169).

il y avait pour Kant de terminer son étude par ces considérations si développées sur le souverain bien. Nous nous rendons compte que Kant trouvait son formalisme moral trop sec, trop aride, trop pur *a priori*, et qu'il y avait trop de différence entre ce nouveau système et les méthodes morales proposées avant lui. En particulier, en détachant complètement la moralité du besoin de bonheur, il ne rompait pas seulement avec toutes les habitudes, mais encore il détruisait l'unité de l'être humain, il brisait des relations naturelles et indispensables. Le formalisme moral est trop inaccessible pour l'homme de chair. Or, la seule conciliation que la moralité permette, la seule place qu'elle reconnaisse au bonheur, c'est l'espérance que, comme conséquence dernière, le devoir aboutit à la félicité. Le problème pour Kant, c'était de montrer clairement et complètement le rapport qu'il y a entre le formalisme moral et la recherche du bonheur. Mais pour le résoudre il fait appel à des postulats, et par conséquent laisse dans l'esprit du vague et de l'hésitation. La tâche qui s'imposait à Kant aurait dû l'avertir qu'il avait fait fausse route. L'impossibilité où il se trouvait de relier l'état d'esprit de l'homme moral avec le bonheur aurait dû lui montrer l'insuffisance de sa notion morale et aussi bien de sa conception du bonheur. Il est du plus haut intérêt de constater la place que l'existence de Dieu et l'immortalité tiennent dans la pensée de Kant. Mais il est toujours permis de se demander si ces certitudes sont bien légitimement acquises<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Kant compromet ainsi gravement les résultats obtenus par son étude du domaine moral. Comment faire concorder ces affirmations sur la nécessité en vue de la moralité de l'existence de Dieu et de l'immortalité, avec cette exigence que la raison pure soit pratique par elle-même? Comme

En réalité, le système de Kant est complet, achevé, avec la détermination du formalisme moral. Une protestation s'élève, celle du cœur humain qui se trouve par là frustré de son besoin de bonheur. En bonne logique, elle aboutit à contredire le formalisme moral. Mais Kant qui ne veut pas renoncer à son système, cherche à apaiser la réclamation justifiée en lui offrant des perspectives séduisantes, qui lui assurent pour l'avenir et par des moyens un peu problématiques, une compensation d'autant plus haute et merveilleuse que pour le moment, dans la réalité présente, Kant lui refuse toute espèce de satisfaction. La solution est ingénieuse, mais est-elle vraiment justifiée, légitime?

M. Fouillée le relève justement, « Kant nous dit que, si le bonheur assuré par Dieu dans une vie future manquait à la moralité, celle-ci ne serait plus un mobile d'intention, elle serait une chimère et un objet d'admiration platonique: elle ne serait plus pratique. » (*Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 191.)

---

## CHAPITRE II

SCHOPENHAUER <sup>1</sup>

*Le domaine moral.* — Tandis que Kant déclarait qu'il n'y a pas une seule action humaine dont on puisse dire à coup sûr qu'elle est morale, Schopenhauer prétend, au contraire, commencer son étude de la moralité par la constatation d'actions positives qui ont une valeur morale incontestée. Lui refuser *a priori* ce point de départ, c'est s'interdire à soi-même toute espèce de recherche sur le principe de la moralité. Nous sommes donc ici sur un tout autre terrain que celui de Kant. L'étude de Schopenhauer n'en aura pour nous qu'un plus grand intérêt. Il reconnaît bien que dans les actions qu'on approuve et qu'on loue il peut y avoir, en réalité, une bien faible proportion de l'élément moral. Mais il prétend qu'on rencontre dans l'histoire des faits positifs de justice et de probité. Il ajoute aussitôt que l'admiration même qu'ils provoquent est une preuve de leur caractère exceptionnel. Et cependant ce sont là des réalités, les seules sur lesquelles doit s'exercer la sagacité du philosophe s'il ne veut pas se contenter de prêcher la morale, ce qui est une œuvre facile, mais aborder la tâche vraiment délicate d'en déterminer le fondement.

<sup>1</sup> *Le fondement de la morale*, trad. Burdeau, 1885.

Toute la question est maintenant de savoir quelles actions Schopenhauer regarde comme morales, car il est probable que dans sa détermination du caractère de l'action morale se trouvera déjà contenue en germe sa conclusion sur le principe de la moralité. Or Schopenhauer affirme que le caractère propre de l'action morale, c'est d'être opposée à l'égoïsme, et l'observation est juste, incontestable. Schopenhauer représente les hommes sous les couleurs les plus sombres. Ils sont naturellement des bêtes de proie toutes employées à s'entre-déchirer. Chacun s'occupe exclusivement de son propre intérêt, prêt à lui sacrifier l'univers entier s'il le fallait. L'égoïsme domine et dirige étroitement toute la conduite humaine. Mais comme les hommes vivent en société, dans leurs rapports fréquents et inévitables, les égoïsmes entrent en conflit et il en résulte la malveillance et la haine, et en pratique la cruauté. Telle est l'idée pessimiste que Schopenhauer se fait de la nature humaine, du moins pour l'immense majorité des individus. Mais d'où vient, dira-t-on, l'apparence désintéressée, la recherche ostensible de l'honnêteté ? De deux causes, répond Schopenhauer : 1° de l'action coercitive de l'Etat, de la crainte de la loi et de ses répressions ; 2° de la nécessité pour l'individu de se faire une bonne renommée. Or, il va sans dire qu'il ne peut sortir de là rien de moral. La conduite qui est déterminée par une promesse ou une menace d'ordre quelconque est encore foncièrement égoïste, mais en apparence seulement elle a revêtu des formes plus douces, plus honnêtes. De même, toute recherche du bonheur, tout eudémonisme, est un appel direct, non déguisé, à l'égoïsme, en sorte que ce principe ne saurait être envisagé comme moral, et c'est

le grand mérite de Kant d'en avoir débarrassé la morale. Ainsi l'intervention de l'Etat et de la vie en commun transforme les scélérats que nous sommes en hommes d'une honnêteté apparente. Les tigres et les loups humains ont par là les mâchoires maintenues par une forte muselière. Mais l'égoïsme est ainsi réfréné, il n'est pas anéanti. Remarquons que Schopenhauer est ici aux antipodes de Rousseau : pour lui, l'homme est naturellement mauvais et la société l'adoucit, si elle ne l'améliore pas.

Or, tout acte qui a pour principe à titre quelconque l'égoïsme est immoral. Donc nous appellerons morale toute action qui ne sera pas du tout inspirée par l'égoïsme. Mais alors, quel sera son mobile ? Du moment que la volonté ne se propose plus le bien, l'agrément, l'avantage du sujet, elle doit avoir en vue les conséquences de son activité sur les autres. La valeur morale de la conduite découle de l'influence exercée par elle sur autrui. Est bonne toute action qui réalise le bien d'autrui, est mauvaise toute action qui produit le malheur d'autrui, sans qu'on tienne compte ici de l'effet heureux qu'elle peut entraîner pour l'agent. Mais cependant nous ferions tort à Schopenhauer si nous laissions entendre qu'il apprécie ainsi d'une manière toute objective, par l'effet produit sur autrui, la valeur de la conduite humaine. Non, pour lui aussi l'intention seule décide de la signification de l'action. Si elle produit par hasard, et non de dessein prémédité, des résultats favorables au prochain, elle n'a pas de caractère moral proprement dit. Le même acte, selon l'intention de l'agent, peut être coupable ou louable. Ainsi, il faut dire que la moralité c'est l'intention de faire du bien à autrui, sans égard aux revendications de l'égoïsme. De

à se déduit aisément la maxime morale fondamentale que Schopenhauer propose : « Ne fais de mal à personne ; aide plutôt chacun selon ton pouvoir. »

Mais ne nous y trompons pas, Schopenhauer ne présente pas ainsi un principe de conduite capable de modifier les caractères. Il se borne à constater qu'il y a des gens qui naturellement, instinctivement, lui obéissent, y conforment leurs actions. Son idée, c'est que les caractères sont innés, irréformables, les uns accessibles à l'égoïsme, les autres se laissant aller à oublier l'égoïsme et par conséquent capables de moralité. « Le méchant tient sa méchanceté de naissance, comme le serpent ses crochets et ses poches à venin ; ils peuvent aussi peu l'un que l'autre se débarrasser » (p. 166). La seule chose qu'on puisse faire, c'est d'éclairer l'intelligence et par là d'amener le caractère à se manifester mieux, plus clairement, plus entièrement. En particulier, si on veut conduire un égoïste à accomplir quelque acte de charité ou de justice (c'est là tout ce qu'on peut se proposer avec lui), il faut lui faire entendre qu'il en retirera certainement, par un chemin détourné, quelque avantage personnel. Par conséquent, sa conduite, si belle qu'elle soit en apparence, n'aura jamais en réalité aucune valeur morale. On ne peut pas améliorer un égoïste, on peut, dans le meilleur cas, l'induire en erreur, le tromper. « Ce qu'il faudrait pour l'améliorer, c'est de pouvoir changer l'espèce de motifs à laquelle il est accessible. Malheureusement, cela est impossible, beaucoup plus certainement impossible que de changer le plomb en or. » « Quant à réfuter l'égoïsme, la méchanceté en eux-mêmes, c'est ce qui ne se peut pas, non, pas plus que de prouver au chat qu'il a tort d'aimer les souris. »

Ainsi l'étude de Schopenhauer l'amène à remonter des actions morales, qu'il a définies par leur opposition à l'égoïsme, à des caractères immuables, dont les uns sont naturellement et nécessairement égoïstes et les autres aussi irrésistiblement et involontairement moraux. C'est alors qu'il peut trouver un emploi et une signification pour les concepts de conscience, d'obligation et de devoir.

La conscience n'est autre chose que la connaissance de notre caractère que nous acquérons en considérant notre conduite. Peu à peu nous parvenons à saisir ce que nous sommes, des égoïstes ou des hommes moraux. Ainsi, on peut dire que la conscience juge, c'est-à-dire prononce sur notre valeur morale. Par malheur, ce jugement est stérile, la conscience est pratiquement inutile, elle satisfait seulement notre curiosité. Après coup, dans une circonstance analogue, la conscience que nous avons ainsi prise de nous-mêmes pourra nous servir à prévoir la conduite que nous tiendrons nécessairement, fatalement. C'est ainsi, dans ce sens seulement, qu'on peut prétendre faire parler la conscience avant l'action. Autrement, il est de son caractère de ne paraître qu'après l'acte accompli. Et les sentiments de regrets, de remords qu'elle provoque alors ont un caractère particulier, précisément parce qu'ils ne s'appliquent pas aux conséquences que notre conduite entraîne pour nous-mêmes, mais aux conséquences qu'elle produit pour les autres.

En général, il n'y a pour l'homme ni obligation, ni devoir. La morale n'est pas du tout le domaine de ce qui doit être, mais bien de ce qui arrive, de ce qui est. Seulement l'homme peut s'engager lui-même vis-à-vis d'un autre homme et expressément à accomplir tel acte, à tenir telle

conduite; alors il est obligé, alors il a un devoir. Le devoir est un acte dont la simple omission constitue une injustice, parce qu'un autre peut compter sur son accomplissement. L'obligation est un engagement que j'ai pris formellement. Pas d'obligation sans contrat. Cependant Schopenhauer est bien contraint d'accepter une exception à la règle qu'il formule ainsi, à propos des obligations que les parents ont envers leurs enfants. Peut-être aurait-il pu se demander si sa définition était bien exacte puisqu'elle comporte une telle exception, ou aurait-il pu rechercher si sur cette voie on n'arrivait pas à d'autres exceptions tout aussi justifiées ?

Ainsi le domaine moral est pour Schopenhauer extrêmement restreint, puisqu'il se borne à la constatation des actions accomplies sans préoccupations égoïstes dans l'intention de procurer du bien à autrui, actions qui d'ailleurs sont naturelles et nécessaires et ne peuvent être ni commandées, ni exigées, mais se produisent automatiquement. Il faut accorder à Schopenhauer que son observation est juste. Il est bien exact que la morale s'oppose à l'égoïsme. Certainement il a entrevu le problème qui en découle et il a essayé de le résoudre : pourquoi reconnaissons-nous une valeur supérieure à la conduite qui n'est pas égoïste ? C'est là que nous attendons l'explication du principe moral. Mais, comme constatation pratique, Schopenhauer a vu parfaitement clair. En dehors de cette étroite observation, tout le reste est faux. Il est regrettable que Schopenhauer ait décidé par avance, de par son pessimisme, que les caractères ne sont pas réformables et que la morale ne peut les modifier, qu'elle n'a par conséquent ni intérêt, ni droit, ni efficacité à être impérative. En effet, cela c'est une

observation incomplète, inexacte, erronée. Nous croyons, au contraire, que la connaissance précise des faits, impartiale et patiente, enregistre une influence réelle de la maxime morale sur le caractère, des modifications et des changements authentiquement produits. Alors Schopenhauer n'aurait pas réduit la conscience au rôle de spectatrice impuissante et le devoir au domaine extrêmement restreint des obligations mutuelles des hommes. Préjugés superficiels, jugements précipités, voilà ce qui enlève, dès le début, beaucoup de valeur aux recherches de Schopenhauer sur le fondement de la morale.

*Dispositions qui inspirent l'explication.* — Dans son enquête morale, Schopenhauer subit une triple influence. Il reconnaît explicitement qu'il accepte et admire la distinction que Kant a établie entre le moi-noumène et le moi-phénomène, pour concilier la liberté et la nécessité. C'est là un des mérites principaux de Kant. Schopenhauer insiste et développe cette idée. Les actions sont toutes nécessairement déterminées, la loi qui les régit est la loi inflexible de la causalité. Seulement, au nombre des causes qui influent sur elles et comme la plus importante, il faut compter le caractère individuel, dont Schopenhauer admet l'identité avec le moi-noumène. Ce que je suis au fond, je l'ignore absolument, et je n'ai aucun moyen de l'atteindre directement. Je ne me connais que comme phénomène, mais à force d'observer les phénomènes, j'en viens à discerner sûrement ce qu'est mon caractère, qui est leur cause permanente et immuable. C'est la négation complète de la liberté, et, par conséquent, l'impossibilité de la moralité. Mais selon Schopenhauer, la liberté a

pendant une place, si nous admettons que notre caractère a été librement accepté par nous ; nous sommes comme noumènes ce que nous avons voulu, mais désormais, nous ne pourrons plus nous changer. Ainsi, Schopenhauer reconnaît la responsabilité et l'explique par l'hypothèse d'une liberté intelligible, dont nous n'avons aucune conscience et qui aurait permis la fixation de notre caractère. En réalité, c'est refuser d'expliquer la responsabilité et se réfugier dans le mystère. Est-ce bien la pensée de Kant, rendue fidèlement ? Il est permis d'en douter. Mais, en tout cas, c'est autre chose que la liberté nécessaire à la vraie moralité. De plus, il faut avouer que cet emprunt à la philosophie kantienne est assez singulier dans le système de Schopenhauer. Mais, du moment que cette distinction paraissait lumineuse et acceptable, il est certain que les mêmes critiques que nous avons adressées à Kant à ce sujet vont s'appliquer à Schopenhauer.

En second lieu, nous avons déjà signalé son pessimisme, qui appartient bien en propre à Schopenhauer. Les constatations douloureuses sont trop faciles à faire et se présentent en trop grande abondance pour que Schopenhauer se soit privé de les accentuer. Schopenhauer a de l'homme la plus triste opinion. L'égoïsme est dépeint par lui sous ses plus tragiques couleurs. Et cependant, il est étrange qu'il reconnaisse, lui, le pessimiste, l'existence des actions morales. Il ne pourra que voir en elles une apparition exceptionnelle, une rareté, et il ne saurait admettre qu'elles puissent être prêchées. Le progrès moral n'existe pas plus qu'aucune autre espèce de progrès. De là cette opinion arrêtée de l'immutabilité des caractères, qui sont ce qu'ils sont de nature, irréformables. En fait, il y a contradic-

tion irréductible entre la moralité et le pessimisme. Le moraliste semble bien être d'accord avec le pessimiste dans la constatation des infirmités et des insuffisances humaines, mais il part de là pour leur chercher un remède et leur proposer une guérison, et il n'admet pas qu'il n'y ait plus d'espoir. Aussi, c'est dans la logique de la situation que Schopenhauer met en doute l'efficacité de tous les principes moraux proposés avant lui et leur oppose la réalité médiocre, mais exceptionnelle, de l'influence de son fondement moral à lui. Son pessimisme empêche l'observation exacte et complète des faits qu'il veut analyser, et en particulier, ne lui permet pas de voir les changements de caractère, dont la seule réalité demande une explication plus complète que la sienne, et une morale de toute autre allure que celle qu'il propose.

Enfin, Schopenhauer reconnaît explicitement l'influence exercée sur lui par le bouddhisme et son horreur du judaïsme. A l'égal des progrès effectués par les sciences, Schopenhauer vante et apprécie les découvertes faites, les reconstitutions opérées dans le champ de la religion bouddhique. Ce qui lui plaît, c'est le panthéisme, l'unité profonde de l'être sous ses apparences changeantes et multiples. Sa métaphysique s'imprègne entièrement de ce monisme simpliste et il y cherche l'explication ultime de toutes choses. En revanche, ce qui lui déplaît si fort dans le judaïsme, c'est l'idée de loi, c'est le décalogue imposé, qui lui paraît le point de départ de ces fausses conceptions morales du devoir et de l'obligation. Tout ce qui rappellera le judaïsme sera impitoyablement écarté de sa pensée, mais ce qui ressemble au bouddhisme y sera accueilli avec empressement.

*La morale de la pitié.* — La pensée de Schopenhauer nous semblera désormais aussi simple que claire. Puisqu'il faut, pour que l'action ait un caractère de moralité, qu'elle soit orientée vers le bien d'autrui, au mépris des réclamations de l'égoïsme, nous devons d'abord chercher dans le domaine psychologique s'il est un mobile réel qui soit capable de produire cet effet. Alors, il est impossible de ne pas penser à la pitié, à la compassion, à la sympathie, disposition naturelle qui seule peut nous faire prendre intérêt au bonheur ou à la douleur des autres. La pitié, voilà le ressort habile et ingénieux qui donnera à l'activité de l'homme une nouvelle direction et fera du bien des autres un motif de volonté au même titre où son bien personnel l'est habituellement.

Ici nous allons trouver les dispositions pessimistes de Schopenhauer. Ce sont les douleurs des autres, qui immédiatement font appel à cette sympathie, tandis que leur bien-être nous laisse parfaitement indifférents. Il ne faut pas s'en étonner, puisque d'une façon générale, c'est la souffrance qui est le phénomène positif, tandis que la jouissance, qui n'est que la suppression de la douleur, est un fait négatif. Ainsi, pour donner essor à la pitié, rien de plus fécond et, par conséquent, rien de plus précieux que la douleur.

Dans ces conditions et sous l'influence de la souffrance des autres, nos dispositions naturelles à l'injustice et à la violence se trouvent comme paralysées et, à leur place, la pitié nous pousse à agir. Elle nous retient tout d'abord de créer pour autrui un mal qui n'existe pas encore, elle nous empêche de devenir l'auteur de la souffrance, qu'elle nous représente avec une vivacité telle que nous sommes

émus et touchés. Puis, en présence de la douleur réelle, qui frappe nos yeux et attire notre attention, elle nous porte à aider activement le prochain. C'est ainsi que la pitié conduit à la justice et à la charité. La pitié pour produire la justice n'engage qu'à l'abstention ; elle a donc l'effet d'un commandement négatif. Aussi on peut imposer la justice, et la puissance capable d'exercer cette contrainte c'est l'Etat. La pitié, pour produire la charité, entraîne une activité positive ; elle apparaît comme un ordre positif. Aussi personne ne peut l'exiger, elle demeure facultative ; elle ne saurait donc, en aucun cas, provenir d'une contrainte.

Or, il est clair que la pitié est un principe moral efficace, car c'est une disposition réelle, existante. On n'a pas besoin de compter sur des exhortations et des raisonnements pour la produire et la développer. Elle est dans le cœur de l'homme, aussi est-on certain de son influence. Et pour montrer combien il est vrai que c'est la pitié seule qui constitue la moralité, Schopenhauer en appelle à la contradiction flagrante qu'il y aurait à affirmer qu'un homme est vertueux, mais sans pitié, ou qu'il est injuste et méchant, mais compatissant. Serait-il si difficile de trouver des exemples d'hommes si droits, si intègres, si irréprochables dans leur honnêteté, qu'ils en deviennent presque impitoyables à l'égard des coupables, sans que cette rigueur, qui n'ajoute rien à leur droiture, leur ôte cependant toute valeur morale ? Et surtout, n'y a-t-il pas des exemples abondants de cœurs très généreux qui sont d'une injustice parfaite ? Schopenhauer rappelle encore que les actions qui s'écartent le plus de la pitié, les actes de cruauté, révoltent le plus notre sentiment moral, ce sont les

plus condamnables. Ainsi la pitié est la source même de la moralité.

Mais entendons bien ce que Schopenhauer veut dire : la pitié n'est pas capable de corriger l'égoïsme, seulement elle existe dans certaines natures, et là elle fait équilibre à l'égoïsme. Cependant, Schopenhauer lui-même, qui, tout en combattant la forme impérative de la morale, a constamment recours à des maximes et à des ordres, est encore trop influencé par les idées traditionnelles pour se contenter de cette morale sereine et indifférente qui se borne à constater et à enregistrer. Il cherche à lui rendre une efficacité. Il propose bien la pitié comme le contre-poison de la colère. Mais surtout il engage directement l'homme qui va commettre une mauvaise action à se représenter à l'avance les résultats qu'elle entraînera pour sa victime, afin que cette considération éveille en lui la pitié qui, autrement, resterait engourdie. C'est ainsi indirectement que la science de la morale peut devenir un moyen d'accroître la moralité, en enseignant les procédés pour faire appel à la pitié. Quant à la créer et à la développer, il n'en est pas question. Elle existe, alors celui qui la possède peut être moral; ou elle n'existe pas, et il n'y a pas de moralité possible.

Mais la question qui se pose est celle-ci : pourquoi accordons-nous à la pitié une valeur si haute, pourquoi reconnaissons-nous une supériorité incontestable à la pitié sur l'égoïsme ? Schopenhauer n'évite pas la difficulté, il aborde le problème métaphysique et c'est ici que l'influence bouddhique se fait sentir. Il rappelle la distinction du phénomène et du noumène. Comme phénomènes, il est certain que nous sommes différents. Mais comme noumènes, cette

diversité n'est rien moins que probable. En effet, comment se fait cette diversité entre les hommes phénomènes ? Grâce à l'emploi des catégories de temps, d'espace, de causalité. Or, Kant a démontré l'idéalité complète de ces formes *a priori* de la pensée. Supprimez le temps, l'espace, la causalité, et par là-même vous avez anéanti la multiplicité et tout ramené à l'unité. Or, dans le monde des noumènes ne s'appliquent ni le temps, ni l'espace, ni la causalité. Donc, les noumènes n'ont ni multiplicité, ni variété. Comme noumènes, pour cette grande et essentielle partie de nous-mêmes qui nous demeure voilée, inaccessible, nous sommes un fond unique et identique. « C'est un seul et même être qui se manifeste dans tout ce qui vit » (p. 188). Alors, nous comprenons que l'égoïsme qui établit une barrière infranchissable entre le moi et le non-moi, qui s'enferme obstinément dans le moi distinct du non-moi, est une erreur métaphysique et par conséquent de valeur inférieure, tandis que la pitié qui détruit cette distinction du moi et du non-moi, qui identifie le non-moi et le moi, est la vérité métaphysique, et par conséquent a une valeur supérieure<sup>1</sup>. Ainsi s'explique la préférence qu'involontairement nous accordons dans notre jugement à la pitié sur l'égoïsme. La justification de la morale de la pitié est

<sup>1</sup> M. Fouillée remarque que la compassion ainsi entendue n'est pas la négation de l'égoïsme « car, si nous sommes un dans l'inconscient, nous sommes deux dans la conscience, nous sommes deux consciences, deux phénomènes différents et parfois opposés l'un à l'autre ; pourquoi donc, dans cette sphère de la diversité et de la lutte, vous préférerais-je à moi ? » (*Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 261.) Mais M. Fouillée ne prend pas garde que précisément le raisonnement de Schopenhauer tend à prouver la supériorité de la pitié en la montrant plus d'accord que l'égoïsme avec le fond réel des choses, avec le monisme, ce qui est indiscutable.

dans la métaphysique panthéiste. Il faut reconnaître que cette démonstration est bien conduite et offre un ensemble satisfaisant.

*Critique de la morale de Schopenhauer.* — Cette observation devait être faite un jour de la valeur morale de la pitié et du caractère immoral de l'égoïsme, et la tentation était bien forte d'assimiler alors complètement la pitié et la moralité, de poser l'identité de l'égoïsme et de l'immoralité. Et il faut reconnaître que Schopenhauer avait justement dans l'ensemble de sa pensée tous les éléments nécessaires pour faire ressortir la valeur de la pitié et lui donner une signification métaphysique. Mais la critique qu'il faut adresser à cette manière de voir, c'est qu'elle néglige le caractère spécifique de la moralité, qui n'est pas seulement la connaissance exacte des actions morales accomplies, mais qui a toujours la prétention de gouverner, de diriger, de dicter une obligation, un devoir. Schopenhauer se trompe grossièrement en critiquant la forme impérative de la morale, car il prend pour une erreur, inspirée par une certaine conception religieuse, la forme générale et primitive de la conscience qui s'est imposée au contraire aux diverses théories religieuses. De même que Schopenhauer déclare à Kant que, s'il n'y a pas une seule action pratique dont on puisse dire qu'elle a une valeur morale, il n'y a pas lieu de rechercher le principe de la morale, nous opposons à Schopenhauer que, s'il n'y a pas de commandement moral, il y a peut-être une science des mœurs, mais il n'y a pas lieu de s'inquiéter d'un fondement de la moralité.

Le fait qui nous est donné et que Schopenhauer néglige

entièrement et dont il se raille constamment, c'est celui que Kant exprime sous cette forme malheureuse que la raison pure prétend être pratique, c'est la généralité du devoir et de l'obligation. Ce n'est pas parce que Schopenhauer nie purement et simplement le devoir, refuse catégoriquement l'obligation, que la question est tranchée. Le problème moral sera toujours celui d'améliorer les mœurs. Sans doute, cette éthique suscitera les moqueries de Schopenhauer, mais les railleries ne sont pas des raisons. Or Schopenhauer s'est borné à étudier objectivement les actions morales et il en a déterminé ce caractère parfaitement exact, qu'elles sont orientées vers le bien d'autrui, et il en a conclu à cette disposition subjective de la pitié, antagoniste psychologique de l'égoïsme. Mais nous reconnaissons qu'il a oublié d'examiner le caractère subjectif des actions morales, qu'elles sont commandées, qu'elles sont le produit d'un doit être, et il aurait trouvé là un nouveau sujet d'étude plus important que le premier. Et il aurait surtout découvert le problème véritable de la morale : pourquoi la pitié est-elle obligatoire ? Il aurait trouvé le sujet d'étude par excellence, la question brûlante de l'obligation.

Schopenhauer se borne à dire : qui affirme qu'il y ait des lois auxquelles nous devons soumettre notre conduite ? Nous nous bornons à répondre : l'expérience morale. Il ajoute : qui nous dit que cela doit arriver, qui n'arrive jamais ? Nous ajoutons : l'expérience morale. Si donc l'expérience morale fait défaut à Schopenhauer, qui prétend cependant procéder par voie expérimentale, quelle lumière attendre de ses recherches ?

Cependant, relevons encore une critique de Schopen-

hauer contre la morale impérative de Kant. L'idée de devoir ne saurait reposer que sur cette hypothèse que l'homme dépend d'une volonté étrangère, qui lui commande et qui édicte des châtimens et des récompenses. Ainsi Schopenhauer reconnaît la pleine valeur des explications de Kant, si la morale est de sa nature impérative. Il déclare que ses postulats sortent de son étude, parce que la morale de Kant repose sur des hypothèses théologiques dissimulées. Mais si les prémisses de Kant sont, au contraire, conformes à l'observation, ce sont ces hypothèses théologiques qui se trouvent vérifiées. Ainsi ce qui empêche que Schopenhauer reconnaisse le caractère impératif de la morale, c'est qu'il ne croirait pas pouvoir l'expliquer sans avoir recours à une théologie judaïque et chrétienne, et qu'il ne veut à aucun prix l'accepter. Par conséquent, nous constatons en Schopenhauer la sorte d'aveuglement moral que la métaphysique bouddhique impose à ceux qui l'acceptent.

Et il importe de noter ici une conséquence immorale de cette conception de la morale. Comme elle ne tient compte que des actions positives, en leur demandant, il est vrai, leur intention pour pouvoir les juger, elle se condamne à innocenter complètement les sentimens et désirs bas et vulgaires qui ne se manifestent pas en actes. On n'y peut voir qu'une apparition de l'égoïsme, naturelle, inévitable, mais sans conséquence, puisque la pitié, intervenant, ne leur permet pas de se transformer en actes. Il est bien étonnant qu'un psychologue méconnaisse à ce point l'influence des sentimens et désirs sur la volonté, et ignore l'éducation d'une âme qui veut faire prédominer en elle la moralité.

Enfin, quant à la seule influence possible que le raisonnement peut conférer à la pitié, quant au conseil que Schopenhauer donne pour arrêter l'homme sur la pente d'une mauvaise action : cette exhortation à se représenter à l'avance les conséquences qu'elle entraînera pour la victime, c'est une naïveté bien étrange. Ou bien ma conduite n'est, en réalité, pas très grave ; ses conséquences fâcheuses pour autrui ne seront pas particulièrement importantes, et il n'est pas possible alors que cette considération m'empêche de rechercher des avantages personnels, dont le moindre m'apparaît toujours exceptionnellement intéressant. Ou bien ma conduite est vraiment très dangereuse pour autrui, je suis entraîné par des pensées de haine et de colère, je vais me livrer à de mauvais traitements et je vais donner la mort ; alors si je me représente les conséquences de mon acte : la douleur, l'affliction, le triste sort de ma victime, bien loin d'y voir un motif qui retienne ma décision, j'y trouve précisément le résultat que je désire et que je poursuis ; la pitié ne parle pas, parce que la passion fait entendre trop haut sa voix. On dirait, à lire Schopenhauer, que l'homme délibère toujours froidement. S'il en était ainsi, on n'aurait nul besoin du conseil de Schopenhauer. Il semble, par exemple, qu'un meurtrier ne se décide pas au vol pour posséder le bien d'autrui, et, par conséquent, en priver son prochain ; au meurtre, pour se débarrasser d'un être gênant et le mettre en état d'impuissance, mais par fantaisie et caprice. A l'en croire, si on pouvait attirer l'attention du voleur sur ce fait que ce qu'il prend va faire défaut à son prochain, il répondrait : je n'y avais jamais songé et cette réflexion me décide à me corriger. Selon l'opinion de Schopenhauer, il suffirait de dépeindre à l'a-

vance à un assassin le spectacle de sa victime morte pour détourner ses coups. Hélas ! c'est ainsi qu'on peut raisonner en chambre, mais ce rôle si restreint, cet ordre si timide de la morale de Schopenhauer est encore impossible. A aucun titre et d'aucune manière le principe de la pitié ne peut fonder une morale impérative. La pitié existe dans certains cœurs et là elle est une aide précieuse pour la moralité, voilà tout ce que nous pouvons accorder à Schopenhauer. Et nous en concluons aussitôt : la pitié est obligatoire. Mais d'où vient l'obligation ?

Si Schopenhauer n'explique pas le devoir de la pitié, il tente tout au moins de légitimer, au point de vue métaphysique, la supériorité de la pitié. Mais ici nous le surpré-  
 nons en contradiction flagrante avec lui-même. Quand il s'agit de montrer l'immutabilité des caractères, il affirme que sous les phénomènes strictement déterminés par la loi de causalité, se trouvent les noumènes, à savoir les caractères innés différents des hommes. Mais, d'autre part, quand il faut établir le bon droit de la pitié, il affirme que sous les phénomènes multiples, dans les formes *a priori* du temps, de l'espace et de la causalité, se trouve le noumène, à savoir l'être simple et unique, qui légitime l'identification du moi et du non-moi. Le noumène ne peut à la fois représenter la variété des caractères et le fond commun du moi et du non-moi. Entre les deux théories, il faudrait choisir. Quant à la première, elle est fautive, en ce sens que les actions d'un homme dépendent directement de son caractère phénoménal, qu'il arrive très bien à connaître et à sentir, et qui n'a rien d'immuable, mais qui, au contraire, se transforme souvent, en sorte qu'il y a place là pour la liberté. Quant à la seconde, elle est

inacceptable au point de vue de la méthode kantienne que Schopenhauer prétend respecter complètement, car dire que les catégories de temps et d'espace ne s'appliquent pas au noumène, entraîne seulement cette conséquence évidente que la multiplicité et la variété dans le monde des noumènes sont différentes de ce que nous connaissons des phénomènes, mais nullement cette affirmation, qui serait une connaissance positive et directe, formellement exclue par Kant, qu'il n'y a là ni multiplicité, ni variété, mais unité. Aussi la métaphysique de Schopenhauer est une brillante hypothèse, malheureusement inacceptable, mais qui serait du moins capable de faire comprendre la haute valeur de la pitié.

---

## CHAPITRE III

M. RENOUVIER <sup>1</sup>

*Modifications au système kantien.* — M. Renouvier est frappé de la beauté et persuadé de la justesse des principes moraux de Kant. Il se propose de maintenir et de faire triompher les principaux résultats de la critique kantienne. En particulier, il se fait disciple direct du maître en proclamant la primauté de la morale. Pour lui, la chose essentielle c'est l'établissement d'une morale solide incontestable, et pour y parvenir il est prêt à sacrifier tout autre intérêt, même celui de la science, de la connaissance. Avant tout vivre, et vivre selon les règles morales, et ensuite seulement ouvrir son intelligence à la philosophie, à la pénétration de la nature. « Le criticisme subordonne tous les inconnus aux phénomènes, tous les phénomènes à la conscience, et dans la conscience même la raison théorique à la raison pratique » (p. 14).

On peut critiquer cette affirmation, comme l'a fait M. Fouillée, et peut-être en effet les termes employés par M. Renouvier et empruntés à Kant ont-ils pris sous sa plume une signification différente qui donne prise à des objections graves. Mais ce qui nous importe surtout, c'est

<sup>1</sup> *Science de la Morale*, 1869

de reconnaître à quel point M. Renouvier est le successeur de Kant dans cette ferme décision de maintenir contre toute autre prétention la suprématie de la morale. Il y a là une garantie importante de sérieux et un élément de succès pour son étude, qu'il s'incline d'emblée devant la majesté souveraine du domaine moral. Et cette déférence, ce respect, ne seront que plus évidents si pour les exprimer M. Renouvier emprunte à Kant ses termes propres, sans songer qu'il en a modifié lui-même la portée.

M. Renouvier ne cherche pas moins à maintenir la forme d'impératif catégorique à la loi morale. C'est à ses yeux un des plus précieux résultats de l'étude kantienne. « Kant n'eût-il apporté que la célèbre distinction des impératifs hypothétiques et de l'impératif catégorique, ainsi qu'il les nomme, c'était assez pour renverser complètement l'ancien point de vue de l'esprit sur l'essence de la moralité » (p. 95). Il sent là directement une expression parfaite de ce dont il a l'expérience, et il y reconnaît une explication si lumineuse et si puissante, qu'elle est capable de renforcer et d'agrandir l'influence de l'obligation dans les cœurs. Aussi se propose-t-il de conserver à la place d'honneur cet impératif catégorique qui répond ainsi complètement à la réalité par lui sentie.

M. Renouvier admet également la généralisation des maximes, leur universalisation. Il reconnaît là encore une très sage et très juste recommandation, l'expression heureuse de cette influence que l'obligation exerce sur l'homme au moment où il prend une décision. Et l'assentiment qu'il accorde à cette partie de la doctrine kantienne nous est une nouvelle attestation de son sérieux moral. Enfin M. Renouvier proclame, comme Kant, que le prin-

cipe moral se ramène à cette expression : l'humanité, fin en soi.

Mais alors il semble que M. Renouvier ne fait que répéter la morale de Kant, ce qui, pour sa dignité personnelle et son élévation morale serait beaucoup, mais pour sa valeur originale comme philosophe et moraliste bien peu. Si M. Renouvier retient à peu près tous les termes les plus importants de la morale kantienne, parce qu'ils expriment pour lui très exactement la réalité, il modifie cependant assez profondément le système de Kant pour se faire une place à part, spéciale, dans le nombre des disciples de Kant. Le point essentiel, on le sait, qui distingue M. Renouvier, c'est la suppression du noumène. La fameuse distinction de Kant entre le noumène et le phénomène s'évanouit, il ne reste plus que le phénomène. Que M. Renouvier critique l'usage que Kant fait du noumène en morale, et qu'il renonce à son intervention, qu'il rejette le monde nouménal et sa participation à la formation de l'obligation, nous pouvons d'autant mieux l'admettre que nous sommes de cet avis. Mais du moment que M. Renouvier renonce au noumène, il est obligé de remanier le système kantien pour en faire disparaître tout ce qui se rapporte au noumène. Ce n'est pas une petite besogne et peut-être pourrait-on affirmer que le monde nouménal est si essentiel au maintien du système de Kant, qu'en le retirant on lui ôte son principal appui. Ainsi nous allons trouver chez M. Renouvier une méthode toute différente pour établir la valeur et la signification de tous les éléments de la morale kantienne qu'il se propose de conserver.

Mais c'est encore Kant qui lui indiquera la voie à suivre. Kant a fait de l'obligation du devoir comme un moule

constitutif de notre esprit en ce qui concerne l'activité pratique. Sans le dire expressément et sans qu'on y prenne garde toujours, Kant cherche une explication psychologique du domaine moral<sup>1</sup>. M. Renouvier va marcher sur ses traces. Il regardera l'obligation morale comme une sorte de sceau imprimé par la constitution de l'esprit à l'activité pratique, et pour le montrer il va essayer de construire de toutes pièces l'organisme psychique, de le prendre à son point de départ et d'établir les origines purement psychologiques de la moralité. Renouvelant sous une autre forme la tentative de Condillac, il va supposer un être humain abstrait, en le dépouillant de toutes les facultés dont l'exercice complique les apparences multiples de la vie. Il va le réduire aux conditions élémentaires qui lui paraissent expliquer la moralité. Puis peu à peu il lui rendra toutes les facultés de sa vie humaine, et enfin le placera dans le milieu social où il est appelé à agir. Voilà bien l'originalité de la recherche de M. Renouvier. Sa prétention est de nous faire voir comment naît pour l'être humain la possibilité de la moralité, en ne s'adressant qu'à sa constitution psychologique. Et il nous faudra bien prendre garde de ne pas commettre l'erreur de M. Fouillée dans sa critique, de ne pas oublier de prendre l'homme au degré d'abstraction qu'il plaît à M. Renouvier de lui imposer.

*Construction morale.* — Nous supposons donc, avec

<sup>1</sup> Nous n'oublions pas qu'il s'agit cependant d'une psychologie métaphysique, comme le relève justement M. E. Boutroux. « La méthode de Kant n'est pas plus une méthode psychologique qu'une dialectique ontologique.... La méthode sera essentiellement une méthode d'analyse métaphysique » (p. 299). (*Revue, cours et conférences, 1894-1895.*)

M. Renouvier, un être humain abstrait, réduit complètement à l'exercice de la raison, c'est-à-dire à la faculté du jugement, et à l'illusion de la liberté. Dans ces conditions et en écartant toute perturbation possible, l'être humain établira de lui-même une échelle entre les différentes solutions qui se présenteront à lui, c'est-à-dire une hiérarchie entre les diverses actions qu'il se croit en état d'accomplir, ou encore découvrira un certain idéal d'activité qui lui paraît à tout point de vue le préférable, le meilleur.

Sans doute nous pourrions objecter à M. Renouvier qu'un être humain pareil n'a jamais existé et qu'il est fort probable que pour lui il ne se formerait ni idée d'activité, ni comparaison entre ces activités possibles. Mais cette objection ne serait pas valable, car l'être sur lequel porte l'étude de M. Renouvier est bien l'homme réel, complet, mais il le réduit à sa plus simple expression pour analyser plus exactement ce qui se passe en lui. Alors nous devons bien lui concéder qu'en nous, hommes réels, la seule activité de la raison, telle que M. Renouvier l'entend, avec l'illusion de la liberté, produirait la conception d'un idéal de conduite. Et M. Renouvier aurait pu le prouver par un exemple bien simple. Il est possible de réaliser en une certaine mesure l'hypothèse de M. Renouvier. Il suffit d'appeler un homme à faire usage de sa raison pour apprécier la conduite d'un autre homme, complètement indifférent, mais supposé libre. Alors nous verrons bien que nous savons et pouvons décider quel serait pour cet étranger l'idéal de conduite.

Mais prenons bien garde à ce que M. Renouvier nous montre là, ne nous laissons pas tromper par l'ambiguïté

des termes, nous n'avons pas le droit d'introduire sous les mots des notions morales préconçues. Il ne s'agit encore que d'un jugement logique, d'une appréciation psychologique. Mais cela précisément semble à M. Renouvier le point de départ de la moralité. L'être humain abstrait, réduit à la raison et à l'illusion de la liberté, est conduit par le déterminisme de l'idéal, est soumis à une obligation psychologique. Et si nous cherchions à le contredire, nous serions forcés de faire appel à quelque argument que M. Renouvier a d'avance écarté dans son abstraction. La seule correction à faire aux affirmations de M. Renouvier, c'est qu'il est difficile dès lors de maintenir même l'illusion de la liberté. L'idéal logique s'offrant avec rigueur et sans contrepoids aucun, entraînerait immédiatement et à coup sûr l'activité.

Mais la grande difficulté, c'est de passer de là à une véritable obligation morale dans la réalité de l'activité humaine. M. Renouvier pense y parvenir en restituant peu à peu à son homme abstrait toutes les conditions et qualités qu'il a d'abord écartées. Dès qu'il s'apercevra de son existence personnelle, cet homme abstrait découvrira ses devoirs envers lui-même, par l'application directe de son idéal logique, ou plus exactement par un jugement synthétique qui lui rend obligatoire dans la pratique l'idéal reconnu logiquement. Mais précisément, toute la question est celle de ce jugement synthétique. D'où vient-il? Quelle valeur a-t-il? Est-ce seulement la modification produite sur le déterminisme de l'idéal par la nécessité d'une activité directe?

M. Renouvier, pour rester conséquent avec sa prétention et son point de départ doit admettre que ce jugement

synthétique est le produit d'un pli qu'a pris notre nature de par la puissance sur elle de l'idéal logique dans le domaine de la pure abstraction. Mais comme on ne voit pas du tout ce que M. Renouvier rend à l'homme abstrait, ni ce qui sollicite son activité en dehors de l'influence de la raison, il faut dire ou bien que l'idéal logique agit encore ici psychologiquement, ou bien que d'autres influences sont parfaitement capables de l'arrêter et de le détronner. C'est là l'énorme lacune, que M. Renouvier donne peu d'attention et ne prend pas la peine de s'arrêter à la naissance de la véritable obligation morale. Et cependant il croit déjà avoir touché au domaine véritable du devoir. « J'ai pu me rendre compte ainsi d'un premier et incontestable domaine de la moralité, celui du devoir envers soi, fondé sur le seul fait de l'existence de la raison qui travaille à mettre l'ordre dans les biens (p. 34). » L'obligation apparaît ici comme une catégorie inexplicée.

Plaçons ensuite cet homme abstrait au sein de la nature, mettons-le en contact avec le non-moi et la sphère de ses devoirs va s'agrandir. M. Renouvier a incontestablement raison, mais à condition qu'en effet l'homme soit déjà parvenu à l'obligation morale, qu'il porte en lui une organisation psychologique que M. Renouvier n'a pas expliquée, par laquelle il est apte à l'obligation. Alors il pourra indiquer avec justesse les conditions nouvelles données à l'activité de l'homme par le fait de sa position au milieu de la nature : loi de travail et loi de respect. « La loi de travail s'applique aux fins que la nature de soi ne satisfait point ou qu'elle contrarie; et la loi de respect subsiste envers ce que la nature, telle qu'elle est, offre de favorable à nos fins ou de simplement étranger à notre utilité

et de relatif à des fins extérieures inconnues, à un ordre général que nous ne pénétrons pas » (p. 45). Puis M. Renouvier met son homme abstrait et obligé en rapport avec les animaux, et aussitôt nous voyons apparaître une manifestation nouvelle du devoir : la loi de bonté. Mais la modification la plus importante sera apportée par la restitution du milieu humain. « Après avoir pris dans le concept de l'agent raisonnable aussi abstrait que possible le point de départ et le premier sujet de la science de la morale, j'ai restitué progressivement le milieu et les éléments qui composent une sphère moyenne de la moralité, savoir celle où paraissent des rapports avec le monde externe, sans que l'agent soit mis encore en relation avec ses semblables » (p. 70).

Dès que les autres hommes apparaissent, nous rencontrons quelque chose d'entièrement nouveau, le contrat positif, l'engagement bilatéral, la réciprocité. Pour beaucoup de philosophes, c'est là l'origine réelle de l'obligation morale. Mais prenons bien garde, ce n'est pas l'avis de M. Renouvier. Pour lui, le contrat n'est pas la source d'où sortira en s'épurant toute notion de devoir, c'est une manifestation nouvelle du sentiment d'obligation déjà existant, mais qui voit s'ouvrir une application supérieure possible. Avec beaucoup de précision et d'énergie, M. Renouvier affirme ici l'impossibilité complète à ses yeux de faire découler tout le domaine moral des contrats librement consentis entre hommes non obligés. « Il y aurait vice logique à supposer qu'on se sent moralement obligé à quelque chose par l'effet d'une relation externe, quelle qu'on la représente, et à ne point supposer, allant plus au fond, qu'on se sent obligé envers soi à faire la chose à

laquelle on se sent obligé en vertu de la relation externe » (p. 75). Ainsi le contrat vient lui-même de cette puissance exercée chez l'homme abstrait par l'idéal de conduite, mais en revanche le contrat intervenu donne une extension et une valeur nouvelles à l'obligation, en échangeant le devoir en débit et en donnant à d'autres sur nous un crédit. Mais pas de contrats possibles, si les contractants ne se sentent pas eux-mêmes liés par la puissance logique de l'idéal devenue obligation pratique, s'ils ne supposent pas la même disposition chez les autres. « Les agents compteront sur leurs promesses mutuelles parce qu'ils sont des personnes semblables ou égales, entre lesquelles cette identité divisée et la substitution mutuelle toujours rationnellement possible, établit ce qu'on nomme une relation bilatérale et des rôles pratiquement renversables » (p. 78).

Nous pouvons comprendre ce que signifient pour M. Renouvier les diverses expressions qu'il a empruntées à Kant et maintenues. Tout est basé chez lui sur la conception de l'être raisonnable, c'est-à-dire l'homme abstrait, capable de jugement et se croyant libre, qui se trouve naturellement et nécessairement un être soumis au déterminisme de l'idéal. De là vient la forme d'impératif catégorique que revêtira dès son apparition première la moralité humaine, puisqu'elle ne sera autre chose que l'influence souveraine qu'exerce sur l'homme mis en contact avec le non-moi, l'idéal qui le gouvernait en maître, alors qu'il était enfermé entièrement dans le moi. De là vient encore l'être humain, fin en soi, par la relation réciproque établie entre les hommes, puisqu'en vertu de cette sorte d'identité fondamentale reconnue entre tous les hommes, l'idéal qui régentait nécessairement l'être abstrait, c'est-à-dire l'être

en soi, et qui devenait ensuite source d'obligation pratique sous forme impérative catégorique chez l'être mis en relation avec les autres, s'étend et se prolonge et se répercute chez les autres et leur fait reconnaître sa dignité et leur commande le respect. Ainsi nous sommes appelés à traiter les autres, non comme des moyens dépendant de nous, mais comme des fins indépendantes, uniquement parce que nous les reconnaissons soumis au fonctionnement moral de l'obligation logique de l'idéal. De là vient enfin l'universalisation des maximes. Il n'y a pas de doute que l'être raisonnable de M. Renouvier n'accepte que des maximes universellement valables, puisqu'il est à ce point abstrait, que toute influence qui déterminerait sa personnalité est écartée, puisque c'est l'homme type, l'homme en soi. Ainsi le déterminisme de l'idéal, transformé ensuite en impératif catégorique, ne peut s'appliquer qu'à des maximes universellement acceptables. Si donc, l'homme pratique veut les retrouver, il n'a qu'une route à suivre : l'universalisation de ses maximes. Il est certain, d'autre part, qu'en vertu de l'identité établie entre les hommes sur ce point, qu'ils sont tous au fond des êtres raisonnables replacés dans les conditions humaines de la vie, nul ne peut dans sa conduite adopter des maximes particulières ; ce que l'un se permet doit être accordé à l'autre, ce que l'un s'interdit doit être défense générale. Les relations des êtres humains doivent être régentées par une législation universelle. Ainsi M. Renouvier parvient à donner une signification précise et très élevée à la nomenclature kantienne conservée. Seulement cet être raisonnable nous paraît parfaitement abstrait, et nous nous déclarons parfaitement impuissants à le retrouver lui et son influence si

particulière et si considérable. C'est une hypothèse de M. Renouvier pour expliquer la genèse de l'obligation morale et le grand défaut en est encore que, même si elle était adoptée, nous ne comprendrions pas l'obligation. Nous n'avons pas su discerner comment le déterminisme logique de l'idéal deviendrait obligation pratique.

Il ne nous semble donc pas que M. Renouvier ait fait un pas en avant en renonçant à la raison pure de Kant pour lui substituer la raison-jugement. « Le seul point très grave sur lequel je m'éloigne de Kant en ceci, c'est que je n'entends pas réduire la loi morale à la raison qu'on appelle pure, mais à une raison moins abstraite, complétée et fortifiée par les éléments généraux passionnels de la nature humaine » (p. 118).

Ce n'est qu'après avoir expliqué ainsi le principe fondamental de la morale, qu'il faudrait appeler la suprématie de l'être raisonnable, que M. Renouvier consent à examiner comme principes secondaires, tous les éléments dont les philosophes ont cherché à se servir pour expliquer le domaine moral. En ce point il a raison de ne pas déclarer *a priori* que tout ce qui a été écrit à ce sujet est faux, sans valeur, sans vérité. Il reconnaît qu'on peut expliquer certains caractères du domaine moral en faisant appel à ces théories, mais il réserve comme intangible, ou du moins irréductible à toute explication, le fait spécial de l'obligation. C'est bien la position la seule solide et même la seule acceptable. Ainsi M. Renouvier consent à reconnaître la part de vérité qu'il peut y avoir dans les hypothèses des autres philosophes, mais il ne faudrait pas tirer parti de ces concessions pour suspecter ses déductions précédentes et les tenir pour insuffisantes. Pour lui, l'obligation est

désormais expliquée et elle ne devra plus rien à des considérations nouvelles et étrangères.

Il parle ici de l'interprétation eudémoniste de la morale, de l'appel au besoin du bonheur ; il reconnaît explicitement que la recherche du bonheur est le premier mobile de l'activité humaine. « Si la raison apporte la règle des actes moraux, si elle doit par là devenir à son tour un mobile pour les produire, elle n'en est pourtant pas naturellement le premier moteur » (p. 171). Mais alors peut-être bien trouverons-nous en conflit l'exigence de l'être raisonnable et le besoin naturel et profond de l'être sensible qui aspire au bonheur ? Il semble que M. Renouvier renonce ici à montrer la valeur supérieure incontestable de l'obligation même sur le besoin de bonheur. Pour conserver à l'être raisonnable sa suprématie, il fait appel au postulat de l'accord fondamental et définitif du bien et du bonheur. Il lui semble même dangereux pour la morale de ne pas s'appuyer sur ce postulat. « Le refus du postulat emporte cet aveu qu'il peut exister une antinomie entre la loi du devoir et la loi naturelle de la recherche du bonheur. De là un affaiblissement du sentiment de l'obligation et de l'empire de la raison pratique, un affaiblissement qui ne devrait pas être, puisque d'un côté il y a assurance et pleine lumière, et de l'autre, doute seulement, mais qui sera, si le doute amène l'hésitation et la crainte et surtout s'il fait place, comme on le voit souvent, à la négation décidée de l'harmonie entre le bonheur et la vertu » (p. 176). Alors l'agent moral opposera peut-être à l'obligation de justice une autre obligation, celle de sa conservation propre, et au devoir l'intérêt tel qu'il se le représentera. Au nom de quoi lui enjoindrons-nous d'opter pour le devoir ? »

(p. 176). « Pour l'engager à sortir de cette position, logiquement inexpugnable, il faudra lui soumettre le postulat qui réclame l'harmonie entre l'ordre complet et connu de la raison et l'ordre inconnu des phénomènes en leur enchaînement total » (p. 177).

La position de M. Renouvier nous semble ainsi bien faible. Que devient cette forme impérative catégorique qui dépend d'un postulat ; le principe de l'universalisation des maximes ébranlé par le doute relatif à un postulat ? L'hypothèse de l'homme raisonnable n'aurait pu être acceptable que si elle avait écarté les obstacles pratiques à l'établissement d'une obligation morale inviolable. Et voici qu'elle pâlit à la simple possibilité que le postulat de l'harmonie du bonheur avec la vertu ne soit pas accepté. Il nous semble que le devoir direct de M. Renouvier aurait été de maintenir les droits de l'obligation. Les eudémonistes auront beau jeu à triompher désormais, car il leur a été accordé que le devoir n'est acceptable que sous la condition expresse qu'il se trouve en harmonie avec le bonheur.

Mais ce n'est pas seulement à la recherche du bonheur que M. Renouvier accorde ainsi son rôle à jouer dans l'application pratique de la morale, il reconnaît une place au principe passionnel de la bienveillance ou sympathie, au sens moral, à l'intérêt et à l'utilité. Cependant il ne trouve plus ici que des matériaux sur lesquels s'exerce sans contestation la suprématie de la raison. En particulier il montre combien le principe de l'intérêt ou de l'utilité conduirait à une morale différente de celle de l'impératif catégorique. « L'agent sait toujours si son acte est juste, car c'est assez qu'il le croie juste en conscience, et la justice pratique n'est que cela ; mais il ne sait point si son acte est

utile, parce que l'utilité ne dépend pas de sa pensée » (p. 202). Il fait encore intervenir le principe du perfectionnement, et pour les hommes moins élevés moralement, l'influence de l'opinion et de l'honneur, et, pour arriver au développement détaillé de la loi morale, le principe de la loi formulée et le mobile de la crainte.

M. Renouvier énumère aussi les sanctions de la morale et nous pouvons y relever les traits suivants : la sanction principale et suffisante, c'est précisément son caractère obligatoire ; immédiatement après vient s'ajouter une sanction extérieure, l'approbation de la conscience d'autrui. M. Renouvier fait ensuite appel à une sanction d'un genre particulier, la liberté. « La liberté est donc une sanction de la loi parce que, si elle est réelle, elle nous rend réellement capables de l'observer, partant responsables et sujets d'une rémunération de droit autant que de fait » (p. 293). Quant aux promesses et menaces, à la crainte et à l'espérance, ce sont les moindres des sanctions, qui n'ont même plus un caractère moral.

Enfin un ait fondamental de la doctrine de M. Renouvier, c'est la distinction de l'état de paix et de l'état de guerre. Il a tout d'abord construit une morale pure destinée à l'homme moral qui vit dans un milieu moral avec l'assurance de la moralité ambiante ; c'est l'état de paix. Mais le vrai problème, c'est de transporter la morale dans le milieu réel, en l'appliquant aux hommes qui vivent en une atmosphère viciée et qui ne sont pas eux-mêmes en état de fidélité irréprochable à leur conscience ; c'est l'état de guerre. Sans doute, la remarque est juste. Mais on peut se demander si la morale pure répond à quelque chose de réel, si le sentiment d'obligation ne naît pas précisé-

ment du fait des tendances et influences mauvaises, si en l'état de paix la morale n'aurait pas un autre caractère que celui de l'obligation, ce qui nous expliquerait que M. Renouvier n'en ait pu trouver la véritable origine en se plaçant pour son étude dans le domaine de la morale pure et abstraite.

---

## CHAPITRE IV

HERBERT SPENCER <sup>1</sup>

*Prétentions d'Herbert Spencer.* — Quand on étudie le livre de Spencer pour y reconnaître ce que l'auteur comprend du domaine moral, on éprouve une grande déception. Il semble bien que Spencer ignore complètement les faits moraux. Sans doute on trouve sous sa plume des exemples d'actions morales authentiques, et des distinctions de difficultés morales bien comprises et parfois bien expliquées. Mais en dehors de ces événements détachés, rien qui les relie, aucun principe général, aucune vue d'ensemble.

A un examen plus attentif on se rend bientôt compte qu'il n'y a là rien de fortuit, d'accidentel ; au contraire, c'est de dessein délibéré, c'est en quelque sorte de parti-pris que Spencer refuse de commencer son étude par une patiente observation, par une exploration consciencieuse de la sphère morale. Il juge que la morale telle qu'elle existe est fautive, inacceptable. Il estime qu'il ne pourrait que s'égarer et perdre un temps précieux à analyser les notions morales courantes et à chercher à interpréter les principes moraux adoptés. Ainsi nous trouvons un philosophe naturaliste, qui se rattache à l'école de l'expérience, et qui commence par renoncer à l'expérience, par la dé-

<sup>1</sup> *Les bases de la morale évolutionniste*, 1880.

clarer faussée, et par conséquent dangereuse, et qui se propose de construire une nouvelle morale *a priori*. C'est bien son intention positive de séculariser la morale, de la modifier, de la métamorphoser.

Il part d'un principe pour lui inflexible et universel : tout doit sortir de l'évolution. Et au lieu de chercher à montrer que les faits moraux réels, le domaine expérimental de la moralité ne perdent rien en valeur et en étendue et gagnent au contraire en coloration et en compréhension par l'introduction des méthodes et des principes de l'évolution, il se propose de faire sortir de l'évolution un système de morale tout neuf, dont il affirme gratuitement qu'il ressemble beaucoup à l'ancien, sans faire aucun effort pour prouver cette similitude. Voilà qui est tout au moins étrange et qui nous paraît d'emblée compromettre les résultats obtenus. Il est extrêmement fâcheux que la doctrine de l'évolution ait fait en morale cette première apparition, sous une forme aussi arrogante et autoritaire et irrespectueuse du développement antérieur de la moralité.

Mais encore nous devons examiner de plus près ce que Spencer retient ou établit du domaine moral. Nous trouvons en premier lieu cette observation juste que les actions morales contribuent toujours à une augmentation de bonheur, directement ou indirectement, pour le moment présent ou pour l'avenir, pour l'agent lui-même ou pour les autres. Spencer est même tellement frappé de cette coïncidence, qu'il la transforme immédiatement en identité, ce qui peut être un peu précipité. Il use et abuse de cet argument, frappant mais insuffisant, que, si on supposait à une action morale un résultat final et total contraire au bonheur, cette action cesserait d'être regardée comme

morale ; que, si on pouvait attribuer à une action immorale des conséquences heureuses uniquement, elle ne serait plus considérée comme immorale. De là la conclusion : c'est parce qu'elle contribue au bonheur que l'action est morale.

Nous pensons que l'observation est exacte. Il n'y a pas d'action morale qui, somme toute, ne produise un surplus de bonheur. Mais il est juste d'ajouter que l'observation n'est pas neuve ; tous les moralistes de l'antiquité étaient déjà d'accord à ce sujet. Or la question à poser est celle-ci : est-ce vraiment le seul caractère de l'action morale ? Est-ce même son caractère principal ? Ne se distingue-t-elle que par cette conséquence extérieure, étrangère, qu'elle produit le bonheur ? N'a-t-elle pas une valeur intrinsèque différente ? C'est ce que Spencer néglige aussitôt d'examiner, ou plutôt ce qu'il suppose immédiatement résolu négativement ; et il croit qu'il suffit de rappeler qu'en retirant cette conséquence heureuse, le caractère de l'action est modifié, ce qui est indiscutable. Mais il y a peut-être une explication moins simpliste de l'union de la moralité et du bonheur, et il y a certainement un caractère plus important qui s'attache à l'activité morale : l'obligation.

Spencer ne méconnaît pas l'obligation, mais à son avis, c'est un caractère étranger fortuitement et illégalement associé à l'activité morale. L'obligation provient en réalité des autorités qui ont imposé aux hommes une conduite favorable à leurs desseins, et c'est ainsi indirectement que la bonne conduite est restée obligatoire.

C'est là une hypothèse commode, mais nullement concluante, car les faits eux-mêmes seraient nettement prouvés qu'on pourrait toujours les interpréter autrement. Il se peut

fort bien que ces autorités étrangères acceptées et reconnues ne doivent leur puissance qu'au sentiment d'obligation primitif, inexpliqué, qui cherche son objet et croit le trouver en toute supériorité qu'il rencontre. En fait nous sommes en présence de cette affirmation purement gratuite de Spencer : l'obligation est illusoire, il n'y a pas d'obligation. Nous nous permettons de croire qu'elle provient d'une insuffisance d'attention morale, d'une ignorance morale. Et la conséquence que Spencer en tire, c'est que les progrès de la moralité se caractériseront par la diminution et la disparition du sentiment d'obligation. C'est là une prophétie, et nous pouvons relever contre elle une observation positive, présente, que Spencer n'a pas su faire et qui est cependant péremptoire. Les hommes les plus élevés moralement présentent ce caractère qu'ils ont un sentiment de l'obligation toujours plus vif et toujours plus délicat. C'est là un fait, qui contredit l'affirmation péremptoire et sans preuve de Spencer.

En réalité Spencer n'a vu de la morale que ce que Schopenhauer déjà en avait constaté : la sympathie. Notons cependant la supériorité de Spencer : la sympathie est plus compréhensive et plus claire que la pitié. Il y a entre les deux termes toute la distance de l'optimisme au pessimisme. Mais au fond c'est la même chose, le même phénomène : la disposition naturelle par laquelle nous sortons de nous-mêmes pour nous intéresser aux autres. Seulement Spencer ne l'élève pas au degré de principe absolu, il veut la sympathie modérée et tempérée par un légitime et prudent égoïsme et Spencer réclame de l'état social qu'il s'améliore pour permettre à la sympathie d'être source de plaisir et non de peine. Mais comme contenu positif moral, Spencer

ne constate et ne relève que ce domaine restreint : la sympathie. C'est exact, plus juste et plus pondéré que Schopenhauer ; c'est même en partie la critique légitime de Schopenhauer, mais c'est peu pour un moraliste qui veut fonder une nouvelle morale, la séculariser.

Ce qui nous explique cette insuffisance de connaissance morale chez Spencer, c'est son idée de la causation. Pour lui, point de liberté, ni réelle ni apparente. Le déterminisme le plus absolu et le plus inéluctable règne dans la nature. La causation est élevée à la hauteur d'un principe intangible, et elle est envisagée comme un véritable fétiche. Or nous savons déjà surabondamment que la négation de liberté entraîne la suppression de la moralité et l'inintelligence complète de l'obligation. Nous ne devons donc plus nous étonner de la pauvreté de Spencer quand nous considérons que son but avoué est de donner à son système moral une fidélité plus complète au principe de la causation, c'est-à-dire au déterminisme. Il reproche à tous les systèmes de morale, sans exception aucune, d'avoir méconnu la rigidité et la valeur supérieure de la causation, et il se vante de les corriger et de les dépasser tous sur ce point. Nous sommes désormais édifiés : Spencer pourra établir une science des mœurs, et même une science hypothétique puisqu'elle est construite par déduction et non par observation, il pourra cataloguer des événements dits moraux, ou faire découler de la théorie de l'évolution des principes généraux qu'il prétendra appliquer au développement de la moralité humaine, mais il ne saurait trouver le fondement de la morale ni contribuer aux progrès de la moralité.

En somme, au point de vue de la connaissance du monde moral, Spencer nous apparaît comme un Schopenhauer

légèrement modifié en deux directions : il a renoncé à l'héritage kantien de la liberté nouménale et aux difficultés que cet élément étranger introduit dans la pensée de la stricte nécessité de tous les phénomènes ; il est revenu du pessimisme à l'optimisme. Nous tenons à relever ces caractères de l'œuvre de Spencer pour mettre en lumière que les lacunes et les insuffisances de son système viennent peut-être uniquement de là, et pour laisser ouverte cette possibilité que les mêmes méthodes d'interprétation, que nous allons le voir employer, auraient produit de tout autres résultats, si celui qui en use avait été mieux informé.

*Vraie méthode évolutionniste.* — Pour expliquer le caractère spécial des actions morales, Spencer s'adresse à la doctrine de l'évolution. Rien de plus naturel, de plus légitime. En dépit des attaques nombreuses qui ne lui sont pas ménagées, l'hypothèse de l'évolution, s'appuyant sur une foule d'observations justes et judicieuses, a conquis une place des plus honorables et des plus remarquables dans l'ensemble des connaissances humaines. Elle a produit un changement complet dans les domaines les plus divers de l'intelligence et des sciences et il était inévitable qu'un de ses partisans convaincus l'appliquât un jour à la moralité. Déjà Darwin lui-même, qui a ouvert tant d'horizons nouveaux, avait entrevu la possibilité de tirer de sa géniale hypothèse des conséquences inattendues pour tout le domaine moral et religieux.

Spencer était mieux qualifié que personne pour tenter l'application complète de la doctrine de l'évolution au monde moral. Il possédait une connaissance complète des faits de l'histoire naturelle qui peuvent servir à l'établis-

sement ou à l'extension de la théorie ; il avait déjà, dans de gros ouvrages justement renommés, appliqué aux conditions de la vie humaine les principes généraux de l'évolution. Aussi devons-nous nous estimer heureux qu'il ait entrepris lui-même la construction d'une morale évolutionniste.

Malheureusement, il est un point extrêmement important sur lequel nous devons attirer l'attention, car il nous semble que Spencer a commis, dès le début et dans l'ensemble de son œuvre, une lourde bévue, qui porte sur l'intelligence même de la méthode évolutionniste et qui entraîne de graves conséquences dans l'accomplissement de ses projets. La doctrine de l'évolution affirme que les êtres et leurs conditions d'existence, leur organisme et leur fonctionnement se développent progressivement selon les principes très souples et très complexes de l'hérédité conservatrice et de l'adaptation novatrice. L'organe apparaît d'abord sous une forme si simple que, confondu avec d'autres morphologiquement et physiologiquement, il ne se montre qu'à l'observateur bien éduqué. Puis peu à peu il se dégage, se différencie et se développe et on peut suivre pas à pas ces progrès jusqu'à la formation très compliquée d'un organe complet, jusqu'au fonctionnement très complexe d'un organe achevé.

Or il est évident que l'affirmation évolutionniste centrale comporte deux espèces d'applications possibles : ou bien on prétendra en conséquence qu'il faut s'adresser aux structures achevées, aux fonctions entièrement dégagées des connexions étrangères, pour pouvoir juger et apprécier les formes moins parfaites, les étapes embryonnaires ; ou bien on se proposera de rechercher les stades les plus

inférieurs pour leur demander l'intelligence des formes supérieures, plus élevées.

Dans le domaine de la science naturelle, dans l'étude des êtres animés, personne ne s'y trompe. Nous ne connaissons aucune tentative d'expliquer l'œil compliqué des vertébrés supérieurs en s'appuyant sur les ocelles rudimentaires des hydriques. Partout l'étude des formes les plus développées de l'organe de la vision est au contraire le point de départ qui permet d'apprécier et d'interpréter les formes imparfaites et jusqu'à la signification des simples taches pigmentaires. Ainsi la vraie méthode évolutionniste est celle qui s'adresse à la forme supérieure pleinement développée pour juger de l'importance et de l'utilité des formes rudimentaires. Or ce n'est pas celle de Spencer, et ceci est extrêmement grave. Quand il aborde l'étude du domaine de la moralité, il affirme clairement, sans ambages son principe, dont le simple énoncé montre l'éclatante fausseté. « Ici comme partout nous devons interpréter le plus développé par le moins développé<sup>1</sup> » (p. 4). C'est le contraire de la vraie méthode évolutionniste ; c'est la méthode évolutionniste employée à rebours. Nous corrigeons la phrase malencontreuse de Spencer et nous affirmons que dans l'étude du monde moral comme partout il faut interpréter le moins développé par le plus développé. Il est certain par conséquent que les jugements de Spencer sont susceptibles de revision, car il se peut bien qu'ils pro-

<sup>1</sup> C'est là ce que M. Rauh constate déjà : « Tous les êtres sont de même nature, et à coup sûr toute la philosophie de Spencer, sa méthode empruntée des sciences physiques et mécaniques, témoigne bien que le supérieur n'est pour lui qu'une complication de l'inférieur. » (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 15.)

viennent en bonne partie de cette erreur première d'interprétation de la méthode.

*Morale évolutionniste de la sympathie.* — Spencer prétend simplement établir ce que l'évolution arrivée à son terme produira pour l'espèce humaine et donner cette perspective de dernier épanouissement comme idéal moral. Or la moralité s'applique à la conduite, il faut donc étudier ce que nos connaissances actuelles sur l'évolution permettent de regarder comme la conduite la plus développée. Spencer observe que dans la série animale la conduite se développe en perfectionnant l'adaptation des moyens aux fins, le progrès consiste à employer des moyens toujours mieux proportionnés aux fins que l'on se propose d'atteindre. Est-il bien vrai qu'il n'y ait rien d'autre dans la modification de la conduite, quand on passe d'un animal inférieur à un animal supérieur? N'y aurait-il pas apparition de fins nouvelles, inconnues, puis peu à peu découvertes? Il nous semble que l'hypothèse valait la peine d'un examen, d'une étude. Spencer ne s'en soucie pas. Et cependant si toute l'explication de la moralité était là : l'apparition de fins nouvelles poursuivies par l'humanité? Nous ne croyons pas que la règle générale formulée par Spencer soit à l'abri de toute critique.

Or ces fins suprêmes auxquelles tend la vie dans la conduite des êtres animés, c'est d'abord la prolongation et l'augmentation du total de l'existence individuelle, c'est ensuite la conservation de l'espèce. Ces observations sont parfaitement exactes. Ici avec une entière maladresse Spencer se donne l'apparence de procéder par raisonnement. Ces deux fins sont encore inférieures parce que,

pour les atteindre, il y a sacrifice d'autres créatures, empêchement du développement d'autres êtres. Donc, nécessairement cette conduite sera supérieure qui se propose la conservation de l'individu et de l'espèce en assurant également la conservation des autres individus et des autres espèces. Pourquoi Spencer ne poursuit-il pas son observation en ajoutant simplement qu'il y a des cas réels où la conservation de l'individu et de l'espèce ne porte aucun préjudice à d'autres et que ces cas se présentent par conséquent comme une conduite plus développée, plus relevée ? Le raisonnement qui semble prophétiser l'apparition de nouveautés inconnues prête le flanc à la critique au lieu que l'observation est irréfutable.

Mais Spencer agit ainsi pour donner à ces constatations d'ordre scientifique une apparence de valeur morale. Or, qu'est-ce que la valeur morale, que signifient l'approbation et la désapprobation, qu'est-ce que le bon et le mauvais ? Spencer déclare que « les actes sont toujours appelés bons ou mauvais suivant qu'ils sont bien ou mal appropriés à des fins. » Ici Spencer commet volontairement une grande confusion. Sans doute un acte qui est convenablement approprié à sa fin me paraît un bon moyen, et je parle alors de l'habileté de l'agent, mais je ne songe pas à apprécier sa moralité. Il y a une autre espèce d'approbation, celle qui porte sur les fins poursuivies, et dans ce cas quand la fin me paraît bonne, l'acte bien adapté pour l'atteindre est bon. Et la preuve qu'il n'y a pas de confusion possible entre ces deux domaines, c'est qu'une action immorale, c'est-à-dire qui sert à une fin mauvaise, peut être extrêmement habile, c'est-à-dire parfaitement adaptée à sa fin, et le genre d'admiration que j'éprouve n'est

nullement alors l'approbation morale. C'est ici la grave confusion que commet Spencer. Non, la bonté ne consiste pas dans l'adaptation des moyens aux fins, mais dans la valeur des fins poursuivies, et tout le problème de la moralité consiste à rechercher ce qui donne à une fin la valeur morale. Spencer passe à côté de la vraie question sans la voir. Mais alors il s'imagine qu'il a montré que l'approbation morale s'adresse aux actions bien adaptées pour produire les fins suprêmes de l'évolution, c'est-à-dire qui favorisent la conservation de l'individu, de l'espèce et des autres.

Mais encore ce jugement de supériorité, cette valeur morale n'est qu'une transformation, un développement d'une autre forme d'appréciation. En général les actes favorables à l'évolution produisent une sensation agréable, les actes contraires à l'évolution aboutissent à une impression pénible. L'observation est parfaitement juste et le raisonnement par lequel Spencer la transforme en règle générale est très clair et très concluant. Si les actes favorables à l'évolution produisaient un surplus de peine, les êtres animés, qui sont ainsi constitués qu'ils recherchent le plaisir et fuient la peine, les éviteraient, et se trouveraient par conséquent incapables de développement. Par le seul fait de la constatation scientifique du progrès, de l'évolution, il est certain que les actes qui produisent du plaisir en surplus sont favorables à l'évolution. Donc la conduite que nous appelons agréable, parce qu'elle nous procure du plaisir est celle que nous jugeons bonne, puisqu'elle est bien adaptée aux fins de l'évolution. En sorte que nous devons affirmer que la conduite est bonne en proportion de la somme de plaisir qu'elle procure. Alors « la conduite jugée préférable parce qu'elle conduit le

mieux au bonheur, a fini par être regardée comme préférable en elle-même, non seulement en tant que fin prochaine (ce qu'elle doit être), mais aussi en tant que fin dernière, à l'exclusion de la fin dernière véritable » (p. 25). Nous avons déjà dit ce que nous pensons de cette conclusion un peu rapide. Sans doute les actions morales finissent toujours par produire un surplus de bonheur; aussi si elles n'étaient pas libres, si elles s'imposaient avec la nécessité des facteurs habituels de l'évolution, nous pourrions en conclure que l'évolution aboutira à un accroissement de moralité et enfin à son entier épanouissement. Mais la question grave est précisément celle de la liberté et du caractère obligatoire des actions morales.

En somme le critère de la moralité pour Spencer, c'est le bonheur, le plus grand bonheur qui, pour lui, est le moyen employé par la nature pour aboutir au couronnement de l'évolution. Et c'est ce qu'il croit retrouver dans tous les systèmes de morale, mais d'une manière insuffisante, avec trop peu de hardiesse, trop peu de cohésion, avec une affirmation trop timide de la causation. Spencer n'hésite pas, lui, à proclamer bien haut et bien absolument son principe, à ce point qu'il croit pouvoir en tirer des lois aussi certaines et aussi rigides que celles de l'astronomie. Qu'on le remarque bien, pour Spencer : telle conduite doit être nuisible est une formule aussi mathématiquement exacte et aussi strictement nécessaire que : telle planète doit occuper telle place dans le ciel. N'est-ce pas une grave erreur? Pour que la planète en question occupe la position indiquée, il n'y a pas de précaution à prendre, elle s'y trouve d'elle-même et c'est l'observation qui a révélé les lois fixes de son mouvement.

De même pour la conduite humaine le moraliste peut, en observant un grand nombre de cas, déterminer les actes qui sont nuisibles et ceux qui sont avantageux et les cataloguer très exactement. Mais il ne saurait en faire sortir une nécessité pour l'homme, car pour que l'individu occupe une place déterminée dans l'échelle de la conduite, il ne suffit pas qu'il sache, il faut encore qu'il veuille. Cette tentative de Spencer pour fonder l'illusion d'un devoir, par l'assimilation trompeuse avec les lois de l'astronomie est bien facilement renversée. Au fond, c'est la vieille opinion que le mal est une erreur et que la science pourrait amener le règne du bien.

Et maintenant Spencer va décrire patiemment ce que l'évolution de la conduite indique comme les caractères de la conduite la plus développée, par conséquent morale. *A posteriori* nous allons retrouver dans ces conclusions combien peu Spencer a su déterminer le vrai critère de la moralité. Après plusieurs observations puériles sur la cohérence des mouvements, il conclut : « Une cohérence plus grande entre les mouvements composants distingue profondément la conduite appelée morale de celle que nous appelons immorale » (p. 56), en ce sens que les actions peuvent alors être prévues. Mais ce n'est pas exact. Il est vrai que les actions d'un homme partagé, indécis, qui tantôt fait le bien, tantôt cède aux suggestions du mal, sont parfaitement incohérentes. Mais la cohérence des actions est tout aussi grande et parfois plus grande chez l'homme vicieux que chez l'homme vertueux. Les bonnes actions peuvent être prévues. Mais les mauvaises aussi et avec bien plus de certitude. Pas d'hésitation possible à prévoir la conduite d'un ivrogne en présence d'une bouteille

d'alcool. La cohérence des actions est la marque d'une continuité parfaite de volonté, voilà tout, mais elle n'a rien à faire avec la moralité.

En second lieu, Spencer affirme que l'hétérogénéité de la conduite est plus grande, plus complète dans la vie morale. C'est encore une observation fautive. Qu'on en juge par ce seul exemple. « Toutes choses égales d'ailleurs, celui qui satisfait seulement ses besoins personnels emploie des procédés moins variés que celui qui pourvoit aussi aux besoins de sa femme et de ses enfants. En supposant qu'il n'y ait pas d'autres différences, l'addition des rapports de famille rend nécessairement les actions de l'homme qui remplit les devoirs de mari et de parent, plus hétérogènes que celles de l'homme qui n'a pas de semblables devoirs à remplir, ou qui, s'il les a, ne les remplit pas. » Mais alors, on doit reconnaître encore plus d'hétérogénéité, c'est-à-dire, selon Spencer, plus de moralité, à l'homme qui entretient encore un ménage irrégulier et pourvoit aux besoins d'enfants illégitimes. Il faut bien reconnaître que l'hétérogénéité de la conduite n'a rien à faire avec la moralité, qu'elle peut tout aussi bien être synonyme d'immoralité.

Comment Spencer n'a-t-il pas entrevu ces objections? A cause de son doctrinarisme absolu. Son *a priori*, c'est que l'évolution morale correspond entièrement à l'évolution physique, alors il faut à tout prix que l'hétérogénéité, qui est un développement physique, soit une supériorité morale. Il n'est pas possible d'apporter en morale un *a priori* plus étroit et plus intransigeant.

Passant du point de vue physique au point de vue biologique, Spencer déclare, que « l'homme moral idéal est celui

chez lequel les fonctions de tous genres sont convenablement remplies » (p. 64). Mais que signifie convenablement ? Rien de plus facile que d'y faire entrer toute la morale. Pour lui, « l'accomplissement de toutes les fonctions est en un sens une obligation morale » (p. 65). Mais dans quel sens ? Prenons garde, obligation morale c'est ici ce que Kant appelait impératif hypothétique et non pas l'impératif catégorique. Spencer énumère avec complaisance les résultats physiologiques fâcheux que peuvent produire des actions morales et s'indigne qu'on ne les réproouve pas tout aussi fort que lorsqu'ils sont la conséquence d'excès vicieux. Eh ! sans doute il est très possible et très fréquent que la volonté d'accomplir le devoir empêche un homme d'apprécier sainement les effets physiologiques funestes de sa conduite et il faut l'en blâmer. Mais le fait certain, irréfutable, constaté par Spencer lui-même, que cette erreur de conduite est atténuée par la fin morale poursuivie, tandis qu'elle serait aggravée par un fin immorale, est la meilleure preuve qu'en morale la principale valeur revient aux fins, non aux moyens. « Peu importe, dit Spencer, au point de vue biologique que les motifs soient élevés ou bas ! » (p. 81). Précisément, et c'est pourquoi nous affirmons que le point de vue biologique n'a rien de commun avec le point de vue moral.

Spencer aborde ensuite le point de vue psychologique et ici son étude devient très importante. Les motifs des actions peuvent être simples ou complexes ou très complexes ; les pensées auxquelles ils correspondent peu développées ou très développées, les buts poursuivis proches ou éloignés. Selon ces différences, Spencer prétend établir une hiérarchie d'autorité et de devoir. « Les actes

caractérisés par les motifs les plus complexes et les pensées les plus développées sont ceux qui ont toujours eu le plus d'autorité pour la direction de la conduite » (p. 91). Mais cette affirmation trop absolue il la corrige lui-même. « La subordination des sentiments plus bas doit être une subordination conditionnelle » (p. 96). « Comprise avec discernement, cette vérité implique que l'autorité des sentiments simples, ordinairement moindre que celle des sentiments composés, mais quelquefois plus grande, doit être habituellement acceptée quand les sentiments composés ne s'y opposent pas » (p. 97). Il y a dans ces remarques peu claires une part importante de vérité. La complexité du domaine des volitions et des influences exercées sur elles permet l'introduction dans la vie de l'individu d'éléments nouveaux, la liberté et l'obligation. Spencer n'entrevoit pas les conséquences de ces prémisses qu'il pose, mais tout au moins il a l'instinct de chercher un commencement d'explication dans cette direction : la complexité des motifs et des mobiles. C'est là un fait extrêmement important. Mais qu'a-t-il su trouver et décrire ? Peu de chose en vérité. Il nous parle d'autorité des sentiments complexes et des buts éloignés. Est-ce une observation de fait ? Alors nous la croyons controuvée. Qui osera prétendre qu'en présence des actions humaines prises en bloc on observe que ce sont les sentiments complexes et les buts éloignés surtout qui les inspirent. Est-ce une affirmation dogmatique ? Mais nous croyons être dans le domaine du déterminisme avec Spencer. Qu'est-ce qu'une autorité qui ne s'exerce pas ? D'ailleurs, qu'est-ce qu'une autorité dans le domaine du strict déterminisme ? Il y a nécessité, mais il n'y a pas place pour autre chose.

C'est ici que Spencer croit expliquer la conscience morale. « Le trait incontestablement essentiel de la conscience morale c'est le contrôle de certains sentiments par un autre sentiment ou par plusieurs » (p. 98). Bien, comme observation, la chose est certaine. Mais pourquoi ce contrôle ? D'où vient la supériorité ainsi reconnue à certains sentiments ? C'est là le problème moral. Est-ce, comme dit Spencer, parce que les uns sont simplement présentatifs, les autres représentatifs, les autres enfin re-représentatifs ? Bien encore, comme observation, nous n'avons rien à objecter. C'est bien le fait qu'à notre conscience les sentiments re-représentatifs paraissent supérieurs ? Mais pourquoi cette supériorité, et pourquoi cette obligation attachée aux sentiments supérieurs ? C'est ce que Spencer ne songe pas à examiner.

Au lieu de le faire, Spencer cherche à établir l'origine historique du sentiment d'obligation. « Cet abandon réfléchi d'un bien immédiat et spécial pour obtenir un bien éloigné et général, en même temps qu'il est le trait cardinal de la retenue appelée morale, est aussi un trait cardinal d'autres actes de retenue que celui que nous appelons moral, de ceux qui ont leur origine dans la crainte du législateur visible ou du législateur invisible ou de la société en général » (p. 99). Et alors Spencer esquisse sa théorie. Il part de la crainte mutuelle de la vengeance pour faire appel à la colère du chef, et de là aux maux que les esprits peuvent infliger. « Ces disciplines séparées et unies ont pour caractère commun d'imposer le sacrifice d'avantages spéciaux et immédiats, pour faire obtenir des avantages plus généraux et plus éloignés » (p. 101). C'est ainsi que peu à peu, par degrés se forme un code de lois civiles. « Comme aux freins

ainsi engendrés est toujours jointe l'idée d'une coercition externe, la notion d'obligation apparaît » (p. 104). Ainsi l'obligation n'est autre chose que l'espèce de nécessité qu'impose à l'individu sa vie en commun avec ses semblables dans un état toujours plus développé de cohésion et de coopération. Puis, peu à peu, par abstraction, la notion d'obligation se dégage des actions spéciales auxquelles elle est liée et devient un principe général adopté par l'homme, assez solide et bien établi pour subsister, alors même que le véritable motif moral, celui qui tient compte des conséquences naturelles et inévitables de la conduite, s'est substitué à ces motifs, qui consistaient en représentations de conséquences accidentelles, collatérales et non nécessaires de la conduite, comme la colère du chef ou la vengeance des esprits.

Il faut admirer l'habileté extrême de Spencer dans ce roman psychologique. Malheureusement il laisse subsister ce doute que peut-être après tout l'obligation existait avant ce bel échafaudage. Supposons un instant que l'obligation soit un sentiment primitif, le procédé qu'emploie Spencer serait précisément le seul qui ne permit pas de reconnaître la vérité, le seul qui parvint à faire sortir difficilement d'un long développement historique ce qui était au commencement. S'il n'y avait point d'autre explication possible de l'obligation, alors l'hypothèse de Spencer pourrait être examinée. Elle aurait, il est vrai, le double inconvénient de nous représenter une illusion, l'obligation, comme essentielle au développement de l'humanité, indispensable pour l'apparition tardive de la vérité, et de détruire l'illusion, de la dissiper avant le développement complet, avant qu'elle ait produit tout son effet. Mais à

défaut d'autre chose, on peut toujours s'arrêter à une hypothèse invérifiable, qui ne tient pas compte de tous les cas possibles, et qui laisse subsister de grosses difficultés. Seulement, nous croyons qu'il ne faut s'y résoudre qu'en désespoir de cause<sup>1</sup>.

Enfin Spencer passe au point de vue sociologique et y constate que l'intérêt général doit l'emporter sur l'intérêt privé, bien qu'en dernière analyse le but soit toujours de favoriser les existences individuelles. Il se livre à des considérations très judicieuses sur les perturbations et contradictions que produit la guerre, cet héritage fâcheux d'un état ancestral dans notre monde moderne.

La conclusion générale de Spencer c'est une balance sage entre l'égoïsme et l'altruisme. Il fait remarquer avec beaucoup de justesse la nécessité d'un certain égoïsme, c'est-à-dire du soin de soi-même poussé à un certain degré. Mais il montre d'une manière péremptoire en s'adressant à toute la série animale, que l'altruisme, n'est pas moins essentiel que l'égoïsme. « Le sacrifice de soi n'est pas moins primordial que la conservation de soi » (p.175). D'ailleurs l'altruisme se trouve en dernière analyse n'être

<sup>1</sup> Voici comment M Rauh résume excellemment la théorie de Spencer sur l'obligation. « Le sentiment d'obligation est un sentiment transitoire où il entre en premier lieu ce sentiment de nécessité, de poussée intérieure indestructible, comme dit M. Guyau, propre à toutes les croyances héréditaires. Il résulte aussi de ce que nous transportons au-dedans de nous-mêmes, par une sorte de métaphore, les châtiments et les sanctions, tout l'appareil de la justice sociale. C'est ainsi que nous nous représentons, par analogie avec les institutions du dehors, notre conscience comme un juge ou un tribunal. Enfin une dernière cause du sentiment de contrainte propre à l'obligation, c'est que notre adaptation au milieu n'est pas encore parfaite, et dès lors notre plaisir est souvent en désaccord avec le besoin de l'individu et surtout de l'espèce. » (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 17.)

pas autre chose que de l'égoïsme bien entendu, il finit par produire un surplus de plaisirs égoïstes. « Le perfectionnement des autres au point de vue physique, au point de vue intellectuel, et au point de vue moral, importe personnellement à chacun » (p. 181). Ces observations sont parfaitement justes. Cependant l'arithmétique de Spencer nous semble parfois bien capricieuse. Il conclut que, pour arriver à la plus grande somme de bonheur, chacun doit être plus égoïste qu'altruiste. Il nous semble que ses arguments portent exactement au résultat contraire. En effet, il faut reconnaître que le plaisir causé aux autres par l'altruisme est strictement égal au plaisir causé à moi-même par l'égoïsme. Si à ce plaisir des autres j'ajoute mon propre plaisir altruiste, l'effet réflexe produit sur moi par le plaisir que j'ai procuré, la somme dépassera certainement le plaisir égoïste que j'aurais pu m'offrir. Donc, pour la plus grande somme de bonheur, il faut être plus altruiste qu'égoïste. Mais surtout dans tous ces calculs, la moralité est complètement oubliée et ne se retrouve plus à aucun titre. L'idéal moral pour Spencer, c'est en fin de compte : les plaisirs égoïstes poursuivis de manière altruiste et pour des motifs altruistes, sans la conscience de leur caractère égoïste.

Ce qui amènera cet état de choses, c'est la sympathie. La théorie de Spencer à ce sujet est extrêmement curieuse et à coup sûr originale. La sympathie, c'est surtout la participation aux joies des autres et le moins possible la souffrance produite par les peines des autres. « Tant que la peine l'emporte de beaucoup sur le bien, il n'est pas désirable que chacun participe beaucoup à la conscience d'autrui ; mais à mesure que le plaisir prédomine, la participation à la conscience

des autres devient pour tous une cause de plaisir » (p. 219). « La sympathie arrive au plus haut degré seulement lorsqu'il n'y a plus de nombreuses occasions de se sacrifier soi-même ou de faire quelque chose d'analogue » (p. 215). C'est de la théorie pure, mais la pratique ne nous semble guère d'accord avec ces affirmations. Nous croyons que l'expérience montre la sympathie d'autant plus intense qu'elle se manifeste à propos de la souffrance des autres et c'est là qu'elle nous apparaît vraiment utile et vraiment morale. On voit bien que Spencer a l'intention de changer la morale.

Il en vient comme application de ces beaux principes à signaler comme des actes de la plus haute moralité ceux qui nous semblent au contraire presque indifférents : indiquer son chemin à un voyageur égaré, ou même simplement pour une mère allaiter son enfant (voy. p. 224-227). « Ce qui est absolument bon ne peut être que ce qui produit un pur plaisir, un plaisir qui n'est mélangé d'aucune peine, n'importe où » (p. 223). Il nous semble que Spencer est bien mal venu, avec ces résultats que nous venons d'énumérer, pour affirmer que sa morale, celle qu'il a inventée et savamment construite, c'est la morale courante, celle de l'expérience. Sans doute en plus d'un point elle se rencontre avec des conclusions pratiques de la moralité humaine, mais en général elle s'inspire de principes inconnus aux hommes et elle marche dans ses déductions avec la rigidité d'une démonstration mathématique dans le vide<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L'étude que M. Fouillée consacre à la morale évolutionniste a cet immense avantage qu'elle ne tient pas compte des résultats particuliers et de la marche spéciale des théories de Spencer. Il se place à ce point de

*Vraie signification de l'œuvre de Spencer.* —

En résumé Spencer n'a pas expliqué le problème moral, il n'a pas même cherché à le résoudre, il l'a déclaré d'avance mal posé, et s'est efforcé de montrer ce que serait la morale qui sortirait de l'évolution comme il l'entend. Ainsi prenons son ouvrage pour ce qu'il est, une très intéressante et très captivante étude des lumières nouvelles que la théorie de l'évolution peut projeter dans le champ du monde moral. Alors son livre garde toute son importance, toute sa valeur, et il faut l'examiner avec soin plus encore comme suggérant des idées et des conclusions que comme les formulant. Du moment qu'il est entendu que Spencer n'explique ni la conscience morale, ni le devoir, ni l'obligation, ni le remords, ni la loi morale, que tout cela est accepté comme existant, alors ses études gardent leur signification pour corriger l'appréciation pratique des devoirs particuliers et des obligations spéciales<sup>1</sup>. Laisant de côté comme de hautes et savoureuses fantaisies ses élucubrations sur le développement historique de l'homme moral, nous trouverons la place de son ouvrage, qui ne peut être négligé, au moment où nous chercherons à appliquer les principes moraux à l'homme actuel, qui ne peut oublier les faits spéciaux que l'évo-

vue tout général, dont on pouvait se contenter avant les pages de Spencer, des explications que la théorie de l'évolution peut donner de l'intensité, de l'universalité des notions morales. Mais il n'est pas permis d'en rester à ces considérations vagues, d'ailleurs parfaitement justes, après le travail précis et détaillé de Spencer. M. Fouillée examine la morale évolutionniste telle qu'elle pourrait être, non telle qu'elle est.

<sup>1</sup> Selon la formule de M. Fouillée, « instinct et science sont les deux grands facteurs de l'évolution morale » (*Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 35) et ils expliquent vraiment tout, sauf le point de départ de l'évolution, l'obligation.

lution a mis en lumière. Jamais Spencer ne pourra nous être utile pour l'appréciation du fondement de la morale, mais il donnera des conseils pratiques et précieux à ceux qui sont tentés de tourner la morale à l'ascétisme, de mépriser et de négliger, sous prétexte d'égoïsme, les soins que chacun doit prendre de sa conservation personnelle, ou de s'en tenir au principe du bonheur comme critère moral sans voir les modifications que la connaissance de l'évolution y apporte. Et c'est la seule région morale où l'évolutionnisme puisse rendre des services signalés, c'est le seul moyen qui lui soit donné de modifier vraiment et de développer la moralité. Là, Spencer aura été un précurseur et mérite d'avoir des imitateurs. Mais ce serait une grossière méprise que de lui attribuer cette gloire d'avoir expliqué l'obligation morale et ramené à des proportions plus justes et plus précises les termes du problème moral.

---

## CHAPITRE V

CHARLES Secrétan<sup>1</sup>*Détermination exacte des caractères de l'obligation.*

— Le principal mérite de Charles Secrétan c'est la netteté, la précision de son observation du fait moral de l'obligation. Il en établit les caractères avec fidélité et les défend courageusement et énergiquement contre toutes les attaques. La tâche qu'il impose à la philosophie, c'est d'expliquer l'obligation sans la diminuer, la faire disparaître, l'anéantir. Plutôt une simple exposition de l'expérience d'obligation, si l'explication semble impossible à fournir, que de belles et amples théories qui compromettent la réalité intangible de l'ordre moral !

Il affirme la liaison intime indissoluble qui subsiste entre le bien et le devoir. « Bien moral et devoir sont des termes inséparables pour la conscience » (*Civilisation et croyance*, p. 148). Il maintient en outre la nécessité de la liberté pour rendre possible le bien obligatoire. « A la conception d'un type du bien se lie invariablement l'idée d'une obligation de s'y conformer, obligation qui implique à son tour la possibilité de le faire. Toute doctrine morale

<sup>1</sup> *Le principe de la morale*, 1884. — I. *La civilisation et la croyance*, 1887.

roule sur le devoir et suppose la liberté » (*Principe de la morale*, p. 74). Mais l'obligation se distinguant aussi bien de la liberté que de la nécessité ne peut être qu'une influence de l'agent moral sur lui-même. Et, d'autre part, le devoir ne cesse pas d'exister du moment qu'il cesse d'être obéi, ou simplement reconnu. Il faut donc que « cette action interne, tantôt impulsion, tantôt frein, qui nous manifeste le devoir, soit l'expression d'une loi supérieure et par conséquent d'une volonté supérieure au caprice individuel » (*Principe de la morale*, p. 22). Ainsi il faut reconnaître à l'obligation : 1° qu'elle subsiste en elle-même, alors qu'on la nie et la repousse ; 2° qu'elle existe dans l'homme sans procéder de lui ; 3° qu'elle dépend cependant de l'agent puisqu'il ne peut être obligé que par lui-même.

Ces caractères sont mis admirablement en lumière par Secrétan, et dans cette voie il est bien le plus précis. Il parvient à donner une notion claire du fait d'obligation, mystérieux et étrange, et sa formule indique entièrement les difficultés à résoudre ou tout au moins à concilier. Nous pouvons résumer ainsi les résultats de son étude attentive : l'obligation est en moi, indépendamment de moi, quelquefois malgré moi, mais n'agit jamais sans moi, quoique agissant toujours sur moi. L'obligation se distingue ainsi de la contrainte, sans qu'il soit plus possible de les confondre. Il faut reconnaître que Secrétan rend là un service signalé aux théories morales et que nous lui sommes redevables de cette circonscription bien nette de l'obligation dans les limites qui lui conviennent.

*Objections à l'obligation.* — La première difficulté

qu'on rencontre, alors qu'on veut rendre compte de l'obligation morale est l'objection du déterminisme absolu. Secrétan ne pense pas que la position des déterministes soit plus solide et plus scientifique que celle des partisans du libre-arbitre. En effet, si le libre-arbitre ne se démontre pas, l'universelle détermination ne se prouve pas davantage (*Principe de la morale*, p. 87). Nul ne saurait avancer sérieusement que la nécessité de tous les phénomènes, c'est-à-dire le déterminisme universel, soit une vérité d'expérience. Pour que cette thèse fût établie, il faudrait faire voir expérimentalement « qu'une chose qui s'est passée n'aurait pas pu se passer autrement » (*Civilisation et croyance*, p. 162). A cette condition seulement nous serons convaincus du déterminisme absolu. Mais le simple énoncé en montre la réalisation impraticable. L'expérience se borne à constater que les choses sont ce qu'elles sont; le domaine de ce qui doit être lui est formellement interdit.

Mais peut-être sera-t-on tenté de penser que, à défaut de l'expérience directe, ce sont les lois de la nature qui aboutissent à la formule du déterminisme. Secrétan répond que « les lois de la nature sont nos propres hypothèses sur l'ordre de la nature, hypothèses suggérées par l'observation de certains faits, et qui se vérifient progressivement sans pouvoir jamais atteindre à la certitude absolue » (*Civilisation et croyance*, p. 163). Alors, qu'est-ce en réalité que le principe du déterminisme? « Le fondement de la science expérimentale, une supposition nécessaire à tous les calculs » (*Civilisation et croyance*, p. 163). Il semble que nous trouvions là une raison de le respecter et de le proclamer au-dessus de tout.

Nullement, Secrétan y découvre sa fragilité, son impuissance à s'imposer.

La science en effet est-elle seule à jouir de ce privilège, que son intérêt nous fasse accepter des hypothèses indémonstrables ? La pratique morale n'a-t-elle pas autant de valeur pour nous que les constructions scientifiques ? N'est-ce pas le grand mérite de Kant « l'inspiration de son cœur généreux », d'avoir eu cette vue profonde et féconde que la conscience morale est une méthode, sur un pied d'égalité, si ce n'est de supériorité avec la science, « que nous sommes autorisés à tenir pour certaines les thèses dont nous avons besoin pour bien agir, lors même que nous nous trouvons incapables de les expliquer » (*Civilisation et croyance*, p. 7). Ainsi nous pouvons constater d'un côté que le déterminisme est une hypothèse indispensable à la construction de la science, c'est-à-dire un postulat de la raison pure, d'autre part que la liberté humaine est une hypothèse nécessaire à l'édification de la morale, c'est-à-dire un postulat de la raison pratique. Quand donc on oppose le déterminisme à la liberté, on oppose un postulat à un postulat. Mais il reste à savoir lequel l'emportera ? Ni l'un ni l'autre, ou plutôt l'un et l'autre, chacun en son domaine particulier. Jamais les moralistes n'ont prétendu imposer leur postulat de la liberté aux recherches scientifiques ; les savants ne devraient donc pas faire valoir contre les recherches et les études morales leur postulat du déterminisme. Ainsi le conflit ne devrait pas se produire. Et supposons même qu'il fût inévitable, il faut examiner où se trouve l'intérêt principal, la possibilité de la science, ou la possibilité de la conduite morale, la raison pure ou la raison pratique ?

Secrétan n'hésite pas à se prononcer pour la morale contre la science. « La suprématie de l'idée morale est l'élément vital de la pensée moderne, c'est la semence de vérité qu'il importe avant tout de conserver et de cultiver » (*Civilisation et croyance*, p. 7). En conclusion, « la vie morale se développe dans la croyance à la liberté; la science se développe dans l'hypothèse du déterminisme » (*Principe de la morale*, p. 89).

Les partisans du déterminisme ne se tiennent pas pour battus. Ils demandent s'il est nécessaire pour la vie morale de reconnaître à l'agent la réalité du libre-arbitre, s'il ne suffirait pas de lui concéder l'illusion de la liberté. Ne pourrait-on pas prétendre que « l'illusion du libre-arbitre permettant l'illusion de l'obligation, cela suffit pour que l'établissement d'une règle de conduite devienne logiquement possible, scientifiquement légitime, et pratiquement salutaire... L'idée du bien, considérée comme possible, devient l'une des forces qui concourent nécessairement à déterminer l'action, et si l'influence en est constante, elle finira par prévaloir. Ainsi l'idée travaille à se réaliser elle-même, l'impossible tend à devenir possible par le charme de l'illusion, et du moment qu'il devient possible, il devient aussi réel et nécessaire » (*Principe de la morale*, p. 78). Secrétan répond que, si la liberté n'est qu'une illusion, l'obligation, à son tour, n'est pas autre chose qu'une illusion. Alors il est bien dangereux de le dire. Quand par mes analyses et mes études je suis parvenu à reconnaître mon illusion, je suis tenu de faire mes efforts pour m'en débarrasser, si je suis logique et si je suis sincère. Or c'est une vérité d'expérience que les sages déterministes, pour pouvoir subsister, sont obligés

d'oublier leur sagesse dès qu'ils agissent. Par conséquent il se trouve que l'illusion reconnue et démasquée n'en conserve pas moins son action. Étrange illusion, bien persistante, et qui ressemble à s'y méprendre à une bonne réalité. « Les mêmes gens qui refusent une valeur positive quelconque aux notions de l'ordre moral et qui relèguent le devoir au galetas se tiendraient pour très offensés si l'on suspectait un instant leur fidélité, leur délicatesse, leur sincérité. Il leur semble que ce soit tout autre chose » (*Civilisation et croyance*, p. 158). Il est donc établi que la croyance à l'obligation est générale, et que l'obligation est si peu réductible à une illusion, qu'elle se retrouve même chez ceux qui la mettent en doute. Mais il y a plus ; malgré sa faiblesse, son insuffisance, il faut reconnaître qu'elle est avantageuse à la société. Nul ne songe à prétendre que ce soit un progrès pratique que l'abolition des devoirs. « Si la croyance à l'obligation est générale, et si malgré sa manifeste et déplorable insuffisance, cette croyance est avantageuse à la communauté, ne s'ensuit-il pas tout au moins que l'idée de l'obligation morale devrait conserver au débat la position de défenderesse, et que c'est à ceux qui contestent ses titres qu'incombe le soin d'en démontrer la fausseté » (*Civilisation et croyance*, p. 154). D'autre part, « s'il était vrai que le libre-arbitre fût scientifiquement inadmissible, et que néanmoins le sentiment de libre arbitre, naturel à notre espèce, fût indispensable à notre activité raisonnable, de sorte que la vérité portât sur un mensonge, et qu'un prestige formât la base du progrès moral et social, ceux qui ont passé derrière le voile, n'auraient-ils pas dû respecter le secret du sanctuaire ! » (*Principe de la mo-*

*rable*, p. 82). Enfin une théorie quelconque qui proclame la nécessité d'une illusion et en réclame la persistance est condamnée du coup non plus par la raison pratique, mais par la raison théorique. Ce n'est plus la possibilité de la vie morale, mais la possibilité de la science qui se trouve en cause.

La seconde difficulté qui se présente pour le théoricien qui examine le fait de l'obligation morale provient des théories évolutionnistes. L'école anglaise prétend expliquer la genèse de l'obligation en déroulant devant nous les processus d'une évolution fatale. Il semble que par là elle porte atteinte à la valeur de l'obligation. Ce n'est pas l'opinion de Secrétan. La manière dont se produit pour l'homme la connaissance de la loi morale, la fixation du contenu positif de l'obligation, voilà exactement le sujet de l'étude des évolutionnistes. Or de quelle manière que se produise la connaissance de la loi, cela ne saurait rien ajouter ni rien ôter à sa majesté souveraine.

Secrétan semble oublier ici que le caractère spécial de l'explication évolutionniste, c'est de rendre un compte satisfaisant de l'universalité d'un sentiment en montrant en lui une des conditions indispensables à la perpétuation de l'espèce, et de son autorité, en y signalant l'influence héréditaire. Il ne nous semble donc pas que les explications évolutionnistes soient si indifférentes qu'il veut bien le dire pour la croyance à la réalité de l'obligation.

Secrétan objecte directement aux évolutionnistes qu'ils ne peuvent « construire l'obligation morale au moyen d'éléments privés du caractère obligatoire, sans en détruire logiquement l'autorité » (*Principe de la morale*, p. 309). L'évolutionnisme en effet n'explique pas l'obligation, il la

dissout et la détruit. « Quelle que soit la manière dont on décrive l'apparition, la révélation, la formation graduelle de la conscience, nous ne pouvons justifier le caractère absolu de la loi morale, le droit que nous lui attribuons même sur ceux qui l'ignorent ou qui la nient, sans la rattacher aux fondements de l'univers » (*Principe de la morale*, p. 309). De quelque manière que la conscience morale se soit produite et quels qu'en soient les principes constitutants la question est de savoir si cette conscience morale appartient à la condition normale de l'humanité (*Civilisation et croyance*, p. 231). En résumé Secrétan objecte à l'évolutionnisme qu'il ne peut prendre comme sujet d'étude que l'expression de l'obligation morale et non l'obligation elle-même, et que, par conséquent il explique tout du domaine moral sauf l'essentiel, l'obligation, car toute explication évolutionniste de l'obligation elle-même la rendrait illusoire, la ferait disparaître. Toute théorie quelconque qui réduit l'obligation à une illusion est immédiatement condamnée. Il ne suffit pas d'exposer par quelle voie l'homme est arrivé à reconnaître l'obligation dans ses applications pratiques spéciales, mais il faut se demander pourquoi l'obligation est un phénomène normal, d'où vient ce fait que l'homme est soumis à une obligation et non plus à quelle obligation il est soumis !

Ainsi Secrétan affirme qu'un déterminisme pur et un évolutionnisme pur sont incapables de découvrir le principe de la morale, parce qu'ils réduisent par leurs systèmes l'obligation à néant. « Un homme qui entend son propre langage n'essayera jamais de tirer des faits un droit qui s'élève contre les faits, qui les juge et prétend les régir... Après avoir reçu tous les raffinements dont elle est suscep-

tible la morale expérimentale n'aboutit qu'à des recommandations dont l'autorité se fonde sur l'intérêt du disciple auquel on les adresse » (*Principe de la morale*, p. 104). Mais quand il faudra passer à la pratique, sur quoi s'appuiera-t-on, une fois l'obligation supprimée? Il faudra recourir à la contrainte. Beau progrès! Ainsi sans obligation il est impossible de fonder une morale. « Morale sans obligation est un mot dépourvu de sens » (*Civilisation et croyance*, p. 145).

*L'obligation atteste Dieu.* — Secrétan ne se borne pas ainsi à écarter les principaux obstacles à l'intelligence de l'obligation et à décrire les manifestations du monde moral. Il montre que le bien est l'objet de la volonté, comme la vérité l'objet de la pensée et le bonheur l'objet du sentiment. Il cite les jugements par lesquels les hommes s'approuvent et se condamnent mutuellement et individuellement. Il rappelle les sentiments de l'estime et du mépris. Mais il insiste surtout sur l'obligation. » L'obligation est un fait interne, que chacun constate immédiatement en rentrant en lui-même. Et ce fait est un trait caractéristique de l'humanité » (*Civilisation et croyance*, p. 155). « Ceux qui n'éprouvent rien de pareil sont des monstres (*id.*) C'est donc bien l'obligation qu'il faut expliquer indépendamment de ce à quoi elle s'applique. Voilà le fait, l'homme est obligé sans savoir au besoin à quoi il est ainsi attaché, lié. Mais Secrétan n'en rend compte d'aucune manière. Il semble que la marche logique de sa pensée serait celle-ci : le premier éveil de la conscience présente l'homme obligé, l'obligation existait donc dans l'inconscient auparavant, elle a son siège dans un domaine inconscient. L'obli-

gation est donc une sollicitation qu'éprouve l'être conscient de la part du même être inconscient. Secrétan était tout prêt à faire cette constatation quand il se demandait ce que devient la loi morale quand l'agent la méconnaît et la brave? Et il ne trouve pas d'autre moyen pour éviter la disparition de la loi dans ce cas, que d'admettre en moi deux volontés, et deux volontés capables de se contredire. Il est alors tout simple et naturel de reconnaître dans l'une de ces deux volontés antagonistes le moi conscient et dans l'autre le moi inconscient. Entrer dans cette voie, c'était pour Secrétan aller jusqu'au bout dans l'analyse et proposer notre théorie avant M. Malan.

Secrétan s'adresse trop tôt aux caractères vraiment extraordinaires de l'obligation pour en conclure qu'elle nous met en relation avec Dieu. « Croire en Dieu, c'est croire au devoir, c'est croire que le bien moral n'est pas l'illusion passagère de quelques organisations nerveuses dans un moment donné de l'évolution, mais qu'il est fondé dans la nature des choses, qu'il est la raison des choses et la suprême vérité » (*Civilisation et croyance*, p. 254). « Le devoir nous donne Dieu en nous et au-dessus de nous » (*id.*, p. 348). Le grand inconvénient de ces affirmations, c'est qu'elles ont tout l'air d'une hypothèse et qu'elles n'indiquent en aucune façon comment se fait la transmission de Dieu à nous. Secrétan affirme seulement par là que Dieu est indispensable à l'explication complète de l'obligation, mais où, à quelle place, de quelle manière, sous quelle forme? Ce vague permet toutes les objections, autorise toutes les discussions. En outre il se trouve maintenant que Secrétan est embarrassé dans les deux explications qu'il a données, justes toutes deux, mais en apparence inconciliables. D'un côté

il a reconnu que l'obligation vient de l'homme, du fond de sa propre nature, et de l'autre il a recours à Dieu pour expliquer l'obligation. Quelle est la part de l'homme, quelle est la part de Dieu ? Faut-il aller jusqu'à une identification et dire qu'au fond de notre propre nature se trouve directement Dieu ? Secrétan ne l'admettrait pas. Alors comment nous représenter cette espèce de coopération, de collaboration de l'homme et de Dieu dans l'obligation. C'est ici que se montre la sagesse de l'explication de M. Malan : la part de l'homme, c'est l'influence de l'inconscient sur le conscient ; la part de Dieu, c'est son action sur l'inconscient.

C'est ainsi seulement que peut s'expliquer la forme totale de l'obligation : en moi, puisque l'obligation a pour siège la volonté instinctive et inconsciente ; indépendante de moi, pas à moi, puisqu'elle a pour auteur une volonté supérieure, absolue ; malgré moi parfois, puisque je n'ai pas prise directe sur cette volonté inconsciente qui est toujours dirigée par l'influence de Dieu ; n'agissant pas sans moi, puisque l'autorité s'exerce toujours sur la volonté consciente par l'intermédiaire de la volonté inconsciente, et que la volonté consciente reste ainsi libre ; mais agissant sur moi, car c'est jusqu'à ma volonté consciente en effet qu'arrive toujours l'influence directement exercée sur la volonté inconsciente. Secrétan aurait ainsi pu donner lui-même sans grande difficulté la solution complète du problème dont il s'est contenté de nettement fixer les termes.

*Morale de la solidarité.* — Secrétan regarde plutôt comme sa tâche de fixer le contenu de l'obligation qu'il déclare intangible, mais qu'il ne se charge pas de justifier.

C'est, nous semble-t-il, une erreur et un danger. Une erreur, car il est impossible de laisser indéterminée entièrement la source de l'obligation, d'où pourrait bien découler nécessairement et naturellement l'application la plus importante du devoir. Un danger, car il est impossible d'éviter alors tout à fait la tentation d'expliquer l'obligation elle-même par le contenu que nous lui aurons découvert. Ainsi on ne saurait trop insister sur ce point : pas de construction hâtive du domaine complet des devoirs avant d'avoir établi clairement d'où vient et comment fonctionne l'obligation elle-même.

Secrétan va maintenant consulter l'expérience, le monde, pour y montrer la matière de l'obligation. Et nous nous demandons comment il va s'y prendre, comment partir d'une obligation *a priori* et affirmer avec autorité : voilà à quel élément expérimental elle s'applique. Il n'y a qu'une méthode valable, c'est l'observation de la conduite morale d'un homme. Alors Secrétan exprime admirablement le résultat certain de cette observation : l'obligation s'applique à la solidarité humaine.

La solidarité est un fait brutal, une nécessité impérieuse, elle est réalisée pratiquement. « Physiquement, économiquement, intellectuellement, moralement nous n'existons que par le genre humain » (*Principe de la morale*, p. 229). Cette solidarité que nous reconnaissons comme une vérité de fait, l'obligation nous appelle à nous en faire un devoir, à la réaliser plus complètement, librement et volontairement. De là la formule de l'obligation d'après Secrétan : « Agis librement comme partie d'un tout solidaire. » Remarquons bien que Secrétan ne prétend pas que la solidarité humaine est la source de l'obligation, mais il affirme seulement

qu'un être obligé comme l'homme ne peut pas reconnaître par l'expérience qu'il est une partie libre d'un tout solidaire, sans comprendre aussitôt que l'obligation l'appelle à réaliser librement la solidarité.

L'obligation pure s'exprime ainsi : « Sois ce que tu es, c'est-à-dire sois en fait ce que tu es en principe, c'est-à-dire encore deviens en fait ce que tu es en principe » (*Civilisation et croyance*, p. 133). L'obligation est un ordre de réaliser sa nature, au travers des obstacles que les autres êtres, les forces cosmiques et en plus l'existence de la liberté créent pour l'homme. C'est là une loi universelle, que tout devienne en réalité ce qu'il peut être en virtualité. Pour les choses et les êtres inconscients cette loi s'accomplit sans qu'ils la comprennent et y participent. Pour des êtres conscients et entièrement déterminés, la loi ne s'accomplirait pas à leur insu, mais cependant encore sans qu'ils s'en mêlent. Pour un être conscient et libre enfin, la loi s'accomplira encore, mais il en aura connaissance et sera appelé à coopérer à sa réalisation.

Nous n'oublions pas que Secrétan a cherché ailleurs l'origine de l'obligation, car on pourrait être tenté de voir dans ces réflexions un essai d'explication de l'obligation elle-même, qui ne serait alors que la conscience prise par l'homme d'une loi universelle de nature, portant l'être à devenir ce qu'il est en principe, loi de déterminisme pour les êtres inconscients, loi d'obligation pour les êtres conscients. Dans ce sens la théorie de Secrétan nous paraîtrait inacceptable, car l'être conscient et libre peut tout aussi bien quand il reconnaît la loi qui l'appelle à réaliser librement la solidarité, se soustraire à cette puissance pour revendiquer les droits de son individualité. Mais pour un être

conscient, libre et obligé, il est évident que la reconnaissance de la solidarité effective des membres de l'humanité ouvre à l'obligation un vaste champ d'activité. Seulement l'être moral pourra toujours être exposé à cet accident, qu'il ne comprend ni ne constate cette solidarité, et c'est peut-être une vérité un peu complexe pour former une certitude permanente dans les esprits simples. Quoi qu'il en soit, l'observation est exacte et donne au domaine moral une formule excellente.

La grande difficulté de la théorie de Secrétan, l'objet permanent des contestations possibles, c'est qu'il appelle l'homme à réaliser sa nature. Or, rien n'est plus vague, plus indéterminé que la nature de l'homme. Qu'est-ce que l'homme est dans son principe? Qu'est-il appelé à devenir librement, volontairement? C'est là une grosse question philosophique à résoudre et nous pouvons être sûrs d'avance que sur ce terrain les théoriciens ne s'entendront jamais. C'est une grosse faute ainsi de réduire l'obligation tout d'abord au devoir de bien comprendre la nature humaine. La thèse de Secrétan est incompréhensible et inutile, si la nature de l'homme se découvre par observation directe, car il est certain que l'expérience ne nous donnera facilement que cette conception de la nature humaine qui se réalise d'elle-même, sans intervention de l'obligation. Il faut donc qu'il y ait une nature supérieure, non donnée par l'expérience et que le devoir réalise. Si donc l'obligation est le fonds de la nature humaine, c'est celui d'une nature dont nous ne sommes pas encore en possession, mais à laquelle il nous est prescrit de tendre et la double question de l'origine de cette prescription et de la nature supérieure de l'homme reste ouverte. On ne

peut éviter ces difficultés que par l'analyse du fait d'obligation qui nous montre aux prises notre nature consciente et notre nature inconsciente.

Mais on se tromperait en s'arrêtant à la simple théorie de la solidarité comme expression complète de la pensée de Secrétan. La formule dernière ne saurait être, malgré les apparences : agis comme une partie libre d'un tout solidaire. En effet, le dernier mot de Secrétan n'est pas l'antithèse de la liberté de l'individu et de la solidarité de l'espèce ; au-dessus de l'individu et de l'espèce il reconnaît Dieu. Dans l'obligation, qu'il appelle improprement une voix, il discerne l'expression d'une volonté. Et « cette volonté qui agit en moi, sans être pourtant, je le sais trop bien, ma volonté particulière et personnelle, cette volonté qui pèse sur la mienne et qui prétend lui commander, je crois qu'elle pèse aussi sur mes semblables » (*Principe de la morale*, p. 174). Secrétan proclame ainsi la dépendance de l'individu et de l'espèce à l'égard de Dieu. Et il faut bien que la moralité suppose l'existence d'un être supérieur à l'agent moral, puisque la moralité consiste dans la conquête d'une nature déterminée, qu'il ne saurait se créer à lui-même. Mais Secrétan accorde qu'il n'y a pas là une preuve de l'existence de Dieu au sens formel, et que nous ne savons pas grand'chose de Dieu par cette voie. En sorte que l'obéissance à Dieu est bien l'idée essentielle de la morale, mais elle se réalise surtout dans le domaine de la solidarité humaine.

Malgré ses imperfections et son insuffisance, ce système de Secrétan est sans contredit le plus logique et le plus serré qu'il nous ait été donné de rencontrer avec des proportions aussi vastes ; c'est la fleur des productions du spi-

ritualisme français. C'est un monument magnifique élevé par un sentiment profondément religieux et une pensée strictement philosophique à Celui devant lequel sa volonté s'incline et que son cœur adore.

---



## CHAPITRE VI

M. FOUILLÉE<sup>1</sup>

*Relativité de nos connaissances.* — M. Fouillée professe que le bien ne peut se mesurer qu'à l'utilité et au bonheur, et que, par conséquent, c'est la plus pure illusion et le plus grand danger pour la morale que la recherche du bien absolu. M. Fouillée admet que le progrès est la quantité essentielle en moralité, que la moralité à elle seule avec ses moyens variés et compliqués produit lentement le développement moral. Mais M. Fouillée ne se contente pas d'une morale qui passe habilement de l'égoïsme à l'altruisme et qui fait sortir sagement de l'état réel de fait, une certaine notion d'un devoir-être, qui n'est en réalité qu'un devenir ; il veut qu'on aide l'évolution et qu'on couronne l'utilitarisme, et il a recours pour cela à l'action de l'idéal sur l'esprit humain.

Le premier principe propre à M. Fouillée est celui de la relativité de nos connaissances. C'est un fait que nous ne parvenons nulle part à une science absolue, achevée. Il reste toujours pour notre esprit des obscurités, des lacunes, des hésitations. Jusqu'ici, cela nous paraissait une faiblesse, et nous ne pensions pas qu'on pourrait en tirer quelque

<sup>1</sup> *Critique des systèmes de morale contemporains*, 1893.

avantage positif. On avait prétendu en général que pour pouvoir, la condition nécessaire c'était de savoir. Mais M. Fouillée a changé tout cela et il affirme, lui, que ne pas savoir, c'est pouvoir; reconnaître et constater son ignorance, c'est déterminer, préciser son activité. Voici comment M. Fouillée raisonne: je ne sais rien d'une manière absolue, je n'ai donc pas la possibilité ou le droit d'agir comme si je savais d'une manière absolue; je ne puis affirmer rien dogmatiquement, je n'ai donc pas le droit de dogmatiser en action. La relativité de ma science impose une certaine relativité à ma conduite, c'est-à-dire limite et restreint mon action.

Il nous semble en effet que la relativité de nos connaissances impose une limite à notre activité, mais d'un autre genre et sous une autre forme que M. Fouillée ne l'entend; cette limite est autrement complète et radicale que M. Fouillée ne la représente, c'est la suppression de l'activité. Là où je sais et je peux, j'agis; là où je ne sais pas, je ne peux pas et je n'agis pas. Sans doute notre science est relative, c'est-à-dire en une part solide, et jusque-là elle est la condition d'une activité sûre d'elle-même, et pour une large part incertaine, et par là même incapable de produire une activité décidée. Ce n'est pas seulement de l'égoïsme que la relativité de la science m'éloigne, mais c'est de l'action en général.

M. Fouillée entend spécialement par la relativité de nos connaissances notre impuissance à trouver des formules métaphysiques justes et acceptées de tous, ou plus exactement l'impossibilité d'une entente métaphysique sur les principes de la morale. Alors certainement cette ignorance et cette faiblesse donneront un caractère d'indécision et

d'incertitude à notre conduite, mais il faut encore savoir si c'est un avantage ou un inconvénient. Et voici que l'agent s'aperçoit que, dans son incertitude de pensée, l'action se présente à lui comme nécessaire, et voici que l'agent reconnaît que, dans son impuissance à formuler clairement ses principes métaphysiques, il est encore appelé à agir comme s'il avait ses formules toutes prêtes, en sorte qu'il peut tout aussi bien conclure que la nécessité de l'action remédie à l'insuffisance de la connaissance. Pourquoi celui-là aurait-il raison, qui pense comme M. Fouillée que l'impuissance scientifique doit introduire une certaine timidité dans son action, plutôt que celui qui pense au contraire qu'il faut briser cette timidité et se comporter selon ce qu'on croit vrai, et qu'on se représente comme exact, alors même qu'on ne le sait pas absolument ; quitte à reconnaître dans son action les vraies limites qui lui sont imposées et qui sont peut-être tout autres que celles que le philosophe ignorant imagine.

Nous ignorons, mais nous savons de science certaine qu'il y a des bornes réelles à notre pouvoir ; que nous les puissions indiquer ou non, nous irons nous heurter à elles certainement, et nous ne parviendrons ni à les franchir, ni à les tourner. Mais notre ignorance donne à ces limites réelles une étendue inexacte, exagérée, la seule conduite sage est donc de couper court à toute timidité et d'aller aussi loin que possible dans cette affirmation pratique, que constitue notre activité, certains que nous ne pourrons pas aller trop loin. Ainsi il nous semble que le principe de la relativité de notre connaissance est exact, et peut produire en partie l'effet que M. Fouillée en attend, mais qu'il est encore plus sûr et plus sage de conseiller à l'homme de

pousser dans son activité plus loin que ces limites trop resserrées de son ignorance et d'aller sans timidité jusqu'à ces limites véritables qui lui seront imposées non pas par sa faiblesse intellectuelle, mais par la force des choses elle-même<sup>1</sup>.

*Scepticisme moral.* — M. Fouillée conclut de ce principe de la relativité de nos connaissances et de son pouvoir limitatif sur notre activité, qu'il faut bannir le dogmatisme moral. Mais qu'on le remarque, dogmatisme n'est ici qu'une autre forme de certitude. Ce dont je suis certain, je l'affirme, voilà pour le domaine intellectuel, je le réalise, voilà pour le domaine pratique. Bannir le dogmatisme en morale, cela veut dire plus exactement bannir la certitude, c'est-à-dire en venir à une sorte de scepticisme. Nous savons que le scepticisme est invincible sur son propre terrain, la seule chose qu'on puisse lui reprocher, c'est sa stérilité. De même l'horreur du dogmatisme est inattaquable sur son propre terrain, mais on peut être sûr d'une chose : c'est de son inefficacité pratique.

Si nous croyons qu'au fond il y a vérité et erreur, et non pas que tout est un mélange confus et indiscernable de vérité et d'erreur, nous devons admettre qu'il y a un certain dogmatisme, expression de la certitude de la vérité, qui

<sup>1</sup> « La raison, sans laquelle il n'y a plus de discussion, une fois donnée, l'obligation est donnée comme la certitude scientifique. Celle-ci est garantie non par la relativité de la connaissance, mais par la stabilité de cette connaissance limitée et relative; le devoir n'est pas fondé non plus sur la limitation de la raison, mais sur la valeur que cette raison conserve dans son étroit domaine; car pour elle c'est encore affirmer sa valeur que de reconnaître ses propres limites. » (Chabot, *Nature et moralité*, p. 18.)

est la vérité complète en morale, et nous admettrons par conséquent que tout autre dogmatisme, expression de la certitude d'une erreur, manifestera certainement sa fausseté en s'affirmant et en se manifestant fera progresser l'esprit humain loin de l'erreur vers la vérité. Il paraît plus sage, plus raisonnable de douter et de repousser tout dogmatisme et de s'enfermer dans cette disposition modérée, qui n'affirme rien et ne nie rien absolument, mais en réalité, c'est dogmatiser encore, et c'est dogmatiser de la pire manière, c'est dogmatiser contre le dogmatisme. C'est en effet s'enfermer d'une manière définitive dans l'acceptation d'une vérité incomplète, tempérée d'erreur modérée. C'est en effet arrêter là définitivement tout progrès. Il y a donc un grand danger et une certaine paresse sous l'apparence de profonde sagesse que préconise M. Fouillée.

S'il n'est pas permis de s'arrêter à un dogmatisme transcendantaliste, M. Fouillée en conclut aussitôt : pas d'impératif catégorique. Ici nous touchons à l'erreur fondamentale de M. Fouillée. Remarquons-le : pas d'impératif catégorique, c'est pour lui la conclusion d'un raisonnement, tandis que pour nous, l'impératif catégorique est un fait. M. Fouillée est coupable ici d'une erreur d'observation. L'impératif catégorique est une donnée. M. Fouillée ne l'a pas vu. Nous savons bien que M. Fouillée s'en fait gloire. Il reproche à Kant et aux kantien de critiquer tout sauf le devoir et il prétend, lui, pousser jusqu'au bout la critique, et s'attaquant glorieusement à l'impératif, il prétend que son caractère catégorique disparaît. Il arrive à M. Fouillée cette mésaventure du docteur qui prend un animal vivant, qui prétend le décomposer dans toutes ses parties et qui n'a plus après son opération sous son scalpel qu'un cadavre,

auquel rien ne manque, sauf la vie. La moralité étudiée par M. Fouillée nous livre sans doute tous ses secrets, mais elle est morte, tuée, il lui manque l'efficacité. Là où l'impératif n'est plus catégorique, il n'est plus. La critique de M. Fouillée n'a pas expliqué la moralité, elle la fait disparaître ; elle ne rend pas compte de l'obligation, elle l'escamote.

Il faut dire de la morale de M. Fouillée qu'elle suppose l'homme dénué d'obligation et qu'elle s'efforce de montrer comment on pourrait remplacer pour l'homme cette lacune et produire à force d'habileté et de finesse un succédané de l'obligation absente. Mais par malheur pour M. Fouillée et par bonheur pour l'homme, l'obligation est un fait, et il ne s'agissait pas de construire une morale, mais de constater ses fondements chez l'homme.

Alors, nous prétendons encore soustraire à la critique l'obligation morale, après les vertes remontrances de M. Fouillée. Nullement, mais nous prétendons que l'obligation bien critiquée, bien examinée, sort victorieuse, avec ses caractères intacts et souverains de l'étude consciencieuse et fidèle. Il y a heureusement des choses irréductibles, qui ne se dissolvent pas à l'analyse, et du nombre et au premier rang est l'obligation morale.

Ainsi, nous le voyons, la tentative de M. Fouillée est illusoire. Il se meut dans un monde imaginaire. Il faut avouer qu'il y a été transporté par les utilitaires et les évolutionnistes. C'est un résultat bien curieux, obtenu par les hommes qui prétendent ne tenir compte que des faits, que pour construire leur morale, ils excluent les plus éclatants, les plus sûrs de tous les faits. C'est une conséquence bien bizarre de cette prétention positiviste d'écarter toute espèce de spéculation métaphysique, que les mora-

listes de ces écoles sortent du monde réel et construisent de toutes pièces un monde qui n'a rien de métaphysique, mais qui ne coïncide pas avec la réalité. En s'attachant à la critique des utilitaires et des évolutionnistes, M. Fouillée perd de vue l'observation simple et précise, la présence de l'obligation morale, et s'efforce comme Guyau de construire sans obligation une morale.

*Les idées-forces.* — Mais alors, à défaut d'une obligation reconnue, tout au moins, expliquée, si possible, sur quoi M. Fouillée fera-t-il reposer sa morale? Sur la puissance des idées, qui sont des forces travaillant à leur propre réalisation. Cette observation de M. Fouillée de l'influence de l'idée, de la pensée sur l'activité est parfaitement juste et il faut certainement en tenir compte. Il y a là pour M. Fouillée un moyen précieux de transformer la nécessité, le déterminisme des actions humaines, de l'élever à un niveau supérieur. Ne parlons plus des nécessités brutales, ne nous arrêtons pas au mécanisme pur, ne donnons pas comme expression de notre activité le parallélogramme des forces, mais comprenons quelle apparence de liberté et quelle réalité d'élévation donne à notre conduite l'intervention de la pensée. Le déterminisme psychologique est une forme beaucoup plus raffinée de nécessité. Cette observation est si vraie que nous croyons qu'il faut la pousser encore plus loin, et que nous en avons conclu à l'introduction d'une certaine contingence dans l'activité de l'être intelligent. M. Fouillée ne nous l'accordera pas, mais nous nous croyons plus fidèles que lui et plus conséquents dans notre étude.

Alors, en présence, d'une part, de la relativité de notre

science, et, d'autre part, de la puissance reconnue de nos idées, M. Fouillée s'élève à son troisième principe, la formation chez l'homme d'un idéal de conduite qui est une hypothèse, ou si l'on veut un rêve métaphysique, mais qui prenant forme d'idée devient motif d'action, devient élément de sa réalisation. Ne sachant pas positivement, j'en suis réduit à une hypothèse métaphysique qui comble la lacune de mon ignorance, mais cette hypothèse se présente sous forme d'idéal et devient par là-même limitative et restrictive de mon activité. Sans doute l'idéal a son rôle à jouer, nous l'avons reconnu, comme un facteur important de l'activité humaine, et il a même cette influence, que M. Fouillée ne reconnaît pas, d'introduire une certaine ambiguïté dans la conduite de l'homme. Sans doute il est limitatif, restrictif et aussi impulsif. Mais une observation toute simple aurait montré à M. Fouillée que l'homme qui poursuit un idéal présente dans sa conduite et dans sa conscience propre un tout autre caractère que celui qui obéit à l'obligation, et il aurait pu ainsi reconnaître lui-même qu'il avait fait fausse route, et en croyant toucher au but confesser qu'il avait erré.

Supposons, en effet, un homme qui donne généreusement sa vie, qui consacre ses forces, son activité, à la poursuite d'une utopie, d'un rêve de bonheur, d'un idéal de félicité ou de justice. Mais retirons, pour réaliser l'hypothèse même de M. Fouillée, toute notion d'obligation, toute disposition chez lui à se regarder comme devant réaliser son idéal. Cette hypothèse se trouve, par conséquent, répondre au sentiment des révolutionnaires, qui revendiquent des améliorations sociales, en dehors de toute notion morale et religieuse, ou bien, d'autre part, c'est la

position des rêveurs pessimistes, qui tout en vivant fort bien et agréablement dépeignent sous de sombres couleurs toutes choses et proclament la nécessité d'un bouleversement cosmique.

Dans le premier cas, l'idéal s'est emparé fortement de toute l'activité cérébrale et la domine à ce point que toute liberté a disparu. Il faut dire que l'homme n'est plus que l'instrument de sa pensée ou de la pensée des autres, il est devenu un fanatique, un illuminé et n'hésite pas à sacrifier sa vie à son rêve qui le fascine. Et il peut y avoir désormais dans son activité tout entière calme, paix, joie, et surtout sécurité parfaite. Mais ce qui distingue ce révolutionnaire fanatique de l'homme de devoir, c'est le sentiment de la contrainte substitué à celui de l'obligation. N'oublions pas, chez l'homme de bien, l'affirmation pleine de la liberté jusqu'au moment où l'agent se trouve poussé par l'obligation à braver les périls les plus certains, à courir aux sacrifices les plus douloureux. N'oublions pas la dignité de l'agent qui ne se laisse pas abaisser au rang de moyen, mais qui s'affirme comme un serviteur. N'oublions pas le respect de lui-même et des autres et même des ennemis, des adversaires et de ceux qui font obstacle, qui se manifeste dans le choix des moyens.

Dans le deuxième cas, l'idéal est resté vague, très clair pour la pensée, il manque de prise sur la vie, c'est un beau rêve qui flotte entre ciel et terre, et alors il ne domine plus l'activité qu'en très faible partie. Sans doute le sentiment de liberté subsiste tout entier, mais ce n'est pas au profit d'un réel sentiment d'obligation, c'est au détriment de la nécessité, du déterminisme, voilà tout. L'idéal est

impuissant, alors, sans doute, il n'est que faiblement limitatif et restrictif. Mais il y a cette différence entre ce dilettante et l'homme de devoir, que le premier n'est pas conséquent avec ses principes, que son action est hésitante et faible, qu'il y a même contradiction ouverte et flagrante entre ses affirmations et sa vie, tandis que l'homme de devoir est d'accord avec lui-même, ne proclame que la maxime de sa propre conduite, n'affirme que ce qu'il exécute.

Ainsi l'idéal agit trop ou trop peu ; dans le premier cas il détruit l'obligation, il s'élève au-dessus d'elle et peut engendrer l'immoralité la plus révoltante et la plus cynique, c'est que l'idéal est devenu une contrainte tyrannique ; dans l'autre cas il n'atteint pas jusqu'à l'obligation, il laisse subsister l'entière liberté, il n'est plus qu'un jeu stérile de l'imagination. De toute manière l'idéal n'est pas la source de l'obligation, il faut chercher ailleurs une explication qui respecte la nature et les caractères de ce qu'elle prétend expliquer.

*Inefficacité de cette morale.* — Supposons encore qu'une société d'utilitaires reconnaisse cette espèce de domination de l'idéal et cherche à y conformer sa conduite, il nous semble qu'ils n'y parviendront pas et que l'hypothèse de M. Fouillée se montrera à la pratique parfaitement inefficace. M. Fouillée compte sur la constatation de la relativité de nos connaissances, et sur l'action d'un idéal de justice pour réprimer et limiter l'égoïsme. Il reconnaît donc que le grand adversaire qu'il aura à combattre, c'est l'égoïsme. Or, il ne saurait parvenir à le vaincre. L'égoïsme peut tout aussi bien exploiter en sa

faveur les principes de M. Fouillée. A l'heure même où ils réclament qu'il se limite, qu'il se restreigne, il examine, il discute et il convaincra facilement M. Fouillée de vouloir lui imposer ce qu'il n'a pas le droit d'affirmer, il retournera contre son auteur le principe de la relativité de nos connaissances. Puisque nous ne savons pas exactement et complètement, pourquoi m'arrêter dans la poursuite de mon égoïsme bien conscient et bien assuré ? — C'est que ce serait au fond affirmer pratiquement la valeur absolue de l'égoïsme, ce dont nous n'avons pas le droit. — Nullement, je n'ai pas l'intention de formuler des conséquences aussi générales, mais à quel point s'il vous plaît l'égoïste commence-t-il à dogmatiser en acte ? Avec votre prétention, pour être logique, il faudrait réfréner complètement l'égoïsme pour être sûr qu'on n'affirme pratiquement de lui rien de trop. Pour moi, je me crois aussi logique en affirmant ce que je puis de l'égoïsme et nous risquons d'avoir aussi bien raison l'un que l'autre. Mais prenons-y garde, il n'est pas nécessaire que l'égoïsme se sente aussi justifié dans son extension que celui qui veut l'arrêter, il suffit qu'on ne puisse lui objecter des raisons concluantes, qu'on ne puisse lui montrer qu'il empiète sur un terrain sacré, pour qu'il emporte la décision. Ce n'est pas l'égoïsme qu'on retiendra par le rappel de la relativité de nos connaissances.

Si M. Fouillée prétend alors réclamer de l'égoïsme qu'il se conforme à un idéal de justice et d'équité, qu'il se restreigne et se limite par l'influence acceptée et subie de cet idéal, l'égoïsme oppose au caractère hypothétique, incertain de l'idéal, sa propre certitude, son affirmation précise. L'idéal est tel qu'à lui seul l'égoïste ne peut le réa-

liser, il se peut donc que le sacrifice consenti par lui le soit en pure perte ; qu'on commence donc par lui démontrer que c'est là en quelque sorte un élément précis et immédiat de la réalisation de l'idéal. L'idéal est tel qu'il est probablement irréalisable en un temps très court ; il se peut donc que le sacrifice réclamé n'ait aucune influence quelconque sur la réalisation de l'idéal dans un avenir infiniment reculé, où le souvenir de cette action isolée se sera effacé sans laisser de trace. L'idéal est tel qu'il demeure ce qu'il est en dépit des actions qui le contredisent, par conséquent, en lui faussant compagnie, on ne lui fait réellement aucun tort. Après cette révolte de l'égoïsme l'idéal sera aussi beau, aussi attrayant, aussi convaincant, et rien n'empêchera l'égoïste de se mettre plus tard à son service. Or, il ne faut pas tant d'arguments pour rendre à l'égoïsme toute la force que l'idéal lui avait fait perdre par son intervention. Ce n'est pas l'égoïsme qu'on fera céder à la perspective de servir un idéal hypothétique, qui ne sera peut-être jamais réalisé.

Pauvre société, que celle qui serait réduite, après la disparition de l'obligation morale, à ne compter pour la remplacer que sur l'action de l'idéal hypothétique de M. Fouillée. On pourrait y prédire à coup sûr le triomphe brutal de l'égoïsme et la décadence rapide, irréparable de la moralité. M. Fouillée nous répondra peut-être : regardez la société actuelle sous l'influence prétendue de l'obligation morale si elle présente un spectacle moral bien satisfaisant. Non, certes, mais nous demandons à M. Fouillée s'il espère l'améliorer en retirant la seule influence qui fasse réellement contrepoids à l'égoïsme, l'obligation absolue et sainte ?

Aussi, quand nous en venons à examiner les préceptes fondamentaux de l'ordre moral, tels que M. Fouillée les indique, nous nous prenons à douter entièrement de leur efficacité. « N'agis pas envers les autres hommes comme si tu savais le fond des choses et le fond de l'homme, comme si tu savais que ce dernier fond de tout, c'est ton plaisir, ton intérêt, ton égoïsme. Ne t'érige pas en absolu, c'est-à-dire en dieu. Etre qui n'as point la science absolue, ne pratique pas l'absolutisme envers tes semblables ; ne dogmatise pas en paroles et en actes » (p. 394).

Fidèle aux principes utilitaires et évolutionnistes qu'il accepte, M. Fouillée devrait reconnaître que pour me faire renoncer à mon plaisir, à mon intérêt, à mon égoïsme, il faudrait me donner l'idée claire et sûre que le dernier fond de tout est autre chose, précisément ce qui lutte contre mon plaisir, mon intérêt, mon égoïsme. M. Fouillée le concède, mais ne pouvant lutter et ne voulant pas renoncer à la lutte, il se réfugie dans cette espérance qu'on pourrait bien endiguer mon égoïsme, mon intérêt et mon plaisir en les flattant, en leur faisant croire qu'ils obéiraient à un idéal saisissant et touchant, en se sacrifiant en partie, en se limitant. C'est là tout son effort moral, c'est là toute sa prédication. Egoïstes vous êtes, et vous êtes condamnés à le demeurer, à moins que vous ne vouliez vous laisser toucher par l'attrait charmant d'un idéal qui nierait en partie l'égoïsme. Intéressés vous êtes, et je ne vois pas de moyen de vous arracher à la toute-puissance de l'intérêt, à moins que vous ne consentiez à admirer cet idéal de désintéressement et de sacrifice auquel vous pourriez au besoin vous consacrer. Votre plaisir est pour vous la seule

mesure possible du bien, et vous êtes si complètement enfermés dans cette condition naturelle que vous ne lui échapperez pas, à moins que vous ne conceviez un idéal de bien-être général, de joie universelle, d'altruisme, qui pourrait vous servir de meilleur motif d'action.

Cette prédication morale est faible, inefficace, stérile. Elle est la marque de l'impuissance de M. Fouillée à renoncer franchement à la moralité<sup>1</sup>, mais si elle témoigne d'un reste de respect pour le devoir, elle n'en tient pas mieux compte des faits. Ce qui lui manque, c'est de correspondre en quelque manière aux conditions réelles où se pose le problème de la moralité.

<sup>1</sup> Il faut reconnaître que M. Fouillée cherche à sauvegarder la réalité de la moralité. C'est ce que M. Rauh lui concède. « Si M. Fouillée n'a pas sauvé de l'empirisme et du naturalisme les croyances morales, du moins ne les a-t-il pas laissé entamer par eux ; il a par là même maintenu, contre le naturalisme qui tendait à l'affaiblir, la notion de l'effort moral et de la puissance de l'esprit. » (*Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 55.)

---

## CHAPITRE VII

GUYAU <sup>1</sup>

*Observations morales.* — Guyau est un homme qui a une intelligence très fine, très délicate du domaine moral, celle qui s'acquiert par beaucoup d'attention, de réflexion et beaucoup de sympathie. Il a exploré le monde moral en observateur curieux et consciencieux et il a relevé avec élégance les traits caractéristiques. On peut citer comme particulièrement suggestives quelques-unes de ces réflexions sages et modérées.

Il note ce besoin de l'être sensible de sortir de lui-même pour propager ses dispositions ou même simplement les faire connaître aux autres. « On voudrait faire savoir à autrui qu'on existe, qu'on sent, qu'on souffre, qu'on aime. On voudrait déchirer le voile de l'individualité » (p. 21). Il discerne la source véritable de l'ennui dans le besoin ardent, inassouvi d'une utile activité. « On peut dire que l'ennui est, chez l'homme, un signe de supériorité, de fécondité du vouloir » (p. 22). L'importance capitale de l'action est une de ses pensées favorites. « Le travail est le phénomène à la fois économique et moral où se concilient le mieux l'égoïsme et l'altruisme » (p. 22). Il manifeste

<sup>1</sup> *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1893.

le sentiment très vif de la différence de qualité entre les satisfactions que l'homme poursuit. « Les plaisirs supérieurs sont à la fois plus intimes, plus profonds et plus gratuits (sans l'être toujours entièrement). Ils tendent beaucoup moins à diviser les êtres que les plaisirs inférieurs » (p. 30). Et cette observation est si juste, si complète qu'elle peut devenir comme un principe moral de conduite : choisis le plaisir le plus intime, le plus profond et le plus gratuit, tu seras sûr d'avoir recherché le meilleur, le supérieur. Sans partager le pessimisme de Schopenhauer, en le combattant même très vivement, il voit surtout comme lui le rôle moral de la pitié, de la compassion, à ce point que le sentiment même de la justice en est chez lui singulièrement affaibli. « D'une manière générale, ce que nous appelons justice est une notion tout humaine et relative; la charité seule ou la pitié (sans la signification pessimiste que lui donne Schopenhauer) est une idée vraiment universelle que rien ne peut limiter ni restreindre » (p. 142). Il relève que l'expression de la physionomie est un indice trompeur au point de vue moral parce qu'il y a un rapport plus direct entre l'élévation intellectuelle et l'apparence sensible. « Ce qui s'exprime dans les organes du corps, c'est plutôt l'abaissement de l'intelligence que la déviation de la volonté » (p. 145).

Il éprouve au plus haut point la compassion pour les coupables, de telle manière qu'il en oublie complètement l'indignation contre la culpabilité. « Ajoutez le mal sensible du châtement au mal moral de la faute sous prétexte d'expiation, vous aurez doublé la somme des maux sans rien réparer » (p. 148). « A la justice étroite et toute humaine, qui refuse le bien à celui

qui est déjà assez malheureux pour être coupable, il faut substituer une autre justice plus large qui donne le bien à tous, non seulement en ignorant de quelle main elle le donne, mais en ne voulant pas savoir quelle main le reçoit». (p. 156)

Il montre avec beaucoup de sûreté que toute la valeur du châtement ne peut résider que dans son acceptation volontaire par le coupable. « Il faut donc, pour que le châtement soit possible, que le libre-arbitre même le veuille, et il ne peut le vouloir que s'il est déjà amélioré assez profondément pour avoir en partie cessé de le mériter : telle est l'antinomie à laquelle aboutit la doctrine de l'expiation quand elle entreprend non pas seulement de corriger mais de punir » (p. 151). Il a reconnu que le remords n'est pas proportionné à la grandeur des fautes commises, mais bien au contraire à l'élévation morale de celui qui le ressent, en sorte qu'en se perfectionnant la conscience devient toujours plus délicate et le remords plus aigu et plus permanent. « La souffrance produite par le contraste entre notre idéal et notre état réel doit être en nous d'autant plus grande que nous avons une plus pleine conscience de l'idéal, car alors nous acquérons une vue plus nette de la distance qui nous en sépare » (p. 182). « Le vrai remords avec ses raffinements, ses scrupules douloureux, ses tortures intérieures, peut frapper les êtres non en raison inverse, mais en raison directe de leur perfectionnement » (p. 183). D'autre part, il décrit le sentiment de développement, de progrès, d'élévation morale que l'homme éprouve dans sa conduite bonne et le désir qui en naît ensuite dans le cœur. « En somme, l'homme a besoin de se sentir grand, d'avoir par instants conscience de la sublimité de sa volonté. Cette conscience, il l'acquiert dans la

lutte : lutte contre soi et contre ses passions, ou contre des obstacles matériels ou intellectuels » (p. 211). Mais, somme toute, le remords lui paraît plus fort encore, plus efficace. « Si dans aucune doctrine, le sentiment moral ne peut, à lui seul, donner à la sensibilité le vrai bonheur positif, il est cependant capable de rendre le bonheur impossible en dehors de lui » (p. 224).

*La tâche que Guyau se propose.* — Mais Guyau ne se préoccupe pas seulement de comprendre l'étendue et l'importance du domaine moral, il voudrait aussi l'expliquer, en rendre compte. Il a l'ambition de justifier scientifiquement la morale. Ici nous trouvons en lui deux conditions bien nettes qui contribuent à fixer son orientation. D'une part l'horreur de la religion et de toute dogmatique métaphysique. A ce sujet, on pourrait citer des pages vigoureuses et des affirmations si nettes, si tranchantes que leur assurance fait sourire. Sans doute, il ne nie pas le besoin métaphysique, il l'éprouve et chercherait volontiers à y répondre. Mais la métaphysique lui apparaît comme essentiellement incertaine et douteuse, c'est le domaine où se trouvent et se confondent toutes les opinions possibles. Ainsi, fidèle à l'idée de M. Fouillée, il accepte d'emblée la possibilité d'une influence de la métaphysique sur la morale, mais la métaphysique ne saurait avoir ni consistance, ni fixité, c'est le domaine de l'hypothèse plus ou moins gratuite et surtout invérifiable. Aussi il déteste la religion, qui est l'incarnation de l'hypothèse métaphysique rigide, prétentieuse, autoritaire<sup>1</sup>. D'autre

<sup>1</sup> « Tout dogme est foncièrement immoral en lui-même, mais tout système qui n'est pas un dogme ne peut plus rien offrir de véritablement

part, une confiance très grande dans la science psychologique, dans la patiente et lente recherche des ressorts cachés, intimes qui font agir l'homme, non pas seulement dans la connaissance du mécanisme physiologique, mais dans la pénétration des lois et conditions de la vie psychologique proprement dite. C'est là pour lui qu'il faut chercher le terrain solide sur lequel peut s'établir un édifice moral vraiment sûr. Guyau sait bien que des tentatives ont été faites déjà dans cette direction et il n'a pas la prétention de faire abstraction des travaux de ses devanciers. Au contraire, il les étudie de près et tire profit de leurs expériences. Il s'attache à cette idée de l'importance capitale des phénomènes inconscients et pense pouvoir avoir recours à eux pour expliquer certains caractères des faits moraux. Il étudie de près et critique avec une grande sagacité les moralistes anglais contemporains, les efforts tentés pour faire sortir le domaine spécifique de la moralité, de l'intérêt, de l'utilité et du bonheur. Il leur accorde une part réelle, mais petite de vérité. Il reconnaît plus d'importance à la tentative évolutionniste, à la prétention de rattacher de près ou de loin les lois de la moralité aux lois de la vie prises dans leur plus large extension et leur profonde signification. Mais il a l'impression nette que, malgré toutes ces découvertes de détail, on n'a pas encore touché le fond du débat, on n'est pas arrivé à une solution claire et pratique. En sorte qu'il éprouve d'emblée le besoin d'affirmer que peut-être

dangereux à l'esprit qui poursuit la vérité : car la diversité des systèmes est précisément le seul moyen de la découvrir. » (Guyau, *Morale anglaise contemporaine*, introduction, p. x.)

l'étude scientifique est incapable d'expliquer pleinement l'obligation morale. Nous enregistrons cet aveu d'un homme compétent, dont tout le désir serait cependant d'arriver à l'établissement d'une morale purement scientifique.

Il fallait s'attendre alors à ce que Guyau soumit les notions morales à une critique serrée et sérieuse. Et il est certain qu'il l'a fait pour l'idée de la sanction. La conception traditionnelle de la sanction lui a paru erronée, viciée par une intervention fâcheuse de dogmes théologiques. Et s'attachant à montrer l'irrationalité de la sanction considérée comme châtiment, comme punition, il en est venu à penser que la sanction est une invention factice des moralistes. Or la sanction est une notion morale surtout destinée à renforcer et à rendre plus efficace, comme à sauvegarder et à venger l'obligation. Aussi Guyau, sans prendre la peine de soumettre la notion d'obligation à un examen aussi attentif, à une critique aussi complète, adopte un peu vite cette attitude de négateur à l'égard de l'obligation, comme il l'a été pour la sanction. De là le titre sensationnel de son ouvrage : *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Guyau fait en quelque sorte le pari de se passer complètement de ces deux colonnes, qui paraissaient indispensables. Jusqu'ici les moralistes se sont contentés de les ébranler, de leur ôter des ornements, de mettre à nu leurs défauts et leurs insuffisances, ou de montrer les traces du procédé de construction, au risque d'en dévoiler l'incurable faiblesse. Mais ils prétendent en avoir conservé l'essentiel, l'irréductible, et se font forts de la persistance, de la solidité durable de ce qu'ils laissent subsister. Guyau prend une

autre position. Il ne veut pas d'équivoque. S'il parle encore le langage moral, il faut bien qu'on sache que ces deux notions au moins, l'obligation et la sanction, n'ont pas de réalité propre. L'obligation étant irrationnelle, il n'y a pas d'obligation ; la sanction étant irrationnelle, il n'y a pas de sanction.

Guyau se propose alors de déterminer dans les processus psychologiques mieux étudiés comment naît l'apparence trompeuse de l'obligation, à quoi sert la notion surannée de sanction. Il va avec une grande dépense d'esprit et d'ingéniosité découvrir des succédanés de l'obligation et de la sanction, des remplaçants rationnels illégitimement décorés des attributs de l'obligation et de la sanction. Ainsi l'esprit humain doit se débarrasser de ces fantômes d'obligation et de sanction, et, reconnaissant de quels matériaux ils sont constitués, leur rendre leur vrai nom et leur restituer leur importance véritable fort amoindrie, étrangement rabaisée. Toute cette étude promet d'être curieuse et certainement ses résultats ne seront pas à dédaigner.

*L'instinct du devoir.* — Guyau se propose de scruter les dessous de la conscience. Il ne s'en tiendra pas aux données directes et positives de la conscience, car il estime qu'on n'obtiendrait par là qu'une partie minime de la vérité. « La conscience embrasse une portion assez restreinte de la vie et de l'action » (p. 10). Mais il est probable qu'en s'adressant au domaine de l'inconscient ou du sub-conscient, on trouvera des explications profondes, solides, dont la conscience psychologique ne se doute pas. « Même les actes qui s'achèvent dans la pleine conscience de soi ont,

en général, leur principe et leur première origine dans les instincts sourds et les mouvements réflexes » (p. 10). Ainsi, le domaine de ces investigations est nettement circonscrit : il s'agit d'une psychologie, qui admet comme instruments l'observation intérieure et l'étude physiologique de l'élaboration des faits de conscience. Guyau fera donc appel d'un côté à toutes les puissances aveugles de l'instinct, et de l'autre à toutes les conditions les plus éclairées de la raison. « La morale est un lieu de rencontre où viennent se toucher et où se transforment sans cesse l'une dans l'autre les deux grandes forces de l'être, instinct et raison » (p. 17).

Se plaçant d'abord dans le domaine de l'instinct, Guyau remarque que la vie comporte deux directions principales, étroitement liées d'ailleurs, nutrition et génération. La vie est d'abord nutrition, c'est-à-dire préoccupation de soi, égoïsme. « La vie est une sorte de gravitation sur soi » (p. 18). Mais la vie est aussi bien, en conséquence des résultats de la nutrition, dépense, dépréoccupation de soi, production de vie étrangère, altruisme. Nous reconnaissons ici la tradition du positivisme français, qui, avec Littré et Taine, va chercher la racine de la morale dans ces faits physiologiques élémentaires. Guyau les approuve pleinement et insiste sur la valeur spéciale de la génération. « La sexualité a une importance capitale dans la vie morale : si, par impossible, la génération asexuée avait prévalu dans les espèces animales et finalement dans l'humanité, la société existerait à peine » (p. 19). Mais c'est ici l'originalité de Guyau, qu'il ne s'arrête pas à cette forme élémentaire de l'altruisme, du don de soi. Il s'élève de la génération à l'idée plus générale de fécon-

dité. Le fait primordial de la nutrition appelle un fait plus large que la génération, celui de la fécondité. Et il montre au-dessus et quelquefois en opposition avec la génération physique, la fécondité intellectuelle, la fécondité de l'émotion et de la sensibilité, la fécondité de la volonté. « En somme, la vie a deux faces : par l'une elle est nutrition et assimilation, par l'autre production et fécondité » (p. 24). On peut comparer ainsi l'homme à une plante qui fleurit, parce qu'elle se trouve bien nourrie. « Il faut fleurir ; la moralité, le désintéressement, c'est la fleur de la vie humaine » (p. 24). Et c'est ainsi que la société est un fait aussi naturel que l'individu. « L'organisme le plus parfait sera aussi le plus sociable, et l'idéal de la vie individuelle, c'est la vie en commun. » « Il y a, croyons-nous, au sein même de la vie individuelle, une évolution correspondant à l'évolution de la vie sociale et qui la rend possible, qui en est la cause au lieu d'en être le résultat » (p. 25).

Cependant Guyau ne s'en tient pas à cette considération, qui constitue déjà un réel progrès sur les positivistes. Il entre dans l'examen approfondi de ce qui se passe chez l'être humain au point de jonction ou plus exactement de transformation de la nutrition en fécondité. La nutrition complète aboutit au sentiment du pouvoir, à la conscience de la fécondité possible, et ce sentiment exerçant une poussée sur l'inertie naturelle de l'être, agissant comme un levier, lui donne l'impression d'un devoir. « Le devoir se ramènera à la conscience d'une puissance intérieure » (p. 27). « Sentir intérieurement ce qu'on est capable de faire, c'est par là même prendre la première conscience de ce qu'on a le devoir de faire » (*id.*). « Le devoir n'est autre chose qu'une surabondance de vie qui demande à

s'exercer, à se donner » (*id.*). « Toute force qui s'accumule crée une pression sur les obstacles placés devant elle, tout pouvoir produit une sorte d'obligation qui lui est proportionnée : pouvoir agir, c'est devoir agir » (*id.*). Si on y prend bien garde, nous n'avons ici qu'une transposition, une application à un nouveau domaine de la vieille affirmation de la priorité du libre-arbitre sur le devoir ; pour qu'il y ait devoir et sentiment du devoir, il faut qu'il y ait d'abord pouvoir et conscience du pouvoir. Mais c'est une véritable originalité que d'avoir transporté ce raisonnement au domaine physiologique, où il trouve une vérification expérimentale. Ainsi, l'explication du devoir, ce serait simplement le surplus de forces emmagasinées par une nutrition trop complète. L'être se sent capable d'agir et cette impulsion intérieure lui constitue une obligation d'agir.

Malgré ce résultat si satisfaisant, Guyau ne s'arrête pas encore, et il cherche des compléments plus élevés à ce premier embryon du devoir. Il adopte ici la théorie de M. Fouillée, des idées-forces. Une autre source d'obligation et de devoir, c'est la pression de l'idée qui tend d'elle-même naturellement à s'achever en forme d'action. « L'action n'est que le prolongement de l'idée » (p. 28). « L'obligation est une expansion intérieure, un besoin de parfaire nos idées en les faisant passer dans l'action » (p. 29). Enfin, il ajoute un troisième élément, un nouvel acheminement au devoir dans une certaine fusion progressive des sensibilités en état de civilisation, dans le caractère sociable que revêtent les plaisirs à mesure qu'ils s'éloignent de la grossièreté, et s'épurent et s'élèvent en s'intellectualisant. « Les plaisirs intellectuels ont ce trait

remarquable, qu'ils sont à la fois les plus intérieurs à l'être et les plus communicatifs, les plus individuels et les plus sociaux » (p. 30). Ainsi, Guyau pense avoir rendu compte de la genèse possible du sentiment du devoir dans l'étude des conditions mêmes de la vie, au-dessous de la conscience réfléchie. « La morale que nous venons d'esquisser et qui a son principe dans le fonctionnement même de la vie, se trouve par là avoir son principe plus avant que la conscience réfléchie, dans les profondeurs obscures et inconscientes de l'être ou, si l'on préfère, dans la sphère de la conscience spontanée et synthétique » (p. 34).

Maintenant que cette sorte d'instinct du devoir est formé chez l'homme, il s'agit d'expliquer le caractère d'obligation qu'il présente. Guyau n'y voit aucune difficulté, car c'est pour lui une marque distinctive de l'instinct que l'apparence catégorique, que la réclamation irraisonnée. « Le propre des penchants naturels, des habitudes, des coutumes, n'est-ce pas précisément de commander sans donner de raison à l'individu ! » (p. 35). Ainsi il n'y a là rien de spécial au devoir, la faim elle aussi donne un ordre catégorique, sans admettre de discussion sur l'hypothèse que l'homme ne veut pas mourir d'inanition. Et comment agit cet instinct du devoir ? Comme une impulsion soudaine, ce qui peut s'observer même chez les animaux. Comme un arrêt brusque de l'activité qui demeure suspendue. Il se trouve même que cette deuxième manifestation de l'instinct est plus caractéristique, montre mieux l'importance de l'instinct. « La puissance du sentiment est mieux mise en relief par un arrêt que par une impulsion, par une défense que par un ordre » (p. 40). Mais surtout l'instinct se découvre dans

sa véritable valeur quand il agit comme une impulsion permanente, comme une direction fixe. « L'action du sentiment moral acquiert un caractère de plus en plus remarquable, lorsqu'elle prend la forme non plus d'une impulsion ou d'une répression subite, mais d'une pression intérieure, d'une tension constante » (p. 41). Du moment que l'instinct agit ainsi en nous d'une façon continue, il revêt le caractère obligatoire proprement dit. Qu'est-ce que l'illusion de l'obligation ? C'est la manifestation à la conscience d'un instinct assez fort pour ne s'assouvir jamais, d'un instinct assez persistant pour ne pas disparaître même momentanément dans sa satisfaction. « L'obligation c'est la prévision de la durée indéfinie d'un penchant, l'expérience de son indestructibilité » (p. 43). Cette vérité se manifeste d'une manière bien claire quand le devoir est négligé ; alors on s'aperçoit douloureusement de la persistance de cet instinct lésé. Quand on lui accorde ce qu'il demande, il persiste et il n'y a rien là qui nous avertisse de la puissance de l'instinct, mais quand on lui refuse de faire droit à sa réclamation on peut mesurer exactement sa ténacité dans la persistance de sa réclamation déçue. « Aussi n'y a-t-il pas conscience claire du bien, de l'obligation avant qu'il n'y ait eu remords, c'est-à-dire persistance de l'instinct malgré sa violation ; la faute est un élément nécessaire de la formation de la conscience morale » (p. 43). Ainsi la véritable signification de l'obligation c'est simplement la durée, la persistance de l'instinct. « Au fond, c'est l'idée de temps, qui donne son caractère particulier à cet instinct du devoir où Kant voyait la manifestation de l'intemporel » (p. 43).

Mais on peut encore demander à Guyau une expli-

cation. D'où vient à l'instinct du devoir cette persistance spéciale, cette sorte de permanence, qui lui confère les apparences de l'obligation ? Pourquoi se distingue-t-il si complètement par exemple de l'instinct de la faim ? Guyau répond ici très simplement, et d'une manière très satisfaisante. L'instinct de la faim s'assouvit facilement parce qu'il réclame une acquisition de force ; lorsqu'elle lui est fournie, l'instinct s'apaise et l'homme ne peut plus se douter de son existence. Mais l'instinct du devoir pousse, au contraire, à une dépense de force ; aussi on peut se soumettre à ses exigences sans l'épuiser jamais, sans rien lui ôter de sa vivacité et de sa ténacité. « Tout instinct portant à une dépense de force peut devenir insatiable » (p. 45).

Il y a encore une remarque importante à faire, qui explique l'illusion d'autorité qui s'attache à l'obligation, au devoir ; cet instinct se trouve en conditions si exceptionnellement favorables, que la dernière influence ressentie est toujours la sienne. L'homme qui obéit au devoir et qui pour lui brave les lois naturelles et succombe, garde jusqu'au dernier moment le sentiment de l'obligation qu'il préfère à tout. Celui qui se fait volontairement l'instrument du devoir et qui triomphe, emporte dans sa joie le sentiment de l'impulsion du devoir qu'il a acceptée. Celui qui se soustrait à l'impératif du devoir conserve malgré tout en lui la réclamation permanente de l'instinct moral inassouvi. « Enfin, l'avantage le plus considérable des instincts moraux, c'est qu'ils ont pour eux le dernier mot » (p. 50). Mais, objectera-t-on, il se peut au contraire que le souvenir du devoir soit souvent comme étouffé par la peine, par la lutte, par l'effort, par l'an-

goisse. Nullement, répond Guyau, en raison du caractère de persistance que nous avons reconnu à l'instinct moral, comme instinct qui entraîne à une dépense de force. « En général, le souvenir du travail, de la tension, de l'effort déployé pour la satisfaction d'un instinct quelconque, s'efface très vite ; mais le souvenir de l'instinct non satisfait persiste aussi longtemps que l'instinct lui-même » (p. 50).

Il semble que par ces études patientes et minutieuses Guyau a montré la genèse de l'obligation et on pourrait s'attendre à le voir conclure que l'obligation est bien réelle et qu'elle s'affermira, se fortifiera toujours davantage. L'obligation n'est plus un mystère insondable, elle est réduite à un instinct naturel inséparable de la vie, de caractères bien nets, bien délimités. Guyau reconnaît au contraire qu'après avoir ainsi expliqué l'obligation, il en a montré la vanité, il en a découvert l'impuissance. Instinct, soit, instinct naturel et général, l'obligation n'est qu'une illusion, et elle ne peut se faire obéir que tant qu'elle apparaît comme une solide réalité. Guyau a montré qu'elle n'a que l'apparence de l'autorité, l'apparence de la puissance et devant ses minutieuses analyses tous ces fantômes s'évanouissent. D'ailleurs, ce n'est ici qu'un cas particulier d'une loi générale.

Rien n'est plus dangereux que d'examiner de trop près et d'expliquer trop complètement les instincts, car on leur ôte bientôt toute leur influence. L'homme désabusé qui est capable de comprendre ce qui se passe en lui n'est plus la dupe de ces impulsions aveugles, n'obéit plus à ces impératifs. Ici l'intelligence est nuisible, l'explication précise qui appelle du demi-jour de l'inconscience aux

grandes clartés de la science l'activité même de la vie en détruit complètement la puissance. Savoir, c'est s'affranchir ; savoir, c'est ne plus pouvoir. « L'esprit scientifique est le grand ennemi de tout instinct : c'est la force dissolvante par excellence de tout ce que la nature a lié » (p. 52). « Tout instinct tend à se détruire en devenant conscient » (p. 53). Aussi l'homme a pu se soumettre au devoir, tant qu'il est resté pour lui une puissance redoutable et mystérieuse, mais l'autorité vient de fournir ses titres et ils se trouvent vraiment insuffisants, la voilà dépossédée. Du moment que confiante en Guyau, l'humanité aura reconnu l'instinct moral et les conditions spéciales qui lui confèrent l'illusion de l'obligation, elle en sera délivrée. L'esprit scientifique « luttera aussi contre l'autorité au sein de la conscience » (p. 53). « Le sens moral, si par hypothèse, on le dépouille de toute autorité vraiment rationnelle, se trouve réduit au simple rôle d'obsession constante ou d'hallucination » (p. 54).

Ainsi Guyau se distingue ici avantageusement des philosophes hédonistes, utilitaires et évolutionnistes, qui prétendent fonder plus solidement la morale ; il reconnaît sincèrement qu'il la détruit. En particulier, il s'élève très vertement contre les prévisions optimistes de H. Spencer. Nous pensons que Guyau est ici beaucoup plus perspicace et beaucoup plus véridique. « L'instinct n'étant plus protégé par une croyance religieuse ou morale, devient impuissant à fournir une règle de conduite » (p. 55). « Tout un champ d'activité, fermé jusqu'alors par le fantôme du devoir, s'ouvre quelquefois devant moi ; si je m'aperçois qu'il n'y a aucun mal réel à ce que je m'y exerce librement, mais au contraire tout bénéfique pour

moi, comment n'en profiterais-je pas ? » (p. 57). Ainsi Guyau a montré comment s'est formé chez l'homme sous la duperie de l'instinct, l'illusion de l'obligation ; il a cherché et trouvé certaines conditions de la vie sub-consciente qui présentent des analogies frappantes avec certains côtés du domaine moral, mais il n'a pas la prétention d'avoir ainsi expliqué le devoir, il l'a ruiné, il l'a ramené à ce qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être, à ce qu'il est condamné désormais à demeurer : une illusion utile, bonne pour les ignorants, mais que les progrès scientifiques sont appelés à dissiper. Cependant il restera toujours quelque chose de cet instinct, c'est-à-dire quelques débris de la moralité humaine. Mais ce n'est pas tout encore, car dans la pratique de la vie morale il n'y a pas que le devoir, l'obligation qui aient agi, il y a encore l'influence métaphysique et la notion complémentaire de la sanction.

*Critique de la sanction.* — Guyau fait une vigoureuse critique de la sanction. Il s'efforce de montrer que, rationnellement, il n'y a pas de relation possible entre l'état moral et l'état sensible, qu'il n'y a aucun moyen de démontrer que l'homme mauvais moralement doit souffrir, que l'homme moralement bon doit être récompensé ! Il s'agit là de deux domaines différents : pour l'état de sa sensibilité, l'homme ne dépend que des lois naturelles, pour son état moral il n'en dépend pas, et il est impossible d'admettre qu'artificiellement l'homme intervienne pour faire subir le mal, la douleur à celui qui est immoral. Il n'y a pas de sanction, c'est une fiction religieuse introduite indûment dans le domaine moral ! « On peut dire que

la religion consiste par essence en cette croyance qu'il est une sanction métaphysiquement liée à tout acte moral, en d'autres termes qu'il doit exister dans l'ordre profond des choses une proportionnalité entre l'état bon ou mauvais de la volonté et l'état bon ou mauvais de la sensibilité » (p. 140). Et Guyau n'a pas de peine à montrer que dans leur action aveugle les lois de la nature ne tiennent nul compte de la moralité des hommes. « Jamais les conséquences naturelles d'un acte ne sont liées à l'intention qui a dicté cet acte » (p. 143). « La justice des choses est donc à la fois absolument inflexible au point de vue mathématique et absolument corruptible au point de vue moral » (p. 144). « Que la vertu ait pour elle le jugement moral de tous les êtres, et que le crime l'ait contre lui, rien de plus rationnel; mais ce jugement ne peut sortir des limites du monde moral pour se changer en la moindre action coercitive ou afflictive » (p. 155). « Tant que les êtres librement ou fatalement mauvais persévéreront à vouloir le bonheur, je ne vois pas quelle raison on peut invoquer pour le leur retirer » (p. 157).

Alors ce ne peut être qu'un caprice de l'homme, qu'une intervention illégitime de sa part, s'il lui plaît d'imposer la souffrance au coupable. « Ajoutez le mal sensible du châtement au mal moral de la faute, sous prétexte d'expiation, vous aurez doublé la somme des maux sans rien réparer » (p. 148). « Le mal moral reste malgré tout le mal physique qu'on peut y ajouter » (p. 149). Mais cette fausse idée d'expiation et de sanction n'est que le travestissement d'une idée juste, sous l'influence plus ou moins déguisée d'hypothèses religieuses. La notion vraie, exacte, c'est celle d'éducation, de défense sociale, de correction en vue

de l'avenir<sup>1</sup>. La souffrance infligée par l'intervention de l'homme ne répare ni n'expie, mais elle devient un mobile de crainte qui écarte pour l'avenir la reproduction des mêmes fautes ou de fautes semblables. « Le bien non récompensé, non évalué pour ainsi dire à son vrai prix, le mal non puni, nous choquent simplement comme une chose antisociale, comme une monstruosité économique et politique, comme une relation nuisible entre les êtres ; mais à un point de vue moral, il n'en est plus ainsi » (p. 153). « Il n'y a pas en droit pur de sanction sociale ; les faits désignés sous ce nom sont de simples phénomènes de défense sociale » (p. 158). « Le bon sens populaire regarde la récompense ou le châtement comme des mobiles » (p. 159). Et Guyau prétend que le progrès scientifique amènera un adoucissement de la pénalité, dont la formule vraie s'exprime ainsi pour lui : « Le maximum de défense sociale avec le minimum de souffrance individuelle » (p. 170).

Mais il est une autre sanction, qui n'a rien de factice, car elle n'a rien d'extérieur à l'homme, qui est toute intérieure, le remords. Guyau ne saurait la nier complètement ; il s'efforce de la réduire à sa vraie signification et à sa véritable efficacité, ce qui lui paraît bien peu de chose. D'abord il use du raisonnement pour montrer que le remords ne peut pas être une source réelle de douleur. Tout étrange que soit ce procédé, il faut en relever ici une hardie application. « Si nous jouissons ou souffrons, ce n'est

<sup>1</sup> Guyau ne fait ici que suivre les traces de M<sup>me</sup> Coignet dans sa *Morale indépendante*. « La loi armée n'est plus une justicière qui venge le crime sur le coupable. C'est une mesure de sûreté, dont l'objet est de défendre, et non pas de punir » (p. 174).

plus en tant que notre intention est conforme ou contraire à une loi rationnelle fixe, à une loi de liberté supra-naturelle, mais en tant qu'elle se trouve en même temps conforme ou contraire à notre nature sensible, toujours plus ou moins variable » (p. 179). Pour rester vraiment moral, le remords devrait être indifférent parfaitement au point de vue sensible. « Pour que la sanction intérieure fût vraiment morale, il faudrait qu'elle n'eût rien de sensible ou de pathologique, c'est-à-dire précisément rien d'agréable ou de pénible passionnellement » (p. 179). Mais en réalité le remords s'explique très bien pour Guyau, puisque l'instinct moral est un instinct vital; alors ce n'est plus que la souffrance de l'instinct inassouvi. « Au fond, la sanction dite morale et réellement sensible est un cas particulier de cette loi naturelle, selon laquelle tout déploiement de l'activité est accompagné de plaisir » (p. 180).

D'autre part, Guyau prétend mettre en relation le remords, non pas avec la loi morale, mais avec la lutte nécessaire pour accomplir le devoir. « La joie de bien faire et le remords de mal faire ne sont jamais proportionnels en nous au triomphe du bien ou du mal moral, mais à la lutte qu'ils ont eu à soutenir contre les penchants de notre tempérament physique et psychique » (p. 182). Mais surtout le remords n'agit qu'en proportion de notre élévation morale; nul ou presque nul chez les pécheurs endurcis, il devient fréquent et puissant pour les âmes pures et délicates. « Le vrai remords avec ses raffinements, ses scrupules douloureux, ses tortures intérieures, peut frapper les êtres non en raison inverse mais en raison directe de leur perfectionnement » (p. 183). Et la seule utilité du remords, c'est de préparer une conduite meilleure.

« Le remords ne vaut que pour conduire plus sûrement à une résolution définitivement bonne » (p. 184). Mais le remords qui n'a pas ce but éducatif est plus qu'inutile; il est positivement dangereux et scientifiquement inacceptable. Il n'y a pas de revanche du bien outragé. « Être éternel, voilà la seule vengeance possible du bien à l'égard de ceux qui le violent » (p. 189).

*Hypothèse métaphysique agissant par l'attrait du risque.* — Et maintenant quelle influence légitime la métaphysique peut-elle exercer sur la moralité? Guyau examine longuement ce problème pour arriver à une solution nouvelle qui lui paraît le couronnement de sa théorie morale. Il réfute d'abord l'optimisme, l'optimisme entêté et satisfait, en montrant qu'il ne peut d'aucune manière légitimer la morale. L'optimisme est la négation du progrès, la négation d'une valeur spéciale de la bonne conduite morale; donc l'optimisme est plus qu'inutile: il est dangereux. Il réfute ensuite le pessimisme en montrant que c'est un point de vue incomplet et faux. Si le pessimisme avait raison, la vie elle-même n'existerait plus, car sa condition *sine qua non*, c'est un sentiment de bien-être l'emportant sur toutes les souffrances. Vivre, c'est déjà un plaisir tout spontané, mais par cela même permanent. Mais l'erreur du pessimisme s'explique très bien pour le psychologue, comme l'attention exclusive attachée au souvenir du passé, au mépris des perspectives de l'avenir. « En somme, le pessimisme s'explique en partie par des lois psychologiques qui font que les plaisirs passés, dont on est rassasié, apparaissent comme ne valant pas les peines supportées » (p. 88). « Mais, d'autre part, il y a d'au-

tres lois psychologiques selon lesquelles les plaisirs futurs apparaissent toujours comme ayant une valeur supérieure aux peines qu'on supportera pour les atteindre » (p. 88). Aussi Guyau se tient à égale distance de l'optimisme et du pessimisme. « Si la morale du dogmatisme cherche l'hypothèse la plus probable dans l'état actuel des sciences, elle trouvera que ce n'est ni l'optimisme, ni le pessimisme : c'est l'indifférence de la nature » (p. 99).

Guyau réfute ensuite la certitude pratique, et son grand argument ce sont les variations de la loi morale. « Cette variabilité des objets du devoir prouve l'erreur de toute morale intuitionniste, qui se prétend en possession absolue d'une matière immuable du bien » (p. 110). Mais Kant a ramené cette certitude pratique à la forme même de la loi. Ici Guyau, en essayant de réfuter, montre qu'il n'est pas capable d'entendre ce que Kant exprime ainsi. « Le sentiment d'obligation, au point de vue de la dynamique mentale, se ramène au sentiment d'une résistance que l'âme éprouve toutes les fois qu'elle veut prendre telle ou telle direction. Cette résistance, qui est de nature sensible, ne peut provenir de notre rapport à une loi morale, qui, par hypothèse, serait tout intelligible et intemporelle; elle provient de notre rapport aux lois naturelles et empiriques. Le sentiment d'obligation, n'est donc pas proprement moral, il est sensible » (p. 111). Kant répondrait que les formes *a priori* de la sensibilité ont précisément ce caractère d'imprimer leur sceau aux éléments de la sensibilité, de telle manière que leur action paraît entièrement de nature sensible. Mais surtout Guyau essaie de ramener l'explication de Kant à la sienne, en montrant que l'universalisation des maximes revient encore à l'instinct vital.

« L'universel pour l'universel ne peut produire qu'une satisfaction logique, qui, elle-même, est encore une satisfaction de l'instinct logique chez l'homme, et cet instinct logique est une tendance naturelle, une expression de la vie sous son mode supérieur, qui est l'intelligence, amie de l'ordre, de la symétrie, de la similitude, de l'unité dans la variété, de la loi, conséquemment de l'universalité » (p. 113).

Ainsi Guyau prétend se débarrasser de tout dogmatisme, de toute foi, de toute affirmation métaphysique catégorique. Mais il a été précédé dans cette voie par M. Fouillée et il lui faut dire aussi ce qu'il pense de la position prise par M. Fouillée. Il ne la trouve pas suffisamment sceptique. Et cependant M. Fouillée substituait à l'affirmation métaphysique, le doute, qu'il considérait comme limitatif de la conduite. Avec beaucoup de justesse, avec une logique qui se retourne contre ses propres affirmations, Guyau répond que le doute ne suspend pas seulement l'activité, mais qu'il l'annule complètement. « On peut accorder que la formule pratique du doute est effectivement *l'abstine*; mais ce n'est pas seulement de l'injustice que le doute complet devrait s'abstenir, c'est de l'action en général » (p. 131). « Le doute sur l'inconnaissable, à lui seul et en tant que simple suspension de jugement peut-il en aucune façon limiter la conduite ? » (p. 132). Ainsi Guyau va plus loin que M. Fouillée. Il prétend laisser à l'hypothèse métaphysique toute son incertitude et ne pas lui permettre d'être même une limitation pour la conduite. « Après avoir été un ordre impératif, l'inconnaissable n'est plus qu'une interrogation » (p. 134).

Mais ici Guyau introduit un élément nouveau qui lui

permettra de tirer quelque chose de pratique de l'hypothèse métaphysique à ce point dénuée d'influence. Il a recours à la disposition d'esprit qui donne au risque un attrait. Il y a pour l'homme une propension à agir dans le doute complet en pariant en quelque sorte par son activité même en faveur d'une des alternatives posées. C'est ainsi que Guyau en vient comme dernière ressource à l'action, qui, dirigée par une hypothèse hasardeuse mais parfaitement libre, devient un élément du triomphe de cette hypothèse, lui fournit cet énorme avantage d'une réalisation pratique. « Il y a un milieu entre le doute et la foi, entre l'incertitude et l'affirmation catégorique: c'est l'action; par elle seule, l'incertain peut se réaliser et devenir une réalité » (p. 239). Il se trouve ainsi que, par le secours de l'activité, l'hypothèse, dont l'homme sait toute la fragilité, suffit maintenant à assurer une conduite morale et remplace les certitudes sur lesquelles reposait jusqu'ici la moralité. « Aujourd'hui une simple hypothèse, une simple possibilité suffit pour nous attirer, nous fasciner » (p. 237). « L'hypothèse produit pratiquement le même effet que la foi, engendre même une foi subséquente, mais non affirmative et dogmatique comme l'autre; la morale naturaliste et positiviste à sa base vient par son sommet se suspendre à une métaphysique » (p. 230). « On obtient ainsi une sorte d'impératif rationnel et non catégorique, suspendu à une hypothèse » (p. 230).

Alors nous comprenons que cette moralité, si solidement et gravement appuyée sur la base profonde de l'instinct moral sub-conscient, est fragile et ébranlable, puisqu'elle tient à ce fil ténu, agité par le vent des opinions contraires, l'hypothèse métaphysique invéri-

fiable. Nous comprenons que dans ces conditions la science renonce à rendre compte entièrement du domaine moral. « Toute action peut être considérée comme une équation à résoudre ; or, il y a toujours dans une décision pratique des termes connus et un terme inconnu qu'il s'agit de dégager, mais une morale scientifique ne peut pas toujours le dégager » (p. 219). « Nous arrivons toujours à cette conclusion qu'une morale exclusivement scientifique ne peut donner une solution définitive et complète du problème de l'obligation morale » (p. 136).

*Insuffisance de cette théorie.* — Guyau a admirablement dépeint ce que pourrait être pour l'homme raisonnable mais dénué de la réalité de l'obligation et du devoir, un semblant d'obligation et une apparence de devoir. Et ce qu'il importe de relever, c'est le caractère flottant, indécis, vague, et en réalité arbitraire que revêtirait toute conduite humaine. Aussi nous ne pouvons pas croire que Guyau se soit figuré qu'il expliquait la moralité humaine dans sa réalité. Il a bien senti qu'il faisait là un roman très éloigné de la vérité.

Il n'a pas pu supposer une minute que de son instinct moral sub-conscient pourrait sortir une autre explication que celle de l'activité. Ah ! sans doute s'il s'agit de montrer comment l'homme devient actif, nous aurons recours avec Guyau à l'explication de la nutrition qui produit le sentiment de pouvoir et de là l'impulsion intérieure à l'action. Mais Guyau était bien trop logique et trop perspicace pour admettre que cette explication suffisait pour exclure une certaine activité et en favoriser une autre. C'est comme les idées-forces de M. Fouillée qui

expliquent aussi bien l'immoralité, la conduite perverse. Et Guyau n'a pas pu admettre davantage que l'hypothèse métaphysique parfaitement indéterminée, laissée au caprice de chacun, produira l'activité morale précise que nous apprenons à connaître par l'observation. La tentative de Guyau est celle d'un aimable sceptique, qui s'efforce de montrer que la moralité n'est rien que convention factice, qui ne se fait pas illusion sur son rôle de destructeur et de désorganisateur, et qui cherche à se consoler et à nous en imposer en prétendant obéir à la nature et à la science. La seule réponse à lui faire, la réfutation suffisante, c'est de trouver une explication psychologique qui sauvegarde la réalité et l'autorité de l'obligation.

Cependant il faut relever l'étrange confusion que commet Guyau entre l'impulsion irréfléchie que produit l'instinct et l'obligation morale qui accompagne le devoir. Nous connaissons déjà l'exemple de l'instinct des abeilles choisi par M. Fouillée, comme l'illustration d'une sorte de devoir animal. Mais nous trouvons chez Guyau une forme supérieure de l'argument, car il prétend montrer dans l'obligation un caractère général de l'instinct. Sans doute il y a pour l'animal qui ne réfléchit pas, qui ne raisonne pas, quelque chose de catégorique dans l'impulsion de l'instinct. Mais il ne faut pas oublier que l'homme réfléchit et raisonne, et distingue alors nettement entre la faim et la soif, les instincts vitaux, qui malgré leurs réclamations impérieuses n'aboutissent jamais qu'à des impératifs hypothétiques, et le devoir, qui produit devant la raison un impératif catégorique. Ne confondons pas ce qui se passe dans la vie inconsciente, où il est possible que la faim et le devoir se présentent exactement sous la

même forme, et ce que l'homme discerne plus exactement à la clarté de la conscience. Et rien n'est plus facile que de s'en rendre compte, car pour l'homme inconscient, il est possible que l'impulsion de la faim l'emporte au besoin sur la réclamation du devoir, mais dans le domaine de la conscience le devoir impose certainement silence même à la faim.

Guyau répondra ici que le devoir étant l'instinct de dépense a un caractère de permanence qui l'emporte sur la faim, qui est un instinct d'acquisition. Voilà ce qui semble étrange au point de vue biologique où se place Guyau. La vie se défend bien mal, si elle laisse l'instinct de dépense l'emporter sur l'instinct de nutrition. D'ailleurs, il semble qu'il va manquer au devoir la raison même de son existence, s'il n'est en réalité que le pouvoir qui résulte de la nutrition abondante. Il faut avouer que rien n'est moins compréhensible que l'hypothèse de Guyau qu'un instinct de dépense, ou pour l'appeler de son vrai nom et du seul qui lui convienne, l'instinct de l'activité, ait une permanence qui ne lui permette pas de s'épuiser. Non, c'est bien le caractère exclusif du domaine moral que l'obligation, et Guyau ne nous fournit rien qui permette d'en expliquer la genèse et la signification.

---

## CONCLUSION

---

L'homme qui veut vivre moralement, qui veut ne rien négliger des trésors de sa propre nature, qui veut mettre en valeur tout ce qu'il trouve en lui, qui veut par conséquent tenir un compte suffisant de l'obligation morale, peut être assuré qu'il n'est victime d'aucune illusion, que rien jamais ni pratiquement, ni théoriquement ne viendra lui faire regretter la décision qu'il a prise. Il en coûte sans doute à notre nature sensible et à notre libre volonté de reconnaître la suprématie de l'obligation morale et de s'accoutumer à s'incliner devant ses exigences et ses prescriptions. Il reste longtemps chez l'être vivant un frémissement de révolte et une velléité d'indépendance qui se manifestent souvent par une résistance prolongée. Et c'est ici qu'il est bon, qu'il est légitime et qu'il est utile, que l'être intellectuel vienne au secours de l'être moral dans sa lutte contre l'être charnel. Il est précieux alors d'avoir étudié d'assez près, avec assez de soin et de conscience le fait de l'obligation morale pour savoir, pour garder et affirmer la certitude, qu'il y a là une haute et durable réalité, la seule qui constitue vraiment la dignité, la supériorité de l'homme. Il est heureux qu'à la rébellion

du corps puisse répondre immédiatement l'assentiment de l'intelligence qui la tient en échec. Mais il est au contraire infiniment dangereux de n'avoir en l'esprit que des notions vagues, flottantes, indécises, d'entretenir en soi le doute et l'hésitation, car l'être moral ne sera plus capable de maintenir sa domination et son autorité. Pour que la moralité l'emporte et triomphe, il faut qu'elle puisse compter sur l'appui, sur le secours immédiat de l'intelligence. C'est pourquoi le devoir d'un honnête homme est de s'assurer la possession d'une bonne doctrine de l'obligation.

Mais une fois la décision prise et la vie franchement orientée vers le devoir, l'homme y trouve une double satisfaction, qui lui montre bien clairement l'excellence de sa résolution. La paix se fait au-dedans de lui, les discussions et les divisions intestines disparaissent. L'union est produite entre les diverses aspirations, l'harmonie entre les différentes tendances de son caractère. Nous avons compris pourquoi l'être qui se soustrait au contrôle permanent de l'obligation se condamne du même coup à la souffrance constante d'un déchirement intérieur. Nous avons pu montrer avec précision la cause profonde, intime de la joie sereine et calme du devoir accompli. Mais sans en pouvoir donner la formule et l'explication intellectuelle, l'honnête homme trouve en lui cette conséquence heureuse, qui le maintient naturellement dans la fidélité à sa conscience.

D'autre part, la clarté se produit dans sa pensée, bien des mystères s'expliquent, bien des obscurités s'évanouissent. Il y a pour l'homme qui se refuse au joug de l'obligation, bien des énigmes inexplicables dans sa vie, bien des scandales pour sa pensée, bien des réalités irration-

nelles. Et il n'en peut pas être autrement, puisqu'il s'est placé à un faux point de vue. Il ne s'est pas élevé assez haut pour embrasser l'ensemble où les détails qui semblent discordants viennent en réalité se fondre. Il n'est pas admissible qu'un être qui fait abstraction de cet élément essentiel de la réalité, l'obligation morale et ses conséquences, puisse juger sainement du reste de la vie humaine. Et il est au contraire simple et naturel qu'avec moins de science et d'érudition, avec moins d'habileté dialectique, l'être moral possède une conception plus juste, plus complète et plus satisfaisante de la vie, jouisse d'un spectacle qui ne provoque plus ni inquiétude, ni indignation. La paix intellectuelle est ainsi la récompense de la consciencieuse fidélité morale ; la solution des énigmes angoissantes de la vie est mieux préparée par l'humble obéissance de l'être moral que par les observations sagaces du savant ou les hautes spéculations du philosophe ; l'intelligence précise de la conduite à suivre ici-bas est assurée à celui qui recherche son devoir plutôt qu'à celui qui réfléchit et discute longuement et sagement.

Ainsi, du moment qu'il est en pleine activité, l'homme moral apporte partout avec lui le sentiment bienfaisant de la paix intérieure, de l'accord réalisé avec lui-même, tandis que l'homme affranchi de l'obligation ne peut se distraire du sentiment profond de son inconséquence et de la cruauté dont il se rend coupable en se mutilant. Du moment qu'il se retire du domaine de l'activité pratique et se réfugie dans le domaine de la pensée, l'homme moral y trouve une vue claire et précise qui le réconforte et le soutient, de la vie humaine et de sa propre conduite, et le spectacle qu'il contemple alors ne le trouble ni ne l'inquiète,

tandis que l'être qui néglige l'obligation ne peut atteindre ni à une vue complète, ni à une contemplation tranquille de sa destinée, qui lui apparaît à coup sûr incohérente et menacée. Le chemin de la paix pour le cœur et pour l'intelligence, indiqué clairement par le devoir, c'est l'obéissance à l'obligation.

Au point de vue pratique, on ne peut plus que laisser l'être moral à ses bienfaisantes expériences. Mais au point de vue théorique, il est permis d'entrevoir tout un enrichissement qui résulte de la découverte du fait de l'obligation et de son explication. Ce n'est pas seulement pour l'intelligence de sa propre conduite et pour la paisible appréciation de son devoir qu'une bonne doctrine de l'obligation est efficace, elle peut aussi donner des clartés et des explications nouvelles et satisfaisantes sur diverses questions philosophiques controversées. Nous nous bornerons à relever ici brièvement les conséquences que notre théorie de l'obligation morale entraîne sur ces deux points spéciaux : le problème de la certitude et la genèse du principe de causalité.

Le problème de la certitude est un des plus difficiles qui se puisse présenter. Comment se fait-il qu'un homme est dans cet état d'esprit qu'on désigne du nom de certitude, c'est-à-dire connaît si réellement les choses qu'il peut les attendre et les prévoir et qu'il n'a plus à leur sujet ni doute ni appréhension ? A quels critères faut-il mesurer la connaissance humaine pour pouvoir dire si elle atteint à la certitude ? Problèmes délicats.

Nous examinons la conduite de l'homme et nous reconnaissons, circonstance favorable, que l'homme n'attend pas la certitude pour agir. S'il fallait d'abord acquérir la

pleine sécurité intellectuelle, la plupart des hommes seraient condamnés à l'inaction permanente. Mais ici la remarque est importante, la nécessité de l'action tient lieu à l'homme de certitude. Ce qu'il ferait étant certain, il va le faire étant entraîné par la nécessité impérieuse de l'action. Et l'homme agit comme si beaucoup de questions étaient résolues : celle de son existence propre et celle de la réalité du monde extérieur. Agir comme si on était certain de son existence personnelle et certain de la réalité du monde extérieur, cela s'appelle faire acte de confiance, cela se nomme de la foi. Sans foi on peut affirmer que l'homme resterait inactif et ne pourrait d'aucune manière sortir de son inertie. D'autre part, agir comme si on était certain de son existence personnelle et certain de la réalité du monde extérieur, cela correspond à un état intellectuel qu'on appelle croyance. Je ne sais pas si j'existe, mais j'agis ; je ne sais pas s'il y a un monde extérieur, mais j'agis, parce que je crois que j'existe et que je crois qu'il y a un monde extérieur, et cette croyance ne repose que sur ma foi, ma confiance que les apparences ne me trompent pas.

Mais quand l'homme a agi ainsi une première fois, il se trouve en possession d'un élément nouveau : l'expérience. Il a l'expérience que les choses se sont bien passées en une occasion déterminée comme si la réalité répondait à sa croyance et par conséquent il a l'expérience qu'on ne risque rien à faire acte de foi, ce qui l'engage à persister dans sa confiance. Avec le nombre des expériences croît la puissance de ces conclusions et l'homme en vient à dire qu'il sait que le monde extérieur a une existence indépendante de lui et que lui-même a une existence indépendante du monde extérieur. Cependant, remarquons-le, l'expérience

si scrupuleuse, si attentive et si fréquente qu'elle soit ne peut pas donner la certitude. Elle peut rendre la croyance instinctive et inévitable infiniment vraisemblable, et peut lui conférer une solidité et une audace complètes. On ne pourra jamais par aucun artifice de raisonnement faire sortir d'une multitude de cas passés une certitude pour l'avenir.

Il se peut toujours faire qu'un événement imprévu vienne renverser la croyance réputée inébranlable. Et même si pareil accident n'arrive pas pendant un temps prolongé, l'esprit humain doit conserver cette incertitude profonde, incurable, qu'il n'y a pas d'assurance absolue que ce qui est jusqu'ici toujours arrivé, d'après l'expérience bornée et incomplète de l'homme, se présentera de même toujours dans l'avenir.

Et cependant la science se contente de cette espèce de certitude. Quand elle s'attache à ce qui est expérimental, quand elle reconnaît pour sa méthode fondamentale l'expérience, elle proclame par le fait que le critère de certitude qui lui suffit est ce qui se présente toujours et partout à l'expérience. Et, en fait encore, pour ses recherches et ses travaux, nous ne voyons pas qu'il y ait là un sujet d'infériorité. Au contraire, elle peut plus vite se développer que si elle réclamait une certitude mieux assise. Il est vrai que l'expérience n'est, somme toute, que le point de départ de la science. Au-dessus des phénomènes que l'expérience lui fournit, elle cherche à formuler des lois. Or une loi est une relation mathématique, et par là même, il semble qu'elle participe de la solidité des mathématiques. Mais nous ne pouvons oublier que pour établir une loi, il faut d'abord une longue série d'expériences, et puis des hypothèses

qu'on doit varier jusqu'à vérification expérimentale. Ce n'est pas comme application des mathématiques que la loi présente encore un degré de certitude incomplet, mais comme application des mathématiques à une matière expérimentale.

Notons que l'opinion ou le sens commun sont en fait de certitude plus exigeants que la science. Ils réclament l'assentiment des expériences pendant un temps très prolongé, au moins d'une génération humaine. La preuve en est que les nouvelles découvertes et les nouvelles théories de la science ont tant de peine à se vulgariser et pour passer de l'école dans l'âme populaire réclament tant d'années. Ainsi le sens commun est réduit au même genre imparfait de certitude que la science, mais à cause du sentiment de son incompétence en matière d'expérience, il y met plus de prudence, plus de précautions.

Mais dans sa conduite l'homme a trouvé quelque chose qu'il ne cherchait pas, à quoi il ne s'attendait pas. Il a rencontré en lui-même une expérience intime qui a une importance extrême pour son activité ; il a reconnu en lui l'existence d'une puissance inconsciente d'obligation qui est dirigée par Dieu, c'est-à-dire il a été amené à constater une expérience qui est imposée par Dieu à son moi inconscient. Voilà une expérience d'un nouveau genre, qu'il ne fait pas, mais qu'il subit, une expérience qui est tout à fait indépendante de lui. C'est-à-dire il a touché là à une expérience d'une solidité à toute épreuve, inébranlable, inévitable, toujours pareille à elle-même. Voilà quelque chose dont il est certain, d'une certitude qui ne laisse plus rien à désirer. L'expérience imposée a sur toute autre expérience cette supériorité d'être invariable et assurée.

Ici pas de raison possible de changement, aucune incertitude. C'est ainsi que l'homme trouve enfin la certitude parfaite, la certitude philosophique, la certitude qui répond à tous les desiderata, en s'apercevant de l'existence en lui de la puissance inconsciente d'obligation dirigée par Dieu, en rencontrant dans sa conduite cette expérience imposée à sa volonté. Désormais tout ce qui se rattache à ce fait de l'obligation morale a pour lui le caractère de la certitude au sens propre du mot, et le type de la certitude est trouvé dans le fait de l'obligation morale.

De quoi l'homme peut-il être certain, tout homme, immédiatement, constamment, complètement? De l'expérience imposée d'une direction divine au principe inconscient de sa volonté, autrement dit de l'obligation morale. Par conséquent, c'est sur cette base que peut se construire tout système qui aura une certitude complète, entière, définitive.

Et, en effet, quand nous réfléchissons, le raisonnement vient ici expliquer ce que nous avons constaté. Quel caractère doit posséder la connaissance humaine pour devenir certaine? L'immutabilité. Sera certaine la connaissance de l'immuable. Mais ce qui est immuable doit être indépendant de l'homme, en raison de ses propres changements et de sa propre faillibilité, et en raison de sa dépendance à l'égard du monde extérieur. Et cependant si l'immuable est tout à fait extérieur et étranger à l'homme, il n'y a jamais aucune raison de croire qu'il est pleinement connu sans déficit, sans lacune. Il faut donc que l'immuable se trouve dans la nature de l'homme sans dépendre de lui. Ainsi se trouve justifiée la valeur exceptionnelle de l'obligation morale, qui répond en fait à ces exigences formulées à l'égard de ce qui prétend à la certitude complète.

Sous une autre face, la question aboutit encore au même résultat. L'homme en vient à la connaissance vraie par voie d'expérience, soit expérience sensible, soit expérience de conscience. Mais l'expérience porte en elle ce vice que, si elle est fixe par rapport au passé, elle ne présente aucune garantie pour l'avenir. Ah! si nous pouvions trouver une expérience dont nous sentirions immédiatement qu'elle subsiste telle quelle, indépendamment de toute variation quelconque qu'on puisse imaginer, alors cette expérience entraînerait à elle seule et immédiatement la certitude. Or c'est précisément ce caractère que présente à un haut degré l'expérience de l'obligation morale, par conséquent, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'avec elle apparaisse enfin la certitude complète jusqu'ici cherchée en vain.

Et maintenant que nous tenons l'exemple typique de la certitude achevée, nous pouvons en l'examinant voir à quoi se ramène en fait la certitude. De quoi sommes-nous certains? Au fond d'une seule chose: du fait de l'obligation morale et de ce qu'il entraîne comme conséquences nécessaires, c'est-à-dire surtout et en principe de la direction imprimée par Dieu à la puissance inconsciente d'obligation. Nous comptons donc uniquement sur cette direction imposée par Dieu, c'est-à-dire nous comptons sur la fidélité de Dieu, c'est-à-dire nous avons confiance en Dieu, nous avons foi. Seulement ici cette foi est instinctive, inévitable, naturelle. C'est elle en réalité qui était en jeu instinctivement quand la nécessité de l'action tenant lieu de la certitude inconnue, l'homme faisait acte de foi et agissait conformément à sa croyance. Notre étude de l'obligation morale nous amène donc à justifier la marche que l'homme suit à la recherche de la certitude.

Comment l'homme apprend-il la relation de la cause à l'effet, comment en vient-il à voir partout des effets et à rechercher toujours les causes, comment applique-t-il partout le principe de causalité? Hume a bien démontré définitivement que ce n'est pas l'expérience objective qui fournit la notion de cause à l'étude de l'homme. Kant a bien établi que le principe de causalité est comme un moule constitutif de la connaissance humaine, en sorte que ce qui ne reçoit pas cette forme, ce qui ne porte pas ce sceau n'appartient pas à la connaissance, lui échappe. Ce n'est que du moment où le principe de causalité entre en fonction, qu'on peut dire d'un homme qu'il connaît. Mais cependant on peut rechercher encore comment l'homme actuel prend possession de ce principe de causalité, constitutif de sa faculté de connaissance, et peut-être par là on peut se rendre compte comment se sont formés au début cette notion de cause et ce principe de causalité que l'hérédité a maintenant fixés dans notre nature. Maine de Biran a établi que l'effort est le point de départ de la notion de cause. L'homme pense les causes parce qu'il se sent la première cause, et ce qui lui révèle qu'il est cause, c'est l'effort. C'est ainsi que la cause serait le produit de l'expérience subjective. Il semble bien que l'étude de la question est ainsi achevée.

Il est incontestable que l'enfant apprend tout d'abord qu'il est cause, quand il fait l'expérience que sa pensée se trouve réalisée par son effort. Auparavant il n'a pas la notion de cause, mais il se trouve en présence d'éléments inexplicables dont le mystère l'effraie. Ainsi j'ai observé un enfant de deux ans, à qui on remettait pour la première fois des animaux en bois, et qui admirait tout le troupeau

dressé devant lui. Ses mouvements ébranlaient la table, faisaient tomber les bêtes; et ne comprenant pas ce qui se passait, bien qu'il n'eût aucun mal, il poussait des cris de terreur en voyant les animaux chanceler et tomber. Alors je lui ai montré qu'avec sa main il pouvait renverser les bêtes ou les relever, ou simplement avec sa main faire trembler la table et culbuter tout le troupeau. Immédiatement se voyant cause du bouleversement, le mystère disparut et l'enfant se calma et prit même un réel plaisir à modifier selon son caprice la stabilité de sa petite ménagerie. Le modèle de la cause c'est la volonté. Est cause celui qui se représente un événement et qui le réalise. La causalité, c'est la volonté d'un futur déterminé. C'est sur ce type volontaire que l'enfant se représente toutes les causes qu'il apprend à connaître par les consécutives habituelles, fréquentes, comme c'est sur le type psychologique que l'homme-enfant apprend à former les lois de la nature. Mais voici la grosse question, celle qui domine toutes les autres: pourquoi l'enfant maintient-il en lui avec cette fréquence la préoccupation de la cause? Il semble qu'on peut répondre catégoriquement: à cause de la responsabilité que l'éducation lui impute.

Les éducateurs exigent de l'enfant qu'il fasse souvent cet examen de conscience: suis-je cause de ce qui arrive? Mais en réalité l'éducation ne produit rien là de factice, elle rend seulement l'enfant attentif à une vérité importante, sa responsabilité, et ce n'est pas la volonté arbitraire des éducateurs, mais bien l'obligation morale qui est le fondement de la responsabilité et par conséquent la raison de cette préoccupation constante des causes chez l'enfant. C'est ainsi que nous pouvons passer de l'étude de l'enfant

actuel à l'examen de la genèse de la notion de cause et du principe de causalité chez l'homme. Comme l'animal, l'homme a la notion de sa causalité personnelle. Il s'aperçoit du lien intime qui réunit ses représentations à sa volition et de là se prolonge à la réalisation d'une action. Parce qu'il pense et veut et agit, il se sait cause. Mais à la différence de l'animal, l'homme se sent, comme cause, responsable, il doit compte immédiatement à l'obligation de ce qu'il fait comme cause. Alors, tandis que l'animal ne connaît la préoccupation de cause que de façon intermittente, l'homme en est en quelque sorte hanté. Pour se disculper devant sa conscience, il lui faut connaître les causes ; il ne suffit pas qu'il réponde : je n'ai pas le sentiment d'être cause, il faut qu'il puisse indiquer avec précision quelle cause étrangère a produit ce que sa conscience pourrait lui reprocher. Il semble ainsi que l'obligation morale suffise pour pousser l'être intelligent et volontaire à l'étude des causes et à l'application instinctive du principe de causalité ; elle est donc aussi bien à la base des progrès intellectuels que des progrès moraux que l'homme accomplit sur l'animalité.

Nous nous contentons de ces deux exemples pour faire entrevoir la fécondité au point de vue de la philosophie, de la constatation en nous de cette puissance inconsciente d'obligation, qui explique et légitime l'autorité et la majesté du devoir, et qui nous présente une relation établie entre Dieu et nous.



# TABLE DES MATIÈRES

---

INTRODUCTION. . . . .	1
-----------------------	---

## Première Partie. — ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE

CHAPITRE PREMIER. — <i>Le Déterminisme</i> . . . . .	9
--	---

Importance du problème de l'activité humaine . . . . .	9
Application à l'activité humaine du principe de causalité . . . . .	11
Actions possibles . . . . .	13
Parallélogramme des forces . . . . .	17
Calcul des moyennes . . . . .	22
L'homme-machine. . . . .	25
L'homme écho de la nature. . . . .	27
Réflexe . . . . .	29
Déterminisme insuffisant. . . . .	30

CHAPITRE II. — <i>La Liberté</i> . . . . .	32
--	----

Influence de la vie. . . . .	32
L'âne de Buridan . . . . .	35
Les deux directions de la vie . . . . .	40
Influence de la sensibilité . . . . .	42
Influence de l'intelligence . . . . .	45
Contingence favorisée par l'évolution. . . . .	49
Influence de l'erreur . . . . .	53
Influence de l'idéal . . . . .	57
Idée de la liberté . . . . .	59
Antagonisme de la sensibilité et de l'intelligence . . . . .	60
Conscience de l'indépendance . . . . .	62
Indécision. . . . .	64

Ignorance . . . . .	67
Hasard . . . . .	69
Le libre pouvoir . . . . .	71
L'homme-puissance . . . . .	76
CHAPITRE III. — <i>Le Devoir</i> . . . . .	79
Elaboration d'une action future. . . . .	79
Le bien n'est ni un motif, ni un mobile . . . . .	83
L'homme obligé envers lui-même. . . . .	88
Puissance inconsciente d'obligation. . . . .	90
Direction de cette puissance inconsciente. . . . .	97
Intensité de cette puissance inconsciente . . . . .	101
Intervention de Dieu . . . . .	104
Légitimité de ces conclusions . . . . .	108
Dignité que confère l'obligation à l'homme . . . . .	110
Le problème de l'activité humaine. . . . .	114
Destinée de l'homme . . . . .	122
CHAPITRE IV. — <i>Le Bien</i> . . . . .	129
Le seul caractère du bien c'est qu'il est obligatoire . . . . .	129
Méthode d'obéissance . . . . .	133
Devoirs envers soi-même . . . . .	135
Hierarchie morale . . . . .	137
Respect de la liberté d'autrui . . . . .	140
Egoïsme et altruïsme . . . . .	141
Sévérité et honte . . . . .	146
Progrès intellectuel et progrès moral . . . . .	149
Maxime universelle . . . . .	153
Solidarité. . . . .	155
CHAPITRE V. — <i>Discussion des données du problème moral</i> . . . . .	159
Ordre des problèmes. . . . .	159
Valeur exacte de la liberté. . . . .	160
Valeur exacte du bien. . . . .	164
Valeur exacte de l'inconscient . . . . .	167
Caractère absolu de l'obligation . . . . .	169
Sainteté de l'obligation . . . . .	173
Conseils de la prudence et lois de l'expérience . . . . .	176
Valeur exacte du remords . . . . .	179
Valeur exacte du bonheur. . . . .	183
Puissance d'obligation et sentiment d'obligation. . . . .	186
Suppression de la résistance au devoir . . . . .	189
Valeur exacte du respect. . . . .	191
Conflit de devoirs . . . . .	193

**Deuxième Partie. — ÉTUDE CRITIQUE**

CHAPITRE PREMIER. — <i>Moralité spécifiquement humaine</i> . . . . .	197
Moralité chez les animaux . . . . .	197
Relations de l'homme avec les animaux . . . . .	203
Préparation de l'obligation dans la série animale . . . . .	204
CHAPITRE II. — <i>Obligation produite par le moi</i> . . . . .	208
Obligation produite par l'égoïsme . . . . .	208
Obligation produite par l'altruisme. . . . .	217
Apparence d'obligation justifiée . . . . .	221
Obligation produite par la raison . . . . .	222
Obligation produite par l'association des idées . . . . .	228
Obligation produite par l'idéal . . . . .	231
L'obligation, catégorie de l'entendement . . . . .	233
Obligation produite par l'instinct de la destination . . . . .	235
Obligation produite par la liberté . . . . .	237
Obligation produite par le moi intelligible . . . . .	239
Le vrai domaine de l'obligation est celui de la volonté . . . . .	242
CHAPITRE III. — <i>Obligation produite par le non-moi.</i> . . . .	243
Obligation produite par le monisme . . . . .	243
Obligation produite par l'évolution. . . . .	248
Obligation produite par la société humaine . . . . .	261
Obligation produite par l'intervention de Dieu . . . . .	273
La véritable obligation morale . . . . .	281

**Troisième Partie. — ÉTUDE HISTORIQUE**

CHAPITRE PREMIER. — <i>Kant.</i> . . . .	289
Le domaine moral . . . . .	289
Influences qui préparent l'explication. . . . .	301
La théorie kantienne . . . . .	309
Critique de la théorie kantienne . . . . .	318
CHAPITRE II. — <i>Schopenhauer</i> . . . . .	325
Le domaine moral. . . . .	325
Dispositions qui inspirent l'explication . . . . .	331
La morale de la pitié . . . . .	334
Critique de la morale de Schopenhauer . . . . .	338
CHAPITRE III. — <i>M. Renouvier.</i> . . . .	344
Modifications au système kantien . . . . .	344

Construction morale . . . . .	347
CHAPITRE IV. — <i>Herbert Spencer</i> . . . . .	359
Prétentions d'Herbert Spencer . . . . .	359
Vraie méthode évolutionniste . . . . .	364
Morale évolutionniste de la sympathie. . . . .	367
Vraie signification de l'œuvre de Spencer. . . . .	380
CHAPITRE V. — <i>Charles Secrétan</i> . . . . .	382
Détermination exacte des caractères de l'obligation . . . . .	382
Objections à l'obligation . . . . .	383
L'obligation atteste Dieu. . . . .	390
Morale de la solidarité . . . . .	392
CHAPITRE VI. — <i>M. Fouillée</i> . . . . .	398
Relativité de nos connaissances. . . . .	398
Scepticisme moral. . . . .	401
Les idées-forces . . . . .	404
Inefficacité de cette morale . . . . .	407
CHAPITRE VII. — <i>Guyau</i> . . . . .	412
Observations morales. . . . .	412
La tâche que Guyau se propose. . . . .	415
L'instinct du devoir . . . . .	418
Critique de la sanction . . . . .	427
Hypothèse métaphysique agissant par l'attrait du risque. . . . .	431
Insuffisance de cette théorie. . . . .	435
CONCLUSION . . . . .	439

