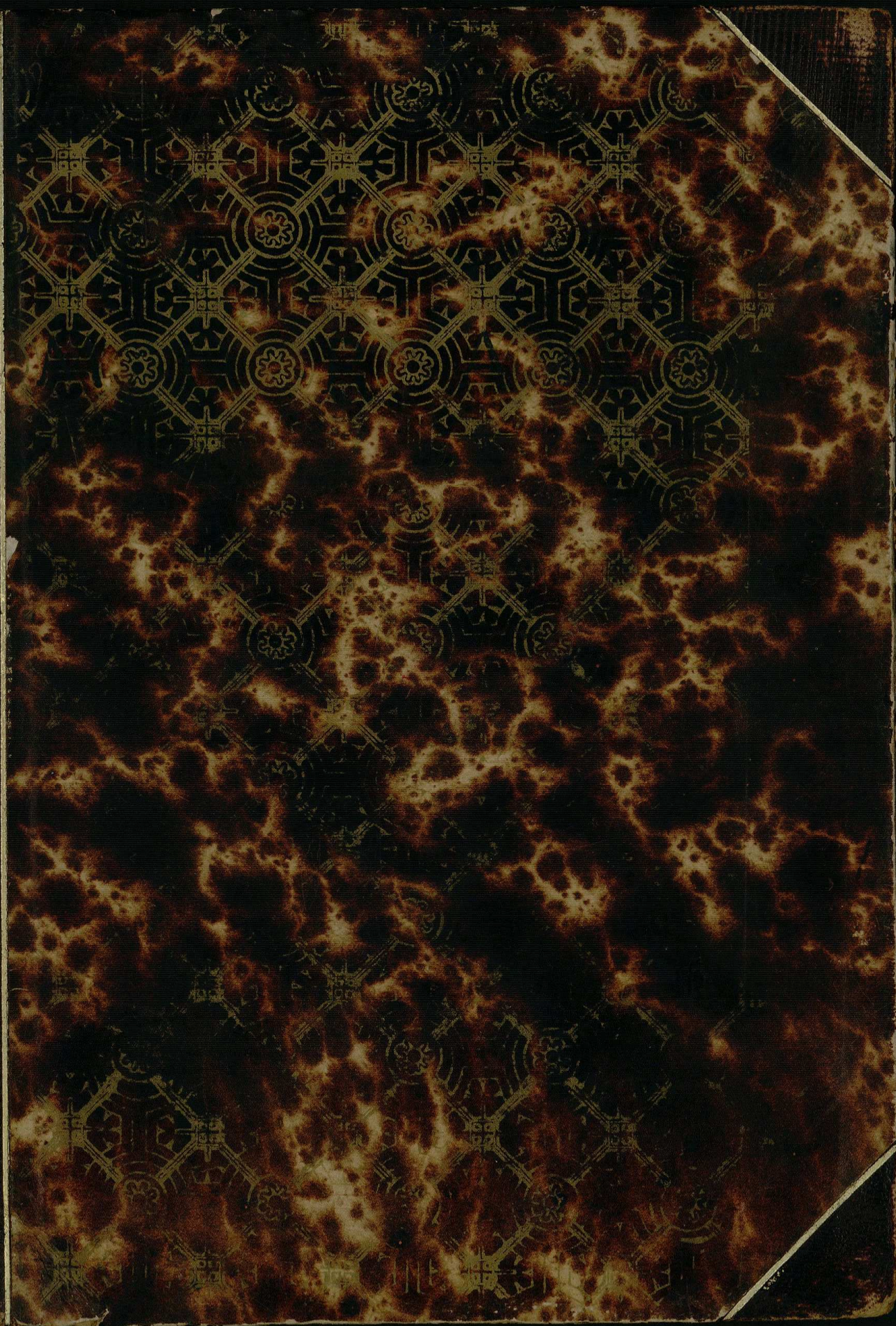
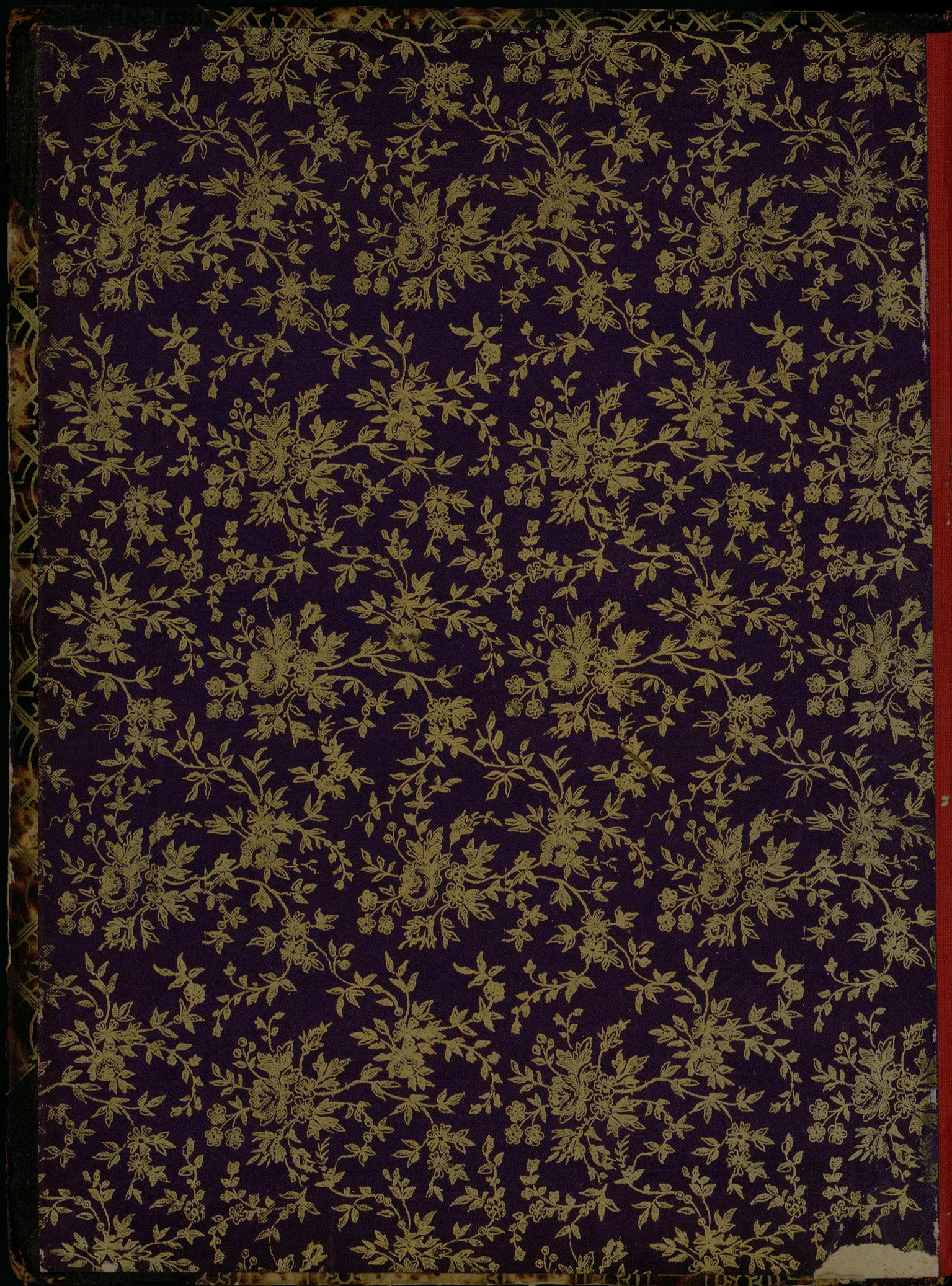
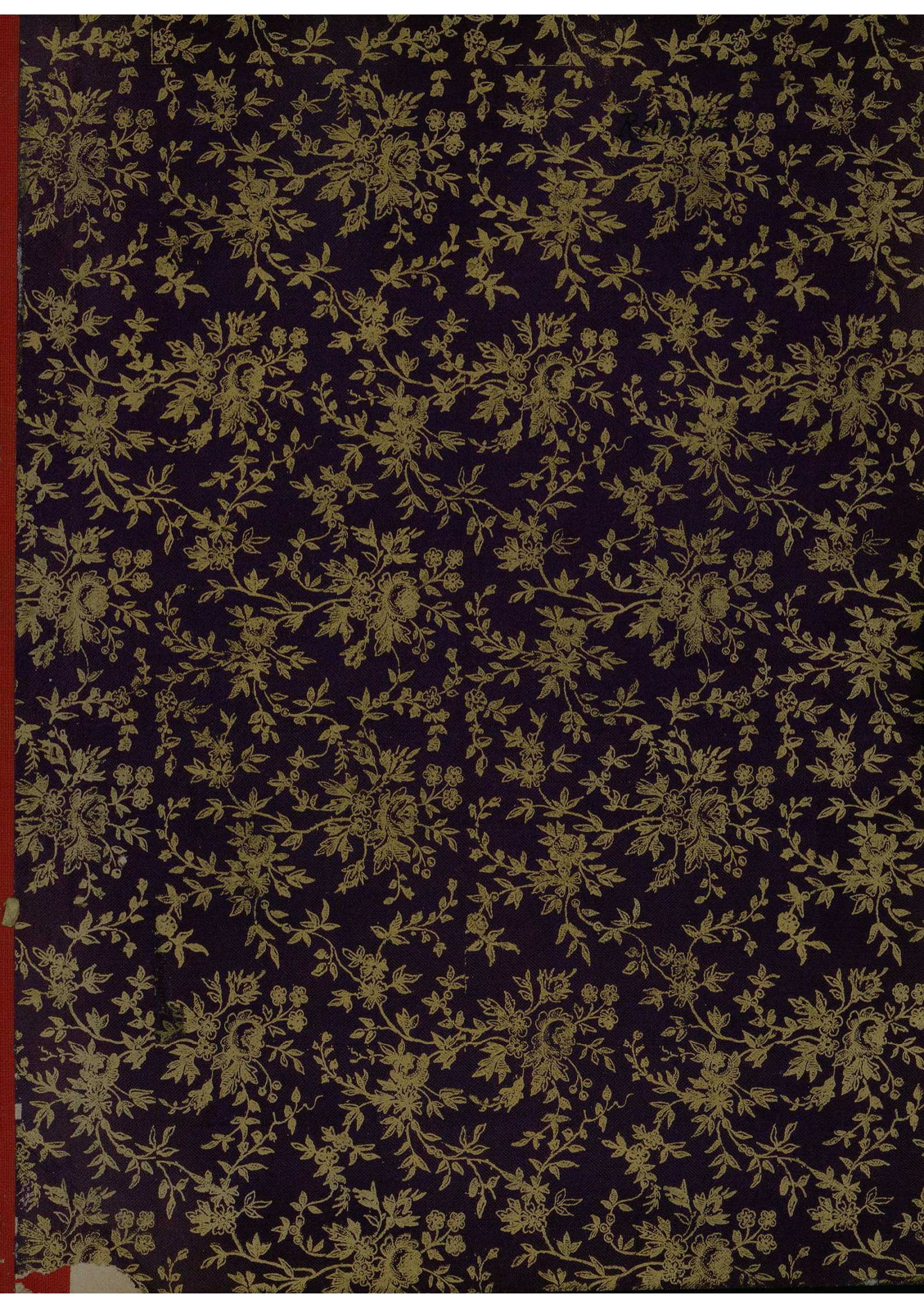


2







Rouslan

81025

Cours de philosophie de l'année 1890-1891
et extraits du cours de 1893.

Cours de morale

II.

M. Bergson, professeur.

25233



La morale de l'obligation pure.

Doctrinè pratique de Kant

(Leçon résumée)



Les théories morales précédemment étudiées donnent toutes à notre activité une certaine fin. L'idée directrice de la morale Kantienne est que les théories de ce genre ne peuvent pas expliquer ni justifier l'obligation morale. Elles aboutissent à des formules conditionnelles, ou, comme dit Kant à un "impératif hypothétique". C'est un ordre accompagné d'une condition et d'une explication, une loi dont l'énoncé contient un "si", un "en vue de", un "parce que". Je puis toujours répondre : il ne plaît d'arriver au but par d'autres moyens, ou encore : il ne plaît de choisir une autre fin. Ou la loi morale n'est pas obligatoire ou bien, si elle l'est, elle est inconditionnée ; elle a pour formule : il faut parce qu'il faut ; tu dois parce que tu dois.

Ainsi il ne faut pas dire : une action est conforme au devoir parce qu'elle est bonne ; il faut dire : elle est bonne parce qu'elle est conforme au devoir. La définition du bien suit au lieu de précéder l'énoncé de la loi morale. Telle est l'idée générale de la morale Kantienne.

Avant d'en étudier le développement indiquons le

sens de certains mots. Kant distingue dans toute loi la matière et la forme. La forme d'une loi est ce qui fait que c'est une loi, cad, l'universalité. La matière d'une loi est l'objet spécial ~~ou~~ déterminé dont elle demande la poursuite ou la réalisation. — Ceci posé Kant va démontrer successivement les propositions suivantes:

1° Tout principe matériel se ramène à l'amour de soi ou du bonheur personnel, cad. toute morale qui donne à sa loi une certaine matière est une morale d'égoïsme. En effet puisque par hypothèse cette loi a une certaine matière et que cette matière n'est pas la forme même de la loi, cad l'universalité, elle ne peut qu'exprimer un rapport particulier non conçu par l'entendement mais perçu par la sensibilité et par suite cet objet n'a de valeur pour nous qu'en tant que la sensation agréable que nous en attendons détermine notre faculté de désirer. Or la conscience qui a un être raisonnable de l'agrément de la vie accompagnant toute son existence est le bonheur et le principe de prendre le bonheur pour objet de son choix est le principe de l'amour de soi.

Mais, dira-t-on, une morale comme celle du Bien idéal, comme celle de la Perfection a un principe

5
matériel et cependant désintéressé. Kant répond que c'est
là une illusion, qu'il y a sans doute des plaisirs plus
délicats que d'autres parce qu'ils se fortifient au lieu
de s'éteindre, qu'ils éclairent en même temps, qu'ils
charment. Ce n'en est pas moins la sensibilité qui
entre en jeu et une loi morale qui nous assigne pour
fin la recherche des satisfactions de l'intelligence
n'est sous une autre forme que la morale du bonheur.
Pretendre le contraire c'est tomber dans l'illusion de
ces ignorants qui voulant se mêler de métaphysique
se représentent la matière si subtile, si raffinée
qu'ils en ont eux-mêmes le vertige et croient alors
de cette matière avoir imaginé un être spirituel.

Il suit de là que toute morale qui donnera une
règle pratique matérielle échouera à la rendre universelle
et nécessaire. En effet puisque cette règle n'aura
jamais d'autre raison que la recherche du bonheur,
chaun pourra choisir le moyen qui lui plaît le
mieux pour atteindre ce but. Elle tombe au rang
de simple conseil ; ce n'est plus "qu'un précepte
de savoir faire."

2°. Puisque toute morale matérielle aboutit à des
conseils de prudence, mais nullement à une loi obligatoire
ou l'obligation pure n'est pas, ou bien elle s'attache
à une loi dépourvue de toute matière. Mais comment



une pareille loi est-elle possible ? La forme de la loi est l'universalité et pour qu'une loi puisse nous ordonner qqch. sans faire intervenir un principe matériel, il faut qu'elle adopte sa propre forme pour matière, d'où résulte que la seule loi absolue, obligatoire, universelle est la loi qui nous ordonnera d'agir suivant une loi. Or, en d'autres termes, la seule formule possible de la loi morale sera la suivante : Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir comme principe d'une législation universelle. La volonté devra être conçue comme indépendante de toute condition empirique, comme déterminée par la simple forme de la loi. Cette loi exprime l'autonomie de la volonté alors que les autres morales aboutissent à l'hétéronomie de la volonté. En tout que la volonté se plie à une règle morale elle exerce sa propre liberté. Il n'y a plus qu'une chose bonne, c'est la bonne volonté.

Ainsi la volonté se conçoit comme une faculté de se déterminer soi-même à agir suivant la représentation de certaines lois. Une pareille faculté nous dit Kant ne peut se rencontrer que chez un être raisonnable. Or ce qui sert à la volonté de raison objective pour se déterminer s'appelle fin, et cette fin, si

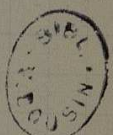
elle est donnée par la raison seule doit valoir également
 pour tout être raisonnable. Or toutes les fins autres
 que la loi morale que la volonté peut se proposer
 ne sont jamais que des moyens en vue d'autres fins.
 la loi morale est une fin absolument, une fin en soi.
 C'est l'absolu. toutes les autres fins sont relatives
 et particulières, celle-ci est universelle parce qu'elle
 est purement formelle et se trouve ainsi la même
 pour tous étant la forme de la raison humaine de
 sorte que l'on peut dire que l'impératif catégorique
est la loi que la volonté s'impose à elle-même
en tant que raisonnable, en tant qu'étant à elle-
même sa propre fin, en tant qu'ayant une dignité
qui lui est propre. D'où le deuxième énoncé de la
 loi morale : Agis de telle sorte que tu fasses servir
l'humanité aussi bien dans ta personne que dans
celle d'autrui à titre de fin et jamais de simple
moyen. Par humanité Kant entend ici la volonté
 raisonnable. Pourquoi le suicide est-il un crime ?

Parce que celui qui se tue en raison de son infortune
 affirme par là qu'il considérerait sa volonté comme
 un simple moyen en vue de l'acquisition du bonheur.

Cette loi en tant que négative résume tous les
devoirs de justice : ne pas traiter l'humanité comme

11
un moyen. En tant que positive elle résume les devoirs de charité : traiter l'humanité comme une fin.

Supposons maintenant une humanité dont tous les membres comprendraient et pratiqueraient la loi morale, dont chacun se considérerait lui-même et traiterait les autres comme fins, jamais comme moyens. Il se créerait alors, comme dit Kant, le royaume des fins. "On appelle royaume, dit Kant, l'union systématique de différents êtres raisonnables par une loi commune." Mais dans les royaumes d'institution humaine chaque citoyen accepte des lois qui n'ont point été faites par lui. Au contraire dans le royaume des fins chacun de nous serait à la fois citoyen et législateur. Et cette loi voulue par chacun de nous serait cependant la même pour tous, attendu qu'elle exprimerait la forme de notre volonté, c'est-à-dire son caractère raisonnable, ce qui est identique chez tous. Sans doute ce royaume des fins n'est et ne sera jamais qu'un idéal, mais chaque fois que nous concevons l'impératif catégorique, chaque fois que nous nous soumettons à cet impératif en le posant, nous agissons non pas comme hommes phénomènes, faisant partie d'un royaume quelconque, mais comme noumènes faisant partie du royaume des



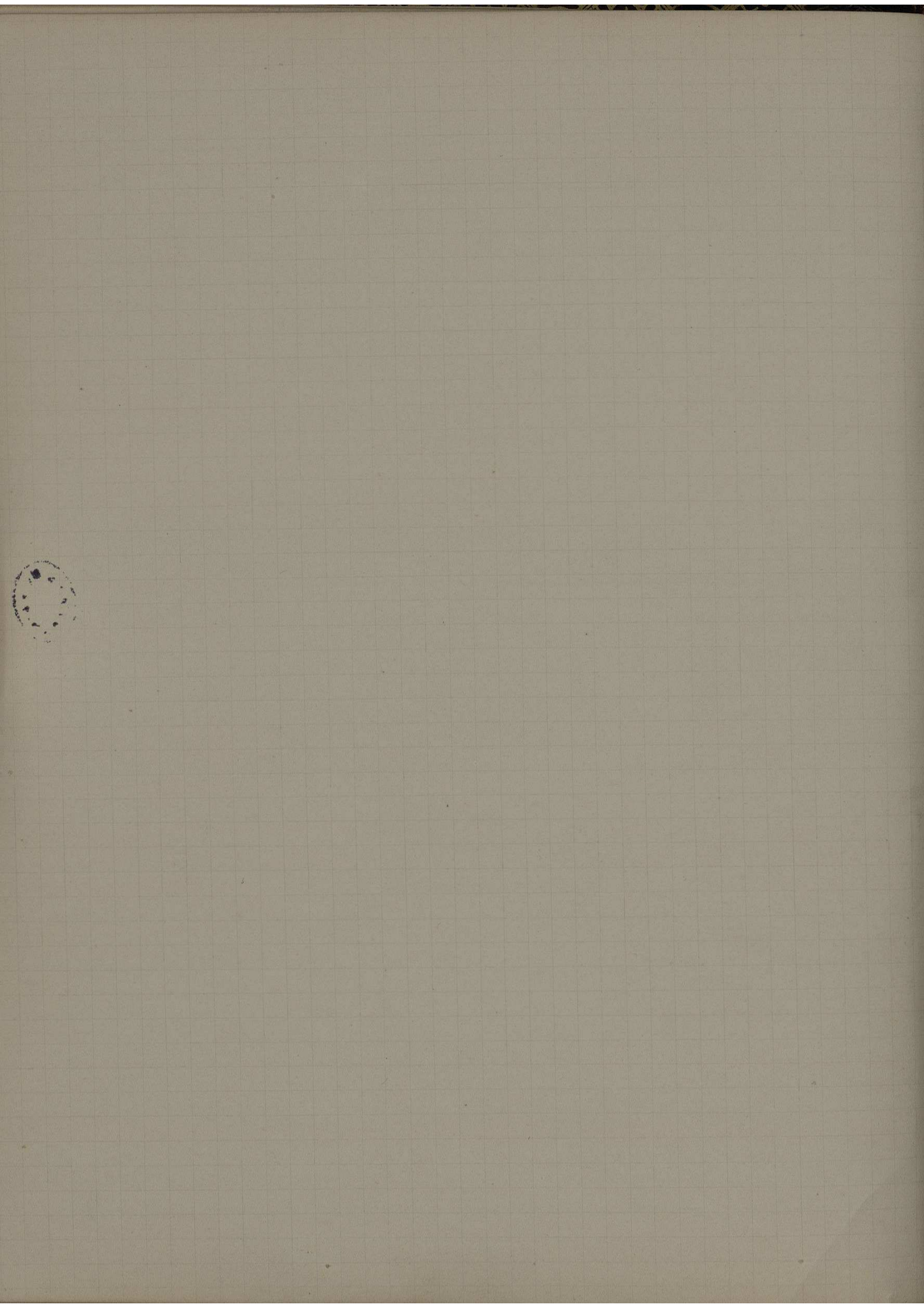


finis. D'où cette 3^e formule : « Agis toujours de manière que ta volonté puisse se considérer comme se légiférant universellement par sa maxime. » En d'autres termes :

Suis toujours des règles de conduite telle que tout en y obéissant tu puisses les poser comme lois dans le royaume des fins qui est le règne de la moralité.

Dégageons maintenant les principes, indiquons les tendances générales originales de cette morale si pure et si élevée.

1^o L'ennemi de cette doctrine est d'opposer la moralité à la nature. Toutes les doctrines philosophiques jusqu'à Kant ont fait coïncider la moralité avec une tendance de la nature. (Tendance au plaisir, à l'égoïsme, à la sympathie, au plus complet développement de soi-même ou, comme ils disent, à la perfection) L'originalité de Kant a été de considérer la nature en général et la nature humaine en particulier, en tant que nature comme indifférente au bien moral ou au mal et la moralité comme un ordre de choses supérieur à la nature, de telle sorte qu'en suivant la nature de quelque manière qu'on la comprenne et quelque direction qu'on adopte on n'arrivera jamais à la moralité. C'est au contraire de la moralité qu'il faut partir. Si on ne part de l'impératif catégorique il faut désespérer d'y atteindre jamais.



19
En d'autres termes, nous nous mouvons dans un monde de phénomènes et nos instincts, nos idées sont encore des phénomènes. et de quelque manière qu'on les conçoive, à quelque degré qu'on les généralise on ne sort pas du monde des phénomènes. On constate ce qui est, on ne découvre pas ce qui devrait être. Ou bien donc il n'y a pas d'obligation réelle, ou bien si l'obligation existe c'est en dehors du monde des phénomènes qu'il faut la chercher. Or nous la trouvons dans notre volonté même en tant que libre, dans notre volonté considérée en dehors du temps et de l'espace, dans notre volonté se déterminant elle-même en tant que chose en soi.

Cette opposition entre la moralité et la nature, opposition qui est l'ennemi même de la doctrine de Kant se traduit par une conception nouvelle des rapports de la vertu et du bonheur. Pour tous les philosophes jusqu'à Kant il y a harmonie entre le bonheur et la vertu. Kant n'a pas hésité à rompre toute relation, au moins ici-bas, entre le bonheur et la vertu. Le bonheur en effet dépend de la nature, c'est-à-dire d'un côté des circonstances extérieures, de l'autre de nos états de conscience. Or ces états de conscience, ces circonstances extérieures sont des phénomènes et ces phénomènes en vertu du principe de causalité obéissent à des lois qui n'ont aucun rapport

17
avec l'impératif catégorique. Ainsi en même temps que Kant opposait le royaume des fins au règne de la nature, il renonçait à l'harmonie jusque-là établie entre la vertu et le bonheur.

2. En second lieu on pourrait dire que le mérite de Kant a été de mettre en relief la dignité de la personne morale. Kant établit une distinction précise et profonde entre la valeur et la dignité, la valeur qui est chose relative et mesurable et la dignité qui est chose absolue incommensurable avec tout autre. Toute fin empiriquement donnée, nous dit Kant, a une valeur, mais par elle-même elle est relative et cette valeur est mesurable. La richesse a de la valeur étant une fin mais elle aura moins de valeur que la santé qui est une fin plus désirable et ainsi toutes les valeurs sont commensurables entre elles, toutes les fins empiriques ont une valeur. Mais la personne humaine, la volonté libre et raisonnable est une fin en soi, une fin absolument. Elle n'est comparable à aucune autre fin. Nous ne dirons plus qu'elle a une valeur mais une dignité. ~~car~~ Le monde matériel tout entier quelle que soit sa valeur ne vaut rien en comparaison d'une bonne action, d'une conscience honnête, car tout le reste est relatif: c'est l'infini, l'absolu. De là de très belles maximes relatives à l'inviolabilité de

la personne. Kant a été le premier à formuler d'une manière précise le principe de l'égalité des droits ; il a compris que ce qui fonde l'égalité entre les hommes c'est leur participation à l'absolu : c'est le fait qu'étant des personnes morales, c'est-à-dire connaissant et pratiquant le devoir, ils acquièrent chacun une dignité indépendante de cette valeur. Ajoutons que les plus grands penseurs jusqu'à Kant paraissent avoir méconnu cette dignité absolue de la personne humaine et qu'on est choqué en lisant certains passages de Leibniz de rencontrer des pensées comme celles-ci : « Un homme vaut sans doute plus qu'un lion, mais rien ne prouve que dans la pensée divine, un homme vaille plus que toute la race des lions. »

3^e. Enfin le mérite de Kant a été de montrer la relation qui unit la liberté et la moralité : D'un côté en effet l'impératif catégorique est d'après Kant la formule même de la liberté absolue et de l'autre la liberté vraie ne peut consister que dans la pratique du devoir car par le devoir nous échappons à la contrainte de la nature, nous échappons à l'instinct, à la passion, aux influences de l'éducation. Nous redressons nous-mêmes. Tous les motifs autres que le devoir sont mesurables entre eux et s'il n'y avait pas d'impératif catégorique on obéirait au

Objections au Kantisme

I. En réduisant la moralité à un pur formalisme, on risque fort d'en rendre l'intelligence très difficile dans la pratique. On peut même se demander si ce formalisme est soutenable jusqu'au bout et si l'on ne sera pas amené à donner à la loi morale une matière. Par exemple, cette formule : agis toujours de manière que la maxime de ton action puisse devenir un principe de législation universelle, cette formule ne vaut dans chaque cas particulier qu'à condition de faire intervenir un des principes matériels que Kant prétend proscrire. Pourquoi ne dois-je pas voler ? Parce que le vol ne pourrait sans contradiction être érigé en loi universelle. Mais pourquoi ne pourrait-il sans contr. être érigé... ? C'est parce que notre société est ainsi organisée que la propriété en est un principe essentiel. Nous sortons du pur formalisme. Nous faisons intervenir l'intérêt social, l'avantage que présente la vie sociale, etc. En d'autres termes dès qu'on veut déterminer dans la pratique ce qui peut et ce qui ne peut pas devenir un principe de légis. universelle, il faut recourir à l'un des pr. matériels éliminés.

II. Si le mérite de Kant a été de dégager le caractère absolument obligatoire de la loi morale, il n'a donné à l'oblig. toute sa force qu'en négligeant de l'expliquer, bien plus en se refusant à l'expliquer. Certs, il ne pourrait l'expliquer sans la détruire. L'expliquer c'était convertir l'impératif catégorique, en impér. hypothétique, c'était reintégrer la moralité dans les cadres de l'intelligence, la faire déchoir au rang de phénomène. Il n'en reste pas moins vrai que l'impér. et dans cette théorie un ordre sans raison : l'analyse faite par Kant de la moralité est admirable si on commence par admettre le devoir. Son argumentation se réduit à ceci : s'il y a obligation absolue, la loi morale est un impératif catégorique. Mais cette argumentation est hypothétique et

21
plus fort d'entre eux ; notre conduite serait nécessaire.
Mais l'impératif catégorique ou si l'on aime mieux
le motif moral n'ayant pas de commune mesure
avec les autres mobiles, on ne peut pas poser
l'impératif catégorique sans poser aussi la possibilité
de la liberté.

Que pense de cette morale ? Nous avons
montré qu'elle est supérieure aux autres d'abord par
la précision de ses formules, puis par son analyse
de l'idée d'obligation, enfin par l'élévation et la
pureté de la pensée qui l'inspire. — Mais elle
soulève selon nous deux objections.

I. Kant veut que la loi morale soit une forme
sans matière et il a déterminé le criterium de la
moralité, l'universalité. On peut lui demander à
quel moyen on reconnaîtra dans la pratique que
la maxime d'une action peut ou ne peut pas
être élevée en loi universelle. On verra que forme sera
de faire intervenir des raisons d'intérêt général ou de
sentiment ou de perfection morale, c'est-à-dire de faire
appel à l'un ou à l'autre des principes matériels que
Kant prétend exclure. Il les élimine de sa formule,
mais il les retrouve dans l'application. Sa morale
n'est donc purement formelle que parce que sa formule
est essentiellement abstraite et ayant dépouillé les lois

que répondre à celui qui nierait l'obligation ? En d'autres termes si
l'arg. l'imper. est catégorique, l'argum. est hypothétique, tandis que chez
les autres si l'imper. était hypothétique, l'arg. était catégorique -
[Cours de 1893]

Sommaire sur de la Conclusion.

On peut chercher une conciliation entre les doctrines morales - Toutes en effet
s'accordent sur la formule de la moralité et ne diffèrent que par l'explication.

Il faut distinguer entre la forme et la matière.

La forme de la moralité est l'exigence d'une loi stable, exigence commune
à l'intelligence et à la sensibilité. L'une et l'autre sont soumises à la
loi du temps mais l'une et l'autre réagissent contre cette loi et aspirent
à la stabilité.

La matière de la moralité est la nature même de l'homme en tant
que portée à se réaliser elle-même de mieux en mieux en développant
toutes les puissances de l'humanité.

Cette matière s'adaptant à cette forme aboutit à constituer la moralité.
Le sentiment de l'obligation est complexe. Il contient des raisons empreintes
à la raison, à la sensibilité et aussi à la vie sociale.

particulières de leur contenu, il ne garde plus pour son impératif catégorique que la forme pure de l'universalité. Mais cette forme par elle-même serait inutile sans application pratique et dès qu'on prétend en déduire des lois particulières c'est un principe matériel qu'on fera intervenir nécessairement. Ex: le suicide, le dépôt, les attentats à la propriété.

2°. En second lieu, Kant a démontré d'une façon péremptoire que s'il y a une obligation absolue, nous ne pouvons être obligés que par un impératif catégorique, que par une loi purement formelle. Mais il n'a pas démontré qu'il y eût une obligation absolue. Nulle part il n'a expliqué pourquoi nous serions obligés absolument, nulle part il n'a réfuté les philosophes qui comme Leibnitz croient à l'obligation sans doute mais la subordonnent à des considérations de réflexion, d'expérience... L'argumentation de Kant pourrait donc se formuler: s'il y a une obligation absolue, la loi morale est purement formelle. Mais son argumentation comme on le voit est purement hypothétique. Il ne rend la loi catégorique qu'à la condition de rendre hypothétique l'argumentation, alors que chez ses devanciers, l'impératif auquel on aboutissait était hypothétique sans doute, mais au moins l'argumentation était catégorique.

Conclusion (1893)

Les doctrines morales que nous avons exposées et critiquées insistent les unes sur la matière, la dernière sur la forme de la moralité. Aux premières nous avons reproché de ne pas fonder suffisamment l'obligation, à la dernière de formuler simplement l'obligation dans toute sa force sans nous en faire comprendre suffisamment l'origine. Nous devons donc chercher entre ces deux positions extrêmes, une position intermédiaire également éloignée du pur formalisme qui risque fort de nous donner une loi morale sans justification et de l'excès contraire qui consiste à développer la matière de la moralité en négligeant la forme qui lui est propre, l'universalité et l'obligation. Nous devons donc chercher une morale qui rende compte du devoir et des devoirs.

Remarquons que toutes ces doctrines s'accordent sur un point : elles aboutissent pratiquement aux mêmes conclusions. Les préceptes moraux sont analogues chez tous ces philosophes. Tous estiment que la moralité consiste à orienter toutes ses facultés intellectuelles dans le sens de la raison, ensuite et à chercher toujours et à chercher leur pour les autres leur perfectionnement de plus en plus complet, ce qui ne va pas sans un respect profond de leur liberté. Si tous sont d'accord sur les règles pratiques, il s'agit seulement d'interpréter ces règles, de les rattacher à un principe et d'en rechercher l'origine. Ceci posé c'est à un seul principe que chaque école ramène la moralité tout entière et quoique ces principes soient très différents, là l'intérêt particulier, là l'int. général, là la sympathie, ailleurs la poursuite d'un idéal entraine de parfait, intellectuel, chacun de ces principes aboutit à justifier les principales règles de la morale, les devoirs envers soi-même et envers les autres. Une double conclusion à notre avis s'impose :

1° S'il n'y a qu'une morale, la signification de la loi morale, le sens intérieur qu'elle prend pour chacun de nous n'est peut-être pas la même pour tous les hommes et tout en conservant son devoir de la même manière, on peut se l'expliquer de divers facons.

2° Les principes d'action si différents en apparence sont conciliables entre eux et qu'on pourrait constituer une morale où entreraient comme principes et l'int. personnel et l'int. général et le sentiment et la poursuite d'un idéal purement rationnel.

Peut-être cette conciliation de divers principes matériels de la morale, nous permettrait d'en expliquer la forme, ce que ne peut faire chacune de ces doctrines prises isolément.

En partant en effet de la forme de la loi morale, en analysant le sens et le contenu de l'idée d'obligation, on verrait comment cette forme d'abord vide se remplit peu à peu et comment on peut faire sa part à chacun des principes d'action proposés par les moralistes. Partons donc de là et demandons nous comment s'explique la forme de la moralité.

Conclusion.

Le bien moral véritable fondement de l'obligation.

Nous avons passé en revue les doctrines morales. Nous avons montré comment les unes et les autres s'efforcent d'analyser l'idée de bien et de fonder l'obligation. Pour les unes le bien, cad. la fin, est le plaisir et le sentiment de l'obligation répond à l'attraction que le plaisir exerce sur nous. Pour d'autres la fin à poursuivre est l'établissement de rapports sympathiques entre les hommes. L'obligation est une forme du besoin de sympathiser comme du besoin d'être sympathique. Pour d'autres encore la fin poursuivie ici-bas est la réalisation d'un idéal. L'obligation s'explique par la puissance de cette idée qui aussitôt connue nous attire. Et enfin pour Kant l'obligation se suffit à elle-même, est donnée a priori et le bien est le terme abstrait qui nous sert à qualifier l'acte obligatoire.

Toutes ces doctrines visent au même but, rendre compte de l'idée du bien, fonder l'obligation morale. Chose très curieuse, chacune d'elle paraît venir se fondre dans celle qui la suit et la dernière si elle paraît se suffire à elle-même, ne se suffit qu'à la condition de postuler, de ne pas expliquer l'impératif catégorique. Il ne semble donc pas qu'aucune d'elles soit satisfaisante pour l'esprit.

Il faut remarquer d'abord que tous les hommes connoissent la morale et que l'homme seul la conçoit. Si la moralité est caractéristique de l'homme comme la pensée réfléchie, c'est qu'elle a son origine dans les mêmes tendances d'où sortent la science et la pensée réfléchie. Or en quoi ~~les~~ la pensée réfléchie nous distingue-t-elle de l'animal? L'animal assiste à sa vie psychologique comme à un rêve. L'homme est capable de réagir sur ses états psychologiques, de s'y fixer pour les mieux saisir. Cette réaction de l'esprit sur les phénom. s'exprimera par des lois qui embrasseront les phénom., par les lois de la science, lois nécessaires parce qu'elles résument les phénom. une fois produits. Or les actions humaines sont des faits, mais ces faits se distinguent des autres phénom. de la nature en ce qu'ils sont l'œuvre d'une volonté qui se sent libre. D'autre part si ces faits se rattachent à la volonté, par d'autres côtés ils se rattachent à la nature et on trouve à toute action humaine des antécédents qui l'expliquent partiellement. La question se pose alors ainsi. Un être dont l'intelligence est particulièrement active et chez qui cette intellig. est doublée de la faculté de vouloir, de choisir, un pareil être laissera-t-il sa conduite aller à la deriva ou ne voudra-t-il pas naturellement soumettre cette conduite à des lois comme le reste de ^{l'univers} la ~~conduite~~. La tendance de l'homme à régler sa conduite se manifeste toujours et partout. Nous voulons échapper au hasard, à l'incertitude de l'avenir. C'est en adoptant des règles de conduite stable que nous pourrions nous soustraire au caprice des choses.

Ces règles se rapprocheront donc des lois de la nature et par un autre côté s'en distingueront profondément.

Comme les lois de la nature, elles répondront à un besoin d'utilité. Mais ces lois se distinguent des autres en ce que elles précèdent le fait au lieu de le suivre. La forme de ces préceptes sera donc l'intermédiaire entre la nécessité et le pur caprice. Ce sera une nécessité acceptée, voulue, subordonnée même à cette acceptation.

Telle est cette obligation que Leibniz a appelée nécessité morale et qui tient bien le milieu entre la lib. d'indiff. et la nécessité des lois naturelles.

Mais ce n'est là que la forme vide de la moralité, c'en est l'origine très lointaine. Une loi morale qui ne serait obligatoire que dans ce sens n'aurait pas tant de prise sur les âmes.

Cet ordre que notre raison tend à mettre dans notre conduite, notre sensibilité le réclame à sa manière. En effet tandis que la sensibilité de l'animal est livrée tout entière à l'impression du moment, celle de l'homme est capable d'isoler chacun de ses états, de le retenir par la mémoire et de se fixer sur lui. Alias l'homme est capable d'attention dans le domaine des sentiments comme dans le domaine des idées, attention qui se manifeste par cette mémoire active. Or cette mémoire active, capable de faire revivre un sentiment crée le regret. Le regret est un des sentiments les plus pénibles. C'est le désir de revenir sur le passé pour réparer l'irréparable. C'est le propre d'un être qui change et qui vit dans le temps, qui peut se ressaisir lui-même et échapper aux variations

Si maintenant nous les rapprochons, nous voyons qu'elles se ressemblent par un certain côté. Elles supposent que le bien moral prend la même forme pour tous les hommes et que les règles de la morale ont pour tous les hommes le même sens. Toutes visent à une explication unique et simple du bien et de la moralité. Mais l'observation immédiate, l'expérience la plus vulgaire nous apprennent qu'il n'en est rien et que les notions morales sont loin d'avoir le même sens, que les sentiments moraux sont loin de prendre la même forme chez tous les hommes. Comment comparer l'obligation morale telle que la sent le voleur qui s'arrête au moment où il va devenir assassin par crainte de l'échafaud au sentiment qu'on trouve chez une âme délicate que la seule pensée de troubler l'amour-propre du prochain inquiète et tourmente? Sans aller chercher si loin les extrêmes, qu'on prenne deux hommes de bien, mais ayant chacun sa conception de la vie, l'un optimiste, l'autre pessimiste. Ils sont charitables tous les deux, mais la charité prend-elle la même forme intérieure, signifie-t-elle la même chose pour tous les deux? L'un poursuit un but qui est l'amélioration du sort de l'humanité, l'autre voit dans la charité une forme du détachement, de l'anéantissement. Donc à première vue il semble que si les formules sont les mêmes ou doivent être les mêmes pour tous, c'est une entreprise



de tout genre qui sont l'ennemi de la durée. Est-il étonnant que notre sensibilité sensible se mette à l'abri du regret? Comment y parviendrait-elle sans demander à la raison une règle de conduite capable de la soustraire aux vicissitudes de la durée. Ainsi par la sensibilité et l'intelligence nous tendons à créer des règles de conduite par lesquelles nous puissions échapper à la loi du temps, du moins introduire dans notre conduite quelque chose qui participe à l'éternité. Un être qui dure et qui change, qui se sent en qq. sorte mouvoir à tous les moments de la durée et qui peut concevoir l'éternité sera amené par les nécessités de la nature à se soustraire au hasard, à la fluctuation des choses, à s'imposer des règles fixes de conduite. C'est pour cette raison que la moralité est chose inhérente à la nature humaine. Elle fait partie de cette nature pourvu que l'on considère cette nature non seulement dans ses états passagers, mais encore dans ses tendances, non seul.^t dans ce qu'elle a de fini, mais dans l'infini où elle aspire.

Nous convenons ainsi qu'il y a une morale, mais qu'elle sera la forme particulière de cette moralité? Il faut faire ici de larges concessions aux utilitaires, aux moralistes du sentiment et surtout aux eudémonistes.

Supposons un homme cultivé d'esprit, livré à lui-même et cherchant sa voie, préoccupé de se fixer une ligne de conduite. Le plaisir le tentera d'abord. Mais peut-il s'en tenir là et ce principe lui fournira-t-il la règle stable qu'il cherche? D'abord le plaisir se détruit lui-même, s'émousse par l'habitude, exige toujours un nouvel effort pour obtenir de nouvelles jouissances qui ne satisfont pas davantage. En y regardant de près on voit que la satisfaction égoïste de la sensibilité est peu de chose. Le plaisir nous agréé surtout à cause des idées que nous y attachons, des souvenirs que nous y retrouvons. Ajoutons que les plaisirs sont presque tous mêlés de vanité, que dans la vanité est le désir de plaire, dans le désir de plaire, le souci de l'opinion d'autrui qui est déjà une sorte de sympathie pour nos semblables. Le pur égoïste n'aurait cure de l'opinion des autres. Si tout plaisir est entaché de vanité, c'est que l'égoïsme pur est une abstraction et que l'homme qui se livre au plaisir est porté à l'amour des autres autant qu'à l'am. de soi. Comment en serait-il autrement? L'ennemi du plaisir est l'activité. Or l'action par laquelle nous nous mettons en rapport avec nos semblables, par laquelle nous vivons non seulement notre propre vie, mais encore celle des autres n'est-elle pas une action plus vaste, plus intense. Ainsi l'homme qui suit sa nature ne pourra pas être purement égoïste. L'amour de soi et l'amour des autres se complètent.

Jusqu'ici nous sommes dans la nature et dans ce qu'il y a de pl. primitif dans la nature. Nous ne sommes pas encore dans la moralité. Pour que cette tendance purement instinctive devienne morale, il faut qu'elle rejoigne la première, qu'elle se fonde avec cette aspiration non moins naturelle de la raison et du cœur à une

29³
chimérique de chercher à les expliquer chez tous de la même manière, c'est méconnaître la complexité et la variété de l'organisation psychologique.

Mais sans aller si loin et sans sortir de nous, ne pouvons nous pas dire que pour chacun de nous, le profond de la moralité a changé avec les diverses phases de notre existence? Certes les préceptes mêmes ont pu rester identiques, identique aussi la forme de l'impératif, identique même la forme de l'acte accompli; mais l'interprétation que nous nous en donnons à nous-mêmes change, et en ce sens, s'il y a une morale immuable et définitive, à savoir celle qui s'exprime par des formules, toute morale théorique est provisoire. Chacune répond à une période de notre existence psychologique et morale.

En même temps que nous constatons cette diversité, nous devons reconnaître cependant qu'une idée reste invariable, identique chez tous, l'idée qu'il faut une morale, une règle de conduite stable, fût-elle autre que les règles communément reçues. Nous devons reconnaître aussi que si le sentiment de l'obligation n'a pas le même sens chez tous, chez tous on le retrouve. Nous voici donc en présence de deux faits:

- 1° Tous éprouvent le besoin de s'imposer une loi.
- 2° Cette loi fût-elle identique dans sa formule pour tous ne s'impose pas à tous pour les mêmes raisons



loi stable. C'est par cette adaptation de la matière à une forme que s'engendre la moralité. A mesure qu'elle prend mieux conscience d'elle-même elle s'aperçoit comme un progrès de l'individu essayant de se soustraire à ce qu'il y a de contingent, de variable dans l'existence, pour réaliser tout ce que l'humanité contient en puissance. La moralité est donc un effort de l'être individ. pour se rattacher à l'humanité considérée comme un être supérieur au temps. Voilà ce qu'il faut retenir de la mor. du plaisir et de la symp. Nous voyons aussi le rapp. de cette morale avec celle du bien idéal. L'idée du bien moral n'est pas une idée abstraite sans rapport avec l'humanité, c'est l'hum. elle-même tendant à travers tous les moments de la durée de la réalisation complète de ce qu'elle porte en elle.

Envisagée dans sa complexité, le sent. de l'oblig. est plus ce sent. tout esthétique dont nous parlions d'abord et qui répond à un besoin d'ordre et d'harmonie. C'est un sentiment où entrent divers représentat. La principale est la représentation de notre propre faiblesse en comparaison de cette humanité dont nous sommes l'expression fugitive, dont nous poursuivons la réalisation complète. Violon l'un d'eux, c'est se mettre en dehors de l'humanité, perdre tout point d'attache avec elle. De là la sensation d'isolement du coupable, le sentiment qu'il a perdu les raisons qu'il avait d'être. Dans le sentiment de l'obligation entre pour une large part la crainte de cet état d'âme. Ne craignons pas d'ajouter que la crainte de l'opinion, du blâme, des châtiments, contribue sinon à fortifier, du moins à préciser le sentim. de l'obligation et nous ne faisons pas reposer ainsi le sent. de l'oblig. sur une convention humaine, car la société n'a pas d'autre origine que l'instinct moral, le désir de chaque homme de réaliser en lui l'humanité. C'est dans la vie sociale seulement que les puissances de l'homme se développent. L'instinct moral est donc à l'origine de la société, il en est la cause, mais comme il arrive souvent l'effet réagit sur sa cause et la société par en se développant trouve sur sa route les moyens de fortifier artificiellement, chez certains de ses membres au moins l'instinct moral là où il risquerait d'être en défaut. Réduire le sent. de l'obligation à la crainte du châtimement serait donc en méconnaître la vraie nature et pourtant cette crainte entre pour qq ch. dans le sent.

On voit dès lors en quel sens la moralité est le prolongement de la nature, en quel sens elle la dépasse. Si l'on entend par nature ce qui est immédiatement donné dans la nature et peut se définir l'enchaînement visible et palpable de causes et des effets, on dira que la nature de l'h. le porte au plaisir, à la symp. voire même au développ. de son intellig., mais la moralité qui substitue la stabilité au devenir, la loi au fait dép. est en dehors de la nature. Mais si l'on prend la nature dans toute sa plénitude, si l'on cherche sous l'état la tendance, sous le fait y la raison présente par qui l'explique

31 83
et n'a pas pour tous la même signification.

Voilà les deux faits d'où il faut partir, les deux vérités qu'il faut approfondir.



1° Pourquoi est-il de l'ennemi de l'homme de s'imposer une loi stable, une règle fixe de conduite? Nous ne voulons pas dépaner les faits, nous ne ferons pas appel à un principe dont la généralité est contestable : la recherche du plaisir ni à cet autre ~~plaisir~~ principe dont le caractère obligatoire serait problématique, la recherche de la sympathie. Nous ne ferons pas intervenir non plus l'idée si mal aisée à définir de la perfection morale ; nous nous abstenons de recourir à un impératif catégorique de l'origine duquel on ne peut rien dire et qu'on ne peut expliquer d'ailleurs dans la doctrine de Kant qu'en attribuant à la chose en soi une mystérieuse puissance de se refléter dans le monde des phénomènes. Nous nous bornerons à constater des faits et d'abord ce fait primordial que la psychologie nous a révélé à savoir que la personne humaine est dans un perpétuel devenir et que renouvelant sans cesse sa substance elle change progressivement de forme et de couleur. Nous nous rappellerons aussi que toute action importante et par conséquent libre est une expression de l'état total de notre personne à un moment de la durée. Nous nous rappellerons aussi que si l'acte une fois

on s'aperçoit que plaisir, sentiment, développ. et aspirations intellectuelles tout cela n'est que l'épanouissement d'une seule et même force, la manifestation d'un même mouvement, le mouvt. qui porte l'h. à être de plus en plus lui-même, à réaliser de mieux en mieux cette ~~sa~~ humanité idéale qui est chez lui en puissance et en ce sens la moralité n'est que l'expansion complète de la nature.

Sommaire sur la responsabilité

Le sentim. de la responsabilité est la conscience d'un rapport de dépendance réciproque entre l'action et le sujet.

La dépendance de l'action par rapport au sujet implique la liberté; celle du sujet par rapport à l'action implique le discernement. Telles sont les deux conditions de la resp.

Ces deux conditions sont-elles réalisées en fait? Tous les philo. reconnaissent l'existence de la consc. morale et par suite du discern. Mais beaucoup nient la liberté. On prétend maintenant la resp. en renonçant au libre arbitre. Critique de cette théorie. Responsabilité implique liberté.

Les paradoxes relatifs à la liberté et à la resp. tiennent à une conception fautive de la causalité et à une ^{assimilation} ~~conception~~ fautive de faits humains ^{phéno. psychologiques}.

Degrés de la resp. On les mesure à l'élévation du sens moral et au degré de liberté. La lib. dépend de l'identité de la personne et du degré d'organisation des faits 4.

De l'irresponsabilité. Critique des théories récentes.

accompli est accompli ; presque toujours il subsiste cependant à l'état de souvenir, que la mémoire nous le représente, bien qu'évanoui, comme réel, comme présent.

Ceci posé, étant donné qu'un acte s'accomplissant exprime l'état général de la personne, étant donné aussi que la personne change et que le souvenir de l'acte demeure, il est inévitable que je compare un acte passé dont je garde le souvenir à un acte présent qui n'est plus le même et auquel cet acte ne ressemble plus, car les circonstances ont changé, tout a varié sauf le souvenir en quelque sorte matériel de l'acte autrefois accompli. De cette comparaison entre le passé et le présent naît un sentiment qui génère ce qu'on appelle le regret. Le regret quand il porte sur une action accomplie est de tous les sentiments douloureux le plus profond, on pourrait dire le plus désespérant par la double raison qu'il est sans cesse renouvelé et qu'il enveloppe ce qu'on pourrait appeler le sentiment de l'irréparable. Il est sans cesse renouvelé car l'acte accompli quoique passé est sans cesse présent dans le souvenir. Il enveloppe le sentiment de l'irréparable parce que s'il est toujours actuel comme représentation l'acte représenté s'est évanoui pour toujours.

En résumé un être qui dure et qui se souvient et qui compare l'expression extérieure d'un état passé

la responsabilité.

Nous avons formulé la loi morale, nous en avons cherché l'origine. L'homme en tant qu'il conçoit la loi morale et qu'il est capable de s'y conformer est responsable. Qu'est-ce que la responsabilité?

Le probl. de la resp. est double. D'un côté nous nous sentons responsables. Il y a donc un certain état ψ qu'on appelle sentiment de la responsabilité. Il faudra l'analyser. Une fois analysé le sent. de la resp. il y a lieu de se demander si ce sentiment répond à une réalité. Nous nous sentons responsables: sommes nous responsables? En résolvant la première question, nous serons préparés à résoudre la seconde. Il suffira en effet de chercher si les faits ψ plus simples dont le sent. de la resp. se composent répondent ou ne répondent pas à une réalité objective.

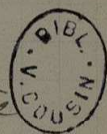
1. Se sentir responsable, c'est d'abord savoir ou croire que l'action accomplie ou sur le point d'être accomplie dépend de nous. Elle dépend de nous en ce que tant qu'elle n'est pas accomplie elle reste contingente, - c'est-à-dire qu'elle est notre œuvre une fois accomplie. Ces mots ont un sens très précis pour nous. Une action est notre œuvre quand elle exprime notre personnalité, quand elle se rattache à notre histoire, se rapporte à notre caractère. Ce n'est pas à dire qu'elle soit nécessaire par notre caractère ou déterminée par notre histoire. Les antécédents ψ n'agissent pas comme des causes physiques. Des antécédents étant posés, étant donné une vie antérieure, plusieurs actions sont données comme également possibles, mais une fois l'action accomplie elle ne sera nôtre, que si elle nous ressemble. Les actions qui émanent de nous ont donc ceci de particulier qu'elles peuvent toujours être réduites à leurs antécédents après coup, mais ne peuvent se prévoir. Nous disons donc que la conscience que nous avons de notre liberté est d'abord dans le premier sentiment que nous avons de notre responsabilité.

Mais si l'action dépend de nous avant qu'elle soit accomplie, après qu'elle est accomplie nous dépendons d'elle. Le premier aspect était tout ψ . Celui-ci est l'aspect moral et l'aspect social. Moralement l'action reste, se manifestant par le remords ou la satisfaction intérieure, par une certaine hausse ou une certaine baisse de notre valeur morale. Si nous la jugeons mauvaise, toute notre existence perd sa valeur à nos yeux; le souvenir d'une bonne action repart au contraire je ne sais quel charme sur notre existence antérieure. Moralement, nous sommes prisonniers de nos souvenirs. Mais nous dépendons encore socialement de nos actions, car la société, nous le verrons, peut et doit nous récompenser ou nous punir toutes les fois que nos actions ont un intérêt social. Telle action cause un dommage matériel à la société. Elle peut exiger que nous le réparions. Elle peut nous causer un dommage en tant que mauvaise seulement parce que les exemples mauvais ne sont pas perdus. De toute façon nous pourrions avoir à redouter les conséquences futures de notre action ou nous en rejouir.

Selon que l'on se placera au point de vue moral ou social, on distinguera deux sortes de resp., la resp. morale et la resp. sociale ou légale. Dans les deux cas il faudra donner la même définition de la resp.: c'est le

De moi à l'expression de l'état présent, un être chez qui par l'effet d'une espèce de contradiction logique, le passé existe dans une certaine mesure à côté du présent qui paraît l'exclure, un pareil être est soumis à la loi du regret et ce sentiment présente des caractères d'intensité et de durée qu'aucun autre ne présente. On l'a dit bien des fois: il n'y a rien de plus cruel que l'incertitude. En effet l'incertitude est la crainte de regrets ultérieurs.

Est-il étonnant que l'homme étant un être raisonnable cherche avant tout à se garantir de ce sentiment douloureux? Mais comment pourra-t-il s'en garantir alors que l'avenir lui échappe et qu'il ne sent jamais dans quel sens évolueront ses sentiments, de quelle manière se transformeront ses idées? Il ne pourrait, semble-t-il d'abord, se garantir de tous les regrets qu'à la condition d'anticiper sur l'avenir. Or le regret a précisément son origine dans ce fait que l'avenir est imprévisible. Une seule ressource lui reste. Puisque tout changement s'opère dans les sentiments ou dans les idées, c'est de régler sa conduite sur quelque chose qui ne soit ni idée, ni sentiment, c'est de se conformer dans la vie pratique à une loi qui ne soit ni sentiment ni idée, indépendante des circonstances, de la sensibilité, indépendante même de



sentiment de la dépendance réciproque de l'action et de l'agent moral. L'action dépend de nous et nous dépendons d'elle; nous sommes libres et responsables.

Cette seconde condition qui en s'ajoutant à la liberté crée la resp. constitue l'élément à proprement parler moral de ce sentiment. Examinons de plus près cette condition. Pour que nous nous sentions dépendre d'une action accomplie, il ne suffit pas que nous ne la soyons pas et que nous ayons pu la prévoir et en prévoir les conséquences. Il faut encore que nous puissions qualifier cette action et ses conséquences. Avant d'agir il faut se rendre compte de son intention, que se me représente les conséquences matérielles et sociales de l'action accomplie, mais il faut encore et il faut surtout que je puisse déterminer à l'avance la force avec laquelle cette action une fois accomplie pesera sur la conscience, c'est-à-dire que je la qualifie moralement. Or la double qualité de se rendre compte des motifs et de prévoir les conséquences d'une part, de qualifier l'acte d'autre part est ce qu'on appelle le discernement. D'où nous concluons que la resp. est soumise à une double condition: la liberté et le discernement.

Telle est l'analyse subjective du sent. de la resp. Ce sentiment n'est-il pas une illusion. Sommes-nous réellement responsables?

II. Si la resp. est faite de discernement et de liberté la question est de savoir si nous sommes réellement capables de discerner et réellement libres. Tous les moralistes reconnaissent à l'homme la faculté de qualifier ses actes, d'en apercevoir plus ou moins distinctement les conséquences, d'en saisir les motifs et les mobiles. La discussion ne peut porter que sur les degrés du discernement, l'importance plus ou moins grande de l'intention.

Il n'en est pas de même de la liberté. Nous savons que la liberté de l'homme a été niée par une foule de philosophes, appelés communément déterministes. Si le déterminisme nie la liberté, force lui est d'accepter la resp., du moins d'interpréter le sent. que nous en avons. Or il ne s'agit pas ici de démontrer la lib., mais nous ne pouvons nous désintéresser de la question de savoir si on peut nier la liberté et sauvegarder la resp. C'est cette prétention des déterministes qu'il nous faut examiner. Nous serons amenés par là même à préciser le sens de l'idée de la liberté.

Dans l'examen de la philo. de Hamilton, S. Mill nie le libre arbitre et maintient cependant l'idée et même la légitimité de la responsabilité. Certaines conditions étant données, une action déterminée s'en suit et cette action était la seule possible dans ces conditions. Quand nous disons, une fois l'action accomplie, qu'elle eût pu ne pas être, c'est, dit S. Mill, que nous modifions par la pensée un ou plusieurs antécédents. Nous feignons de n'avoir pas connu ce que nous connaissions ou d'avoir connu ce que nous ne connaissions pas. Rendez-nous les mêmes antécédents, le même fait suivra. Cependant la resp. subsiste parce que resp. signifie châtim. Là où il n'y a pas de châtim. à craindre le sentiment de la resp. s'évanouit: témoin les despotes de l'Orient qui ne se sentent pas responsables. Si resp. signifie châtim., il faut ajouter dit S. Mill que le châtim. est juste quoique l'action commise n'eût pu être autre étant données les conditions. C'est que l'objet poursuivi par la société en infligeant des peines est précisément de redresser les mauvaises volontés en créant des motifs d'action ou si l'on aime mieux une crainte capable de contrebalancer les mauvaises tendances. C'est le motif le plus puissant qui entraîne la balance

de l'intelligence en tant que l'intelligence a une matière,
 de se conformer en un mot à une loi purement formelle
 à une loi qui ne dise pas autre chose que ce que dit la
formule de Kant: "Agis de manière que ton action puisse
donner lieu à une loi universelle," c'est-à-dire au fond:
 agis de manière à soustraire ton action à la loi de la
 durée, par conséquent à la faire échapper aux prises
 du regret, cherche à ta conduite un point d'appui
hors du temps. Voilà ce qu'il y a de vrai dans la
 morale de Kant. Il a compris qu'une loi obligatoire
 est une loi purement formelle et une loi que la
 volonté s'impose à elle-même. Mais il a eu tort quand
 il a cru reconnaître dans l'impératif catégorique je
 ne sais quel écho lointain de la chose en soi. Cet
 impératif a son fondement dans l'expérience. Il
 dérive de la conformation psychologique de l'homme dont
 l'ennemi est de durer et de se souvenir. On pourrait
 donc dire a priori que le sentiment de l'obligation est
 surtout la crainte du regret. Mais c'est ce que chacun
 peut vérifier expérimentalement sur lui-même. Nous
 n'éprouvons jamais le sentiment de l'obligation comme
 un sentiment isolé de toute cause, de tout objet. C'est
 en présence d'une action possible que ce sentiment surgit.
 Qu'on l'analyse et on verra que dans ce sentiment
 est représentée la conséquence à venir de l'action elle-

et c'est pourquoi la société crée des motifs dont l'influence puisse combattre l'imp. des mauv. instincts. Les châtim. seraient plutôt injustes dans l'hypoth. du libre arbitre (selon Mill) que en attribuant à l'homme la faculté de choisir arbitrairement le supposé arbitrairement indifférent à la crainte d'un châtim. par ex. et fait du châtim. une violence inutile. Au contraire les peines instituées par la société sont légitimées par leur effet salutaire et elles n'ont un effet salutaire que si les motifs ont une force par eux-mêmes et accepter l'hypothèse de motifs plus ou moins forts par eux-mêmes, plus ou moins capables par eux-mêmes de s'imposer à notre volonté, c'est se placer dans l'hypoth. déterministe. Le détermin. explique donc le châtim. et par suite le sent. de la resp. qui n'est que la crainte du châtim.

Le châtim. ne serait donc injuste dit Mill, et la resp. illusoire que si dans le cas d'une mauvaise action accomplie la crainte du châtim. avait été incapable de retenir le coupable. Alors et alors seulement on pourrait dire que la détermin. de sa conduite par les motifs entraîne l'irresp. Mais de fait la crainte du châtim. aurait pu l'arrêter et puisqu'elle ne l'a pas arrêté il doit être puni. C'est pour cette raison qu'il est resp. Point n'est besoin d'attribuer à l'homme une puissance chimérique de choisir. Ce que nous appelons resp. d'un être intelligent, soumis à l'influence de motifs divers parmi lesquels figure la crainte du châtim. et qui obéira nécessairement au motif prépondérant. Il est aisé de voir que cette argumentation repose sur un malentendu.

Si Mill veut dire que le châtim. est socialement utile même dans l'hypoth. détermin. parce qu'en faisant des exemples la société renforce la crainte du châtim. et par conséq. le sentiment du devoir, on peut lui accorder ce point tout en faisant remarquer qu'en partant d'un tel principe on devrait infliger même pour les fautes les plus légères, les peines les plus sévères. Il serait entendu d'ailleurs qu'on voudrait agir moins sur le coupable que sur ceux qui seraient tentés de l'imiter et la punition ne serait guère juste. Mais la justice doit être définie alors la conform. à l'intérêt public. Ce serait nier la resp. et substituer à un sentiment l'idée d'un simple rapport entre des intérêts. Ce n'est pas l'idée de Mill. Il veut conserver la resp. Pour être resp. il suffit que l'on commet la crainte du châtim. futur et que cette crainte eût pu suffire à contrebalancer les autres motifs. Mais comment concéder qu'elle aurait pu contrebalancer les autres motifs. Puisqu'elle ne l'a pas fait, c'est qu'elle ne pouvait pas le faire, puisque nous sommes en présence de forces analogues aux forces physiques. Un philo. partisan de la liberté pourrait parler de cette manière, car il croit à une puissance intérieure capable de se porter sur un point ou sur un autre. Mais qui nie cette liberté et ne voit plus que des forces qui luttent entre elles, celui-là ne peut que constater la victoire du plus fort et si tel motif ne l'a pas emporté, c'est qu'il ne pouvait pas l'emporter. Conclusion : dans l'hypoth. détermin. on peut tenir le sentim. de la resp. pour une illusion utile, mais ce n'est qu'une illusion.

C'est de quoi donne d'ailleurs un autre détermin. plus physio. que y que, Maudsley. D'après lui le double sentim. de la liberté et de la resp. est un sentiment illusoire mais qu'il est bon d'entretenir "afin d'enchaîner la nécessité des passions à une nécessité supérieure".

même ou de l'action contraire. Sans l'intuition ou prévision ou confuse d'un regret futur, il n'y a pas de sentiment de l'obligation.

Mais ce regret pourra prendre bien des formes. Ce n'est pas de la même manière ni dans le même sens que les différentes personnes se représenteront les variations ultérieures de leur moi. C'est pourquoi si tous les hommes comprennent la nécessité de s'imposer une règle de conduite et de se soustraire ainsi à des regrets ultérieurs, ils ne donnent pas à ~~ces regrets ultérieurs~~ cette règle de conduite la même matière. Cette matière varie selon la nature des conséquences qu'ils redoutent le plus, cad. selon la nature des regrets qu'ils craignent d'avoir. Pour l'âme grossière qui ne connaît que le plaisir le regret qu'elle redoute le plus est celui qui pourrait naître non d'un changement intérieur du moi mais d'un changement extérieur dans les circonstances, comme l'affaiblissement du corps ou un châtiement infligé par la société. Pour d'autres âmes plus complexes, le regret qu'elles craignent le plus est d'avoir perdu la sympathie des autres hommes et de ne pouvoir plus la reconquérir. Pour d'autres enfin le regret prendra une forme plus subtile : habituées qu'elles sont à comparer les choses et les êtres, à les rapporter à quelque idée, elle redouteront surtout d'avoir perdu de la valeur dans leur propre estime en s'écartant de cette idée!

le plus grand nombre a besoin de croire à cette illusion, mais ceux que Confucius eût mis au rang des sages doivent tenir la liberté pour une illusion surannée.

Montrons où git l'erreur, en ce qui concerne plus particulièrement le sent. de la resp. - Il est impossible qu'une action soit autre qu'elle n'est nous dit-on, étant donné ses conditions et si l'on veut maintenir la resp. - il ne faut pas lui donner pour condition le libre arbitre. Mais il est aisé de voir qu'il n'y a aucune raison desirée pour affirmer que dans des conditions données, l'action ne pourrait être autre qu'elle n'a été et même on peut se demander si une assertion de ce genre a un sens précis. Quand il s'agit de geno. de la nature on peut dire que l'effet est déterminé nécessairement par ses antécédents ou en d'autres termes que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Dans le monde intérieur la loi de causalité perd toute signification parce que les mêmes causes se reproduisent jamais. Certes une fois l'acte accompli il se rattache à ses antécédents, mais avant d'être accompli il était indéterminé et indéterminable. Le mot causalité a un tout autre sens dans la conscience et dans la nature. Posez un état d'âme. Il est impossible de prévoir ce qui en sortira. C'est que l'état d'âme n'est pas une chose, ni même une situation, c'est un devenir. L'intelligence qui raisonne et calcule n'a pas prise sur lui. Si les mêmes antécédents étaient donnés, dit Mill, la même action s'accomplirait. Nous répondons: l'idée même de supposer les mêmes antécédents donnés est chimérique et même inintelligible, parce qu'un état qui se présente à nouveau n'est déjà plus le même. Il est gros de tout le passé qui se conserve dans la mémoire. Que peut donc signifier cette phrase: l'acte est déterminé par ses antécédents? Si elle signifie qq. ch. elle a le sens que voici: une fois l'action accomplie nous l'expliquons naturellement par ses antécédents. Or c'est ce que tout le monde avouera, car une action qui ne se rattacherait pas à ses antéc. ne serait pas nôtre, ne serait pas libre. La question est de savoir si une intelligence supérieure eût pu la prévoir, si elle se rattache non pas naturellement, mais nécessairement à ses antécéd. Or c'est ce que l'on ne saurait admettre sans faire une pétition de principe, sans admettre déjà que le pr. de causalité a le même sens dans le monde ψ et dans le monde ϕ .

En résumé le sentim. de la resp. est un fait. Ce sentiment est-il illusoire et nos actions sont-elles nécessairement déterminées par leurs antécédents? On ne peut le soutenir qu'en admettant ce postulat: les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. Or ce pr. a été vérifié que dans la nature, et d'autre part on doit se demander si les mêmes causes se reproduisent jamais dans une conscience qui est par essence qq. ch. de changeant et dont le passé vient toujours grossir le présent. De sorte que le détermin. ainsi conçu n'est que l'assimilation arbitraire des phén. ψ aux phénos. ϕ , assimilation qui ne repose sur rien, sinon sur notre tendance à rechercher partout la simplicité, l'ordre géométrique. Elle a contre elle les faits, car la conscience qui est la fac. d'observation par excellence affirme la resp. et la liberté qu'elle y trouve impliquée.

On voit donc que la chose redoutée va en se spiritualisant à mesure qu'on passe des consciences plus grossières aux consciences plus délicates, mais que toujours l'ennemi du sentiment de l'obligation est la crainte d'un regret ultérieur.



2°. Si nous avons ainsi déterminé tout à la fois la forme de l'obligation morale et les fondements sur lesquels elle repose, nous devons maintenant expliquer comment l'idée du bien prend une signification de plus en plus complexe, de moins en moins matérielle, à mesure que l'expérience d'une âme humaine se développe et se complique. La forme de la moralité restera toujours la même, l'universalité, l'obligation. Mais comme nous le faisons prévoir ce n'est plus de la même manière, ce n'est pas sous la même forme que tous se représentent l'existence et c'est pourquoi l'idée du bien n'aura pas pour tous la même signification en même temps que la crainte du regret ne sera pas pour tous la même chose. Nous voici amenés à nous demander quelle est la véritable matière de la loi morale. Fidèles à la méthode suivie jusqu'ici, nous plaçant au point de vue des faits, nous supposons un homme cultivé d'esprit, faisant l'expérience de la vie et analysant les états d'âme par lesquels il va passer.

Comme l'ont bien vu les anciens (Grecs, Latins,

Si le discernement et la liberté sont les deux conditions de la resp., si d'autre part la liberté est un fait et le discernement une faculté naturelle à l'être intelligent et moral, la resp. est une réalité. Tout ce que l'on devra avouer au détermin. c'est qu'elle a des degrés, qu'elle peut s'éclipser partiellement et même entièrement. Entre l'iresp. complète, extrêmement rare, et la resp. complète il y a des intermédiaires dont le nombre croît indéfiniment à mesure que l'on pousse plus loin l'analyse morale. Pour détermin. les degrés de la resp. faisons varier les conditions de ce sentiment.

1° Le discernement peut-il manquer entièrement. Il implique le sens moral, ensuite la vision plus ou moins nette des motifs auxquels on obéit. Peut-on agir sans apercevoir les causes réelles de ce qu'on a fait? Il est possible que dans certains cas, amoraux il en soit ainsi et que le sujet qui obéit à une suggestion s'explique son action par de tout autres causes que la cause réelle. Mais d'abord la suggestion aussi puissante est chose rare et même contestable. Et ensuite si le cas se produit, il faut reconnaître que la resp. est annihilée. Quant à l'iresp. qui naît de l'absence complète de sens moral, elle est plus contestable encore. Le docteur Despine et après lui Maudsley ont attribué la criminalité dans beaucoup de cas à ce qu'ils appellent, l'im- l'imbécillité morale, l'autre la folie morale. D'après Despine le criminel serait un être piment monstrueux. Il lui manque tout un côté de la nature humaine, les sentim. moraux et l'aptitude à distinguer le bien du mal. Il naît ainsi et cet aliéniste cherche la preuve de cette assertion dans l'innocence avec laquelle beaucoup accomplissent leur crime, dans l'absence complète de toute pitié chez eux pour leur victime, dans leur tendance incorrigible à récidiver etc. Quant à Maudsley, il a également décrit des cas de folie morale. Le fou moral n'est pas encore un fou au sens ordinaire du mot, il n'a pas d'hallucination; mais sur un point particulier il déraisonne ou du moins ne peut raisonner. Sans entrer ici dans la discussion de ces théories, disons simplement que l'imbécillité et la folie morales, si elles existent, sont choses très rares et qu'il est à la fois faux et dangereux de les voir partout où il y a tendance au crime ou à l'immoralité. D'abord on peut prouver que dans la plupart des cas, le prétendu fou moral se rend compte de la valeur de ses actes, qu'il n'a pas le courage de lutter contre les instincts et que les caractères prétendus naturels de ces instincts sont des caract. acquis. C'est ce que l'on peut démontrer a priori en remarquant que les fac. morales ne peuvent s'isoler des fac. intellect. C'est par une abstraction injustifiée que ces philos. ont séparé l'intellig. du sens moral. La fac. de juger ne peut se séparer de l'intelligence. Que l'on dise si l'on veut que le criminel arrive à un état où il agit comme si l'intellig. pourrait subsister dans immoralité, cela est certain. En cela consiste précisément la criminalité. Croire à une vision congénitale de la fac. de penser et de la fac. de juger, croire qu'on peut être moralement fou, sans l'être intellectuellement, c'est se livrer à une analyse bien superficielle. Donc il est contestable que le sens moral

Épicuriens et autres) c'est le plaisir qui se présente comme premier objet à atteindre, parce que la sensibilité se développe d'abord et que de plus ce sont les ~~plaisirs~~ instincts inférieurs, c'est les plus simples qui se développent les premiers. Mais s'attardera-t-il longtemps à la recherche du plaisir? Il faut d'abord remarquer que parmi les plaisirs les plus durables, les plus intenses sont les satisfactions de l'amour-propre lesquelles supposent déjà le souci de l'opinion d'autrui, la vie en commun, enfin la sympathie. Les moralistes de l'école utilitaire ont d'ailleurs tous reconnu que les plaisirs de ce genre, les plaisirs de la sympathie sont les plus désirables et les plus désirés. Mais il faut remarquer en outre que les plaisirs proprement dits, nous attendons par là la satisfaction immédiate des inclinations simples, ces plaisirs sont vite usés parce que tout leur charme est dans la nouveauté, on pourrait presque dire dans la fraîcheur. Sans doute ils nous attirent encore, même quand ils se sont répétés souvent. Mais qu'on y regarde de près, on verra que ce qui nous plaît en eux, ce sont bien moins ces plaisirs eux-mêmes que le souvenir que nous avons gardé de leur première apparition. Beaucoup de plaisirs, on pourrait dire la plupart des plaisirs des sens valent surtout par le souvenir qu'ils enveloppent. Leur charme est celui d'un souvenir, le souvenir de l'enfance

puisse jamais être anéanti. S'il l'est, ce sont des cas très rares et alors il y a irresponsabilité.

Mais il y a des degrés dans le discern. La loi écrite d'accord avec le sens commun ne met pas sur le même niveau l'enfant et l'homme fait. Elle attribue une resp. plus grande à celui que son âge et ses lumières, doivent renseigner plus clairement sur la portée de son action et la nature de ses devoirs. Il appartient au y de déterminer toutes les nuances du sens moral. On verrait comment la moralité resp. croît avec le sentim. qu'on en a et comment ce sent. dépend de la culture intellectuelle et de l'éducation de la volonté, car pour voir clair, il faut vouloir. Car le sens moral est bien la connaissance du devoir, mais aussi le scrupule, la volonté de voir clair. Aussi on ne doit pas isoler la pers. intellectuelle de la moralité de la bonne intention, de la volonté tendue vers le bien. Et s'il n'y a pas de moralité sans discern. moral, c'est à force de moralité qu'on acquiert le disc. moral. La cause et l'effet agissent et réagissent l'un sur l'autre.

Il y a aussi des degrés dans la liberté.

La liberté en effet n'est pas une absolue quoique l'on puisse concevoir une liberté absolue. Chez l'homme elle comporte le plus et le moins. Comment distinguera-t-on entre les degrés de la liberté. La question est double suivant qu'on se place au point de vue subjectif ou au pt de vue objectif, selon que l'on veut caractériser les degrés mêmes de la liberté tels qu'ils apparaissent à la conscience ou que l'on cherche les signes auxquels un observateur distinguera les variations de la liberté. Dans les deux cas on peut dire qu'il y a un seul et même criterium, l'identité de la personne. La liberté n'est pas en effet seulement le pouvoir de choisir. C'est encore et surtout la faculté de se manifester au dehors. Tout acte libre émane de la personne et ensuite l'exprime. Or il est de l'essence de la personne de présenter une certaine continuité et de rester le même tout en changeant. Les changements brusques ne sont qu'apparents. Tout chang. se fait par la lente pénétration du passé dans le présent. Si donc il est difficile de distinguer des degrés dans la liberté, quand on l'envisage comme le pouvoir de choisir, il n'en est plus de même quand on l'envisage dans ce qui émane de concret, la continuité de la personne. Les éclipses totales de la liberté correspondent donc à des solutions de continuité dans la personne. La discontinuité absolue n'est réalisée que dans les cas pathologiques, folie, somnambulisme, hypnotisme, etc. En pareil cas il y a irresp. La folie n'est pas toujours complète. Dans beaucoup de cas pathologiques le sujet peut réagir parce qu'il assiste patiemment à la désagrégation de sa personne. Tant qu'il peut réagir il doit le faire et c'est pourquoi l'irresp. n'est pas touj. complète même dans la folie. En général le criterium est applicable object. car on peut constater la rapidité ou la lenteur de la désagrégation. Une variation brusque supprime la liberté plus qu'une variation lente. Il appartient à l'alieniste d'apprécier cette désagrégation. Mais la conscience du sujet le renseigne souvent lui-même. Il sent bien parfois que toute liberté, qu'il est encore lui-même.

ou de la femme, beaucoup plus que celui de la sensation.

C'est dire qu'en se plaçant simplement au point de vue des faits, indépendamment de toute considération morale, la recherche du plaisir paraît à tout homme qui réfléchit, une recherche d'ordre inférieur, inférieur en ce sens que les jouissances qu'on éprouve sont médiocres, peu durables, illusoires et fortement mêlées d'un élément imaginaire.

Aussi parons nous par une évolution naturelle des plaisirs des sens à ceux du sentiment, aux joies de la sympathie. Ici il y a bien un accroissement de la personnalité, accroissement plus réel que n'en peuvent donner les satisfactions des sens car nous ne vivons plus seulement de notre vie à nous, mais par la sympathie nous multiplions notre être, nous vivons la vie des autres hommes, nous nous étendons autant que possible dans le temps et dans l'espace. Et cette jouissance n'est pas égoïste, bien qu'elle ait sa source dans l'extension de notre personnalité, puisqu'on ne peut appeler égoïsme l'habitude de se plaire aux plaisirs et aux jouissances des autres. Quelle autre définition donnerait-on du désintéressement?

En resterons nous là? L'homme réfléchit, il ne peut pas ne pas chercher à se rendre compte. Il se demandera pourquoi, comment il est porté à sympathiser avec autrui, à absorber son existence dans l'existence des autres hommes.



Par là se trouve résolue la question de savoir si la passion violente supprime la resp. Soutenir cette opinion c'est méconnaître la nature de la passion et de la responsabilité. Nous sommes responsables de nos passions et dans nos passions. En effet la passion n'est pas une désorganisation de la personne. Dans la passion la personnalité s'affirme avec plus d'intensité que jamais; bien plus c'est dans la passion que nous saisissons les traits caractéristiques de la personne. Elle ne supprime donc pas la liberté. C'est la liberté même, mais se comprenant mal, s'aveuglant parfois. Ce n'en est pas moins la liberté. D'ailleurs jamais la passion ne se forme tout d'un coup. Si un jour arrive où elle frappe davantage la conscience, elle ne s'en est pas moins formée avec la complicité de la volonté qui détournait les regards de la conscience quand celle-ci menaçait d'intervenir. Ne comparons donc pas la passion à la folie et ne concluons pas de l'irresp. de la personne désorganisée à celle de l'homme dont la personnalité s'affirme dans la passion.

En résumé la liberté qui est un élément essentiel de la resp. dépend surtout de la continuité de la vie intérieure. Ici encore nous remontrons des qds. qui nient la resp. chez les criminels en se fondant, non plus sur l'absence de sens moral, mais encore et surtout sur ce que je ne sais quelle fatalité les prédestine au crime. L'école italienne représentée par Lombroso, Sergi, Garofalo, prétend qu'il y a des criminels nés. On les reconnaît à des caractères anatomiques et physiol. et ces caractères sont précisément ceux de l'homme préhistorique, lequel ne connaissant pas de morale était naturellement voleur et assassin. La criminalité serait donc un fait d'atavisme, le retour à un type depuis longtemps ^{en partie} développé. Telle est la thèse développée avec un grand luxe de détails dans des livres où sont relatés beaucoup de caractères extérieurement observables.

Sans entrer dans le détail des objections que soulève cette thèse, disons qu'il n'est pas prouvé qu'il y ait jamais existé des hommes absolument dépourvus de sens moral, - que les caractères anatomiques observés chez les criminels se rencontrent chez de fort honnêtes hommes (Lombroso prétend, par exemple, que les criminels nés sont plutôt bruns, - parce que Lombroso a surtout observé des Italiens - les criminels sont imberbes, parce qu'en général ils sont jeunes, - chers, pour la même raison et aussi parce qu'ils n'exercent pas beaucoup leurs facultés intellectuelles, etc.) Ces observations sont faites avec l'idée préconçue de retrouver chez les criminels les caractères de l'homme préhistorique et du singe, on note surtout les caractères qui permettraient le rapprochement: les criminels ont de longs bras, sont ambidextres, etc. D'autres caractères sont acquis, comme l'expression de la physionomie, l'écriture. On reconnaît un officier en civil, cependant on ne sait pas officier. Il serait plus juste de dire avec M. Tarde que l'habitude du crime finit par donner une certaine expression à la physionomie du coupable. Quant aux caractères psychiques de criminel, l'irresponsabilité, l'immoralité morale, ce sont eux aussi des caractères acquis.

Conclusion. Ce qui résulte pour nous de cette étude de la resp. c'est que: 1° il y a un sentiment de la resp. qui peut se définir et que nous

47
et il ne tarde pas à comprendre ce qu'ont vu et dit les grands
moralistes qu'entre les autres hommes et lui il y a des liens
que les sens ne perçoivent pas parce que nous nous mouvons
dans le temps et dans l'espace, que l'exemple est la même,
que ce qu'il y a de réel c'est moins un homme que
l'humanité, qu'en tant que nous concevons les mêmes
choses, les mêmes objets, il y a, sinon identité, du moins
parenté entre les âmes. Rappelons ce que nous disions de la
multiplicité envisagée dans ses rapports avec l'espace.
Toute multiplicité, disions-nous, suppose un éparpillement
dans l'espace et la multiplicité de nos états psychologiques
est autre chose puisqu'il y a ici pénétration mutuelle.
Supposons maintenant que l'on considère tous à la fois
les sujets pensants, toutes les personnes. Ne peut-on pas
et ne doit-on pas se représenter cette multiplicité sous une
troisième forme qui n'est ni la multiplicité dans l'espace
puisque il ne s'agit pas d'objets matériels, ni la
multiplicité dans la durée puisque ce ne sont plus des
états de conscience, mais quelque autre chose dont nous ne
nous faisons aucune image, mais dont nous saisissons
la manifestation concrète dans la sympathie, dans la pitié,
peut-être aussi dans la contemplation esthétique.

Mais cette conception d'un bien intérieur ne sera
pas la même chez tous. Pour les uns, il est parce qu'il
est et sans aucune raison d'être. Ces-là ne verront dans

2° le sentiment n'est pas illusoire. Il y a une responsabilité réelle parce que le discernement et la liberté par lequel s'exprime cette double dépendance sont des réalités. 3° L'irresp. qui tient au manque total soit de liberté ou de discern. est un cas d'une rareté extrême, mais il y a des degrés dans la resp. 4° Ces degrés sont appréciables, subject. et objectis. En effet ils répondent à la cohésion plus ou moins forte des états φ entre eux.

Sommaire la conscience morale.

La conscience morale se manifeste par des sentiments moraux (satisf. intérieure, remords, repentir, estime, blâme) et par des jug. moraux sur notre propre conduite comme sur celle d'autrui.

Elle diffère donc de la consc. φ en ce que :

- 1° elle juge au lieu de constater
- 2° elle porte sur la vie morale d'autrui comme sur la nôtre.
- 3° elle est propre à l'homme et le distingue de l'animal.

mais d'autre part, constater et juger ne font qu'un dans la vie morale de l'homme; les jug. que nous portons sur autrui tiennent surtout à ce que nous nous mettons à la place des autres. Enfin la consc. φ est si différente chez l'h. de ce qu'elle est chez l'animal que cette diffé. suffirait peut-être à la transformer en conscience morale.

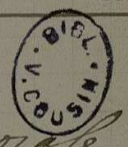
Comment expliquer la conscience morale ?

1° L'hypothèse d'un sens moral (Éconain) sans être absolument fautive ne fait pas suffisamment comprendre la diffé. entre une perception quelconque et la qualification d'une action morale.

2° L'explic. empirique et évolutionniste en ramenant le sup. à l'inférieur méconnaît le caractère spécifique des sent. moraux et du jug. moral.

Conclusion - La consc. m. est unie en ce sens que elle se confond chez l'homme avec la consc. φ . Elle répond à une réflexion de cette conscience sur elle-même. La consc. φ en s'approfondissant aperçoit la loi morale et l'idéal moral derrière les faits proprement dits comme par transparence.

Dans la moralité et dans le sentiment moral qui me retourne du moi phénomène à une volonté aveugle, inconsciente. D'autres verront dans ce bien intérieur une pensée vivante, une idée qui veut se réaliser. C'est ainsi que par degrés insensibles celui qui réfléchit et se rend compte, qui analyse sa propre expérience est conduit à rechercher la règle de sa conduite tour à tour dans le plaisir et dans l'intérêt, dans le sentiment enfin dans la pure contemplation d'un idéal intérieur, intellectuel et ce ne sont là que les phases successives d'une seule et même existence. Chacune d'elles était préformée dans celle qui la précédait. C'est ainsi que les différentes morales, morales utilitaires, morales sentimentales, morale du bien ne sont que des formes de plus en plus achevées, de moins en moins incomplètes d'une seule et même conception de l'existence et de la moralité.



Le développement progressif de la conscience morale qui n'est que la connaissance de plus en plus approfondie de soi-même, nous le constatons non seulement chez l'individu, mais dans l'humanité. La société passe successivement par les mêmes phases. Après avoir visé qu'à protéger les égoïsmes individuels, elle s'efforce d'établir entre les citoyens des rapports sympathiques. Et peu à peu se dégage la vraie raison d'être de la société humaine, à savoir la contemplation en commun

la conscience morale.

Nous avons constaté l'existence d'une loi morale universelle et obligatoire dont la formule et le sens se dégagent de mieux en mieux à mesure que nous nous approfondissons davantage nous-mêmes. Nous avons trouvé que à la lumière de cette loi un discernement sûr était possible entre les bonnes et les mauvaises actions. Nous avons vu que nous nous traitions à ns. mêmes des règles de conduite, que nous étions capables d'apprécier la valeur de l'action accomplie ou qui va s'accomplir et qu'enfin notre propre conduite, celle de nos semblables ensuite éveillait dans notre âme certains sentiments moraux, le remords et la satisfaction d'une part, le respect et le mépris d'autre part. Ce sont autant de manifestations de la conscience morale. La cons. morale est capable de juger du bien et du mal et d'éprouver des sent. moraux.

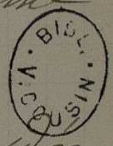
Ainsi définie la cons. morale paraît se distinguer de la cons. ψ . Celle-ci constate, celle-là juge. Celle-ci s'exerce sur ~~sa~~ la vie intérieure du sujet seul, ma cons. ne connaît que la personne; la cons. morale a pour domaine non seulement ~~ma~~ aut l'ensemble de mes actions, mais encore celle des autres. Car le jugement moral et les sentim. moraux se rapportent aussi bien à la conduite d'autrui qu'à celle du sujet. Enfin la cons. ψ est commune à l'homme et à l'animal; la cons. morale est le privilège de l'homme.

Toutefois ces différences sont moins graves au fond qu'on pourrait le croire d'abord et ce n'est pas sans raison que le sens commun si pénétrant pour ce qui est des questions morales désigne par le même mot la fac. de se connaître ou de se juger, voire même de juger les autres. Sans tenter encore une réduction de l'un à l'autre montrons simplement que pour un être intelligent et raisonnable, l'écart ne peut pas être considérable entre la faculté de pénétrer sa vie intérieure et celle de juger ses propres actions et celles des autres.

Nous disions d'abord que la c. ψ constate, que la c. morale juge. Or tout jugement est une comparaison entre ce qui est et ce qui devrait être. La cons. morale compare le réel à un idéal, ne s'exerce pas seulement sur l'être, mais sur le devoir être. C'est incontestable, mais cette loi morale à laquelle nous comparons les faits et dont nous finissons par dégager la formule ne se présente pas tout d'abord à la conscience sous cette forme abstraite que la raison lui donne, sinon nous n'en apercevions pas l'applic. Or c'est intuitivement que la cons. morale apprécie les faits ~~elle~~ juge et le sentiment moral précède ou accompagne le jug. moral. Ainsi si la cons. morale juge, son jug. n'est pas une comparaison en règle. Il a les caractères de l'intuition. Et inversement quand la cons. ψ s'analyse peut-elle faire abstraction du côté moral? N'est-ce pas déjà se juger. Peut-on concevoir une analyse ψ qui ne serait pas guidée même inconsciemment par une idée morale, ou qui dégagerait des états ψ sans en apprécier la valeur morale. Ainsi la pure cons. ψ enveloppant déjà un jug. moral latent, et la cons. morale en tant qu'elle juge présentant bien l'aspect d'une intuition ψ , nous voyons ces deux termes tendre l'un vers l'autre, comme pour diminuer l'écart qu'on aperçoit d'abord entre eux.

de certaines vérités d'ordre supérieur : l'art et la science. Et à chacune de ses étapes la société fixe, matérialise pour ainsi dire les progrès accomplis. Ayant dépassé la première elle a consacré dans des lois l'obligation pour l'homme de respecter son semblable. Elle a doublé cette obligation d'une contrainte matérielle, puisqu'on est puni pour avoir violé la loi. Or l'idée de cette contrainte réagit à son tour sur le sentiment pur de l'obligation et c'est ainsi que pour beaucoup d'hommes qui ne sont pas les plus cultivés ni les meilleurs le sentiment de l'obligation est surtout la crainte du châtiment. Ne craignons pas d'expliquer en partie le sentiment de l'obligation par la crainte du châtiment que la société inflige, puisque ces châtiments ont été institués parce que la société tendait à la réalisation d'un idéal supérieur et qu'ainsi, indirectement, ce n'est pas une cause extérieure mais intérieure qui fonde l'obligation.

En résumé, nous dirons qu'il faut distinguer entre la forme de la loi et son contenu. La forme est l'obligation et l'obligation est tout à la fois l'attraction plus ou moins consciente d'une Voe ou d'un ordre supérieur à réaliser et surtout la crainte d'un regret ultérieur. Quand au bien moral il n'est que la représentation dans notre esprit de plus en plus claire et complète de l'existence que



Peut-être en effet n'y a-t-il pas pour une cons. humaine une différ. radicale entre se connaître et se juger.

Nous disions encore que la cons. y atteint le moi seul... Mais ^(comment) jugeons nous les autres sinon par analogie avec nous-m. Pour apprécier la conduite d'autrui, il faut que nous en décelions l'intention. Pourrions nous le faire autrement qu'en ns mettant à sa place. Sans doute la cons. morale finit par dégager des lois générales et par appliquer des conclusions toutes faites. C'est une manière d'abréger, mais toute les fois qu'elle veut faire suivre le jugement de considérants appropriés, elle est bien obligée de procéder par analogie. C'est le sujet lui-même qui se placeant lui-même dans les conditions de la personne ^{qu'il} juge, s'analyse dans ce cas particulier. Remarquons d'ailleurs que les sentim. moraux qui se rapportent à la personne même sont autrement riches que les sent. qui se rapportent aux autres. Aussi romanciers et poètes ont complaisamment analysé le remords - le respect, l'estime ont qqch de plus abstrait, car ils sont comme des inductions, résument un processus par lequel nous nous mettons à la place des autres. Or la cons. y elle-même est capable de se représenter par analogie ce qui se passe dans l'âme d'autrui. On pourrait donc dire que la c. morale quand elle juge autrui procède comme la c. y quand elle reconstruit l'état d'âme d'un autre sujet.

Enfin il est bien vrai que l'animal qui a comme nous le sentiment et même l'idée, n'a pas de moralité. Peut-on conclure de là que la c. y est séparable de la cons. morale? Oui sans doute, si on parle de la c. y de l'animal. Cette cons. diffère considérablement de la nôtre. Si l'animal a des sensations, des sentiments et même des idées, nous ne pouvons nous représenter ces états que d'une façon très vague, parce que ces états sont dépourvus d'une foule de qualités qu'ils empruntent à la qualité pour ainsi dire supérieure de l'âme humaine. Cette qu. sup. est la moralité. Les sentim. humains même inférieurs diffèrent profondément des sent. éprouvés par l'animal en des circonstances analogues. Nous les appelons du même nom, ce n'est pas la même ch. C'est que chez l'homme la c. y se peut séparer de la c. morale.

Voilà ce qu'un examen même superficiel nous révèle. Nous desous maintenant pour approfondir la question passer en revue les diverses hypothèses relatives à la nature et à l'origine de la c. morale. A priori, deux grandes hyp. sont possibles: Ou la c. morale est une faculté innée, comparable à un sens, ou c'est une fac. acquise, qui se résout à l'analyse en élém. hétérogène au tout.

1° L'hyp. du sens moral est celle des Éconais, partic. d'Hutcheson. Ayant remarqué que la qualific. immédiate que nous faisons de nos actions ressemble au jug. immédiat par lequel nous constatons les qualités des objets extérieurs, Hutcheson estimait qu'il faut parler d'un sens moral. Les sens apprécient la diversité des qualités et l'intensité de chacune d'elles. De même le sens moral apprécie la valeur de nos actes. Les sens perçoivent et dans leur pureté est enveloppé un jug. Car en voyant un objet blanc, j'affirme implicitement sa blancheur. Ainsi procède la

nous tendons à mener à mesure que nous aurons davantage notre être et que nous nous connaissons mieux nous-mêmes dans nos rapports avec les autres êtres. C'est ainsi que l'idée du bien s'épure, s'agrandit à mesure qu'on est plus capable de se connaître soi-même et que la forme du devoir, de l'obligation reste identique à travers toutes les transformations de l'idéal moral.

VII

La conscience morale.



On appelle conscience morale la faculté de distinguer le bien du mal. Cette faculté s'exerce avant comme après l'action accomplie. Avant l'action elle joue le rôle d'un conseiller, elle nous montre où est le devoir et provoque le sentiment de l'obligation. Après l'action accomplie, elle condamne ou absout ou loue, elle juge. En même temps qu'elle porte des jugements, qu'elle donne des conseils, elle éveille en nous des sentiments d'un caractère spécial qu'on appelle sentiments moraux.

1° la satisfaction de la conscience est un certain plaisir qui accompagne le souvenir d'une bonne action accomplie ou d'une bonne conduite, d'une conduite ^{honorable} durable. Ce n'est pas toujours un plaisir sans mélange. Si une conduite conforme à la stricte justice nous assure la tranquillité

conscience morale, car elle juge vite qu'elle connaît l'action. Enfin puisque la per. ext. est une faculté innée, la c. morale s'éveille aussi dès les premières manifestations de la vie ψ.

Cette comparaison est très acceptable à condition de n'être qu'une comparaison. Il est vrai que la c. morale ressemble aux sens puisque son rôle est surtout de percevoir des qualités, mais elle n'a pas d'organe. C'est là une différence essentielle. Quant il s'agit de la per. ext. l'innéité n'est pas douteuse parce que la fonction est corrélatrice de l'organe et que l'organe est inné. Pour la c. morale l'innéité n'est pas évidente, puisqu'elle est contestée et c'est commettre une sorte de cercle vicieux que d'affirmer a priori l'analogie des sens et du sens moral. Mais il y a une autre diff. Dans toute manifest. de la com. morale est impliqué un jug. non pas particulier mais universel, c'est la loi morale elle-même. Dans toute sa rigueur et toute son universalité qui est impliquée dans une intuition morale. Si donc les intuitions de la c. morale et des sens enveloppent des jug., ce jug. est partic. dans le cas des sens, général dans le cas de la c. morale.

2° Disons-nous maintenant avec les empiristes que la c. morale est acquise. Cette théorie a pris deux formes : elle est associat. chez Mill, évolut. chez Spencer.

Selon Mill la c. morale est un produit de l'assoc. de idées, de l'habitude et de l'éducation. L'idée du bonheur d'autrui constamment associée à l'idée du bonheur de soi se combine avec celle-ci. Nous contractons l'habitude d'apprécier notre propre conduite et la conduite d'autrui selon leur plus ou moins grande contribution au bonheur général. La c. morale est cette habitude d'esprit. Tandis que l'h. livré au pur égoïsme apprécierait toute chose selon le bonh. qu'il en peut tirer, au contraire grâce à l'assoc. de idées qui fait fondre le sent. ego. dans les sent. altruistes, il rapporte tout au bonh. - général. C'est le jug. moral. D'ailleurs il y trouve son compte, car il a placé son propre bonheur dans la poursuite du bonh. - général. La sympathie, la crainte du châtim. en se combinant donnent les sent. moraux qui sont les manifest. de la c. morale, mais la sympathie et cette crainte sont deux effets de la vie sociale.

La théorie assoc. de la com. morale ne nous fait guère comprendre comment les notions morales résistent à l'analyse. Ce que l'habitude et l'éducation ont fait, l'habitude et la réflexion peuvent le défaire. S'il y a dans la moralité une disposition d'esprit acquise, si la c. morale est l'habitude de rapporter toute action ou tout motif à une règle utilitaire, si la recherche du bonheur est l'unique objet de la vie humaine, si par conséquent le remords, l'esprit de justice, de sacrifice, les manifestations de la com. morale sont des états d'âme au fond desquels on ne trouve qu'un égoïsme plus ou moins raffiné, alors on ne voit pas pourquoi l'homme capable de s'analyser, de se rendre compte du secret motif de ses actions est aussi honnête, plus honnête parfois que l'homme sans culture. Le remords bien loin de s'évanouir à l'analyse est un des rares sentiments que l'analyse vivifie. Le roman s'est plusieurs fois emparé de ce thème... C'est donc qu'il y a dans les sent. moraux autre chose qu'un produit artificiel de l'habitude, de l'éducation, de la civilisation. Aussi le pur associasionisme a-t-il dû se réfugier dans l'évolutionisme.

55
intérieure qui est une joie pure de toute peine, en revanche cette satisfaction plus haute qui naît du souvenir de quelque belle action, de quelque grand sacrifice n'est pas exempte de tristesse et cette tristesse n'est pas seulement le regret des biens matériels qu'il a fallu sacrifier au devoir, ce regret est absent d'une âme qui s'est placée assez haut pour ne plus apercevoir de commune mesure entre les biens matériels et le bien moral, c'est plutôt la souffrance d'une âme qui constate par sa propre expérience que vertu et bonheur ne sont pas toujours ensemble et qu'il y a un vice radical des choses, un abîme infranchissable entre les lois de la nature et celles de la moralité.

Quoi qu'il en soit, la satisfaction de la conscience est un sentiment qui, à mesure qu'on l'approfondit, paraît s'enrichir d'un plus grand nombre de sentiments et d'idées, bien plus, envelopper une certaine conception de l'existence.

2^o Le remords est cette souffrance que nous éprouvons quand nous avons désobéi à la loi morale. Ce n'est pas la crainte du châtiement, c'en est plutôt dans certains cas le désir inconscient car il n'y a qu'une nuance entre le remords et le repentir. C'est la conscience d'une déchéance, d'un abaissement de soi-même, c'est surtout l'idée que nous serons désormais diminués dans tout ce que nous ferons, que nos sensations, nos sentiments, nos idées, nos volitions

On ne parle plus guère d'une conc. acquise par l'individu, mais avec Spencer on nous montre l'humanité thésaurisant les expériences utiles, emmagasinant sous forme d'instinct les dispositions favorables à l'extension de l'individu et de l'espèce. Ainsi par stratifications successives se serait formée la conc. morale. Si l'humanité tend à réaliser un idéal de liberté dans l'égalité, si la moralité manifeste cette tendance, sent. moraux et conc. morale sont les produits de l'évolution. La c. morale est la conc. de ce qui est nécessaire à la société pour qu'elle réalise toutes les puissances qui sont en elle. Ainsi la conc. morale serait bien une faculté spéciale mais ne l'aurait pas toujours été. Elle se serait développée chez un être intelligent, sociable et perfectible -

Nous ne reviendrons pas ici sur la critique de la morale évolut. Bornons nous à dire en ce qui concerne la conc. morale que même si elle s'était engendrée comme veulent les évolut., elle n'en serait pas moins une faculté spéciale en ce qu'elle traduirait dans notre vie intérieure une tendance de l'homme à vivre en société et une tendance de la société à réaliser la plus grande somme possible de bonheur et de force. Cette tendance est qqch. de plus que l'égoïsme et même que l'altruisme, entendu au sens de sympathie instinctive; c'est qqch. de très analogue à ce que l'idéalisme appelle la poursuite de l'idée. L'évol. ne peut se passer de considérations de finalité. Il veut raconter l'histoire de la c. morale. Il ne nous paraît pas y réussir. Mais la seule constante de la direction dans laquelle évolue la société ne peut être l'effet mécanique de causes toutes physiques. Dans cette hypothèse comme dans la précédente il faudra toujours revenir à l'idée d'un bien dont la conception et la comparaison constituent la conscience morale et ce bien soit qu'on le pose a priori comme un idéal, soit qu'on le dégage et a bien soit qu'on le poursuivre comme un idéal, soit qu'on le dégage des progrès insensibles de l'humanité à travers les âges est toujours qqch. d'irréductible -

Ainsi il ne paraît pas exact de dire avec les Elonsais que la c. morale soit imée à la manière d'un sens. Il ne paraît pas davantage exact d'en faire une sorte de synthèse artificielle. Une idée présidera toujours à cette synthèse, celle précisément qu'il fallait expliquer.

Conclusion - Nous devons que la c. morale n'est pas autre chose que la conscience et s'approfondissant elle-même et saisissant de mieux en mieux les rapports du moi avec l'humanité en général. Voir la conclusion du Cours de 1890-91.

auront pour nous, à nos propres yeux moins de prix. Ici encore, à mesure qu'on analyse le sentiment moral on trouve qu'il tend à englober, qu'il attire à lui tous les états psychiques passés, présents et surtout à venir.

3° Le repentir est le remords avec qqch. de plus, l'espérance de réparer le mal qu'on a fait, de redevenir soi-même. Ces trois sentiments se rapportent à notre propre conduite mais la conscience morale ne se prononce pas seulement sur nos actions, elle juge aussi celles des autres et nous éprouvons à l'égard des autres hommes en raison de leur conduite des sentiments qui ne sont pas sans analogie avec les précédents: 1° Le mépris provoqué dans notre âme par le spectacle de ce qui est malhonnête et immoral. Le mépris devient indignation en présence du crime, cad en présence de la violation flagrante de la loi morale. 2° L'estime excitée par le spectacle de la vertu, d'une vie honnête. L'estime devient admiration, enthousiasme si cette vertu est d'ordre supérieur, si elle atteint l'héroïsme, l'abnégation.

Tels sont les principaux sentiments moraux. D'après Kant un seul sentiment les explique tous, c'est le sentiment qui éveille en notre âme la loi morale, l'impératif catégorique, c'est le respect. Le respect ne s'applique qu'à la moralité, à la vertu. Le respect n'est pas l'admiration car l'admiration qui est une forme de l'étonnement s'applique aussi bien aux choses, aux hautes montagnes, aux corps célestes, à la puissance, à

Sommaire.
L'intention morale.

Le mot intention peut être pris dans trois sens différents -

I. L'intention est la conception claire de l'acte qu'on va accomplir. En ce sens il n'y a pas moralité là où il n'y a pas intention. L'intention est nécessaire mais non pas suffisante. Il faut que l'effort s'y ajoute.

II. Intention peut signifier qualification subjective de l'action morale. Dans ce second sens l'acte la valeur de l'action dépend surtout de l'intention, mais non pas complètement. Si la conscience individuelle et la conscience universelle entrent en conflit, il faut tenir compte de l'une et de l'autre.

III. Enfin l'intention peut être le but supérieur poursuivi. Si ce but est un devoir supérieur à accomplir il peut y avoir conflit de devoirs. Règles générales pour résoudre ce conflit.

la beauté. Mais le respect n'est dû qu'au mérite. Est-ce un plaisir? C'est si peu un sentiment de plaisir, dit Kant, qu'on ne s'y laisse guère aller qu'à contre-cœur à l'égard d'un homme. On cherche qqch qui puisse en alléger le poids, une raison quelconque de blâme, pour se dédommager de l'humiliation causée par un grand exemple. Est-ce une peine? C'est si peu une peine que lorsqu'on a une fois renoncé à la présomption on ne peut plus se lasser de contempler la majesté de la loi morale et que l'âme doit s'élever d'autant plus qu'elle voit cette loi sainte plus élevée au-dessus d'elle.



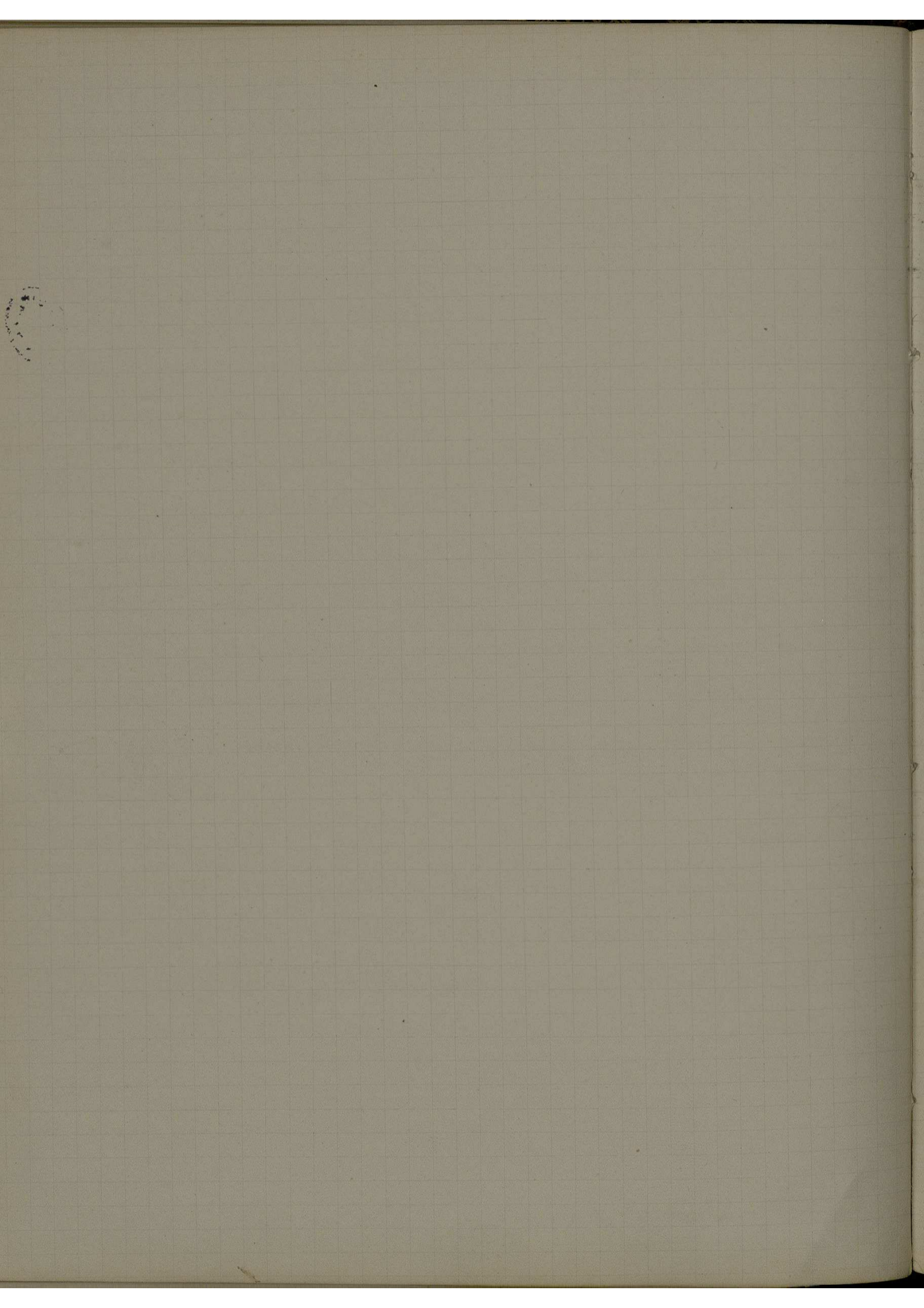
Le respect peut en effet être considéré comme un sentiment moral, mais ce n'est pas le seul et la satisfaction de la conscience, le remords, le repentir ne sont pas des formes du respect. Tout au plus peut-on dire qu'ils impliquent logiquement le respect de la loi morale. La conscience morale ainsi définie se distingue de la conscience psychologique.

- a) La conscience psychologique constate seulement ce qui se passe, la conc. morale juge, elle rapporte à un idéal, à une loi les faits accomplis ou qui vont s'accomplir.
- b) La conc. psychol. a pour domaine l'âme de chacun de nous. La conc. morale s'étend aussi bien sur les actions d'autrui que sur les nôtres.
- c) Enfin la conc. morale est propre à l'homme. La conc. psychol lui est commune avec les animaux.

Toutefois on peut se demander si la distinction est aussi

tranchée, la différence aussi profonde qu'on le croirait d'abord. A priori il peut sembler étrange que le langage expression du sens commun désigne par un seul mot deux facultés aussi différentes que celles d'apercevoir et de juger. Mais on peut aller plus loin. L'examen des faits de la conscience morale va nous amener à retracer l'interralle qui la sépare de la conscience psychologique. Puis à mesure que nous serrons de plus près l'analyse et l'explication de la conscience morale nous verrons qu'elle tend à se confondre avec la consc. psychol.

1^o Des deux consciences l'une compte, l'autre juge. Sans aucun doute. Mais ce jugement tel que la conscience le porte immédiatement est-il une condamnation ou une absolution en règle avec tous ses considérants? N'est-il pas plutôt un de ces jugements immédiats, intuitifs, comme ceux que nous  portons sur les objets extérieurs? Certes nous n'admettons pas, nous réfuterons même l'hypothèse d'un sens moral, faculté de perception intérieure qui discernerait les qualités des actions comme l'œil distingue les couleurs. Mais sans aller aussi loin, une observation psychologique même superficielle nous montre que nous n'apercevons pas séparément l'action et séparément la règle ou la loi à laquelle nous la comparons. Si l'action était perçue toute seule on ne pourrait pas en déterminer la valeur morale. Si la règle était connue, aperçue isolément, si elle était donnée in abstracto, on ne pourrait pas l'appliquer à cette matière si subtile faite d'actions et d'intentions et



qui s'appelle la conduite humaine. Non, cette règle est une loi vivante et l'action est aperçue comme grosse des intentions, des motifs de tout ordre, des sensations et des sentiments qui la qualifient moralement. Sans confondre encore l'acte par lequel on constate et l'acte par lequel on juge, nous les voyons déjà se rapprocher l'un de l'autre.

2° La conscience morale étend son domaine au delà de notre conduite individuelle, elle juge les autres hommes. L'autre conscience dit-on a pour domaine propre, exclusif, notre âme individuelle. C'est incontestable encore. Mais l'on peut se demander si les jugements que nous portons sur la conduite des autres hommes sont des jugements immédiats ou si ce ne seraient pas plutôt des jugements dérivés. Remarquons que ce qui paraît extérieurement d'une action accomplie est peu de chose — c'est le fait brutal, le mouvement accompli dans l'espace — et que avec ce que nous percevons extérieurement de cette action nous ne saurions la qualifier moralement. Pour la qualifier il faut tenir compte des sentiments et des idées, c'est-à-dire des intentions, faits psychol. que nous ne pouvons apercevoir chez autrui. Si donc nous arrivons à juger la conduite des autres, c'est à la condition de nous l'approprier, de nous supposer nous-mêmes agissant et c'est ainsi nous-mêmes que nous jugeons chez les autres. Nous qualifions chez autrui l'état où nous nous plaçons imaginativement nous-mêmes. On comprend ainsi que parmi les sentiments moraux que nous énumérons tout à l'heure il y en ait de

très riches et dont l'analyse est inépuisable : ce sont les sentiments moraux qui se rapportent à nous-mêmes, et qu'il y en ait d'autres au contraire, d'autres relativement pauvres sur lesquels l'analyse a peu de prises : l'estime par exemple. C'est que les premiers s'adressent directement à nous, à notre moi concret et vivant, et les autres à notre ombre projetée dans autrui.

3° Enfin il est bien vrai qu'on doit refuser à l'animal la conscience morale. Mais c'est parce que sa conscience psychologique n'est pas comme la nôtre une conscience qui retient le passé, l'organise avec le présent et anticipe sur l'avenir. C'est parce que sa conscience au sens psychologique du mot est incomplète, fragmentaire, qu'il n'a pas de conscience morale.

Nous avons décrit les phénomènes de la conscience morale, reste à les expliquer. Qu'est-ce que la conscience morale? Peut-on en faire la génèse? Doit-on la tenir pour un sens intérieur, pour une faculté spéciale? Est-ce sous un autre nom la raison?

Les empiristes ont multiplié les efforts pour engendrer la conscience morale avec des éléments hétérogènes. Qu'ils partent de l'idée de plaisir ou de celle d'utilité, qu'ils donnent pour principe à la morale la recherche des plus grands et des meilleurs plaisirs, qu'ils tiennent compte de la qualité ou de la quantité, toujours les empiristes

réduisent la conscience morale à une association entre des sentiments et des idées, des idées et des idées.

Selon S. Mill la contagion de la sympathie, les influences de l'éducation, l'action puissante des sanctions extérieures, nous ont entourés d'un réseau complet d'associations d'idées. Ainsi s'est formé le sens moral, la conscience morale. L'homme parti de l'égoïsme et suivant la direction de l'égoïsme comprend son intérêt de mieux en mieux ou tout au moins s'habitue à associer l'idée du bonheur des autres à celle du sien propre. Ainsi naissent la sympathie et le désintéressement. La conscience morale est une forme de l'instinct que des associations d'idées ont créée. Si nous nous repentons, d'avoir fait du tort à autrui, c'est à cause de l'association inséparable que l'habitude, l'éducation et le milieu ont établi entre la représentation du bonheur des autres et celle de mon bonheur personnel.

Pour apprécier cette explication il faudrait remonter aux prémisses de S. Mill, chercher ~~une~~ ce que vaut une explication purement utilitaire de la loi morale. C'est ce que nous avons déjà fait. Mais nous nous plaçons ici au point de vue de l'analyse interne. Nous consultons la conscience puisque c'est d'elle qu'il s'agit. Est-il vrai que l'analyse d'un sentiment ou d'un jugement moral les résolve en considérations de plaisir, d'intérêt, de bonheur

soit personnel, soit général? S'il en était ainsi il n'y aurait rien de plus funeste à la moralité que l'analyse de soi-même. Les sentiments moraux, les idées morales seraient comme ces substances chimiques qui se décomposent à la lumière. L'expérience prouve qu'il n'en est pas ainsi. La torture du remords est d'autant plus cruelle qu'on approfondit davantage son remords. Les esprits plus cultivés, les âmes plus délicates en sont plus douloureusement affectés comme aussi le jugement moral loin de perdre en conviction devient de plus en plus sûr de lui-même à mesure qu'il s'analyse mieux.

Il ne restera plus guère alors d'autre parti à prendre qu'à engendrer empiriquement la conscience morale non plus chez l'individu, comme fait Mill, mais dans l'espèce, selon la méthode de Spencer. On nous montrera l'égoïsme en lutte avec d'autres égoïsmes, créant l'instabilité générale, un progrès nécessaire et fatal de l'instable au stable, de l'égoïsme à l'altruisme, la conscience morale exprimant sous une forme simple la multiplicité infinie des associations d'idées de tout genre qui se sont formées depuis les temps les plus reculés entre l'idée de bonheur individuel et celle de l'intérêt général. La conscience morale est en effet traitée par Spencer comme un véritable instinct. Comme l'instinct elle est transmise héréditairement, comme lui, elle a un caractère hallucinatoire. Quand l'oiseau va

67

construire son nid, n'y est-il pas poussé par la représentation hallucinatoire du nid qui n'est pas, qui doit être? Ainsi la conscience nous a présenté le devoir et nous sommes attirés par cette idée du devoir, obligés par elle, comme l'oiseau est poussé par une force intérieure à faire son nid. De même que la perception extérieure en est venue à représenter sous une forme stable nos rapports avec le monde extérieur, ainsi l'instinct moral exprime dans sa stabilité l'ensemble des rapports de l'homme avec l'homme dans la société future, idéale, celle qui naîtra de l'équilibre général. Si la perception est, comme dit M. Taine une hallucination vraie, l'instinct moral est une hallucination utile. Nous subissons dans ce dernier cas la puissance d'une idée héréditairement transmise, d'une idée dont nous ne pouvons nous défaire, parce qu'elle exprime sous forme consciente certaines particularités de notre structure cérébrale actuelle.

Nous ne pensons pas que cette seconde tentative ait été plus heureuse que la précédente. Sans remonter aux prémisses de l'évolutionnisme ni porter un jugement sur sa morale, il nous suffira d'interroger ici la conscience. Si l'instinct moral comme dit Spence, si la conscience morale comme nous disons, étaient des espèces d'hallucinations, ne les verrait-on pas s'évanouir à l'analyse? Si l'intérêt de la société en était l'unique raison d'être éprouverions nous en les analysant un sentiment de plus en plus

prononcé de détachement ? Il est faux que la sympathie, que l'idée de l'intérêt général soient au fond du sentiment moral, au fond des jugements moraux : ce sont là peut-être les premiers éléments qu'on trouve à l'analyse, mais il y a autre chose car la société elle-même ne nous paraîtrait avoir aucune raison d'être si elle ne poursuivait pas elle-même un but autre que sa propre existence. De quelque manière qu'on se représente l'origine des notions morales, un point reste acquis, c'est que l'analyse de ces notions les résout en éléments autres que l'intérêt personnel ou général. D'où viennent ces éléments et comment l'évolutionnisme en expliquera-t-il l'apparition ?

Si l'association. et l'évolution. paraissent avoir échoué dans leurs tentatives d'explication de la conscience morale, renoncerons-nous à en rendre compte ? Disons-nous avec les Ecossais que la conscience morale est un sens intérieur ? Ce philosophe (Hutcheson) étudiant l'idée de bien la trouve simple, irréductible à tout autre idée. Dès lors comment jugeons-nous de la différence entre le bien et le mal ? Les qualités simples sont connues par les sens, couleur, chaleur, etc. Le bien s'il est une propriété simple doit être connu par un sens. Il y a un sens intérieur qui perçoit les qualités morales comme il y a des sens extérieurs qui distinguent les qualités

des corps. — Certes cette doctrine est supérieure aux précédentes en ce qu'elle laisse le problème intact, en ce qu'elle constate des faits. Le jugement moral est en effet spontané, immédiat, simple comme le jugement qui est enveloppé dans une perception sensible. Mais si on veut donner à la conscience morale le nom de sens intérieur, de sens moral, on devra ajouter que ce sens diffère radicalement par certains au moins de ses caractères de tous les sens connus. Ceux-ci nous montrent en effet ce qui est, au lieu que le sens moral perçoit, si on veut, conçoit ce qui devrait être. Les sens nous donnent des renseignements particuliers, valables seulement pour notre expérience personnelle. Le sens moral prononce universellement. Obligation et universalité, voilà deux notions exclusivement morales. Admettons que si la conscience morale est un sens, c'est un sens qui ne ressemble guère aux autres.

Si la conscience morale n'est pas un sens ni un instinct, si d'autre part on ne peut pas l'engendrer ni dans l'individu, ni même dans l'humanité par la composition entre eux de sentiments et d'idées hétérogènes, une seule hypothèse possible, c'est que cette puissance interne se ramène à une faculté connue. Nous allons voir que la conscience morale n'est point autre chose que la conscience s'analysant elle-même, s'approfondissant, retrouvant ou tout au moins devinant.

ce qui il y a en elle d'essentiel, de primitif, retrouvant ses origines.

Il y a en effet deux choses à considérer dans la conscience morale. D'un côté, comme nous le disions, la conscience dite des lois générales. Elle conçoit, elle nous représente l'universel; mais d'un autre côté elle applique ces lois, les applique à des cas particuliers. C'est dans ce double exercice qu'il faut tour à tour s'exercer.

1^o Nous avons déjà déterminé le processus par lequel se forme l'idée du bien et la notion du devoir. Si les inclinations égoïstes sont les plus apparentes, parce qu'elles sont le plus superficielles, il suffit d'un effort d'abstraction pour trouver au-dessous d'elles plus profondément enracinées dans notre âme, quoiqu'on les ait souvent effacées par les desirs superficiels des tendances sympathiques. Mais cette sympathie pour les autres hommes n'est qu'un acheminement à autre chose. Elle exprime sous une forme sensible qu'il y a communauté d'essence entre les hommes: nous pourrions par un dernier effort pénétrer jusqu'à cette essence. Nous comprenons alors que la vie individuelle et la vie sociale elles-mêmes ont leur explication dans un certain but poursuivi par l'individu, par la société et peut-être par la nature toute entière. Cette

essence commune et profonde, on peut l'appeler Pensée avec les uns, Volonté avec les autres, peu importe le nom. Nous l'apercevons à de rares moments, la concevons sous forme d'une certaine direction adoptée dans sa marche par l'humanité. En tant que la conscience descend à ces profondeurs, est capable de percevoir l'universel ou si on aime mieux de le concevoir, car à ces profondeurs conception et perception s'identifient et les lois que nous formulons (de justice, de charité) ont bien une forme universelle. Il n'est permis à personne de les discuter; tout au plus y aura-t-il écho. Ils à les comprendre. Ce sont ceux qui vivant superficiellement ne se sont jamais approfondis, jamais analysés eux-mêmes.

Cette conscience, dirait-on, qui atteint l'universel, ne fait qu'un avec la Raison. Le mot importe peu. Qu'on l'appelle Raison si on veut, mais qu'il demeure entendu qu'il n'y a point ici connaissance, perception de quelque chose d'extérieur à nous, ni même, si on prend le mot moi dans toute sa force, de supérieur à nous. Si la Raison n'est que la puissance de se saisir de mieux en mieux soi-même, la conscience morale est une forme de la Raison. Nous aimons mieux l'appeler conscience puisque la conscience est la connaissance de soi.



2° Mais il y a une autre fonction. Cette conscience s'exerçant sur les cas particuliers démêle les motifs, scrute les intentions. Comment apprécierait-on autrement la valeur d'une action morale ? Sous cette forme et en tant qu'elle analyse la conscience morale se confond encore avec la conscience psychologique.

3° On pourrait donc dire maintenant que le jugement moral que nous portons sur notre conduite résulte de l'exercice simultané de deux pouvoirs de la conscience s'analysant en même temps, se creusant en même temps elle-même à des profondeurs différentes. Une première analyse lui donne les éléments constitutifs de l'acte moral, les sentiments et les idées, les motifs et les mobiles, cad. enfin l'intention ou la direction prise par le moi dans un cas particulier. Une analyse plus profonde et qui se poursuit simultanément nous donne la direction normale du moi, celle qui doit être, qui est suivie en commun par le moi et par l'humanité. Les produits de cette dernière analyse sont aperçus comme par transparence à travers ceux de la première.

Voilà le jugement moral qui est bien si on veut ~~la~~ une comparaison d'une réalité avec un idéal mais qu'il vaudrait mieux appeler comparaison d'une réalité superficielle avec une réalité plus profonde. Et ce jugt.

non plus formulé distinctement, mais confusément perçue est le sentiment moral. Le sentiment moral c'est ce moi profond louant ou blâmant ce moi superficiel. C'est la conscience d'un rapprochement entre eux ou d'un éloignement.

Cette analyse de la conscience morale livra, croyons-nous, les graves difficultés signalées par les nuanceurs de Kant et plus particulièrement par Fichte. Kant a fait de la loi morale un impératif catégorique, une loi universelle valable objectivement. D'autre part cette loi pour être appliquée doit être connue et ne peut être connue que subjectivement. D'autre part cette. Elle devient même, elle cesse d'être universelle par cela seul que je la connais. Je connais la loi morale, je me la représente comme nécessairement universelle. Qui me garantit que les autres la connaissent comme moi? En d'autres termes, en m'appropriant la loi morale, (il faut bien que je me l'approprie pour la pratiquer) je risque de lui enlever son caractère universel. Elle ne resterait universelle qu'à la condition de planer au-dessus de nous, de n'être appliquée immédiatement par personne.

Fichte n'a pas craint de trancher la question par cette formule: Obéis à ta conscience. La conscience juge en dernier ressort, est infailible. Mais, dira-t-on, si elle n'est pas d'accord avec les autres consciences, où m'en

le bien, la vérité, et cette formule : Obéis à ta conscience
n'aboutira-t-elle pas exoner toutes les faiblesses, à
justifier même tous les crimes ? On ne sera que trop
porté à prendre pour un ordre de la conscience les
insinuations du sentiment ou les calculs de l'intérêt.
Nous croyons qu'on peut conserver la formule de Fichte
à condition de se représenter la conscience morale sous
un double aspect, comme une double fonction de la con-
science psychologique. Il y a un point sur lequel chacun peut
et chacun doit s'en remettre à sa conscience personnelle,
c'est lorsqu'il s'agit de connaître, d'analyser les
circonstances concomitantes de l'acte, de démêler les
motifs et les mobiles. Le travail préparatoire de pure
analyse, ma conscience personnelle en est seule capable.
Mais cette analyse plus profonde qui tend à l'universel,
cette analyse dont les résultats doivent être des formules
générales, cette analyse n'est pas à la portée de tout
le monde et même il n'est pas nécessaire que tout
le monde la fasse. Il suffit que chacun comprenne
qu'elle serait possible, s'il pouvait assez loin la
réflexion philosophique. Ici il faut que chaque homme
s'en remette à l'humanité. Obéis à ta conscience
ne signifie pas : fais ce qui te plaira pourvu que
ta conscience t'absolve. Cela veut dire : demande
à ta conscience si les motifs dont ta volonté va

75
s'inspirer dans un cas particulier sont ceux qui approuvent
ou que condamnent des lois universelles valables pour
tous les cas. En d'autres termes la conscience prononce
sur la question de fait, non sur la question de droit.

La conscience morale (Suite).

L'intention morale



Ce qui se détache le plus nettement des précédentes
analyses c'est que la moralité réside dans l'ensemble
des motifs et mobiles auxquels l'action obéit, cad.
dans l'intention. Mais il faut s'entendre sur ce
point. La morale de l'intention a une réputation
mauvaise. Comme l'a dit un moraliste contemporain :
« Elle ne vient d'avoir eu Pascal pour adversaire
et Tartuffe pour défenseur » (Vallier - De l'intention morale)
Mais tout dépend du sens qu'on donne au mot. Il
faut dissiper toute équivoque.

On peut d'abord donner le nom d'intention
à l'idée ou à la représentation anticipée de l'acte à
accomplir. L'action ne sera plus alors que l'exécution
matérielle ou réalisation de cette idée. Supposons un
instant qu'intention et action soient prises dans ce
sens. Examinons les l'une à l'autre au point de vue
de la valeur morale :

1^o L'action entendue au sens étroit de mouvement dans l'espace n'est ni suffisante ni nécessaire pour faire la moralité.



a) Elle n'est pas suffisante. En effet l'action en tant que mouvt dans l'espace n'est qu'utile ou nuisible. On ne peut apprécier moralement qu'un état psychologique. Dirait-on avec les empiristes que la moralité coïncide avec l'utilité? Mais les empiristes eux-mêmes déclareront que ce qui est utile à la société ce n'est pas telle action accomplie accidentellement, c'est la règle acceptée, c'est l'habitude contractée de vouloir le bien des autres. Or si on met la moralité dans l'action purement extérieure, on diminue par là la somme beaucoup plus grande d'utilité que produisait la moralité entendue au sens de bonne habitude ou de bonne intention. Ainsi pour aucun moraliste et dans aucune hypothèse la moralité ne s'attache à ce système de mouvements exécutés dans l'espace qui est l'action proprement dite.

b) Elle n'est pas nécessaire non plus. En effet, celui qui se dévoue par exemple, celui qui risque sa vie pour sauver un homme qui se noie aura auprès de tous les moralistes le même mérite s'il réussit ou non à accomplir l'action projetée. C'est donc que de l'avis unanime, il n'est pas nécessaire

que l'action s'accomplisse entièrement pour que le mérite de l'agent existe et soit reconnu.

2° L'intention. — Si maintenant nous considérons l'intention à son tour, mais à l'état de simple idée et dans un sens aussi étroit que celui où nous prenons l'action, nous verrons qu'elle n'est jamais suffisante quoique toujours nécessaire:



Elle est toujours nécessaire car sans elle l'action n'est plus qu'un mouvement physique; elle échappe à toute appréciation morale — Mais elle n'est jamais suffisante car elle n'est qu'une représentation et "L'Enfer est plein d'intentions de ce genre". Pour que nous ayons mérite ou démerite il faut que l'action sorte de la région des purs possibles, à supposer même qu'elle ne se réalise pas.

Ce qu'il faut conclure de cette double analyse c'est que si la moralité ne réside ni dans l'action purement extérieure ni dans l'intention purement intellectuelle, c'est ni dans l'acte ni dans la simple puissance. Il faut la chercher dans cet intermédiaire qu'on appelle l'effort. La moralité réside dans l'idée claire d'une action à accomplir, mais dans l'idée accompagnée du plus grand effort possible pour la réaliser. L'acte matériel ne dépend pas toujours de moi. Mais je suis libre de faire effort.

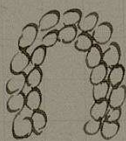
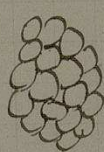
Qu'est-ce qu'une Société ? (Notes)

Définition. Pourquoi y a-t-il des sociétés ? Pourquoi l'homme ne vit-il pas isolément ?

On peut considérer la société comme une chose rationnelle, c'est-à-d. comme un effet naturel de ce fait que l'homme est un être intelligent, — ou comme un fait naturel. (Nature et raison s'opposent comme passivité à activité). On incline aujourd'hui en Angleterre à voir dans la société qqch de naturel. Aristote disait déjà *ἄνθρωπος ἐστὶ ζῷον πολιτικόν*. Rousseau lui-même, qui est loin d'être naturaliste, compare la société à un organisme non dans le Contrat social, mais dans l'article "économie politique" de l'Encyclopédie.

I. Théorie de Spencer. Le parallélisme de la société et de l'organisme est manifeste : ici comme là, division des fonctions, du travail, d'où "solidarité" des individus — analogie de structure : fonctions de nutrition & de relation et entre elles ou après elles fonctions de circulation.

Cette théorie de la structure s'appuie sur l'embryologie — L'embryologie nous apprend que tout organisme naît de la différenciation d'une masse homogène appelée vitellus, qui bientôt prend la forme d'une mûre. On y voit apparaître des granulations. La morula prend la forme d'un



morula

d'un sac à deux feuillets (endoderme et exoderme). Le feuillet externe formera la peau, le système nerveux, en un mot les fonctions de relation; le feuillet interne les fonctions de nutrition (appareil digestif, etc). Entre les deux apparaîtra le mésoderme qui donnera naissance aux organes de circulation.

De même dans la société, fonctions de relation = gouvernement
— nutrition = industrie, agriculture, travail product.
— circulation = commerce.

Un Allemand Schaeffle (Vie et structure du corps social) pousse le parallélisme plus loin. Il distingue l'élément actif et l'élément passif : Spencer a négligé l'élément passif, c'est-à-d. il n'a considéré que la fonction, il faut considérer la propriété. Il n'y a pas solidarité seulement. Dans l'espace, mais encore dans le temps. Le capital, la propriété c'est le travail accumulé symbolisant l'effort des générations antérieures.

En y regardant de près on verrait que c'est dans ce sens que les philosophes et les moralistes ont toujours pris le mot intention. Intention vient de intendere. C'est une direction imprimée non seulement à l'intelligence mais à la volonté. Si donc on courrait de donner au mot ce sens plus compréhensif on pourra dire que c'est bien l'intention qui a une valeur morale.

A vrai dire ce n'est pas sur la valeur de l'intention à propost. parler que l'on discute et en dépit des mots il s'agit de toute autre chose. La question posée entre les jansénistes et leurs adversaires est de toute autre nature. Quand nous méditons sur un acte à accomplir, quand nous en pesons les motifs, la valeur de l'action qui s'en suivra dépend sans doute de la valeur de ces motifs et de la sincérité de notre effort. Mais cette valeur peut être envisagée d'un double point de vue. S'agit-il en effet de la valeur que j'attribue à ces motifs ou de la valeur que leur attribuerait une intelligence quelconque? Faut-il pour juger l'intention, au sens le plus large du mot, se placer au point de vue de la conscience individuelle de l'agent ou au point de vue de la conscience de l'humanité entière? Il semble que quelle que soit celle des deux solutions qu'on adopte on aboutisse à des exagérations à des difficultés

Qu'est-ce qu'une société? (suite)

Critique de Spencer. Il faut critiquer cette doctrine en se plaçant au pt. de vue de Spencer, en consultant l'expérience. Ce parallélisme de l'organisme et de la société au point de vue de la structure est des plus contestable. La structure d'une société est qq.ch. de très élastique; nous assistons à des changements de structure dans la société, nous n'assistons pas à pareils changements en histoire naturelle. — En se plaçant en dehors de l'évolut. nous pourrions dire qu'il y a plus de liberté dans le développ. des sociétés. Influence du génie, des grands hommes. Si on pourrait prouver que les transformations brusques entra de la société sont régies par des lois, comme les transform. de l'insecte.

En somme cette comparaison est fondée en tant que comparaison; elle nous découvre un aspect de la question, le côté solidarité, division du travail; elle met en relief l'hétérogénéité et la loi de l'hétérogénéité sociale.

II. Thèse adverse: la société est un fait rationnel, que c'est l'effet non pas de lois naturelles, mais de la volonté raisonnable et libre de l'homme. Thèse d'Epicure (Lucrèce V^e livre) on aurait passé à l'état social pour se protéger contre les animaux féroces. — Thèse de Hobbes: l'état de nature est l'état de guerre; les hommes reconnaissent que cet état n'est pas le meilleur pour eux. Rousseau admet que dans la société chacun fait à l'état le sacrifice de sa force pour en retirer des avantages, c'est l'abandon d'un seul à tous. Pour Hobbes c'est l'abandon de tous à un seul: le despotisme forme primitive de la société. — Pour Rousseau tous s'engagent contre tous en vertu de la nature raisonnable de l'homme; du contrat naît la justice comme de la justice de la raison le contrat de la raison.

Cette doctrine considère donc le côté homogénéité, tandis que l'école naturaliste considérerait le côté hétérogénéité.

Conclusion. Les rationalistes se placent au pt. de vue du droit et de l'idéal, les naturalistes au point de vue du fait et de l'histoire. Le développement des sociétés ressemble assez au développement de l'organisme mais il faut tenir compte des crises intelligentes, contingentes de la société, de l'influence des grands hommes. Au point de vue du droit tout doit se passer comme si Rousseau avait absolument raison. L'homme est porté par sa nature sensible à vivre en société et p^{te} là la société est un organisme. Mais ces unités sensibles réagissent sur la société parce qu'elles sont intelligentes et libres.

insurmontables.

1^o — La valeur de mon intention est-elle celle que ma conscience lui attribue ? Alors, dira Pascal, vous n'avez qu'à fixer votre esprit sur ce qu'il peut y avoir de bon dans les motifs (et il n'y a pas de motif qui ne soit bon par quelque endroit) pour que l'intention devienne honnête, si immorale que elle soit. Vous aboutirez à justifier tous les sophismes de conscience individuelle. D'autre part combien de crimes n'ont pas été commis par fanatisme et parce que l'agent croyait pouvoir substituer sa conscience individuelle à celle de l'humanité ? On tuera un homme politique en se disant qu'on sauve la patrie. On se sera excusé à ses propres yeux : est-on excusable ? Bien plus si cette hypothèse est vraie, on aboutira non seulement à excuser bien des crimes, mais à rabaisser singulièrement encore bien des mérites. Supposons un homme si aimable, si bienveillant qu'il rende service aux autres par plaisir et non par devoir. Puisqu'il ne faut considérer dans l'appréciation définitive d'une action ou d'une intention que le mérite moral qui lui a été attribué par son auteur, ce mérite sera nul ou très faible là où l'auteur ne pensait pas à être honnête mais suivait simplement

Qu'est-ce qu'une société ? (Sommaire.)

On appelle société une réunion d'hommes vivants sous une même loi communément acceptée.

Quelle est l'origine, la vraie nature de la société ? Est-ce un effet naturel de la structure anatomique de l'homme est-ce l'effet artificiel des volontés humaines ? En d'autres termes la société ~~manifeste-t-elle~~ est-elle une manifestation de la nécessité physique ou de la liberté morale ? La 1^{re} thèse pourrait s'appeler naturaliste, la 2^e rationaliste.

I. - On se fondera tour à tour sur la considération des instincts sociaux naturels chez l'homme, sur celle des sociétés animales (Spinas), sur la comparaison de la société humaine à un corps organisé. On suivra ce parallélisme dans deux directions différentes. On montrera 1° que la division du travail est nécessaire à la société comme à l'organisme et correspond exactement à la division des fonctions dans le corps organisé. On montrera qu'elle entraîne ici aussi la solidarité et la conséquence mutuelle comme conséquence nécessaire. 2° que la structure des sociétés correspond symétriquement à la structure des organismes. L'embryologie démontre que tout organisme complexe comprend deux catégories d'organe a) les org. de nutrition b) les org. de relation entre lesquels se place la catégorie intermédiaire des org. de circulation. Il y aurait de même dans toutes les sociétés, selon Spencer, des org. de nutrition (industrie) et de relation (gouvernement), entre lesquels se placeraient les org. de circulation (commerce et intermédiaires). Sur cette considération Spencer fonde une clasific. des sociétés : dans les unes prédominent les fonctions de nutrition ; l'individualisme y triomphe, c'est la libre expansion des forces individuelles ; dans les autres prédominent les fonctions de relation, soc. militaires ou déprédatrices. Elles sont fondées sur le principe de l'autorité. Tout y est centralisé. Quant à la société pensante ce n'est encore qu'un idéal.

Pourant le parallèle, plus loin encore Schaeffle établit un parallélisme rigoureux entre tous les éléments de la société d'une part, tous les tissus organiques de l'autre. La propriété ou si l'on aime mieux le capital représentant les efforts accumulés des générations antérieures assure la solidarité des hommes dans le temps et donne à l'organisme social une base matérielle durable.

II. - D'après Hobbes et Rousseau la société est une manifestation raisonnable de l'activité humaine. Pour Hobbes elle exprime l'abandon volontaire fait par tous de leur force physique au profit d'un seul qui centralisant l'autorité substitue l'état de paix à l'état de guerre pour le pl. grand bonheur de l'humanité. Pour Rousseau cet abandon est fait non par tous à un seul, mais par tous à tous. De sorte que la société résulte d'un contrat par lequel tous sont également engagés, ont les mêmes droits et les mêmes devoirs.

Quelle position prendrons nous entre ces 2 théories ?

La conception naturaliste de la société est vraie en fait. Elle ne tient guère compte que de la sensibilité humaine, de ces instincts et inclinations

Les élans de son cœur. C'est en faisant allusion à ces exagérations ~~de~~ que Schiller disait: "J'éprouve un réel plaisir à obliger mon ami: je commence à douter de mon honnêteté..."

2° - Si au contraire on opte pour l'autre théorie on tombe dans des exagérations non moins graves, celles de Pascal: on arrivera à dire qu'il n'y a pas à tenir compte de la valeur que l'agent attribuait à son action ou intention, mais des faits eux-mêmes. L'appréciation de l'agent ne compte pas. Celui qui par exemple accomplit de propos délibéré une action qu'il ne sait pas être mauvaise est coupable comme s'il savait, bien plus, il est coupable de ne pas savoir. "Ne dites plus qu'il est impossible qu'on pêche quand on ne connaît pas la justice. Mais dites plutôt avec St Augustin et les anciens Pères qu'il est impossible qu'on ^{ne peut pas} ~~ne pas~~ ^{ne pas} ~~ne pas~~ pêcher quand on ne connaît pas la justice..... Tous les méchants ignorent ce qu'ils doivent faire et c'est cela même qui les rend méchants et vicieux."

De ces deux hypothèses la première semble aboutir à faire de la moralité une chose relative; elle érige chacun de nous en juge suprême. On risquerait dans cette hypothèse de tout excuser, car la voix de la conscience n'est souvent pas autre chose que celle de la passion qu'on risque de

qui font de l'homme un animal sociable, mais de ce point de vue on aperçoit clairement le caractère naturel des sociétés. Elles sont dans la nature puisqu'elles répondent à des inclinations profondes, à un instinct primitif. En d'autres termes, l'homme vit en société, y a toujours vécu et la sociabilité fait partie de l'humanité.

La thèse rationaliste est vraie en droit. Tandis que les sociétés animales ne sont que naturelles, la société humaine est en outre rationnelle. L'homme connaît la loi morale, le devoir. De là la notion de droit, de là l'idée de la valeur absolue de la personne humaine et comme conséquence nécessaire l'affirmation de l'égalité des personnes. C'est pourquoi si la société résulte nécessairement de la nature même de l'homme, si elle est un effet physique des instincts sociaux, néanmoins tout doit s'y passer comme si elle résultait d'un contrat par lequel tous s'engagent vis-à-vis de tous. A cette condition seulement les obligations seront réciproques et les droits égaux. La 1^{re} thèse est donc vraie en fait la 2^e en droit.

Démonstration - L'erreur du pur naturalisme est identique ici à celle des empiriques en 4^gie. Ils nous montrent dans la conscience humaine la même contenu, la même matière que dans la conscience animale et concluent de là à une simple différence de degrés entre la conscience humaine et la consc. animale. Ils ne voient pas qu'il y a chez l'homme qqch. dont on ne trouve pas trace chez l'animal, la réflexion, cad. une réaction, un retour sur ce qui est éprouvé, un mouvement en sens inverse du mouvement de la nature. Cette forme nouvelle suffit à mettre l'intelligence humaine hors pair. Or il est bien vrai qu'on trouve dans les sociétés animales une certaine division du travail analogue à celle des sociétés humaines, mais ce qui caractérise la société humaine, c'est la faculté de réagir contre les lois purement physiques qui favoriseraient l'inégalité générale. En raison de la diversité des fonctions, pour formuler, après l'avoir connue, l'égalité des droits et des personnes. La tendance de toute société humaine à proclamer l'égalité de tous et la valeur absolue du droit répond à un effort de la raison contre les lois purement naturelles et en ce sens le rationalisme a raison. La société est œuvre de liberté.

Liberté ne signifie pas caprice. Dire que la société est œuvre de liberté, ce n'est pas prétendre qu'elle soit née un jour du caprice ou du décret arbitraire de certains hommes, ni que la vie sociale ne soit pas contemporaine de l'humanité. Cela signifie que l'homme vivant en société par le seul effet de ses instincts, tend de plus en plus à faire de cette société l'instrument et aussi la manifestation de la liberté humaine. De même que dans l'individu la liberté est une certaine forme s'ajoutant aux tendances naturelles et déterminant leur direction ces tendances lui servant de matière, ainsi dans la société nous trouvons des instincts sociaux que la raison fait servir à la manifestation du droit et de la liberté. La raison est donc la forme et la nature, que la matière. Telle est la véritable direction qu'il faut donner aux thèses naturalistes et matérialistes vis-à-vis l'une de l'autre.

L'histoire confirmerait cette analyse. Elle nous fait assister

37
prendre pour les ordres de la conscience. Il semble donc qu'on
doive faire passer la conscience de l'humanité avant la
conscience de l'individu et qu'une action prise en bloc
avec ses motifs et ses mobiles soit bonne ou mauvaise
indépendamment de ce que pense ou dit l'agent. Mais
d'autre part ne risque-t-on pas d'être injuste après avoir
pêché par complaisance dans la première? Nous croyons
qu'il faut faire une part à ces deux hypothèses. Il y a
une distinction capitale entre le jugement qui prononce
sur la moralité ou l'immoralité d'une action et celui
qui apprécie le degré de cette moralité ou de cette immoralité.
Sur le premier point c'est la conscience universelle qui
prononce et qui est seule juge. Etant donnée une action
ou au moins une activité avec tous les motifs et mobiles
l'ensemble est bon ou mauvais absolument. On a toujours
tort de commettre une trahison. On ~~est~~ toujours raison
de faire son possible pour être agréable ou utile à
d'autres. Mais il y a des degrés dans la valeur
morale d'une action et sur ces degrés c'est la conscience
individuelle qui prononce. Si j'ai obligé un ami en
vue de mon intérêt ultérieur mon action est bonne
sans doute mais elle est moins bonne que si j'avais
obligé cet ami pour le plaisir et elle serait meilleure
encore si je l'avais obligé par devoir et malgré les
remontrances de l'égoïsme, de l'intérêt bien entendu.

au triomphe croissant de la raison sur la nature, du droit sur le fait, de la forme sur la matière. Surtout elle nous montre que ce triomphe ne s'obtient pas comme le voudrait Spenser par l'action régulière et en qq sorte mécanique de forces naturelles, mais par des voies très irrégul. Le rôle des hommes de génie, des intelligences supérieures, mais surtout des volontés puissantes est incontestable. C'est donc la liberté qui fait triompher la liberté.

Pour tout résumer, l'erreur du naturaliste est d'avoir envisagé la société humaine par le côté qu'elle a en commun avec les sociétés animales, à savoir la division du travail et l'hétérogénéité des éléments. Il n'a pas vu le côté humain, à savoir l'homogénéité idéale des éléments, l'égalité de tous dans le droit. Cette homogénéité quoique moins frappante est plus importante que cette hétérogénéité et on pourrait dire que la société humaine qui n'est d'abord qu'un organisme et un prolongement de l'indivision par le seul effet de la nature, tend de plus en plus par l'influence de la raison et de la liberté à devenir une assemblée où chaque individu existe pour lui-même et affirme son indépendance.

"Je suppose les hommes. Contrat Social 1^{re} partie 5.6.

"Trouver une forme d'association qui défende et protège de tte la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant: Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution."

"Les clauses du contrat social se réduisent à une seule, savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car, premièrement chacun se donnant tout entier la condition est égale pour tous et par suite nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres, de plus l'union étant l'aliénation étant complète, l'union est aussi parfaite qu'elle peut être et nul associé n'a plus rien à réclamer; enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquiert le même droit qu'on lui cède sur soi on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a.

"Chacun de nous met en commun sa personne et tte sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale."

- Rousseau -

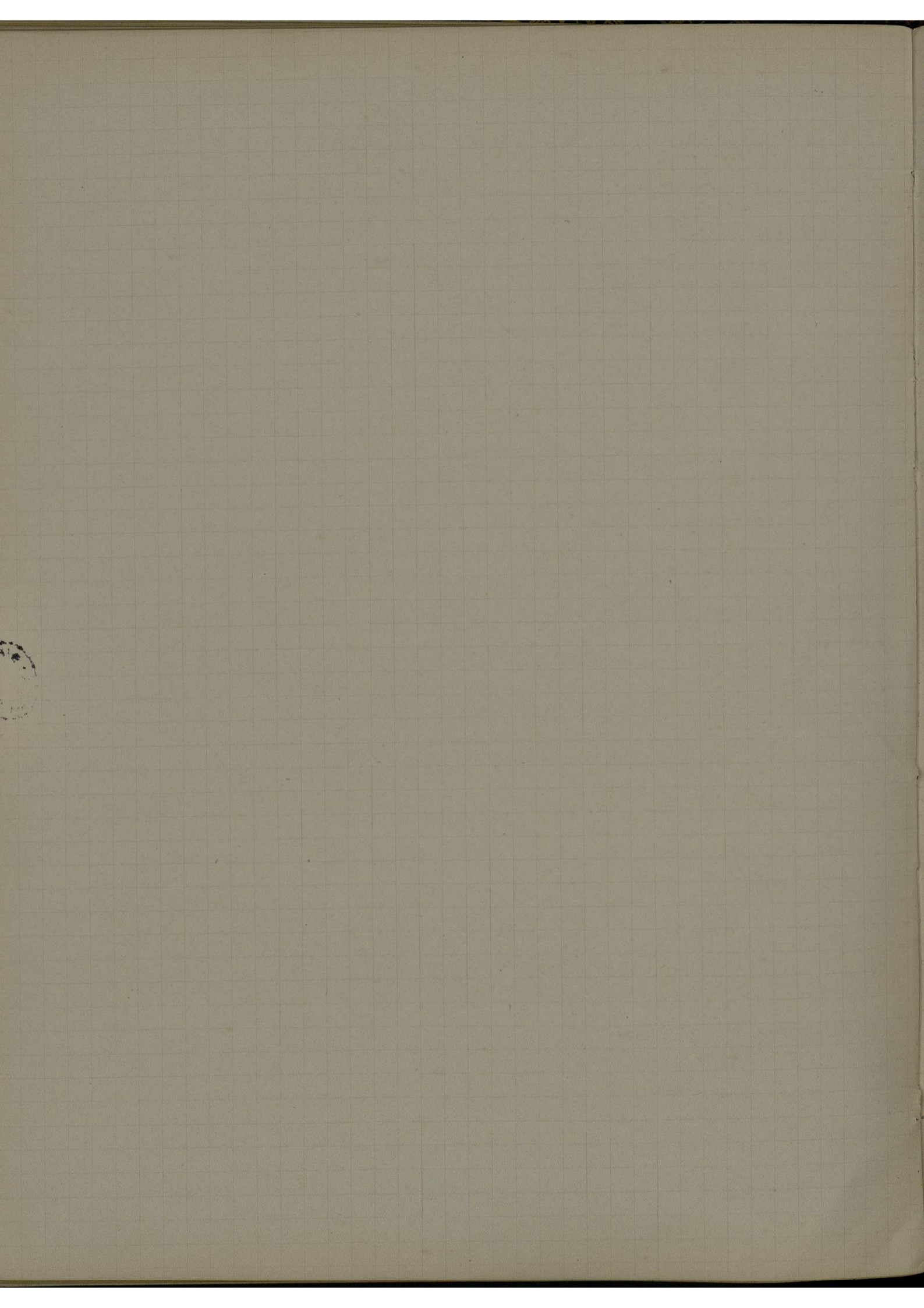
Si l'assimilation de la société à un organisme a peu servi à la sociologie, en revanche l'assimilation des organismes aux sociétés a été pour la physiologie une méthode féconde.

On n'a pas le droit d'invoquer sa conscience personnelle pour établir la moralité d'une action jugée malhonête par d'autres. Elle est imitative si la cons. du genre humain porte sur elle ce témoignage. Mais sur le degré de moralité d'une action honnête, sur le degré d'immoralité d'une action coupable c'est la cons. individuelle seule qui peut prononcer. Lors donc que le casuiste parle d'une direction d'intention et veut que l'acte réputé malhonête soit ~~celui~~ excusé chez celui qui n'en a envisagé que le côté moral, il se heurte à cette objection à laquelle il ne peut répondre: l'acte réputé malhonête est malhonête car le sujet, l'individu n'est compétent que pour juger du degré de la qualité et non de la qualité elle-même. Sur ce point force lui est d'écouter non la voix de sa conscience mais celle de la conscience universelle. Ou en d'autres termes, il y a des lois stables auxquels tous doivent se soumettre. C'est à cette conclusion qu'on arriverait sans peine en partant des prémisses que nous avons posées. La loi morale est universelle quant au fond. Car la conscience en s'approfondissant découvre l'universel. Mais une action particulière est une action individuelle. C'est à l'agent moral à apprécier le plus ou moins grand effort qu'il doit donner, le plus ou moins grand sacrifice qu'il doit faire pour obéir à la loi.

91
Mais dans les discussions entre moralistes le mot
intention a un troisième sens encore. Dans notre existence
morale tout s'enchaîne. Il est rare qu'un acte se suffise
à lui-même. La plupart de nos actions sont par rapport
à d'autres actions ultérieures ce que les moyens sont à
la fin. Or, supposons un instant que l'action morale
projetée ait une valeur morale et une très haute valeur,
que d'autre part on ne puisse l'accomplir qu'à la
condition de manquer à certains devoirs. Ne pourra-t-on pas
dire qu'une première action relativement malhonnête est
excusée, justifiée même par le but qu'on se propose. 
C'est une maxime des plus contestables que celle-ci: la
fin justifie les moyens. Mais il y a des fins qui s'imposent
et qui ne peuvent être atteintes, semble-t-il, que par des
moyens équivoques. Un médecin ment au malade - Son
devoir est de dire la vérité. Mais son devoir n'est-il pas
aussi de ménager le malade et ne risque-t-il pas de
le tuer en lui disant la vérité? On dira ici dans un
nouveau sens que l'intention est bonne, qu'elle excuse
l'acte. Un père envoie son fils se faire tuer pour la
patrie. C'est une belle action. Cependant elle n'est belle
qu'à cause de l'intention. Car on ne peut louer le
père de vouloir la mort de son fils. Ainsi dans un
troisième sens, intention signifie, but supérieur poursuivi.
L'intention ainsi comprise n'est plus seulement la

conscience des motifs et des mobiles qui précèdent une action donnée, ce n'est pas non plus seulement la conscience d'une certaine valeur attribuée à cette action. C'est la conscience de la valeur morale d'une action ultérieure, à l'accomplissement de laquelle celle-ci doit collaborer comme une fin à un moyen contribue à une fin.

Nous touchons à une des questions les plus graves de la morale pratique, approfondie seulement par les théologiens: les conflits de devoirs. Un devoir pour être accompli peut exiger le sacrifice d'autres devoirs. C'est là ce que signifie cette proposition: la fin justifie les moyens; Ou: l'intention justifie l'acte, toutes les fois que cette proposition n'est pas inadmissible. D'autre part n'est-ce pas là une concession dangereuse? Si une obligation plus haute nous oblige à faire table rase de certaines obligations, que de fautes, que de crimes même vont plaider les circonstances atténuantes et même réclamer l'absolution? Le fanatique se croira en droit d'assassiner un homme politique pour le bien de la patrie ou un ennemi de sa religion pour la gloire de son Dieu. Dans les deux cas il sacrifie le devoir de respecter la vie d'autrui au devoir plus impérieux de songer au salut de la patrie ou à la glorification de Dieu. Bien plus n'allons nous pas retrouver ici les subtilités et les sophismes de la casuistique que flétrissait Pascal? Il suffira de



98
se diriger vers un but noble auquel une mauvaise action n'est
qu'un acheminement pour en trouver la justification.

Essayons de démêler la difficulté. D'abord en ce qui
concerne les raisonnements des casuistes nous pouvons les
éliminer. Il est trop évident que ceux qui font appel à la
direction de l'intention ne justifient pas réellement l'action
en la subordonnant à la poursuite d'un but plus élevé.
Ils ont imaginé après coup cette justification de leur conduite.
D'autre part il y a des cas où il est bien évident que le
conflit de devoirs est plus apparent que réel. Ce sont les
cas où on sacrifie un devoir certain, admis par tous à
un devoir qui de l'avis unanime s'impose exceptionnellement
et même est contestable en tant que devoir ou en tant
qu'il prend cette forme. - Ex: le fanatique tue un
adversaire politique et invoque la patrie. Mais le devoir
qu'il viole est clair, incontesté: le devoir de respecter la
vie d'autrui, et l'autre devoir qu'il invoque est contestable
en tant qu'il revêt cette forme car il y a mille moyens
de servir sa patrie. Il n'est pas prouvé que celui-là
soit le bon. Dans "la Recherche de l'Absolu" de Balzac,
Balthazar Claëtz sacrifie fortune, famille, sœur, se
ruine lui-même et ruine les siens dans l'intérêt de ses
inventions. Ici encore un devoir incontesté est sacrifié
à une obligation des plus contestables et à supposer
même que le devoir de travailler au progrès de la

97
sième soit un devoir supérieur, il y a bien d'autres moyens que celui-là de l'accomplir.

Restent les cas embarrassants. Quelle sera la règle?
M. Janet donne trois règles:

1° Dans une même classe de devoirs on peut poser en principe que l'importance relative de ces devoirs est en raison de l'importance de leur objet. Ex: la vie est un bien et c'est un devoir de conserver la vie. Supposons que je sois placé dans l'alternative ou de renoncer à la vie ou de trahir la vérité (c'est le cas des martyrs) que devrai-je faire? Appliquons la règle. La vérité est un bien plus grand que la vie, plus important que la vie. Car la vérité est impérissable et la vie mortelle. Par la puissance de penser la vérité nous appartenons au monde intelligible et par la vie au monde sensible et nous valons plus par la première puissance que par la seconde.

2° Entre plusieurs classes de devoirs l'importance des devoirs est en raison de l'étendue des groupes auxquels ils s'appliquent. De là ce mot de Fénelon: "Je dois plus à l'humanité qu'à ma patrie, à ma patrie qu'à ma famille, à ma famille qu'à mes amis, à mes amis qu'à moi-même."

3° Lorsqu'il s'agit d'un côté d'un bien plus excellent et de l'autre d'un groupe plus étendu ou en d'autres

Sommaire
Le mérite et le démerite.

Le mérite n'est pas seulement ce qui nous rend dignes de récompenses. Il ne varie pas non plus, comme on l'a dit, en sens direct de l'obligation. C'est un accroissement de valeur dû à un effort plus intense et meilleur.

La sanction de la loi morale se confond-elle avec l'action morale elle-même? Ce qui fait que notre intelligence ~~démontre~~ postule une sanction est que nous entrevoyons comme un idéal l'identité de la vertu et du bonheur. De là l'idée d'associer les deux termes même lorsqu'ils ne paraissent plus identiques.

termes quand l'ordre des biens est en conflit avec l'ordre des devoirs, celui-ci doit être subordonné à l'autre. Ex: S'il s'agit d'une part de mon honneur et d'autre part de la sécurité de ma famille c'est pour l'honneur que je dois opter parce que le bien doit être préféré au groupe.

Ce sont trois règles très précises qui résolvent bien des difficultés. Toutefois on verrait que dans l'application on aboutirait à des conséquences parfois contestables - celle-ci par exemple: Un soldat devra préférer la justice au salut de sa patrie si sa patrie est engagée dans une guerre injuste - Un médecin devra dire la vérité au malade.

Nous croyons que la règle est plus simple. Si la moralité est d'autant plus haute qu'on rentre plus profondément en soi-même et par conséquent qu'on se détache davantage des biens superficiels, d'ailleurs illusoire, si d'autre part ce détachement est un sacrifice, nous dirons que la règle pour résoudre les conflits est celle-ci: Opte pour le plus grand sacrifice, donne ce qui te coûte le plus. Toutes les difficultés sont créées dans cette hypothèse.

Mérite et dé mérite La sanction

Nous avons cherché où étaient le mérite et le dé mérite. Ils sont dans l'effort moral. Demandons maintenant ce qui est le mérite, ce qui est le dé mérite. Je ne faut pas laisser à ces mots le sens vague quoique juste de moralité et d'immoralité. Si le mot n'est pas le même, c'est que la chose ne doit pas être la même. Mérite et dé mérite signifient bien moralité et immoral., mais envisagées d'un certain point de vue. Ce point de vue est-il celui de la récompense et de la peine? Quand on dit qu'un lo. a du mérite, veut on dire qu'il doit être récompensé? Beaucoup de moralités définissent ainsi le mérite. C'est le rapport de la personne à la sanction. Toutefois il semble qu'on prononce sur le mérite et sur le dé m. avant d'avoir conçu l'idée d'une récomp. ou d'un châtim. Rec. et châtim. sont des termes vagues qu'on interprétera différemment suivant qu'on pensera à telle ou telle forme de la justice, à telle ou telle convention sociale, doctrine métaph., dogme religieux. Mérite et dé mérite sont des termes clairs. Pour me prononcer sur le mérite d'une action, il me suffit de la connaître. C'est donc que l'idée de récomp. ou de châtim. n'est pas contenue dans l'appréciation du mérite. En a pl

En se plaçant à un second point de vue on dira que le dé mérite est en sens direct de l'obligation quand on a violé son devoir et la mérite en sens inverse de l'oblig. quand on a accompli son devoir. Ainsi on aura d'autant plus dé mérite qu'on se sera soustrait à un devoir plus obligatoire... Partant de ce principe on prononcera que la charité est plus méritoire que la justice - le second point de vue ne vaut pas mieux que le précédent. D'abord l'idée de degrés dans l'oblig. est obscure et selon nous contraire au véritable sens de la loi morale. Un devoir facultatif ne serait plus un devoir. Il y a dans des cas exceptionnels des des. qu'il faut sacrifier à d'autres. Ils n'en sont pas moins obligatoires, lorsqu'il n'est pas besoin d'choisir. Ajoutons que si l'on distingue en morale des des. stricts et des des. larges, des des. de justice et des des. de charité, il s'en faut de beaucoup qu'il y ait plus de mérite à être charitable qu'à être juste. Le sens commun protesterait contre pareille prétention. La stricte justice est plus difficile à pratiquer que la charité. La charité procède d'un instinct, d'un sentiment. Pour être juste il faut faire effort pour soi-même. Aussi la véritable justice est une vertu plus rare que la charité. Cet acte accompli par justice a plus de valeur morale que le même acte accompli par charité. Un homme comare sa fortune à soulager des misères. Il fait bien. Il apprend que sa fortune ne lui appartient pas et que les véritables propriétaires ne soupçonnent pas leur droit. Il renonce à sa fortune. Le sens commun d'accord avec le raisonnement n'hésite pas à dire que ce devoir est plus difficile à accomplir que le premier. Il y a parfois beaucoup de mérite à faire ce que prescrit le code. Le mérite ne varie donc pas avec l'obligation.

Nous dirons que le mérite et le dé m. varient comme l'effort moral. On a d'autant plus de mérite qu'on a déployé un plus

grand effort pour faire le bien ou s'abstenir du mal. C'est en ce sens qu'on peut dire avec M. Janet que le mérite répond à une hausse morale et le dé mérite à une baisse morale. Mais nous ne prendrons pas tout-à-fait ces mots au sens d'une augment. ou diminution de valeur. On peut se demander en effet si on peut parler de valeur plus ou moins grande quand on a commencé par dire que la personne humaine a une valeur absolue. Cette valeur ne se mesure pas et on ne peut même la comparer à des fractions d'elle-même. Il serait plus juste de dire que hausse morale signifie effort plus intense vers le bien. Les philosophes de l'Orient supposent avec chaque action bonne ou mauvaise accomplie un déplacement de l'âme par rapport au bien moral, une position plus ou moins élevée, adoptée par elle vis-à-vis des instincts et des désirs qui dorment à l'âme la matérialité. Mérite et dé mérite expriment dans ce sens une élévation et un abaissement de soi.



L'idée de sanction se rattache étroitement à celle de mérite et de démerite. On appelle sanction, la récomp. et la peine attachées à la pratique et à la violation d'une loi. La loi morale a-t-elle une sanction et en quoi cette sanction consiste-t-elle? Notons d'abord qu'il existe une relation subjective très étroite entre l'idée de mérite et celle de sanction. Il nous semble que le bien doit être récompensé, que le méchant doit être puni. A quoi cela tient-il? On a pu dire que la pratique du devoir exigeait le plus souvent un sacrifice, se traduisant par une diminution du bien-être immédiat. La sensibilité fautive d'éprouver des plaisirs et des douleurs et dont la tendance naturelle est au plaisir est en qq. sorte diminuée par l'effort moral. La récompense semble destinée à rétablir l'équilibre. Récompense signifie compensation. Inversement le mal symbolise une rupture de la fraction ou de l'instinct. Il a sa cause dans un débordement de la sensibilité. Il paraît, conforme à l'ordre que la sensibilité soit comprimée, c'est-à-dire réprimée et c'est par la peine que l'équilibre sera rétabli. Ainsi les idées de bonheur et de vertu sont inégalement unies dans la conscience du genre humain. Le souverain bien des anciens exprimait l'une et l'autre chose. L'erreur des anciens, selon Kant, fut de supposer que ce rapport nécessaire était un rapport d'identité, un rapport analytique. Tantôt il ramenait la vertu au bonheur (épicurisme) tantôt le bonheur à la vertu. La vérité, d'après Kant, est que ce rapport est synthétique, c'est un rapport non d'identité, mais de causalité. Nous devons pas dire que le bonh. réside dans la vertu ni la vertu dans le bonh., nous devons dire que la vertu présente nous assurera plus tard le bonh.

Il y aurait peut-être lieu de chercher pourquoi l'idée du bonh. et celle de la vertu s'associent naturellement dans notre esprit. Est-ce bien parce que la moralité appelle une compensation et qu'il y ait un équilibre à établir. Il est possible qu'une vertu chancelante appelle l'idée de récompense comme un soutien. Il ne semble pas

que la vertu supérieure en ait le même besoin, ni même qu'elle doive appeler un tort ou une compensation si elle ne croit avoir subi aucun dommage. Car la vertu sup. consiste à se plaire si haut au dessus de la sensibilité que toute joie autre que celle de la satisf. morale ne peut toucher l'âme. Nous reconnaissons toutefois que le parfait affranchissement est un idéal et un idéal irréalisable. Mais c'est la conception de cet idéal on se confondent les idées de bonheur et de vertu qui nous porte à chercher dans les régions inférieures de la morale un accord entre le bonh. et la vertu, considérés comme deux termes distincts. Cette tendance à joindre le b. à la vertu n'est donc que la projection dans les régions moyennes de la morale d'une idée applicable à la vertu supérieure, qui est l'idée d'une identité parfaite entre la morale parfaite et la béatitude. Descendez de ces sommets. Le rapport d'analytique devient synthétique. La vertu n'est plus le bonheur, mais lui reste étroitement liée.

Quoi qu'il en soit nous devons chercher si cette exigence de la raison est satisfaite. La vertu paraît devoir attirer une récompense, le vice une punition. Cette recomp. et cette punition se remontre-t-elle en bas ou ailleurs?

1° Il faut se demander d'abord si les lois de la nature sont disposées de telle manière que les Conséq. physiques de la bonté ou de la mauvaise action se traduisent par une joie ou une souffrance. Existe-t-il une sanction physique? Il est incontestable que la pratique des devoirs individuels est favorable à la conservation de la santé. La morale est une idée d'ordre, d'équilibre moral et il y a qq. rapport entre l'éq. moral et l'éq. physique. Il y a donc une sanction, mais très insuffisante. On ne peut faire de la santé une fonction de la morale. Ce n'est pas toujours une âme saine qui habite dans un corps sain. Il faut tenir compte non seulement des habitudes individuelles, mais de l'hérédité, des dispositions organiques. Les lois ph. ne sont ni morales, ni immorales. Elles sont amorphes. C'est l'effort moral, la bonté volonté, qui font la valeur d'une action. Dans la nature il n'y a que des mouvs. dans l'espace et ces mouvs. quelle qu'en soit la manifestation ph., déterminent toujours les mêmes réactions. On pourrait imaginer un univers où les lois de la nature seraient organisées de telle façon que le bon fût toujours récompensé et le mal puni. Leibniz croyait que tel est bien l'état de notre univers, que le détermin. mécanique n'en est que l'aspect extérieur, mais que Dieu a disposé les lois de la nature de manière à amener par le seul jeu des forces naturelles la récomp. et la punition des méchants et l'on peut accéder à Leibniz à point à condition d'étendre le sens de loi et de nature et de prolonger la nature au-delà de ce que nos sens perçoivent. Si on croit à une vie future qui serait en un sens naturelle, on peut dire que la sanction sera naturelle. Mais si par nature on entend la nature actuelle, l'observation montre que les forces ph. n'ont point

souci de la moralité.

A côté des lois physiques dont l'effet en ce qui concerne notre corps est favorable ou défavorable à la conservation de la santé et de la vie, il y a des lois économiques qui ~~régissent~~ régissent la distribution de la richesse et dont l'effet dans tel cas particulier est l'accroissement ou la diminution de la fortune et du bien-être. Les lois économiques régissant des faits humains paraissent plus près de nous, plus capables de s'interposer à la moralité que ne le sont les lois physiques gouvernant la nature entière. On pourrait soutenir que la richesse et l'absence sont fonctions de la moralité. Ce ne serait pas exact. D'abord ces lois par certains côtés sont physiques : elles expriment le développement presque mécanique des lois sociales. Une grande loi de l'économie politique est la loi de l'offre et de la demande, loi qui détermine la variation des prix et des salaires. Or cette loi tient compte des choses et non des personnes ; elle opère à la manière des forces physiques. L'effort peut être considérable ; il n'est récompensé que s'il arrive au moment propice. Il sera inégalement rétribué selon les temps et les lieux. Il pourra ne plus l'être du tout s'il cesse d'être utile. Il n'en sera pas moins moral. — Que si l'on considère non plus les lois physiques in abstracto, mais les effets de ces lois combinés avec ceux des lois écrites, on verra que la richesse est loin d'être le signe de la moralité. L'origine de la richesse est bien le travail, mais ce n'est pas toujours le travail de celui qui possède la richesse. Il ne faut pas s'ailleurs tenir compte de l'effort qui seul a une valeur morale, mais de l'intelligence, de l'aptitude à saisir les circonstances et cette habileté a une valeur plutôt sociale que morale, parce qu'elle est quelque chose de naturel. Il faut tenir compte encore de ce concours de circonstances défavorables ou favorables, qu'on appelle la bonne ou la mauvaise chance, circonstances qui ne sont pas absolument indépendantes de notre volonté, mais qui n'en dépendent pas absolument. Bref les lois économiques procèdent à la manière des lois physiques sans tenir plus de compte de la moralité. Le législateur peut adoucir le jeu brutal de ces lois. Il est douteux que la somme de bien-être mesurée par la richesse devienne jamais proportionnelle à l'effort. A supposer qu'elle le devienne elle ne pourra récompenser que l'effort utile, l'effort matériel. C'est dire que toute une région de la moralité, la plus saine restera en dehors.

Les lois écrites sont l'œuvre des hommes. Elles ont été faites le plus souvent dans un esprit de justice. C'est dire que la sanction légale est autrement équitable que les deux autres. Ici seulement une intelligence intervient pour proportionner l'intelligence la récompense et la peine à la valeur de la conduite. Il est aisé de voir que cette sanction est incomplète ou insuffisante. D'abord elle est surtout pénale. Les récompenses fixées par la loi sont rares. Elle fixe des châtimens à ceux qui violent certains devoirs. Que cette sanction soit efficace, c'est incertain. Remarquons toutefois que si nous avons bien des devoirs à remplir, devoirs envers nous-mêmes, envers autrui, envers Dieu, de ces trois catégories il en est deux que la loi écrite ne peut ni ne doit sanctionner. La pratique des devoirs religieux est pour

chaque affaire à régler avec sa conscience. Ce fut une grande erreur que celle du moyen âge qui voulut régler les manifestations extérieures de la foi. Quant aux devoirs envers soi-même, ce sont des devoirs inférieurs la négligence de ces devoirs qui s'appelle vices n'est pas punie pour elle-même dans la loi écrite, mais seulement dans le cas où elle se manifeste par une violation du droit d'autrui. Les devoirs envers autrui sont les seuls dont le législateur doive s'occuper. Encore ne peut-il s'occuper des devoirs de charité. Il ne s'occupe que des devoirs de stricte justice. Le respect du droit est le seul que la loi écrite sanctionne. Ce n'est qu'une faible partie de la morale. C'est que la loi écrite est une loi d'utilité publique. Nous ne sommes responsables vis-à-vis de la société que du dommage matériellement appréciable que nous lui causons. La justice du législateur n'intervient que dans la violation manifeste du droit. Ajoutons que lorsque cette justice intervient elle tient moins compte de l'intention, que de l'action elle-même. Il est vrai que l'on tient compte de l'intention pour diminuer ou aggraver la peine, mais on en tient compte en tant que l'on décourage chez l'accusé une disposition plus ou moins permanente à mal faire et que cette disposition constitue un danger pour la société. Ce n'est donc guère au point de vue moral qu'on considère l'action. Il est d'ailleurs douteux que l'intelligence humaine puisse établir cette proportionnalité parfaite que la justice absolue réclame entre la valeur de nos actes et leur sanction. Comment juger équitablement la valeur des actes d'autrui quand nous échouons à juger les nôtres?

Il y a une sanction qu'on appelle plutôt sociale par oppos. à la sanction légale. Il s'agit de cette récomp. ou de ce châtiment que nous trouvons dans l'estime ou dans le blâme de la société. En tant qu'elle estime ou qu'elle blâme la société agit intelligemment et cet éloge ou ce blâme s'appliquent à toutes les manifestations extérieures de la moralité. Il n'y a plus ici application rigoureuse d'une loi. L'opinion publique est qqch. de souple, de mobile. Si elle se trompe, il est rare que cette opinion ne se modifie. Il y a des retours de l'opinion publique. En somme si l'on tient compte de tout une existence pourvue qu'on la elle soit longue, on verra que l'estime ou le blâme public sont assez équitablement proportionnés à la valeur de cette vie. Si cette sanction est équitable, elle est encore efficace. On supporte difficilement le mépris du public. Les hommes les plus méprisables ne se résignent pas à être méprisés. Il y a de l'amour-propre jusque chez les grands criminels. L'amour de la considération est d'après Locke et Adam Smith un ds sent. les plus profonds de l'âme humaine. Les phil. estiment que le mépris public et l'estime publique sont dans la plupart des cas des sanctions suffisantes. Ils le seraient peut-être s'ils tenaient compte de la moralité elle-même, non de ses manifestations. Notre conscience seule peut apprécier l'effort moral.

Il y a donc une sanction plus haute que la sanction

sociale, c'est la sanction intérieure. A mesure que nous allons d's
 forces de la nature à la conscience en passant par les lois économiques
 et les lois pénales, nous nous rapprochons de plus en plus de la
 source vive de la moralité. La sanction devenait de plus en plus
 morale, tendait de plus en plus à se confondre avec la moralité
 elle-même. Pourquoi tenons-nous à l'estime publique sinon parce que
 l'estime d's autres nous permet de nous estimer nous-mêmes. De même
 si nous sommes sensibles au mépris public, c'est que nous nous
 méprisons nous-mêmes. Le sentiment du remords est le sentiment
 d'une diminution de soi. Quel plus cruel châtimement. Disait-on
 que ce sentiment n'atteint pas les plus coupables, que le criminel
 est insensible au remords, que les âmes délicates ont mille
 scrupules, c'est incontestable. Mais l'état d'une âme qui n'est
 jamais satisfaite d'elle-même n'est-il pas préférable à celui d'une
 conscience tellement abaissée qu'elle est insensible au remords.
 Pour répondre, il faut consulter l'homme vertueux et lui demander
 s'il voudrait échanger sa situation avec celle de l'autre. Il y a
 donc d's mécontentements légers qui sont un bonheur et une
 insensibilité qui est une infortune. Il faut donc dire avec
 Spinoza: "La béatitude n'est pas le prix de la vertu; elle est
 la vertu même."

Ce n'est pas qu'il faille renoncer à toute sanction
 supérieure. La sanction religieuse est celle qui doit s'appliquer
 à une vie supérieure. Elle est portulée nous dit Kant par
 la raison pratique. Mais quelque foi que l'on ait dans cette
 surrillance, on ne peut parler de ces récomp. et d's ces peines
 sans les identifier avec ces récomp. et ces peines que l'homme
 trouve ici-bas dans sa conscience. La moralité la plus haute est
 celle d'un h. qui par un grand effort de vertu s'est mis au-dessus
 de ces satisfactions inférieures sur lesquels s'égarent les desirs
 humains. Comment promettre à cette âme d's satisfactions qui
 inférieures à l'effort moral valent moins que cet effort et
 absolument et relativement à la personne morale. Si donc l'h.
 vertueux peut espérer se ~~se~~ surrillance à lui-même, ce n'est que pour continuer
~~s'acheminer à cette perfection morale qui était ici-bas son but~~
 et la récompense vers une perfection plus haute qui était son but
 ici-bas et qui était déjà ici-bas pour lui une très suffisante
 récompense.

Le droit.

Le droit a été défini par Leibniz un pouvoir moral. L'idée du droit est donc correlative de l'idée du devoir laquelle a été définie elle-même par Leibniz l'idée d'une nécessité morale. Un pouv. moral, ressemble à une puissance φ . en ce qu'il est capable comme elle de déterminer ou d'empêcher l'action. Mais sa force n'a rien de matériel; il n'exerce pas une contrainte physique, mais réside tout entier dans une représent. intellectuelle. Exemple.

Ainsi défini le droit est bien une liberté à condition de ne pas donner à ce mot un sens purement φ ique. La liberté telle que nous l'entendons en φ était la faculté toute intérieure de se décider et de faire effort. La lib. que le droit nous confère et de laquelle le droit consiste est la liberté d'accomplir certaines actions et c'est pourquoi les autres hommes peuvent porter atteinte à cette liberté, non à la lib. intérieure. Tout D. en ce sens est une liberté. Quels sont les caractères du droit tels qu'ils apparaissent à notre conscience?

1° Le D. est inviolable, ce qui ne veut pas dire qu'il ne puisse être violé, mais il ne doit pas l'être. Cette puissance que confère le D. peut être opprimée par la force φ . Elle n'en demeure pas moins; elle existe sous forme d'idée et telle est la force de cette idée que tôt ou tard elle triomphera de cette force qui la nie.

2° Le D. est absolu et universel, car il paraît être inhérent à la personne en tant que personne et ne pas dépendre de qualités accidentelles, fortune, talent, rang social. Ce n'est pas à dire que certains rangs, certaines actions ne confèrent à la personne des droits nouveaux, mais ces droits ne font que s'ajouter à d'autres lesquels sont universels et imprescriptibles. De plus on prouverait que ces D. se déduisent des D. communs à tous et inhérents à la personne humaine.

3° Le D. est exigible par la force et c'est pourquoi la société le garantit. Il serait exigible par la force si nous vivions dans l'état de nature. Mais la société s'est substituée à l'individu pour cette fonction. Elle garantit les D. individuels par des lois écrites et en se substituant à l'individu elle le garde lui-même non seulement contre les empiètements d'autrui, mais encore contre les violences auxquelles il pourrait se laisser aller pour défendre son D.

Tels sont les caract. apparents du D. Comment les expliquera-t-on? Quelle est l'origine du Droit? Il faut analyser l'idée du D, en rechercher le fondement.

Théories empiriques du Droit. L'ennemi de l'empir. est de mettre toute réalité dans les faits. Le D. ne deviendra une réalité que lorsque cette force morale sera fondée sur des faits constatés. Elle doit avoir son fond. dans la nature. Or la nature produit des êtres vivants avec des desirs et des besoins. Le désir et le besoin voilà d'après Helvétius, Destutt de Tracy les fondem. du D. Le D. serait donc la faculté pour l'homme de donner libre satisfaction à ses desirs, à ses besoins. Est-il nécessaire de montrer que cette conception du D.

qu'on prétend fondée sur les faits est contraire aux faits? La satisfaction des desirs de tous rend la force nécessaire et le D s'oppose justement à cette force. Distinguerait-on les plans desirés légitimes, des desirs illégitimes, non nécessaires? Il faudra alors définir le besoin. On est tenté de considérer comme nécessaire tout ce qu'on désire. S'il y a une ligne de démarcation, tous les hommes la connaissent-ils? Ce n'est pas tout. Pourquoi est-il légitime de donner satisfaction à ses besoins? Que répondre à celui qui aurait des besoins opposés aux miens et qui a la force matérielle à sa disposition? S'il n'y a que des faits, desirés, besoin, il n'y aura en présence que des forces plus ou moins grandes. On cherchera vainement le droit dans ce conflit si le D. est le pouvoir d'une idée. C'est la grande objection à élever contre une morale qui pour avoir pris le nom d'indépendante n'en est pas moins sous la dépendance de la nature. L'homme naît libre et doit rester libre, disait Proudhon. De là le droit, de là le devoir qui n'est que la nécessité pour les autres, b. de respecter mon droit. Nous répondons: L'h. naît libre, mais qu'est-ce qui prouve qu'il doit rester libre? L'h. naît libre. Sous entendez par là qu'aucune force matérielle créée par l'h. ne pèse sur lui à sa naissance; c'est un fait. Mais si des forces surabondamment qui doivent neutraliser cette liberté, au nom de quoi protester? Il ne peut y avoir injustice que là où il y a idée de justice, c'est la conception d'une barrière opposée en certains cas à la force matérielle. Si je conçois l'idée du D. à priori, je puis l'opposer à la force mat.; si au contraire le D. se réduit à la liberté naturelle que j'ai dès ma naissance de me mouvoir dans l'espace, je n'ai rien à opposer à la force mat. qui neutraliserait cette liberté, sinon ma force φ qui peut être inférieure. En résumé, si on ne trouve d'autre origine au droit que le désir ou le besoin, tout se réduira à des conflits de forces φ . On cherchera vainement un principe à l'égalité du D. Le D. se confondra avec la force.

C'est pourquoi l'empirique a cru devoir chercher dans les faits encore un principe limitatif des forces individuelles. Il a imposé aux desirs une tendance à se borner, à se résister à soi-même. Mais cette tendance ne peut être qu'acquise, ne peut venir à l'individu que de la société. Déjà chez Hobbes nous trouvons cette conception du D. A l'état de nature le D. se confondait avec la force. La vie sociale est le résultat d'une abdication des f. individuelles entre les mains de l'Etat qui devra assurer le respect des citoyens les uns par les autres. Bentham développe des idées analogues dans un sens plus strictement utilitaire. C'est chez S. Mill que nous retrouvons l'expression la plus parfaite de cette idée: "Avoir un droit c'est avoir qqch. dont la société doit me garantir la possession. Si après cela on me demande pourquoi la société le doit elle ne peut donner d'autre raison que l'utilité générale." Il est donc utile que l'individu ait des libertés et ces lib. sont des Dr. Mais, dira-t-on d'où vient que ce D. qui n'est qu'une convention sociale apparaisse à ma conscience comme absolu et sacré? D'où vient qu'il me paraisse supérieur aux conventions humaines? Ce caractère s'explique par le sentiment inné de la justice.

Ce sentiment pour Mill se ramène à deux éléments 1° instinct de la défense personnelle; 2° sympathie. Le sent. de la justice est donc le produit spontané de deux sentiments naturels qui sont des instincts ou qui y ressemblent. Ainsi l'idée du D. a deux fondem. dont l'un pourrait s'appeler objectif (l'utilité générale: la société a intérêt à conférer des libertés inviolables à tous ses membres) et l'autre fond. subjectif. (le sent. de la justice, l'instinct naturel qui nous porte à repousser toute agression et à sympathiser avec nos semblables dans les mêmes circonstances.)

Cette doctrine du D. nous paraît très insuffisante. On pourrait dire d'abord qu'elle aboutit à justifier tous les empiètements de l'Etat sur les droits du citoyen et réciproquement. En effet si au point de vue objectif le D. se ramène à l'utilité générale l'Etat pourra limiter les droits du citoyen ou d'une certaine classe de citoyens. Il n'y aura pas de limitation à ce principe. Comment prouver à la société qu'il y a intérêt à respecter toutes les libertés? La nature ne nous montre-t-elle pas dans les sociétés animales des classes sacrifiées dans l'intérêt de la division du travail? Mais dans les sociétés humaines les h. sont tenus pour égaux, comme ayant les mêmes droits. Il n'est pas certain que la société ait intérêt à sauvegarder cette égalité et quand cette égalité a été proclamée elle l'a été au nom de principes différents de cet intérêt. Si d'autre part le fond. subj. de notre croyance au D. n'est que l'instinct de la défense et la sympathie ne voit pas pourquoi les D. d'autrui me paraîtraient sacrés quand le désir la passion, instincts plus forts que l'instinct symp. s'opposent aux D. d'autrui. On aboutirait non seulement à excuser les empiètements de l'Etat sur les droits des citoyens, mais encore à rendre le D. du citoyen d'autant moins respectable pour un autre citoyen que celui-ci serait plus vivement incité par la passion à les violer. Cette conception du D. est la négation du droit.

Avec H. Spencer l'empirisme entre dans une voie nouvelle. Le D. ne sera plus un produit de la vie sociale et notre respect du D. l'effet d'une savoir. d'idées synthétiques d'une crainte et d'une sympathie. Le D. est cette liberté, cette expansion de la personne auquel la société marche d'un mourant. fatal. L'organisme social est composé d'éléments qui tous solidaires les uns des autres tendent de mieux en mieux à s'individualiser. D'un côté ils aspirent à occuper le plus de place possible, mais d'un autre côté ils sentent la nécessité de coexister et de s'entraider, par conséq. aussi de se limiter les uns par les autres. Les lois écrites, lois qui instituent des peines pour quiconque empiète sur les libertés d'autrui ne font qu'exprimer et garantir cette limitation nécessaire. L'idée du D. et le respect de la justice se présentent donc nécessairement dans le cours de l'évolution. L'idée du D. est le pressentiment de cette individualité complète que nous acquerrions dans une société idéale et le respect de la justice est formé en grande partie de la crainte que la répression nous inspire, d'une sympathie pour le repentiment d'autrui, bref de sentiments égoïstes et altruistes accumulés, combinés, modifiés par l'hérédité.

Cette doctrine, comme on le voit, présente sur celle de Mill un double

avantage. 1° Au point de vue ~~de~~ subjectif, l'idée du droit, de la justice, du caract. inviolable du droit d'autrui paraissent s'expliquer mieux, l'exp. individuelle étant remplacée par l'exp. abstraite d'où un semblant d'unité. 2° Au point de vue objectif, le D paraît être un produit artificiel, arbitraire de la société. Il n'appartient pas à une société de nous conférer tel ou tel D parce qu'elle y trouve son intérêt, mais toute société marche à la réalisation d'un idéal de liberté dans l'égalité. Un jour même les lois écrites qui garantissent le D tomberont par une espèce de désquamation et l'intérêt de chacun coïncidera avec l'intérêt de tous, tous seront libres et tous égaux. En attendant que cet idéal se réalise, nous en subissons l'attraction apparente et le D n'est que le presentiment de cet état futur qui sera naturel un jour, qui a besoin aujourd'hui d'être garanti par la force. Mais d'ailleurs d'autre part cette doctrine est loin de conférer au D un caractère absolument sacré et elle ne peut le déclarer fondé en nature qu'à la condition d'en introduire certaines consid. de finalité qu'elle prétend exclure. Que répondre à celui qui dirait que le sentiment complexe héréditairement formé de la justice n'existe pas pour lui et qu'il préfère son intérêt personnel? On lui parlera de l'avenir de la société, mais son présent lui importe davantage. Restera la crainte du châtiment. Est-ce assez pour fonder la justice? Quant à l'idée de fonder l'universalité du D sur un état à venir des sociétés confusément entrevu par tout le monde, elle est juste dans une certaine mesure. Le D si on en cherche la signification dans les faits paraît plutôt résider dans l'avenir que dans le passé. L'idée du D se dégage lentement dans la conscience des nations, mais reste à savoir si elle n'est pas claire dans la conc. individ. On nous dit que cette idée est un presentiment de l'état futur des sociétés. D'où vient ce present. sinon de ce que nous sommes appelés à faire triompher le D? Ce n'est donc pas l'idée de l'avenir qui suggère la conception du ~~droit~~ present, c'est l'idée du D clairement représentée qui fait que nous concevons l'avenir à son image.

D'après l'emp. et l'écol. anglais le droit a pour origine l'intérêt général. Il existe grâce à la société qui le garantit et le développ. de l'individu est la fin de la vie sociale. C'est donc de l'intérêt partiel qu'il est question. Le D existe en vertu d'un détour que prend l'individu pour arriver à la satisfaction la plus complète possible de ses penchants et ce détour est la vie sociale. Au contraire d'après les philos. allemands de ce siècle, et en première ligne Hegel, le D tout en étant conféré à l'individu par l'Etat ne lui est pas conféré pour son bien personnel, mais pour le bien de l'Etat. D'après Hegel, tout D est une liberté dont jouissent les citoyens. Elle a été concédée par l'Etat. C'est que l'Etat doit être tenue pour la substance dont les citoyens ne sont que l'accident. L'Etat seul est réel en ce sens qu'il représente l'Idée. Le citoyen n'existe donc que pour l'Etat. En tant que le Etat est comme un moment dans l'évolut. de l'Idée il a comme une mission à remplir. Tout doit être sacrifié à cette mission. Les luttes entre les peuples sont des acheminements à la réalisation de l'Idée. La force triomphe, mais elle n'est que le signe visible de l'Idée.

On pourra définir le D cette portion de force que l'Etat concède au citoyen pour arriver plus sûrement à la réalisation de son Idée. Quant l'individu agit dans le sens de l'Idée que l'Etat représente, sa conduite est justifiée. Ainsi le fondement et la garantie du Droit est la force, mais la force ne fait que manifester une réalité supérieure.

Cette doctrine aboutit, comme on l'a dit, à la divinisation de l'histoire à la justification du succès. Elle consiste à voir dans l'évol. des peuples une évol. vers un idéal et à lui attribuer une importance morale plus haute que la qu'à la vie intérieure individuelle. Rien de plus contestable si on n'accorde pas le premier étage de l'hégélianisme. Bien loin de symboliser ce qu'il y a de profond et d'élevé dans l'homme la réalité, l'histoire serait plutôt le rêve penible et confus de l'humanité. La réalisation progressive du D est un fait dans l'histoire mais la conscience individuelle conçoit ce D bien avant que l'histoire n'en offre la réalisation. Non seulement cette doctrine du droit aboutirait à faire de tout D une concession arbitraire et révoquable de l'Etat, mais elle n'explique pas pourquoi nous avons l'idée d'un D inviolable, absolu qui existe même quand la loi humaine le nie.

Conclusion - Nous dirons que le D est garanti d'une mesure plus ou moins grande par la société et par ses lois, mais qu'il existe indépendamment de la loi écrite et de la vie sociale. Le D n'est qu'un aspect de la moralité. Une personne morale qui obéit au devoir puise dans cette moralité une dignité incomparable. Kant l'a montré excellentement. La personne humaine a une valeur absolue, incommensurable avec tous les autres. C'est une fin en soi. Or le D n'est pas autre chose que cette inviolabilité de la personne morale. Mirabeau disait: "Le D est l'inviolabilité de la liberté." Il est justifié si on voit dans la liberté comme le voulait Kant la cause et l'effet à la fois de la moralité. En ce sens on peut dire que le D est corrélatif du devoir. C'est comme une liberté de faire son devoir. Tout devoir en tant qu'il s'impose à nous, nous confère une liberté. Je dois, donc je puis. Le D est donc coextensif du devoir. Autant on distinguera de devoirs particuliers, autant il y aura de D correspondants. Tous ces D. exprimeront un seul D, le droit par excellence qui est l'inviolabilité de la personne humaine - De là l'égalité des D. comog. de l'égalité des personnes et il y a égal. des personnes parce que chacune en tant qu'être moral a une dignité absolue. Mais, dira-t-on, les situations particulières ne créent-elles pas des D. particuliers? Sans doute, mais en y regardant de près, on verra que cet accroissement apparent des D. est l'aspect extérieure de l'égalité des personnes. Si le gouvernant a certains D. il les tient de la libre volonté des gouvernés et chacun d'eux aurait pu en disposant la même force, en manifestant le même succès arriver à la même position. C'est parce qu'elle est ouverte à tous qu'elle peut créer pour ceux qui l'obtiennent des D. spéciaux qui manifestent des devoirs spéciaux correspondant à ces situations. Cousin a dit: "Le D et le devoir sont frères. Leur mère commune est la liberté." Ce mot

111
n'est pas tout à fait juste parce que la liberté considérée comme un fait ne fonde ni le droit ni le devoir, mais on pourrait dire que le devoir en donnant à la liberté un idéal rationnel crée le Droit.



Le Droit de punir. (Résumé)

Ni l'h. a des droits imprescriptibles qu'il tient de sa nature morale, d'où vient que la société en certains cas se croit autorisée à le priver de sa liberté, de la vie ? La question de la légitimité des peines instituées par la société se pose donc à propos du droit. D'autre part en parlant des sanctions nous ~~avons~~ ~~considéré~~ ~~comme~~ avons parlé de la sanction légale. Pourquoi est-elle légale et pourquoi efficace ? Nous devons rechercher les fondements et les limites du droit de punir. Plusieurs systèmes sont en présence.

I. Système du Contrat ou de la pénalité contractuelle. Hypothèse de Hobbes et de Rousseau. Le coupable a accepté d'avance sa peine, comme il a accepté par contrat les avantages de la société. M. Fouillée développant cette idée voit dans la société l'effet d'une convention implicite par laquelle chacun a abandonné une partie de ses libertés pour recevoir en échange la garantie de toutes les autres. Parmi les lib. qu'il abandonne se trouvent celles dont la société s'empare le jour où il y a eu violation du contrat. La loi que nous subissons, nous l'avons faite. Il est donc légitime que nous nous soumettions à des lois dont nous sommes les auteurs et que nous subissions des peines que nous avons nous-mêmes implicitement établies.

Ce système nous paraît inadmissible en lui-même et dans ses conséquences :

1° on ne légitime pas une institution en établissant qu'elle a été acceptée car il faudrait prouver qu'elle a été acceptée librement. Comme l'a dit un jurisconsulte. Si je traverse un bois où je sais qu'il y a des brigands j'accepte implicitement la faute de tomber entre leurs mains. Les brigands ne sont pas moins coupables. Dans cette hypothèse il ne saurait y avoir de loi injuste, car toute loi sera juste par le fait qu'on l'aura établie.

2° Un contrat ne lie que les personnes qui l'ont accepté. Or on peut soutenir à la rigueur que les citoyens investis de certains droits politiques acceptent implicitement la loi à laquelle ils collaborent. Mais la femme, le mineur, etc. n'ont pas de droits politiques.

3° Même pour ceux qui collaborent à la confection des lois en choisissant des représentants, la théorie du contrat n'est pas entièrement applicable. C'est en effet sur des questions générales de politique qu'ils se sont prononcés, non sur telle ou telle question judiciaire. On aboutirait avec le système du contrat à déclarer juste toute loi une fois établie. Mais alors comment se conformerait-on à la justice pour établir les lois ? Il n'y aurait même pas lieu de discuter entre les législateurs sur la question de savoir si une loi est juste puisqu'elle s'impose non en vertu de la justice mais en vertu de l'acceptation tacite des citoyens. Ainsi le système de la pen. contract. n'est pas fondé historiquement en fait. En droit il aurait les plus fâcheuses conséquences. Ce qu'il faut remarquer c'est que en vertu de la réciprocité des droits, tout se passe dans la société

comme s'il y avait eu contrat. Mais même si nous consentons à obéir à une loi, elle peut n'être pas juste et réciproquement. Les gouvernés doivent se comporter comme s'ils se conformaient aux clauses d'un contrat, mais les gouvernants ne peuvent faire appel à ce contrat pour établir la loi selon leur bon plaisir.

II. Système de la défense sociale. Ce système adopté par le plus grand nombre de juriconsultes a été exprimé par Bentham. Toute violation de la loi est une attaque contre la société. Celle-ci repousse l'agression. Développant cette idée on montrerait que les châtimens édictés par la loi civile ont un triple effet :

- 1) empêcher l'agresseur de renouveler l'offense.
- 2) de l'intimider moralement.
- 3) intimider ceux qui seraient tentés de suivre son exemple.



Cette théorie a été adaptée par divers penseurs contemporains à une conception assez répandue aujourd'hui de l'origine et de la nature des sociétés. Bentham voyait dans les lois pénales l'effet intelligent de volontés intelligentes. Elles exprimeraient consciemment une idée de défense sociale. D'après M. Guyau, Ferri, toute société est un organisme et la propriété fondamentale d'un organisme est l'irritabilité. Les êtres vivants les plus élémentaires réagissent contre une excitation extérieure. Les monères changent de forme quand on les touche. A mesure qu'on s'élève dans la série des organismes on arrive à des combinaisons de plus en plus remarquables de moyens de défense exécutés automatiquement. C'est un réflexe que le être vivant accomplit pour se défendre. La tendance de la société à se défendre n'est pas autre chose. La société est un être vivant et la loi qu'elle établit pour punir ceux qui l'attaquent ne font qu'exprimer une propriété commune à tous les tissus. C'est bien encore le système de la défense sociale avec cette différence que la société n'est plus assimilée à un être ~~intelligent~~ intelligent qui combine des moyens de défense, mais à un vivant qui se défend automatiquement et ne peut s'empêcher de se défendre.

Il faut faire une large part au système de la défense sociale, à condition de faire quelques restrictions. Comparez la société à un organisme qui agit par réflexe, c'est d'abord compromettre le système de la déf. sociale en le faisant reposer sur une théorie contestable et c'est méconnaître la différence capitale qui existe entre la réaction automatique de l'animal et les peines infligées par la société au coupable. L'animal réagit immédiatement, repousse le danger présent. La société n'intervient que lorsque l'agression est passée, quand le mal est fait. La réaction de l'animal lui est utile, nécessaire, s'explique donc d'elle-même. Le droit de punir a besoin d'une explication.

Mais laissons de côté ces formes récentes de la théorie. Considérons en lui-même le syst. de la défense sociale. Suffit-il à fonder le droit de punir. D'abord si la société poursuivait uniquement son salut, elle pourrait, devrait même aller dans tous les cas aux dernières limites de la sévérité et de la cruauté car elle se défendra d'autant mieux qu'elle frappera plus fort. Il est vrai que les partisans de

cette théorie acceptent cette conséquence, Garofalo au moins. Mais il ne faut pas aller contre les faits. Dans toutes les sociétés gradation dans les peines, tendance à les adoucir - En second lieu ce système si on l'invoque seul aboutirait à investir le législateur d'une autorité absolue. On pourrait, il devrait sacrifier tels citoyens ou favoriser tels autres en prenant pour règle l'utilité publique. Peut-on aller jusque là au moins en temps ordinaire et n'y a-t-il pas des considérations d'ordre supérieur dont le législateur se sent obligé de tenir compte.

III. Système de l'amendement du coupable. La société punit pour corriger. Quelques-uns soutenant que le criminel est un ignorant, ou même un malade veulent modifier en ce sens les pénalités. Il est rare que le coupable ne soit pas responsable de ses actions quoiqu'il y ait des degrés dans la responsabilité. Il faut tenir compte de ces degrés et sans pousser trop loin la sévérité, il ne faut pas que la société renonce à ses droits de légitime défense. Le syst. de la défense sociale n'explique pas tout, mais fournit une partie de ses fondements au droit de punir. Or la société abdique ce droit, rend la punition pratiquement inefficace, quand elle cesse d'avoir en vue la répression.

IV. Système de l'expiation. Platon, Kant, Fichte, de Maistre. L'Etat est investi d'une mission divine. Il lui appartient de faire régner la justice sur la terre et c'est pourquoi il est armé. Il fait expier au coupable sa faute, le purifie moralement. Cette purification de l'âme qui n'est possible selon nous que par un effort de libre volonté, le coupable pourrait y être invité par une autorité qui représente ici-bas l'autorité divine. Cette conception est-elle besoin de le dire repose sur une idée aujourd'hui abandonnée du rôle et de la mission de l'Etat. Mais prenons là en elle-même. Une peine infligée par la société peut-elle avoir pour objet l'expiation? Dans ce cas la société devrait punir toutes les infractions à la loi morale. Pourquoi ne retient-elle de ces infractions que celles qui sont des attentats au droit d'autrui? S'il en était ainsi la société aurait à tenir compte des intentions secrètes qui qualifient l'action morale. Cette doctrine aboutirait à justifier toutes les oppressions et inquisitions. Certes la justice humaine ne s'appelle pas pour rien justice, mais le but poursuivi par le législateur n'est pas de faire triompher la justice en soi, de faire pratiquer la vertu pour elle. Le but qu'il poursuit avant tout est un but d'intérêt général.

Conclusion. Le fondement du droit de punir est double: intérêt général d'un côté, la justice de l'autre. L'objet immédiat du législateur est d'assurer par des moyens convenables la coexistence de la société, coexistence qui ne va pas sans le respect par chacun des droits de tous. Aussi la société quand elle frappe le coupable, poursuit

un but de répression. Mais pour la société comme pour l'individu, le droit de légitime défense a des limites tracées par la justice. Je même que je puis et dois me défendre quand on m'attaque, mais que je n'ai pas le droit d'user de cette faculté plus qu'il n'est nécessaire pour mettre mon agresseur dans l'impossibilité de nuire, ainsi la société doit se défendre, mais par les moyens justes. Il est juste que le châtiment soit proportionné à l'offense et qu'il ne soit pas trop sévère, même si l'intérêt général l'exigeait autrement. La justice absolue intervient donc bien ici, moins comme un idéal à réaliser que comme une restriction constamment apportée à la poursuite pure et simple de l'intérêt général. De là ces règles fondamentales :

1° - Le législateur ne peut ni ne doit punir toutes les infractions à la loi morale -

2° - Il ne doit réprimer parmi les actions jugées contraires à l'intérêt général que celles qui constituent des infractions à la loi morale -

3° - Parmi les infractions à la loi morale il ne doit retenir que celles qui sont attentatoires à l'ordre social

4° - Il faut que l'échelle des peines soient plus ou moins sévères selon que l'action est en soi plus ou moins injuste, de telle manière que en aucun cas la justice ne soit sacrifiée à ce qui paraît être l'intérêt public.



La vertu

Définir la vertu était pour les anciens le problème moral par excellence parce que envisageant la moralité dans ce qu'elle a de concret, en acte, pour ainsi dire ils s'occupaient avant tout de chercher le portrait de l'homme dont la vie est conforme au bien. Socrate, Platon, Aristote, Stoïciens et épicuriens, tous ont tracé à leur manière le portrait du sage. Dans la philo. moderne le probl. s'est déplacé. On traite du bien et du devoir en eux-mêmes au lieu d'en chercher la personification chez l'homme de bien et c'est pourquoi la morale pratique était une énumération des vertus, tandis qu'elle est pour nous une déduction des devoirs.

Passons plutôt en revue les définitions qui ont été transmises.

I. La vertu, a dit Aristote, est un moyen entre deux extrêmes. Telle est du moins la vertu éthique et non opérative. Le courage tient le milieu entre la lâcheté et la témérité. Cette définition de la vertu, si on voulait l'étendre à tous les cas, serait inexacte. Il y a des vertus qu'on ne saurait pousser trop loin et où l'excès n'est pas à redouter. Telle sont les vertus dont la charité est le principe, qui inspire le culte de l'idéal. Aristote disait lui-même que la vertu dianoétique n'est pas un milieu entre deux extrêmes. On pourrait ajouter que le dévouement aux autres b. n'est pas plus susceptible d'excès que le devoir. à une idée. A vrai dire la modération est une vertu, non pas en tant que modération. Elle est vertu en ce qu'elle témoigne d'un effort louable de l'âme pour se vaincre elle-même, triompher des instincts et des passions. La modér. ~~est~~ modération et non ~~une~~ vertu est un état de la sensibilité.

II. La vertu, a dit encore Aristote est une habitude. C'est une disposition durable, un état stable ou mieux une direction constante imprimée à l'activité. Il ne suffit pas d'une action pour être vertueux, il faut un principe d'où sorte en nombre illimité les bonnes actions et les bonnes pensées. Or cette virtualité est l'habitude. Cette définition est acceptable si on définit l'habitude une disposition durable, une tendance constante, mais vague. Mais l'hab. au sens ordinaire du mot est beaucoup plus. Une hab. est une disposition acquise à exécuter d'une certaine manière des actions d'un certain genre, ou à se plier d'une cert. manière à certaines influences. On pourrait dire que l'essence de l'hab. est d'exclure l'inattendu. Ce n'est pas toujours l'automatisme, mais il n'y a pas hab. sans automatisme. La vertu au contraire exclut l'automatisme. C'est un effort à direction constante puisque c'est un effort vers le bien, mais cet effort doit toujours être renouvelé, se manifester par des manifestations diverses. En cela consiste le progrès moral. La vertu est créatrice. Il n'y a pas de vertu complète sans une certaine ingéniosité à faire le bien. La pratique de la vertu rend la vertu plus intelligente. L'hab. suit l'évol. contraire.

III. La vertu est une science. (Socrate, Platon) Οὐδὲν ἄλλος ἐρω. Cette définition a pu sembler paradoxale à ceux qui aperçoivent clairement la différence qui sépare en matière morale la connaissance de la pratique. *Vides meliora...* Elle n'en renferme pas moins une grande part de

vérité. Si la vertu n'est pas science du bien, elle ne va pas sans une certaine science du ~~mal~~ bien. Celui qui fait le mal sans le savoir n'est peut-être pas coupable, mais son action est mauvaise et celui qui fait le bien en le sachant est supérieur à celui qui le fait sans le savoir. La vertu complète implique donc la connaissance du bien. L'effort vers le bien s'il n'est pas guidé à la lumière de la raison est vertueux sans doute, mais ce n'est pas encore la vertu. Mais la connaissance du bien suffit-elle ? Dans l'antiquité il n'y a pas de différence entre la véritable vertu et la véritable bonheur. Dès lors il est impossible de connaître le bien sans le pratiquer. Comment accepter volontairement un bonheur moindre, agir sciemment contre son intérêt ? Ce que les anciens n'ont peut-être pas aperçu c'est qu'entre deux biens on peut choisir le moindre en sachant qu'il est moindre, qu'on peut sciemment agir contre son intérêt. L'homme dans la passion peut comprendre que sa passion le conduira à la ruine, à la mort ; il ne lui en coûte pas moins. Sans aller aussi loin, quand nous avons à choisir entre deux satisfactions, l'une légère, l'autre durable de ravir le plus au moins. On peut connaître le bien et ne pas le faire, l'aimer mentalement mais ne pas l'aimer de telle manière que la base l'action vienne l'affection. C'est donc que la défin. de Platon est insuffisante.



Elle serait vraie cependant si on parlait de cette connaissance qui intéresse l'intelligence seulement. Mais l'âme tout entière. *Εἰς ὅτι ἡ ψυχή* le bien est un être pour Platon qui ne peut être connu sans être aimé et voulu.

IV. Nous sommes amenés par le développ. de la défin. de Platon à une déf. de la vertu qui retiendra le meilleur de toutes les autres. Remarquons que la vertu dans chacune des trois défin. est la vertu qui répond à une faculté de l'âme. La première fait de la vertu un état de la sensibilité ; la 2^e en fait une forme de l'activité ; la 3^e la met dans l'intelligence. Mais la vertu est tout cela à la fois. C'est la vertu s'orientant vers le bien, s'imprimant une direction constante qui est celle du bien. Ainsi entendue la vertu exige qu'on connaisse, qu'on fasse un effort toujours nouveau pour conformer sa conduite à cette connaissance ; enfin être elle est et aimée, elle fait que la sensibilité impose silence aux passions et se met dans cet état de modération sur lequel se grefferont les actions vertueuses. La vertu est donc la disposition durable d'une âme qui conçoit le bien, l'aime et s'efforce de le réaliser ici-bas.

Morale pratique

Division des devoirs

La morale pratique traite des devoirs, c'est-à-dire de l'appliq. de la loi morale aux cas particuliers. Elle part de cette loi et procède déductivement. La morale théorique procède tantôt par induction, tantôt par hypothèse. La morale pratique est déductive, mais cette déduction n'est pas géométrique. On se tient au-devant des conséquences de la loi morale en tenant compte des faits. Le moraliste est en même temps un psychologue.

Comment classera-t-on les devoirs ? On les classe le plus souvent d'après leur matière :

- 1° devoirs envers soi-même
- 2° devoirs envers les autres hommes, des. sociaux, civiques, domestiques
- 3° devoirs envers Dieu.

I. Devoirs individuels. Avons-nous des devoirs envers nous-mêmes ? Le sens commun paraît en douter quelquefois. Je ne fais de mal qu'à moi-même répond-on pour s'excuser, - ce qui est attribuer implicitement un caractère utilitaire à la loi morale, que la loi morale n'a pas plus d'extension que la loi écrite. C'est oublier que la loi morale est le respect de la personne. Il y a des devoirs individuels comme il y a des devoirs envers autrui.

D'autre part il ne faudrait pas tomber dans l'excès contraire qui est l'excès de certaines morales antiques. Celui qui ne respecterait autrui que parce qu'il craindrait de se manquer de respect à lui-même ne sera ni charitable, ni même toujours juste. La charité perdrait pour lui sa propre raison d'être et quant au droit d'autrui il n'en tiendrait peut-être pas compte s'il n'y avait pas prouvé que sa vertu son perfectionnement individuel est intéressé à les respecter. On arrive ainsi à justifier l'esclavage.

Devoir de conservation individuelle. Les opinions ont varié sur le suicide. Epicuriens le permettraient quand la vie ne donnait plus ce qu'elle promettait. Les Stoïciens l'excusaient parce que la vie est un des biens indifférents *adiaphora*. En réalité le jugement qu'on porte sur le suicide dépend de l'idée qu'on se fait de la vie. Ceux qui ne mettent pas le fond et l'essence de la vie dans un devoir à remplir tiendront le suicide pour un acte licite ou indifférent. Le christianisme en faisant de la vie une épreuve devrait compter le suicide parmi les plus grands crimes puisque c'est une renonciation au devoir. Le principe est juste, mais le moyen âge en a tiré des conclusions exagérées. Aujourd'hui encore certains moralistes ne reculent pas devant l'assimilation du suicide à l'anaristat. Nous estimons que si le suicide est un acte coupable, il n'est pas comparable à l'anaristat. On peut pas soutenir que le sacrifice de la vie en tant que sacrifice soit nécessairement un acte criminel puisqu'il y a des cas où ce sacrifice s'impose. On ne peut donc pas se placer dans l'abstrait et déclarer également coupable tous les actes par lesquels on supprime une vie humaine. Reste à considérer l'intention de l'acte, l'effort. Or il est rare que le suicide soit impu par des motifs comparables à ceux de l'anaristat. C'est un acte qui bien que lâche, témoigne d'un certain courage physique. C'est un moindre courage, mais c'est du courage encore.

Il ne faudrait pas non plus ici invoquer contre le suicide des arguments anciens déjà dont quelques-uns iraient contre la thèse qu'on veut soutenir. La vie est un dépôt, a-t-on dit. Alors on peut la rendre. Ou bien ce n'est pas à titre de dépôt que la vie est chose sacrée. Disons simplement que le suicide est un acte par lequel on manque au respect de soi. Celui qui se tue témoigne par là qu'il mettrait sa volonté non au service du devoir mais au service du plaisir. Il viole donc le précepte fondamental de la morale.

Quels sont les autres devoirs individuels. Les anciens distinguaient la tempérance, le courage, la sagesse. La tempérance est la vertu de la sensibilité, le courage est la force de la volonté, la sagesse la vertu de l'intelligence. On peut conserver cette classification.

Qu'est-ce que la tempérance? Pour Socrate la tempérance consistait non à s'abstenir des plaisirs mais à en user modérément, à rester maître de soi. Pour les Stoïciens elle consiste à dédaigner toute jouissance sensible, à supprimer les affections. La vertu est dans ces deux extrêmes. La tempérance consiste dans la subordination de la sensibilité à la raison.

Le courage était pour les stoïciens la vertu supérieure. La constance était cette fermeté inébranlable, cet attachement à certains principes, constance sibi. Ce n'est là qu'une forme du courage. La vaillance, l'héroïsme, la patience sont des variétés du courage, des vertus parce qu'elles impliquent effort.

La sagesse est l'obligation de cultiver son intelligence. La sagesse est à la fois sagesse et science. La science contribue-t-elle à la moralité? Spencer en doute. Elle n'était pas l'idée des anciens parce que la science n'était pas pour eux une occupation qui put s'ajouter à d'autres, mais un état d'âme. Le savant n'est pas capable de pensées vulgaires ou intéressées.

Conclusion de la morale individuelle: respecter et développer en soi la personne humaine.



II. Devoirs envers autrui. Les devoirs civils et domestiques sont des devoirs spéciaux qui s'ajoutent aux devoirs généraux de l'homme envers l'homme et qui par conséquent les supposent. Commençons donc par ces devoirs, appelés quelquefois improprement sociaux, devoirs de justice ou stricts ou négatifs et devoirs de charité ou des. larges ou positifs.

Les des. de justice sont ceux qui dépendent (des. négatifs) de faire le mal. Les des. positifs ordonnent de faire le bien. Ils ne répondent pas comme les précédents à des droits; ne consistent pas à respecter le droit d'autrui, mais à faire plus et c'est pourquoi les autres b. ne peuvent exiger que nous les accomplissions. Cette distinction des des. envers autrui en des. de justice et des. de charité pourrait prêter à l'équivoque. Les termes mêmes dont on se sert pour désigner ces devoirs sont contestables.

1^o On pourrait croire que les des. de justice sont plus absolument obligatoires que les des. de charité et quand on parle de des. stricts et de des. larges on se figure aisément que le des. strict est celui auquel on est tenu absolument tandis que le des. large est facultatif. Mais comment un devoir serait-il facultatif? Un devoir est ou n'est pas. Sans doute la loi écrite ne prescrit que la justice. De là sans doute l'erreur. Mais moralement la charité s'impose avec la même force que la justice. Il y aurait contradiction à ce que la charité ne fût pas libre. De plus la loi écrite a uniquement

pour but de faire respecter les droits d'autrui. Strict et large signifient ici détermin. et indétermination. Le devoir strict consiste à ne pas faire telle chose, rien de plus précis. Le dev. large ordonne d'agir dans un sens qui n'est pas déterminé par la formule. Donc justice et charité sont également obligatoires.

2° Mais si la justice se formule négativement, dans la plupart des cas et si la charité s'exprime par une formule plus positive, il s'en faut que cette distinction soit absolue. Il y a des dev. de justice positifs, qui exigent l'action: par ex. on doit faire tous ses efforts pour ne pas laisser condamner l'innocent et ce n'est que justice. On doit s'abstenir de dire d'autrui le mal qu'on sait: voilà un devoir négatif; c'est de la charité. On montrerait d'ailleurs que tout devoir négatif peut se formuler positivement. On ne doit pas voler: voilà une formule négative. Mais pourquoi? Parce que la propriété est un droit. Donc cette loi peut se formuler: respectez la propriété d'autrui. Or ce respect pourra se traduire par des actes positifs.

La vérité est qu'il y a en effet deux espèces de devoirs de l'homme vis-à-vis de ses semblables mais ces espèces sont mal tranchées et l'on passe de l'une à l'autre par degrés insensibles. La première comprend des devoirs parfaitement déterminés parce qu'ils portent sur des objets matériels où impliquent une démarche précise. La seconde comprend des dev. plus indéterminés parce que le dev. ne porte pas sur qqch. de palpable. Stricts ou larges ce sont des devoirs. J'ai reçu un dépôt, je dois le rendre. Voilà un dev. strict parce que ce dépôt est visible, mesurable. Je dois donner aux pauvres: voilà un dev. large. Il s'agit ici moins de ce que je dois donner que d'un effort immatériel. Or à mesure que le dev. est moins déterminé dans son objet le sentiment prend une plus large part et la charité est un sentiment en même temps qu'une vertu.

L'énumération des dev. de justice n'est point autre chose que l'énumération des droits. On distinguera:

- 1° le respect de la vie d'autrui
- 2° le respect de la propriété
- 3° le respect de la liberté
- 4° le respect de l'intelligence, de la conscience d'autrui: sincérité et tolérance.
- 5° le respect de l'honneur d'autrui.

Tous ces devoirs se déduisent évidemment de la formule de la loi morale: traiter la personne humaine comme une fin, non comme un moyen. Tous les moralistes sont d'accord sur ce point. Seul le droit de propriété donne encore lieu à des controverses. Quel est le fondement de ce droit? Thiers a dit: c'est le travail. Il est vrai en effet que le travail est à l'origine de toute propriété. La matière ne vaut rien par elle-même. Le travail seul la rend utilisable. Toutefois il faut reconnaître que le travail n'est pas l'unique origine de la propriété. Elle se transmet par héritage. Elle peut se grossir par l'effet de circonstances indépendantes de la volonté mais favorables, circonstances qui forment par leur ensemble la chance.

Il faut donc ajouter que la propriété est légitimée non seulement par le travail mais encore par l'utilité qu'il y a pour la société à garantir à chacun ce qu'il possède légalement quelle qu'en soit l'origine. Le droit de prop. repose donc sur un double fondement : le travail et l'utilité publique.

Tous les devoirs dits de stricte justice peuvent se ramener à la double formule des anciens : *Neminem laedere et suum cuique reddere*. En d'autres termes il faut s'abstenir de violer le droit d'autrui et faire en sorte que chacun jouisse de ses droits.

L'énumération des devoirs de charité pourrait se poursuivre parallèlement à celle des devoirs de justice. Au devoir de respecter la vie d'autrui correspondrait le dev. de sacrifier la sienne s'il y a d. l'intérêt de l'humanité... Au devoir de respecter la conc. des autres hommes, celui de l'éclairer. Au dev. de respecter l'honneur d'autrui, celui de défendre une réputation attaquée, bienveillance. Tous ces devoirs ont une même commune : charité signifie amour. Si la justice consiste dans le respect du droit, la charité tout en étant une vertu plus encore qu'un sentiment s'inspire toujours de l'amour du prochain.

Devoirs civiques. Nous passons des dev. généraux envers l'humanité aux dev. particuliers envers l'Etat et la famille. Ces dev. s'ajoutent aux précédents comme la forme à la matière. Si on ne pratique pas la justice en général, si on est fermé à l'idée du droit, si on ne pratique pas la charité, on ne connaîtra pas les droits de l'Etat, l'amour de la patrie. Qu'est-ce que l'Etat? C'est un ensemble d'hommes vivant sous la même loi. L'idée d'Etat n'est donc pas identique à l'idée de patrie. Ce qui fait l'Etat c'est la communauté de lois; ce qui fait la patrie c'est cette communauté de passé historique, de sentiments, de souvenirs et d'espérances qui lient entre elles certaines volontés. L'Etat est un être légal; la patrie a une existence légale. C'est une personne morale et comme toute personne elle est sensible, intelligente et volonté à la fois. Elle est faite de sentiments d'abord, car chaque nation digne de ce nom a un caractère permanent dans le fond, variable dans la forme. Cels sont les sentiments chevaleresques de la patrie française. Elle est intelligente parce que pour ces hommes que lient des souvenirs communs il y a des habitudes de jugement, telles que même s'ils ne sont pas d'accord sur des questions graves, c'est du même point de vue qu'ils discutent. Mais la patrie est surtout une volonté. C'est l'unité de volonté qui fait la patrie. Ce qui fait l'unité de la personne, c'est que la multiplicité indéfinie de faits, souvenirs, sentim., instincts, habit., tout cela est animé d'un même mouvt orienté vers un même objet et cette unité se manifeste dans l'action libre. C'est l'unité de la patrie.

Il suit de là qu'il y a dans la patrie tout ce qu'il faut pour faire un Etat puisque la communauté de volonté se manifestera par des lois communes. Seule la force brutale peut empêcher cette manifestation de se produire. Si la force matérielle n'opprimait jamais le droit ces deux termes, patrie et Etat, seraient identiques en fait et n'exprimeraient qu'une différence de point de vue. Quels sont les devoirs particuliers du citoyen envers l'Etat? Ils se ramènent tous



au respect de la loi, fondement de l'Etat. Pour entrer dans le détail il suffirait d'énumérer les principales exigences de l'intérêt public. Distinguons simplement le devoir de contribuer à la défense nationale, aux dépenses publiques, à la direction générale des affaires, le 80e.

Mais ce sont là les devoirs qu'on pourrait appeler stricts, ceux qui s'expriment par des formules nettes et dont l'accomplissement est un acte perceptible aux sens, aisé à décrire. Nous ne devons pas seulement respecter la loi écrite, nous devons en outre aimer notre patrie : devoir de charité (*caritas* = amour) aussi impérieux que les autres. L'amour de la patrie est donc un devoir. Il se manifeste avant tout par un effort constant pour conserver et développer la patrie, ^{pour} subordonner ses intérêts personnels à ceux de son pays, faire à son pays le sacrifice non seulement de ce qu'on possède mais de ses sentiments, de ses idées, de sa vie.

Il faudrait compléter cette énumération des devoirs civiques par l'éduc. l'énumération des dev. des gouvernants vis-à-vis des gouvernés. Cette question nous amènerait à traiter du rôle de l'Etat, de ses attributs surtout. Donnons-nous à indiquer les deux thèses extrêmes qui se trouvent en présence. 1° la thèse individualiste qui restreint les devoirs de l'Etat à la protection du droit des citoyens, à la garantie de la sécurité publique et privée et qui veut qu'en dehors de cette fonction l'Etat laisse libre jeu à l'activité de tous les citoyens. 2° la thèse socialiste en vertu de laquelle le devoir de l'Etat est d'intervenir dans les transactions entre les citoyens, d'amener la proportionnalité du bien-être au travail, de réaliser dans la société l'idéal de justice que chacun conçoit. De ces deux thèses la première restreint à l'excès les attributions de l'Etat. la seconde aboutirait dans ses conséquences extrêmes à paralyser toute initiative individuelle. La vérité est que l'Etat ne peut pas se désintéresser entièrement du bien-être des citoyens, qui d'ailleurs doit plus que la protection ; mais que d'autre part la liberté entendue au sens du libre jeu du libre effort est un droit du citoyen.

Rey.

367. matérialisme historique -

370-73. la valeur.

375-79. formes successives de la production et de l'organisation du travail

381. le salaire, le travail devenu une marchandise.

382. la loi d'airain.

383. le capital ne vient pas de l'épargne, mais de l'accroissement accidentel de certaines valeurs.

384. la rente foncière

385. le capital, la plus-value de K. Marx.

387. Evolution du droit de propriété.

a) - à l'origine force et conquête - on s'empare de femmes, de esclaves, de armes, etc. -

prop. foncière suppose agriculture
b) terre possédée d'abord par la horde.

c) puis possession temporaire avec partage périodique.

d) prop. familiale

e) pr. individuelle. plus ou moins mobile.



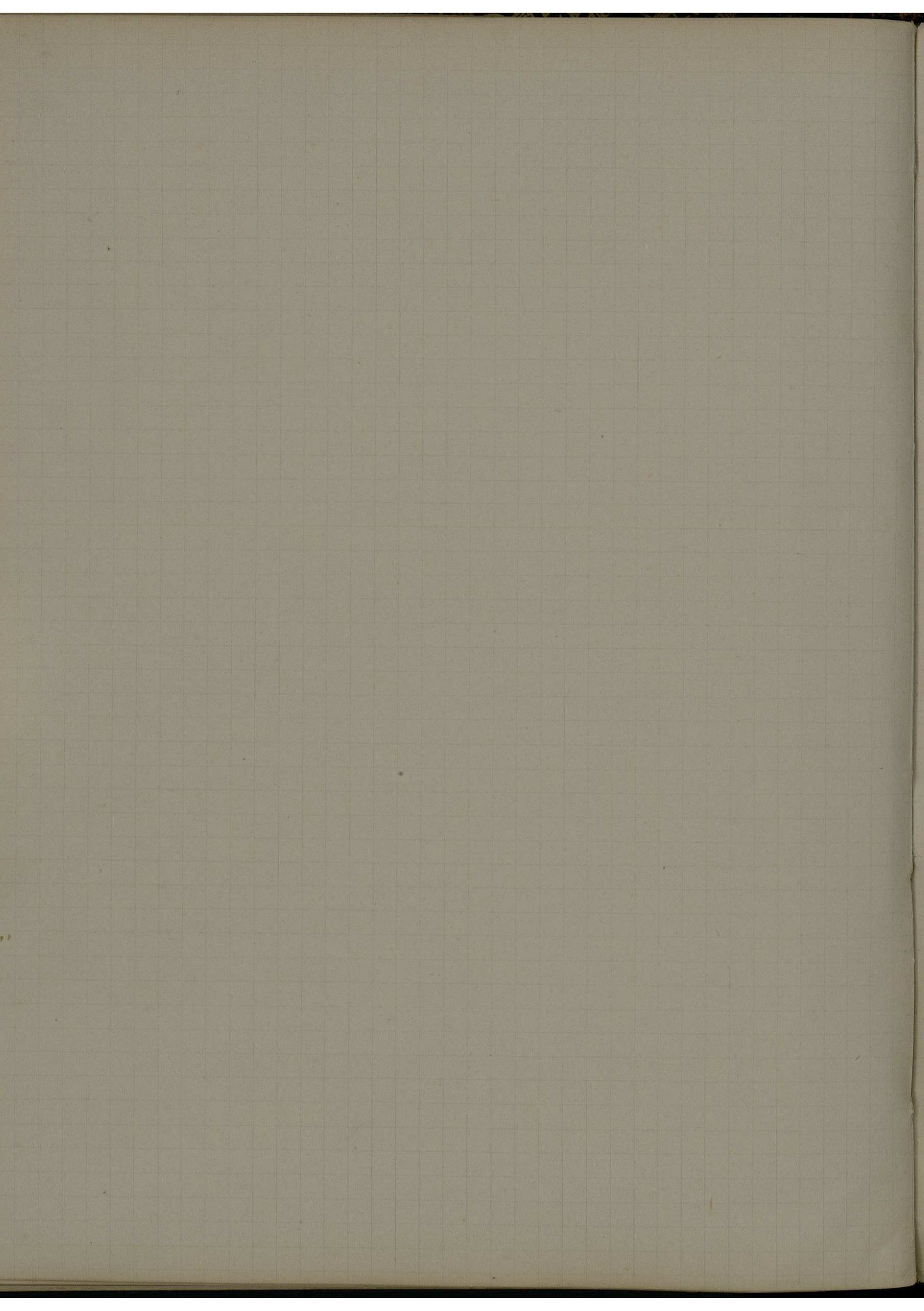


Table.

	La morale de l'obligation pure	1
	Conclusion. Le bien moral véritable fondement de l'obligation	25
1893 -	Conclusion.	25
1893 -	La responsabilité.	34
1893 -	La Conscience morale.	50
	La conscience morale	53
	L'intention morale	75
1893 -	Qu'est-ce qu'une société?	80
1893 -	Mérite et démérite. la sanction	100
1893 -	Le droit	106
1893 -	Le droit de punir	112
	La vertu	116
	Morale pratique. Division des devoirs.	118





