Lycée Henri IV

Rouleau

Choral 93

Roustan

75733

Cours de morale.

Mr. Bergson professeur.

Le sentiment de l'obligation.

Il n'est pas nécessaire d'avoir étudié scientifiquement la morale pour savoir que toutes nos actions ne se présentent pas à nous sous le même aspect. Il en est que nous tenons pour indifférentes, d'autres que nous nous croyons obligés d'accomplir, d'autres enfin dont il faudrait s'abstenir. Avant d'aller plus loin, analysons le sentiment de l'obligation et l'idée peut-être superficielle mais simple que nous nous en faisons.

1° L'obligation est-elle la nécessité ? On appelle nécessaire tout ce dont le contraire est inconcevable ou impossible. Ainsi une proposition math. est nécessaire comme aussi la chute des corps abandonnés à eux-mêmes parce que le contraire du second phénomène est impossible et le contraire de la propos. inconcevable. Mais une action conçue comme obligatoire est de telle nature que nous puissions nous en abstenir si nous voulions. Elle n'est donc pas nécessaire. Remarquons en outre que tout phéno. qui se produit nécessairement ne nous paraît nécessaire qu'en vertu d'une loi physique et dont l'énoncé est postérieur en fait à l'établissement de cette loi. Si la chute d'une pierre nous semble nécessaire dans certaines conditions c'est en vertu de la loi de la chute des corps. Mais cette loi n'a été formulée qu'après des observations et des expériences

dont elle est l'expression et le résumé. Il y aurait absurdité, contradiction à ce que le phéno. désobéit à la loi. La loi serait fausse alors et il faudrait en chercher une autre cette fois nécessaire à laq. le phéno. obéirait. Mais lorsqu'il s'agit d'actions accomplies par nous, la loi qui préside à ces actions ne leur est pas postérieure. Elle n'en est pas l'expression ni le résumé, elle les précède. Cette loi par exemple : « Tu dois respecter la propriété d'autrui » n'est pas la formule abrégée de ce qui se passe toujours, elle exprime ce qui devrait se passer. Elle est ou paraît vraie même si elle n'est conforme à aucun fait réel. C'est donc qu'au lieu d'être postérieure aux faits comme une expression, elle leur est antérieure comme un idéal. Et de là vient précisément qu'au lieu d'être nécessaire, elle est obligatoire. L'obligation suppose donc la liberté. Un être obligé à agir dans un certain sens est celui qui doit agir ainsi, mais peut agir autrement.

Nous dirons donc que l'obligation se distingue de la nécessité en ce qu'elle implique la possibilité des contraires au lieu de l'exclure et que la loi obligatoire se distingue de la loi nécessaire ou de la loi en général en ce qu'elle n'implique pas ce qui est, mais ce qui devrait être, en ce qu'elle n'est pas une expression mais un idéal du réel.

2° L'obligation est-elle la contrainte ? Pas davantage. Partout où il y a contrainte, une force matérielle ou physique

intervient. Quand on me conduit en prison, je suis contraint d'y aller. Mais l'obligation à supposer qu'elle soit une force n'est pas une force physique, c'est la force d'une idée. Socrate pourrait s'enfuir. Il se sait obligé à rester en prison ce qui l'y retient c'est la force d'une idée, c'est l'idée qu'il faut obéir aux lois de son pays. L'obligation diffère donc de la contrainte en ce qu'elle n'implique pas et même en ce qu'elle exclut l'intervention d'une force physique c'est-à-dire d'une force soumise aux conditions du temps et de l'espace.

Voilà les caractères negatifs de l'idée d'obligation. Considérons maintenant le sentiment de l'obligation.

1° Le sentiment de l'obligation est-il la crainte ? Nous verrons que plusieurs moralistes font de la crainte un élément essentiel du sentiment de l'obligation. Certains épicuriens ne voyaient dans le remords que la crainte d'un châtiment ici-bas ou ailleurs. Pour certains contemporains (M. Guyau) le sentiment de l'obligation est surtout la crainte d'un remords. Il est incontestable, et nous le verrons nous-mêmes dans le cours, que le sentiment de l'obligation a certaines analogies avec celui de la crainte, mais il est autre chose. En effet : toute crainte a un objet déterminé au lieu que la crainte qui entre dans le sentiment de l'obligation n'a pas d'objet déterminé

à tel point que l'obligation s'évanouit dès que l'objet se détermine. Un criminel est poursuivi : dès que sa crainte prend une forme précise, dès qu'il doit lutter contre les juges, son remords s'efface, s'évanouit provisoirement. C'est cette situation qui a été décrite par un romancier russe contemporain.(1) On peut donc chercher dans le sentiment moral qq.ch. qui ressemble à la crainte et on trouvera en effet des craintes de natures différentes. Mais dès que l'une d'elles ou qq-unes d'entre elles se précisent dans leurs contours, le sentiment de l'obligation proprement dit s'évanouit pour céder la place à autre chose. Si donc il participe de la crainte, c'est d'une crainte indéterminée.

2° Le sentiment de l'obligation est-il identique à l'amour ? Beaucoup de philosophes ont cru à une attraction du bien moral. Le sentiment que nous prenons de cette attraction serait l'obligation. Il est incontestable qu'il y a dans le sentiment de l'obligation qqch. qui ressemble à une attraction personnelle. Mais à supposer que ce soit l'essence de la charité, ce n'est pas le fondement de la justice. Nous verrons que les moralistes distinguent entre les devoirs négatifs ou devoirs de justice et les dev. positifs ou dev. de charité. En général ils considèrent la justice comme plus aisée à pratiquer que la charité et la charité comme

(1) ~~Zolstoï~~ Dostoïeff — Crime et châtiment.

enfermant la justice de telle sorte qu'en fondant la charité on fondera aussi la justice. L'observation est loin de confirmer entièrement cette me. Nous trouvons que les peuples sauvages et aussi les hommes sans culture morale pratiquent plus facilement le dévoûment que la justice, par la raison toute simple que le dévoûment est un acte au lieu que pour être juste il faut savoir s'abstenir de certains actes, se vaincre soi-même. Le sentiment de l'obligation participe donc de l'amour, mais s'en distingue comme de la crainte.

Conclusion. L'obligation telle qu'elle nous est donnée dans la conscience immédiate est une double force d'attraction et de répulsion; c'est un pouvoir moteur et un pouvoir inhibiteur, force purement morale, pouvoir qui est celui d'une pure idée.

Nous avons expliqué comment chacun de nous a le sentiment de l'obligation; nous avons analysé ce sentiment, nous avons dégagé quelques uns des éléments qui le composent. En attendant que nous puissions compléter cette analyse, demandons nous si la loi qui nous paraît à tort ou à raison devoir présider à notre conduite ne présenterait pas d'autres caractères encore. Cette loi est dit-on universelle. Le bien moral aussitôt conçu est érigé en loi universelle. Sur l'universalité de la loi morale, les philosophes de tout temps ont discuté. On a fait remarquer les contradictions

de toutes sortes qui se sont produites. « Vérité en deça des Pyrénées, erreur au delà. » Les exemples abondent de variations dans les opinions morales. Nous avons exposé (Hist. de la philos.) les idées d'Aristote sur l'esclavage, nous connaissons celles des épicuriens sur le suicide. Que serait-ce si on tenait compte non plus des actes eux-mêmes mais de la signification très différente que les moralistes des différentes époques leur ont attribuée ? Ces contradictions sont réelles. Non seulement nous les admettons mais nous irons plus loin en un certain sens que les sceptiques. Non seulement le bien moral paraît être relatif au temps si on consulte l'histoire des peuples, il l'est encore si on ~~se~~ s'en tient à l'observation des personnes, des individus. Chacun de nous peut consulter son expérience personnelle. Chacun s'apercevra qu'il ne s'est pas représenté le bien, le devoir, de la même manière aux différentes époques de son histoire. Notre personnalité, disions-nous, évolue ; nos états psychologiques s'organisent entre eux, forment un être variable dans sa complexité. Nos opinions varient même sur les questions fondamentales. En un sens chacun a comme Descartes une morale provisoire. Il n'entendait pas par là que la formule des devoirs variât. Cette formule dépend d'un trop grand nombre de causes puisque l'évolution continue de notre moi et la perpétuelle variation de notre caractère individuel exerce sur elle une influence appréciable.

Ce qui varie et varie sans cesse, c'est le sens que nous donnons à ces formules, c'est notre conception de la moralité et de l'existence. Certes il y a des hommes pour lesquels la loi morale a cette rigidité cadavérique que quelques-uns lui attribuent : ce sont ceux ~~qui~~ pour qui est une formule vide, qui n'ont jamais réfléchi sur son sens profond. C'est à ceux-là que Leibniz faisait allusion quand il parlait de cet état de psittacisme (Nouv. Essais II, 21) où l'on se trouve quand on répète les mots vertu, devoir sans en repenser le sens. Mais ceux qui ont cherché une matière à cette forme savent bien que la moralité n'a pas le même sens profond aux différents âges, aux différentes époques de la vie, dans les différentes circonstances. En quel sens disons-nous donc que le bien moral est universel ? D'abord il faut remarquer que si une expérience prolongée nous avertit de la variabilité de nos opinions morales en tant que théoriques, cependant chaque fois que nous professons l'une d'elles, elle nous paraît s'imposer universellement. Elle nous paraît valoir non seulement pour nous mais pour tous, non seulement aujourd'hui mais toujours. C'est donc une universalité subjective d'abord que celle du bien moral. Il ne peut être pensé que sous forme d'universalité, sub specie æternitatis.

Mais en se plaçant même au point de vue objectif, en tenant compte de la variation des idées morales dans

l'humanité d'abord, chez l'individu ensuite, on verrait que ces variations ne sont pas quelconques. Si elles portent sur le sens d'une loi, elles suivent une loi elles-mêmes. On a pu montrer par exemple que si les divergences d'opinions sont frappantes entre les peuples sur certaines questions morales, elles tendent à s'effacer à mesure que se développent l'instruction et la civilisation. Mais sans aller aussi loin, considérons un individu. Celui qui arrivé à la fin de sa vie, ayant toujours raisonné sur ses actions et ses intentions, ayant pris tour à tour des attitudes différentes vis-à-vis de la loi morale, celui qui compare les attitudes entre elles reconnaît qu'elles ne sont pas sans rapports les unes avec les autres, que sous ces variations successives, sous ses conceptions multiples du bien il y a un fond identique, un principe stable. Ce sont là autant d'expressions équivalentes quoique diverses d'une seule et même idée qui exprime l'essence de notre existence individuelle. Mais laissons de côté les considérations générales. Nous ne retenons pour le moment que ce fait que nos actions nous paraissent devoir se soumettre à une certaine loi qui n'est pas seul.t obligatoire, mais encore en un certain sens universelle.

Nous aurons à chercher quel est le rapport exact de cette loi avec l'idée du bien moral. Est-ce parce qu'une action est bonne qu'elle est obligatoire et le bien est-il le fondement de l'obligation? Ou bien est-ce parce qu'il

y a une loi obligatoire que nos actions peuvent se classer en actions bonnes et mauvaises? Qu'il suffise pour le moment d'admettre comme postulat qu'une action bonne ne fait qu'un avec une action conçue ou représentée comme obligatoire. Ce postulat étant admis voici comment nous formulerons le problème moral: D'où vient que certaines actions nous paraissent obligatoires et d'autres indifférentes? D'où vient que certaines d'entre elles sont dites bonnes, d'autres mauvaises? Qu'elle est l'origine de l'obligation morale? Comment s'est formée, de quels éléments se compose l'idée du bien? Ce problème admet des solutions multiples, mais nous pourons dès maintenant les classer. En effet ou bien l'idée du devoir, du bien moral est une idée irréductible à d'autres, auquel cas il faut renoncer à l'analyser et à l'expliquer; ou bien si elle est analysable nous devons y trouver comme éléments un ou plusieurs des mobiles qui agissent le plus souvent sur nous et qui sont comme les composants de notre conduite.

Quels sont ces mobiles? Nous les connaissons déjà.

1° Les inclinations d'ordre hédoniste, l'amour du plaisir, la recherche du bonheur ou de l'utilité. Et, notons le en passant, il n'y a pas de différence essentielle entre la recherche du plaisir et celle de l'utilité ou du

bonheur puisque l'utilité est l'agrément mieux compris, mieux calculé, et le bonheur un plaisir durable.

2° Les inclinations sympathiques ou altruistes

3° Les idées, cad. les faits psychologiques dégagés de toute nuance émotionnelle.

De là 3 types de doctrines morales :

I. Morales dites utilitaires.

II. Morales du sentiment.

III. Morales spiritualistes.

Mais une dernière hypothèse est possible. On peut se demander si l'intention morale ne serait pas un motif sui generis, irréductible à d'autres, si cette forme ne se suffirait pas à elle-même indépendamment de toute matière. Cette dernière hypothèse est celle de Kant.

Ceci posé voici le plan que nous suivrons dans cette étude.

1° Nous passerons en revue les doctrines utilitaires et nous montrerons que parties de l'égoïsme qu'elles prennent pour principe elles sont constamment attirées comme par une force irrésistible vers l'altruisme, vers la sympathie. Ainsi la morale de l'utilité tend à la morale du sentiment comme à une limite mathématique dont elle se rapproche indéfiniment.

2° Passant alors à la considération des morales des

morales du sentiment nous ferons voir que cette morale est attirée elle-même irrésistiblement vers l'intellectualisme. Nous verrons que la morale de la sympathie n'a de fondement solide que chez un métaphysicien comme Schopenhauer par exemple, mais que la sympathie s'explique alors nécessairement par des raisons étrangères au pur sentiment, par une certaine conception de l'existence conception qui conduit à la sympathie d'une part mais surtout au renoncement, à l'ascétisme de l'autre.

3° Alors nous nous trouverons en présence de la morale intellectualiste d'une part, de la morale kantienne de l'autre. Nous nous efforcerons d'établir que l'effort tenté par Kant pour fonder une morale formelle n'a pas abouti, que ce philosophe donne pour matière à la loi morale (impératif catégorique) tantôt une idée et tantôt un sentiment, qu'il oscille, quoi qu'il fasse entre l'intellectualisme (morale du bien) et la morale du sentiment.

Quelle sera notre conclusion? Nous conclurons que plaisir, sympathie, intelligence pure sont autant de facteurs, autant d'éléments dont il faut tenir compte dans la genèse de l'idée du bien et du devoir. Nous avons montré en psychologie qu'il n'y avait pas d'état interne simple, que dans chacun d'eux

on trouvait une multitude d'éléments qui viennent se perdre les uns dans les autres et qu'il ne fallait pas en psychologie aborder les problèmes en logiciens. De même en morale nous allons trouver que le bien n'est pas chose simple, qu'une multitude d'éléments très divers se composant entre eux ou plutôt se fondant les uns dans les autres, collaborent à sa formation. Malheureusement comme l'obligation a toutes les apparences d'une force et que la force est traitée par le physicien comme une chose simple, on est trop porté à procéder en morale comme en physique, à chercher une explication simple de l'obligation. Là est l'illusion. Il faudra donc montrer comment l'homme partant de l'égoïsme y découvre l'altruisme en l'approfondissant, comment il rencontre sous le sentiment altruiste lui-même certaines idées qui ne sont que des idées, comment derrière ces idées elles-mêmes, il y a autre chose peut-être dont nous n'avons ni intuition ni conception mais dont nous devinons la possibilité à certains moments de notre existence. Ce principe ne pourra être découvert que par l'analyse des principes d'ordre inférieur par lesquels on s'y achemine.

—

Cf. page très intéressante sur le bonheur de ses Mémoires de Mill, p. 135 de la trad.

Notes sur l'utilitarisme de J. Mill.

Germer Baillère 1883.

Chap. premier. Remarques générales.

« Quoique dans la science les vérités particulières précèdent la théorie générale, on doit attendre le contraire d'une science pratique telle que la morale et le droit. Toute action est faite en vue d'une fin, et, peut-on le supposer, les règles de l'action doivent recevoir leur caractère, leur couleur, de la fin qu'elles servent. Quand nous commençons une poursuite, une conception claire et précise de ce que nous poursuivons doit être la première chose à chercher au lieu de la dernière. Un examen du bien et du mal devrait donc être un moyen de fixer ce qui est bien ou mal et non la conséquence de l'avoir déjà fixé. » (p. 3.)

« Il serait facile de montrer que l'incertitude des croyances morales vient surtout de ce qu'on ne formule ou ne reconnaît pas le principe qui dirige tacitement les actions humaines. L'absence d'un premier principe admis a fait de la morale non pas tant le guide que la consécration des sentiments actuels de l'humanité. Cependant comme ces sentiments composés de sympathie et d'antipathie sont principalement influencés par l'effet des choses sur le bonheur, le principe d'utilité, ou, comme l'appelait Bentham, le principe du plus grand bonheur a eu une large part dans la formation des doctrines morales, même dans celles qui rejettent avec le plus de mépris l'autorité de ce principe. (pp. 6 et 7)

Plan de J. Mill. On exposera la théorie utilitaire, puis on fera comprendre de quelles sortes de preuves elle est susceptible

La morale utilitaire.

Le principe de l'égoïsme a été énoncé sous sa forme la plus simple et aussi la plus rigoureuse par Aristippe de Cyrène dont nous avons parlé déjà. Ce philosophe estimait que l'homme cherche son plaisir et ne peut ni ne doit chercher autre chose et il entendait par plaisir la jouissance immédiate.

Nous avons montré comment Epicure modifia ce principe en substituant à l'idée du plaisir immédiat celle du plaisir raisonné, soumis au calcul, cad. de l'utilité. Cette réforme consiste au fond à tenir compte du temps, ce que n'avaient pas fait les Cyrénaïques. Pour Epicure le plaisir véritable est celui qui dure le plus longtemps possible. Le bonheur est la plus grande somme possible de plaisir répandue sur toute l'existence avec la moindre somme de souffrance. Rappelons brièvement les principales applications de ce principe. Il faut rechercher les ~~principes~~ plaisirs qui n'entraînent pas de plus grandes peines, fuir les plaisirs qui sont suivis de souffrance, consentir à la peine qui assurera le plus grand plaisir, fuir la peine qui sera sans compensation. Et appliquant ces principes Epicure distinguait les désirs naturels et nécessaires, les ~~pla~~ désirs naturels et non nécessaires, enfin les ~~désirs~~ plaisirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires. C'est surtout à ces derniers désirs et

et comment il faut entendre le mot preuve.

Chap. II. – Ce que c'est que l'utilitarisme.

"La croyance qui accepte comme fondement de la morale l'utilité ou principe du plus grand bonheur, tient pour certain que les actions sont bonnes en proportion du bonheur qu'elles donnent, et mauvaises si elles tendent à produire le contraire du bonheur. Par bonheur on entend plaisir ou absence de souffrances; par malheur, souffrance et absence de bonheur." (p. 13)

Réfutation de l'Épicuréisme considéré comme une morale de pourceaux.

"... Il n'y a pas de théorie épicurienne de la vie qui n'ait assigné aux plaisirs de l'intelligence, de l'imagination et du sens moral une valeur aussi grande qu'aux plaisirs des sens. On doit reconnaître cependant qu'en général les écrivains utilitaires ont placé la supériorité des plaisirs de l'esprit sur ceux du corps, surtout dans la permanence, sûreté etc des premiers; c-à-d plutôt à cause de leurs avantages circonstanciels que pour leur valeur intrinsèque. Les utilitaires ont parfaitement prouvé tout cela, mais ils auraient pu prendre pied sur un terrain plus élevé et avec autant d'assurance. Le principe d'utilité est compatible avec ce fait: quelques "espèces" de plaisirs sont plus désirables, ont plus de valeur que d'autres. Alors qu'en estimant toutes sortes d'autres choses on tient compte de la qualité aussi bien que de la quantité, il serait absurde de ne considérer que la quantité quand il s'agit d'évaluer les plaisirs." (p. 15 et 16

aux plaisirs qui les accompagnent qu'Epicure appliquait son arithmétique des plaisirs. Le sage doit composer son existence de manière que la plus grande somme possible de joie la remplisse, et, analysant avec une certaine profondeur l'idée de joie, Epicure arrivait à cette conclusion que le plaisir en repos, c'est-à-dire l'absence de toute peine est le plaisir par excellence; la vertu consiste à être exempt de toute crainte comme de tout souci. Le sage vit pour lui-même et pour ses amis, s'inquiète peu de sa famille et même de la cité; il pratique la tempérance, ~~la~~ qui lui épargne des souffrances et des tristesses à venir, la justice qui lui évite les querelles, les luttes avec ses concitoyens, l'amitié où il trouve son intérêt. Ainsi pour tout résumer, la loi morale devient dans cette hypothèse une règle de prudence. Il est inutile de s'appesantir longuement sur la critique de cette doctrine. Si l'Epicurisme s'est transformé, si l'utilitarisme a pris une direction nouvelle, c'est que la morale épicurienne est, de l'aveu même des utilitaires une morale insuffisante.

Indiquons cependant, justement parce qu'ils sont plus évidents qu'ailleurs, les vices essentiels de la doctrine. Il ne faudrait pas trop reprocher aux Epicuriens d'avoir fait bon marché de l'universalité et du caractère obligatoire de la loi morale. Comment fonder une morale universelle, dit-on, sur le principe de la recherche du plaisir, le plaisir

« Si entre deux plaisirs, la majorité de ceux qui les ont expérimentés choisit un des deux, celui-là sera le plaisir le plus désirable. Si l'un de ces deux plaisirs est placé par les gens les plus compétents très au-dessus de l'autre quoiqu'il soit difficile à atteindre, si on refuse d'abandonner sa poursuite pour la possession de l'autre, on peut assurer que le premier plaisir est bien supérieur au second en qualité quoiqu'il soit moindre peut-être en quantité.

--- Aucun homme intelligent ne consentirait à devenir fou, aucune personne instruite à devenir ignorante -- même si on leur persuadait que le fou, l'ignorant -- sont plus satisfaits de leurs sorts qu'elles des leurs. Elles ne se résigneraient pas à abandonner ce qu'elles possèdent en plus que ces êtres pour la complète satisfaction de tous les désirs qu'elles ont en commun avec eux --- celui qui suppose que cette répugnance pour une condition basse est un sacrifice du bonheur, et que, toutes circonstances égales, l'être supérieur n'est pas plus heureux que l'être inférieur, confond les deux idées très distinctes du bonheur et du contentement ---

--- Mieux vaut être un homme malheureux qu'un porc satisfait, Socrate mécontent qu'un fou heureux. Et si le fou et le porc sont d'une opinion différente, c'est qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question »

Si on veut savoir quel est le meilleur (pp. 17, 18, 19) de deux plaisirs ou quel est le meilleur mode d'existence, celui que donne le plus de bonheur, on doit s'en rapporter au jugement de ceux qui ont goûté les deux bonheurs, essayé de plusieurs modes d'existence. (p. 20)

étant chose subjective, relative, variable et chacun cherchant son plaisir où il le trouve? Un épicurien fidèle à la doctrine du maître eût répondu sans doute que l'arithmétique des plaisirs, le calcul fait une fois pour toutes par les hommes les plus habiles, aboutissait, avait même abouti à des conseils suffisamment généraux et que tempérance, justice, amitié pouvaient être considérées précisément parce que ce sont de l'avis général des vertus, comme assurant à tous la plus grande somme possible de bonheur. — De même pour l'obligation. D'abord il s'en faut que les anciens aient cru au caractère absolument obligatoire du devoir. Et ensuite on peut accorder que l'attraction exercée sur chacun de nous par le plaisir et a fortiori par le bonheur est une force qui imite l'obligation par certains côtés. Ce ne sont pas ces vues qui ont provoqué la transformation de la morale épicurienne — En général ce qui amène une doctrine à se transformer ce sont où les conséquences illogiques ou insuffisantes tirées du principe ou bien l'impuissance de cette doctrine à expliquer certains faits constatés. Or sur ces deux points la morale épicurienne était en défaut. D'un côté en effet il y a des faits incontestables que l'épicurisme pur ne peut pas expliquer. Ce sont les faits de dévoûment, de sacrifice, tout ce qui implique l'abnégation de soi-même; et d'autre part le principe même de l'épicurisme tel que les épicuriens

le dernier point (valeur intrinsèque des plaisirs intellectuels, supérieurs) n'est pas nécessaire pour accepter le principe utilitaire : « car ce principe n'est pas seulement celui du plus grand bonheur de l'agent, mais encore celui du plus grand bonheur total et général. Et si l'on peut douter qu'un noble caractère soit toujours heureux à cause de sa noblesse, on ne peut douter qu'il ne rende les autres hommes plus heureux et que le monde ne gagne avec lui. L'utilitarisme n'atteindra pourtant son but que lorsqu'on cultivera généralement la noblesse du caractère, même l'individu ne bénéficierait-il alors que de la noblesse du caractère des autres et son bonheur ne serait-il que la conséquence de ce bénéfice. » (p. 22, 23)

Le principe de la morale peut se définir : un ensemble de préceptes et de règles propres à la conduite de la vie humaine. Par l'observance de ces règles, la vie de l'individu doit être autant que possible liée à celle de toute l'humanité et même autant que le permet la nature des choses, à toute création sentante. (p. 23, 24)

Objections.

A. Le bonheur sous aucune forme ne peut être le but rationnel de la vie humaine <u>parce que ce but est inaccessible</u>.

B. <u>Parce que l'homme peut vivre sans bonheur</u>

A. Le bonheur n'est pas inaccessible, à moins qu'on entende par bonheur un état exalté de plaisir durant toute une vie. « Le bonheur dont il s'agit ne compose pas une existence d'extase, mais une existence faite de peines peu nombreuses et transitoires, de plaisirs nombreux et variés, avec une prédominance de l'actif sur le passif, une

l'entendaient et le développaient était insuffisant en ce sens qu'il était obscur. Epicure propose en effet comme fin à l'existence le plaisir ou le bonheur. Il a bien senti la nécessité d'analyser l'idée de bonheur. Mais il a cru que le plaisir était un repos, l'absence de toute peine et de là vient une tendance à contracter l'activité humaine et à la renfermer de plus en plus en elle-même. Or ici encore l'expérience ~~a raison~~ montre que le plaisir et par conséquent le bonheur sont plutôt activité. Le plaisir suppose l'effort. En d'autres termes, l'analyse épicurienne de l'idée du plaisir est insuffisante ; c'est ce que devaient comprendre les continuateurs d'Epicure.

C'est en Angleterre que l'Epicurisme s'est continué ; c'est là qu'il a évolué dans le sens d'un utilitarisme de plus en plus scientifique. La morale de Hobbes a ceci d'intéressant qu'on y démêle l'intention de corriger sur certains points les vices internes de l'épicurisme. Hobbes veut comme Epicure que l'unique objet de l'existence soit le plaisir. Mais analysant l'idée de plaisir, il aperçoit dans l'état agréable qqch. de fuyant, d'insaisissable. Un plaisir à peine goûté nous rassasie, il nous en faut un autre, de sorte qu'à l'opposé d'Epicure il mit le plaisir dans le mouvement et considéra la vie humaine comme devant être un progrès vers des fins toujours

existence assise sur ce principe qu'il ne faut pas demander à la vie plus qu'elle ne peut donner » (p. 25)

« En somme les sources principales de la souffrance humaine pourront être conquises avec des efforts et des soins. Cette conquête sera lente ; bien des générations périront avant la réussite ; mais elle se fera, si la volonté et l'étude ne font pas défaut. Chaque intelligence généreuse doit prendre avec joie sa part de lutte contre la souffrance, si petite qu'elle soit, et surtout ne jamais la refuser » (p. 30)

B. « On peut vivre sans bonheur et c'est ainsi que vivent involontairement les dix-neuf vingtièmes des hommes... Souvent même les héros et les martyrs sacrifient volontairement ~~un~~ leur bonheur à la chose qu'ils estiment davantage. — Je demande si le héros ou le martyr ne croit pas qu'en se sacrifiant son bonheur y gagnera d'autres privilèges ?... Honneur à ceux qui peuvent renoncer pour eux-mêmes aux jouissances de la vie afin d'augmenter la somme de bonheur de l'humanité ! Mais que celui qui le fait dans un autre but ne soit pas plus admiré que l'aiguille sur la colonne. Il montre ce que peut faire l'homme, mais non pas ce qu'il doit faire. » (p. 31)

« La morale utilitaire refuse d'admettre que le sacrifice ait une valeur intrinsèque. Un sacrifice qui n'augmente pas ou ne tend pas à augmenter la somme totale du bonheur est considéré comme inutile. » (p. 33)

« Dans la règle d'or de Jésus de Nazareth nous trouvons l'esprit complet de la morale de l'utilité. Faire aux autres ce qu'on voudrait que les autres fassent pour vous, aimer son prochain comme soi-même, voilà les deux règles de

ultérieures. D'autre part il essaya de faire voir comment la charité cad. la négation de l'égoïsme pouvait naître de l'égoïsme même. C'est qu'il faut comprendre dans l'égoïsme la tendance à avoir une opinion avantageuse de soi. Or si l'égoïste tend avant tout à accroître sa propre force, cette force lui paraît atteindre son maximum d'intensité quand elle est assez grande pour qu'il puisse en faire profiter les autres. La charité serait donc l'effet d'un excédent de forces et ce sentiment serait agréable parce qu'il témoigne de notre supériorité. Hobbes a donné une explication analogue de la pitié

Nous trouvons les mêmes tendances chez un philosophe du XVIIIe siècle, Helvetius. Mais avec lui apparaît une idée nouvelle, l'idée de l'intérêt général explicitement formulé. Tant que la morale utilitaire érigeait en principe l'intérêt individuel, elle était obligée ou de nier le désintéressement, le sacrifice ou d'en donner une explication subtile comme celle de Hobbes ou d'Helvetius, explication peu plausible puisque si c'est par l'égoïsme et en vertu d'un égoïsme conscient que nous aimons nos semblables, les devoirs de charité n'auront jamais assez de force pour vaincre les instincts égoïstes dans tous les cas où ils seront en lutte les uns avec les autres. Mais voici que la morale utilitaire va ériger en principe de nos actions la recherche de l'intérêt général

perfection idéale de la morale utilitaire. „ (p. 33.)

Pour la pratiquer le mieux il faudrait : A) que les conventions sociales fissent que l'intérêt particulier fût autant que possible d'accord avec l'intérêt général — B) que l'éducation et l'opinion établissent dans l'esprit de chacun une association indissoluble entre son propre bonheur et le bonheur général. (p. 34.)

" Si l'on se représentait la morale utilitaire sous ses vrais caractères, on verrait qu'elle possède tout ce que recommandent les autres systèmes. Je ne sais pas si aucune autre doctrine peut offrir un développement plus beau, plus entraînant à la nature humaine, peut inventer pour donner de l'efficacité à ses commandements un ressort d'action inaccessible aux utilitaires. " p. 34 et seq.

Chap. III. De la sanction suprême du principe d'utilité.

La doctrine de l'utilité s'imposera d'elle-même à l'esprit lorsque l'éducation aura enfoncé dans notre cœur le sentiment de notre union avec les autres hommes, quand "ce sentiment sera aussi fort que l'horreur du meurtre dans l'esprit d'une jeune fille bien élevée." p. 54.

Le principe de l'utilité a pour lui toutes les sanctions des autres systèmes de morale : a) extérieures, b) intérieures.

a) L'idée influente de la récompense ou de la punition morale ou physique, venant de Dieu ou de nos semblables, se combine avec ce qu'il y a dans la nature humaine de dévotion désintéressée à Dieu ou à l'humanité. Elle renforce

non moins que celle de l'intérêt individuel. Si c'est avec Helvétius que ce mouvement tournant se dessine, c'est chez un philosophe de ce siècle, Bentham (1748-1832), qui il s'achève ; car les successeurs de ce moraliste ont fait intervenir d'autres forces encore.

C'est la doctrine de Bentham que nous allons examiner

Bentham a écrit entre autres ouvrages un traité de pure morale : la "Déontologie, où il se propose de construire une science morale, la morale n'ayant pas eu jusqu'à lui un caractère scientifique. Le principe de cette morale s'énonce : tout plaisir est un bien et doit être recherché ; toute peine est un mal et doit être évitée. Jusqu'ici nous ne dépassons pas Epicure. Mais le tort des Epicuriens et de leurs successeurs a été de ne pas soumettre à une critique sévère et à un calcul rigoureux les plaisirs et les peines. La morale est essentiellement un calcul déontologique, un calcul de plaisirs et de peines. Le rôle du moraliste est d'effectuer ce calcul, de comparer entre eux les plaisirs en tant qu'ils accroissent ou peuvent accroître la somme de bonheur, et, comme nous allons le voir les règles mêmes de la morale pratique représentent une fois pour toutes les résultats de ce calcul. En d'autres termes, étant donnée une action qui va s'accomplir, les conséquences de cette action se répercuteront sur tout le

la morale utilitaire proportionnellement au degré d'acquiescement donné à cette morale. »

b) La sanction intérieure du devoir, quel que soit notre principe du devoir, est unique : c'est un sentiment interne. Une souffrance plus ou moins intense suit la violation du devoir — La conscience est un phénomène si complexe que le plus simple fait dérive souvent d'une foule d'associations collatérales, la sympathie, l'amour, la crainte, le sentiment religieux sous toutes ses formes, le souvenir de notre enfance... etc. p. 56, 57)

« Il n'est pas nécessaire pour le moment de décider si le sentiment du devoir est inné ou acquis. Supposons que le sentiment soit inné. Quel est l'objet de ce sentiment ? S'il doit y avoir quelque sentiment inné, je ne vois pas de raison pour laquelle ce ne serait pas notre sentiment sympathique. S'il y a un principe de morale qui soit instinctivement obligatoire, ce doit être celui qui dicte ce sentiment. » p. 60.

« Si, comme je crois, les sentiments moraux sont acquis, ils peuvent être atteints par la force dissolvante de l'analyse. Mais il y a dans notre esprit des sentiments dominants qui s'harmonisent avec le principe d'utilité, qui nous font sentir et cultiver cette harmonie naturelle chez nous aussi bien que chez les autres, qui nous la font concevoir comme base naturelle de la morale utilitaire..... L'état social est si naturel, si nécessaire, si habituel à l'homme qu'il ne se conçoit pas autrement que membre d'un corps....

--- Les sentiments sympathiques, là où ils croissent, ont tout le caractère de sentiments naturels. Ceux qui les possèdent ne les croient pas une superstition de l'éducation, une loi imposée despotiquement par la société, mais bien un

reste de notre histoire. Il pourra en résulter pour nous soit un accroissement, soit une diminution de bien-être. L'objet de la science morale est de nous dispenser une fois pour toutes de recommencer ce calcul très compliqué, de nous donner tout de suite les résultats. Les règles de la morale pratique jouent donc ici le même rôle que ces tables dont se servent les calculateurs et qui leur fournissent les résultats effectués de certaines opérations complexes, les dispensant d'avoir à les recommencer indéfiniment.

Mais quels seront les principes de ce calcul? Pour que les plaisirs qui sont des états psychologiques puissent être comparés entre eux mathématiquement, il faut qu'on arrive à les traiter comme des quantités. Et Bentham très ingénieux s'attache précisément à ces différents aspects du plaisir par où il est ou paraît calculable. Il énumère ainsi les sept qualités essentielles du plaisir.

1° <u>L'intensité</u>. Un plaisir nous affecte d'une manière plus ou moins profonde.

2° <u>La durée</u>.

3° <u>La proximité</u>. Un plaisir se fait plus ou moins attendre.

4° <u>La certitude</u>. Un plaisir plus certain est celui qui au sens mathématique de l'expression a plus de chances de se produire

attribut dont ils ne voudraient pas être dépouillés. Cette conviction est la sanction suprême de la morale du plus grand bonheur. »

Chapitre IV. Preuve du principe d'utilité

« Un objet est visible ; la seule preuve qu'on puisse en donner c'est que tout le monde le voit actuellement. La seule preuve qu'on donne qu'un son peut être entendu c'est qu'on l'entend, et il en est ainsi pour presque toutes les autres sources d'expérience. De même j'ai peur qu'on ne puisse prouver qu'une chose est désirable qu'en disant que les hommes la désirent actuellement. — Le bonheur a prouvé ainsi qu'il est une des fins de la nature humaine ; — il est le seul criterium de la moralité.

« En effet la vertu par exemple a été d'abord aimée comme moyen. C'est par association qu'on l'aime maintenant pour elle-même.

« En réalité on ne désire qu'une chose : le bonheur. Quoi qu'on désire, on ne désire qu'un moyen qui conduit au but, cad. au bonheur ; on ne désire ce moyen pour lui-même que lorsqu'il est devenu comme une partie du bonheur. Ceux qui cherchent la vertu pour elle-même, la cherchent, soit parce qu'ils ont conscience qu'elle est un plaisir, soit parce que ne pas la posséder est une souffrance, soit pour ces motifs réunis. En réalité comme le plaisir et la souffrance existent rarement séparés, la même personne éprouvera du plaisir à atteindre un certain degré de vertu et de la souffrance à ne pas en atteindre un plus élevé. Si l'un ou l'autre sentiment n'existait pas, cette personne n'aimerait ni ne désirerait la vertu, ou ne la chercherait que pour les autres

5° La fécondité. Un plaisir plus fécond est celui qui a le plus de chances de nous procurer d'autres plaisirs comme une peine féconde est une peine que d'autres peines suivront.

6° La pureté. Il entend par pureté d'un plaisir l'absence de tout élément de peine ou de souffrance. Un plaisir plus pur est celui qui a le moins de chances de nous attirer des peines, comme une peine pure est celle qui n'a aucune chance de procurer des plaisirs.

7° L'étendue. C'est le nombre plus ou moins grand de personnes qui participent au plaisir.

Il faut s'arrêter sur ce dernier point car sous prétexte d'énumérer les différents caractères qui rendent le plaisir calculable Bentham introduit subrepticement, à côté du principe égoïste, à côté de la recherche du bonheur personnel, le principe que les anglais appelleront altruiste, à savoir la poursuite du bien-être d'autrui et de l'intérêt général. Comment s'effectue ce passage? A plusieurs reprises et sous différentes formes Bentham essaya de le justifier. Mais parti de l'égoïsme il ne pouvait rester fidèle à son principe qu'à condition de démontrer que nous avons plaisir et intérêt à assurer le plaisir et l'intérêt d'autrui. D'abord, dit-il, la société existe: il nous faut bon gré, mal gré, tenir

avantages qu'elle en tirerait, soit pour elle-même, soit pour les autres." pp. 76, 77.

Chap. V – Rapport entre la justice et l'utilité.

Analyse de l'idée de justice – L'injustice est la violation de la loi écrite – Puis "on en arrive à attacher le sentiment de l'injuste non aux violations de la loi mais seulement aux violations des lois telles qu'il doit en exister, comprenant dans cette notion les lois qui devraient être et qui ne sont pas, et à admettre l'injustice de la violation de lois que l'on suppose même mauvaises. – L'idée de la loi et de ses commandements est encore prédominante dans l'idée de justice même quand les lois actuellement en activité cessent d'être acceptées comme règles de justice." p. 97.

Mais nous introduisons l'idée de justice dans des actes particuliers, sur lesquels les tribunaux n'ont point de juridiction. De telle ou telle personne on dit qu'elle agit justement ou injustement. Dans ce dernier cas on aurait plaisir à la voir contrainte par une force légale, on jouirait de voir la bonne conduite récompensée, le vice puni. "C'est ainsi que l'idée de la contrainte légale est encore l'idée mère de la notion de justice, quoique cette notion ~~subsiste~~ subisse des transformations nombreuses, avant de devenir complète dans un état avancé de la société." p. 98, 99

"Nous qualifions notre conduite d'injuste ou de quelque autre terme de ~~#~~ appréciateur, suivant que nous pensons qu'une personne doit ou ne doit pas être punie à cause de cette conduite." p. 100

compte dans nos calculs du plaisir et de la peine que peuvent nous causer nos semblables. « Si ceux-ci ont éprouvé un dommage de notre part, ils chercheront un moyen de se venger de nous en nous infligeant une somme de peine égale ou supérieure. » En second lieu il y a une relation nécessaire entre le bonheur de l'individu et celui de l'espèce. C'est la relation de la partie au tout. Comment obtiendra-t-on le bonheur de tous sinon en assurant le bonheur de chacun? De quoi se composera le bonheur total sinon de bonheurs individuels? En troisième lieu, l'expérience ne montre-t-elle pas que la bienveillance, la sympathie sont des sentiments agréables? Ne faut-il pas les compter parmi les plaisirs? Composant alors ensemble ces prémisses de natures très diverses Bentham aboutit à cette formule qui résume pour lui la morale entière : « Agis en sorte que ta conduite produise la plus grande somme possible de bien-être et la somme la plus petite possible de mal-être pour le plus grand nombre possible des autres êtres. » Voilà ce que Bentham appelle la loi de la maximisation du bonheur. Sous une forme plus abrégée, il formule ainsi l'essence de la moralité « Le plus grand bonheur possible du plus grand nombre possible. » "the greatest happiness of the greatest number"

Que faut-il penser de cette morale? D'abord il faut savoir gré à Bentham d'avoir cherché dans l'égoïsme même

Différence entre la justice et la charité.

" La justice implique qqch qu'il n'est pas seulement bien de faire et mal de ne pas faire, mais qqch. qui un individu peut réclamer de nous en vertu de son droit moral. Personne n'a un droit moral à notre générosité ou bienfaisance, parce que nous ne sommes pas moralement forcés de pratiquer ces vertus envers des individus déterminés. " p. 102, 103

" Les deux éléments essentiels du sentiment de la justice sont le désir de punir une personne qui a fait le mal et la connaissance ou la croyance qu'il y a un ou plusieurs individus qui ont souffert ce mal. —

" Le désir de punir vient de la croissance spontanée de deux sentiments naturels : le sentiment de la défense personnelle, le sentiment de la sympathie. "

" Il semble que la justice est un nom désignant certaines nécessités morales qui, considérées dans leur ensemble, occupent un rang plus élevé dans l'échelle de l'utilité sociale et sont d'une obligation supérieure à celles des autres nécessités morales. Cependant dans des cas particuliers ces autres devoirs sociaux peuvent devenir si importants qu'ils doivent passer avant toutes les autres maximes générales de la morale. Ainsi pour sauver la vie d'un homme, on peut et on doit voler, prendre par force la nourriture ou les autres médicaments nécessaires et forcer un médecin à exercer sa profession. Dans de tels cas, comme nous n'appelons justice que ce qui est vertu, nous disons habituellement, non pas que la justice doit céder la place à quelque autre principe moral, mais que ce qui est juste dans un cas ordinaire, en raison de cet autre principe n'est pas juste dans le cas particulier. Par cet artifice

qui paraît chose variable un élément stable et universel. Il y est arrivé en substituant aux considérations de qualité celles de quantité. La morale présente ainsi un caractère d'universalité. Sa formule même de la maximisation du bonheur ne manque pas d'une certaine élévation. Celui qui y conformerait sa conduite serait en somme un parfait honnête homme. Il est vrai que cette formule ne paraît pas pouvoir revêtir un caractère suffisamment obligatoire. S'il me plaît en effet de préférer un moindre plaisir à un plus grand parce que je le crois meilleur, un plaisir sans étendue à un plaisir très étendu, comment pourra-t-on m'en détourner, au nom de quelle loi? Bentham répond: „Au nom de la loi écrite„ fondement des sociétés, source de l'obligation. Mais nous avons montré qu'il y a autre chose dans le sentiment de l'obligation que la crainte d'un châtiment. On pourrait ajouter encore que le dévouement absolu s'explique mal dans cette doctrine qu'il y a des cas où la charité ne présente plus les caractères d'un plaisir étendu, puisqu'elle exige un anéantissement de celui qui la pratique. Bentham répondait que de pareils dévouements sont utiles aujourd'hui peut-être à cause d'un vice de notre organisation sociale, mais qu'ils ne devraient pas l'être. Il n'en est pas moins vrai que cette organisation sociale qui rend le dévouement utile pourrait avoir toujours existé et qu'il faudrait expliquer le

commode de langage nous sauvegardons le caractère absolu attribué à la justice et nous ne sommes pas forcés de dire qu'il y a des injustices louables." p. 132, 133

—.—

Extrait du dernier chapitre de la Logique de S. Mill. (De la logique du pratique - Tome II p. 560. Traduction Peisse - Paris Ladrange 1866)

" Je n'entends pas affirmer que le bonheur doive être lui-même la fin de toutes les actions, ni même de toutes les règles d'action. Il est la justification de toutes les fins et devrait en être le contrôle, mais il n'est pas la fin unique. Il y a beaucoup d'actions et même de manières d'agir vertueuses (quoique les cas en soient, je crois, moins fréquents qu'on ne le suppose souvent), par lesquelles on sacrifie le bonheur, et dont il résulte plus de peine que de plaisir. Mais dans ces cas la conduite ne se justifie que parce qu'on peut montrer qu'en somme, il y aura plus de bonheur dans le monde si l'on y cultive les sentiments qui, dans certaines occasions font négliger aux hommes le bonheur. J'admets pleinement cette vérité, que la culture d'une noblesse idéale de volonté et de conduite est, pour les êtres humains individuels, une fin à laquelle doit céder en cas de conflit la recherche de leur propre bonheur ou de celui des autres (en tant qu'il est compris dans le leur). Mais je soutiens que la question même de savoir ce qui constitue cette élévation de caractère doit elle-même être décidée en se référant au bonheur, comme principe régulateur. Le caractère lui-même devrait être pour l'individu une fin suprême

développement des idées morales sur ce point.

Mais laissons ces objections extérieures. Le plus grave défaut de cette morale est l'obscurité. On prétend expliquer le bien moral par la recherche du bonheur. Mais cette idée du bonheur, quand on l'examine de près est au moins aussi complexe que celle du bien moral. Qu'est-ce que le bonheur individuel? Pressés de questions les utilitaires ont toujours fini par y faire entrer comme partie intégrante, comme élément essentiel, le spectacle du bonheur des autres, la conviction que les autres sont heureux. Mais que sera le bonheur d'autrui, le bonheur général? Les utilitaires tournent dans un cercle, répondent que le bonheur général se compose du bonheur de chacun. C'est que l'idée de bonheur est subtile entre toutes. On voudrait réduire le bonheur au bien-être, c'est-à-dire à une somme de sensations, on s'aperçoit qu'il faut autre chose, le sentiment de la sympathie. On serre de près la sympathie à son tour. On la voit s'évanouir dans une idée. Qu'on nous dise d'abord ce qu'est le bonheur, nous chercherons ensuite si la moralité s'y ramène.

Nous avons signalé deux fautes graves dans la morale de Bentham. L'idée du bonheur est mal définie en dépit de la précision apparente du calcul déontologique. Nous avons ajouté que le caractère obligatoire de la loi morale était difficilement explicable dans ~~[illegible]~~ cette hypothèse, que Bentham

simplement parce que cette noblesse de caractère parfaite en approchant de cet idéal chez un assez grand nombre de personnes contribuerait plus que toute autre chose à rendre la vie humaine heureuse, heureuse, à la fois dans le sens relativement humble du mot, par le plaisir et l'absence de douleur, et dans le sens plus élevé, par une vie qui ne serait plus ce qu'elle est maintenant presque universellement, puérile et insignifiante, mais telle que peuvent la désirer et la vouloir des êtres humains dont les facultés sont développées à un degré supérieur."

Objections à l'utilitarisme.

Les utilitaires nient la moralité d'une façon radicale. En effet : "Ou bien tous les instincts de la satisfaction desquels découle toujours un plaisir, sont moralement légitimes, toutes les voluptés sont par suite capables de fournir une matière à l'impératif catégorique. Mais alors, à quoi bon tracer des règles de conduite ? —— Ou, comme on est bien vite amené à le reconnaître, certains plaisirs sont meilleurs que d'autres —— Mais, dans l'hypothèse utilitaire, il ne dépend pas de nous d'éprouver réellement ni même de poursuivre ces plaisirs : si l'homme n'agit délibérement qu'en vue du plaisir, il faut pour qu'il se détermine à rechercher les joies supérieures, que l'espérance de ces joies soit déjà par elle-même un plaisir pour lui, c'est-à-dire qu'il se sente apte à les ressentir bientôt. N'est-ce pas déjà aimer les plaisirs délicats que de chercher à les aimer par amour, non par devoir ? N'est-ce pas déjà, du moins virtuellement posséder l'inclination supérieure qui les enfante ? " Ainsi l'utilitarisme aboutit au nominalisme en morale ou bien au prédestinationisme.

(Vallier - De l'intention morale - p. 5 et 6)

postulait l'accord des intérêts particuliers et de l'intérêt général, mais qu'on ne voyait pas quelle réponse pourrait être faite à celui qui préférerait son intérêt particulier à un intérêt général dans les cas où ces deux intérêts sont en antagonisme.

Stuart Mill a perfectionné la morale utilitaire sur ces deux points dans différents ouvrages, mais plus particulièrement dans un livre intitulé « l'utilitarisme ». D'abord en ce qui concerne le bonheur S. Mill éclaircit cette notion grâce à la distinction non pas de la ~~qualité~~ quantité des plaisirs mais des degrés d'élévation du plaisir. Ce qui fait le bonheur c'est l'élévation du plaisir qu'on goûte. « Il est un fait indiscutable : ceux qui connaissent et apprécient diverses manières de vivre donneront une préférence marquée à celle qui emploiera leurs facultés les plus élevées. Peu de créatures humaines accepteraient d'être changées en animaux si on leur promettait la complète jouissance des plaisirs des bêtes. Aucun homme intelligent ne consentirait à devenir un imbécile, aucune personne instruite à devenir ignorante. » Et S. Mill ajoute : « Celui qui suppose qu'un être supérieur n'est pas plus heureux qu'un être inférieur confond les deux idées très différentes de bonheur et de contentement. Mieux vaut Socrate mécontent qu'un pourceau satisfait. » Mais, dira-t-on, que répondre à celui qui préfère les plaisirs inférieurs à ceux que Mill appelle supérieurs ? Il faut lui répondre qu'il se trompe, car les hommes compétents

Cours de 1893.

Morale de Spencer

La morale de Spencer esquissée dans ses ouvrages (Statique sociale, Base de la morale évolutionniste, Justice) va nous rendre compte de l'universalité et du caractère absolu de la loi morale en rattachant cette loi à l'évol. générale des choses. Ce n'est plus sur le Criterium empirique de l'appréciation des hommes compétents qu'on fondera la morale. On la tirera des grandes lois qui régissent l'évolution universelle. Ce sera encore une morale utilitaire car pour Spencer il faut rechercher le plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre. Mais Sp. va prouver que cette recherche est nécessaire en vertu de lois physiques et que de plus l'appréciation du plus grand plaisir n'est ni le résultat d'un calcul déontologique, ni ~~cette~~ l'appr. des hommes compétents, mais qu'elle se fait naturellement en vertu des grandes lois qui régissent l'univers. Voilà pour l'universalité. L'oblig. s'expliquera naturellement encore par l'assoc. des idées et des sentiments. Mais ici il ne s'agit pas d'expérience individuelle, mais de l'exp. collective de la race. C'est une assoc. fortifiée par une stratification d'expér. et que l'individu est impuissant à briser.

Le principe général de l'évol. de Spencer est ~~cette loi~~ la loi du progrès, comme dit Spencer le passage nécessaire de l'homogène à l'hétérogène. En supposant au début une matière non différenciée, on peut prouver d'après ce philos. que par un progrès nécessaire cette matière se différenciera. Dans la nébuleuse des planètes se formeront et dans chaque planète apparaîtront des éléments de propriétés variées qui formeront des ~~prop~~ combinaisons de plus en plus riches. La vie apparaîtra, la conscience

ceux qui ont goûté des différentes espèces de plaisirs sont tous d'accord sur ce point. « Si l'imbécile et le pourceau sont d'une opinion différente, c'est qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question. Cependant objectera-t-on, il est des hommes qui ayant connu les plaisirs les plus élevés sont revenus pour y rester aux plaisirs d'ordre inférieur. St Mill répond très ingénieusement que ceux-là qui s'adonnent aux plaisirs bas les préfèrent simplement parce qu'ils sont devenus incapables de rechercher les autres : « La disposition aux plaisirs très élevés est une plante très délicate facilement flétrie par les influences hostiles et par le manque de nourriture. C'est pourquoi elle meurt très ~~rapidement~~ facilement chez les hommes jeunes encore. Mais on peut affirmer qu'une personne réellement capable de choisir entre les deux espèces de plaisirs n'a jamais préféré la plus basse en pleine connaissance de cause. » Mais qu'est ce que Mill entend par plaisirs plus élevés ? Il ne peut être ici question d'un plaisir plus conforme à un idéal moral puisque par hypothèse l'idéal est le plaisir lui-même. Mill s'explique encore sur ce point. « Dans un monde où il y a tant de choses à réformer, tant à améliorer, on peut se faire une existence réellement enviable. Il y a quelque chose de plus estimable que le bonheur individuel, c'est le bonheur des autres. Le criterium utilitaire de ce qui est bien n'est pas le bonheur propre de l'agent, mais celui de tous les intéressés. Entre

deviendra et par une série d'additions et de modifications se produisent des êtres de plus en plus intelligents et sociables. Cette évol. qui va du simple au complexe, de l'indéfini au défini, de l'instable au stable et qui se résume dans la grande loi du passage de l'homogène à l'hétérogène est toute mécanique. Posez le principe de l'équivalence de la force et faites agir ce principe sur une masse matérielle indéfinie, on peut démontrer que les mouvts. originels se transformeront dans le sens d'une intégration de mouvts, que des différences de qualité se produisent, qu'il y aura évolution, progrès. Il faut remarquer qu'en toute circonstance l'évolutionniste raisonne comme ferait un partisan des causes finales. Par l'effet de causes mécaniques, tout être s'adapte à l'entourage de façon à réaliser une harmonie qui au premier abord semble avoir été voulue par une intelligence. On pourra donc dire lorsqu'on parle de la société par exemple que tout se passe nécessairement pour le plus grand bien de la société puisqu'elle est d'après les évolutionnistes un être véritable et qu'existant, elle a sa raison d'être, d'où résulte pour elle la nécessité de se conserver. Ceci posé on peut dire que la loi morale n'est pas autre chose qu'une loi de conservation sociale en même temps que de progrès social. Elle résume les conditions nécessaires à la société pour se conserver, se développer et réaliser pour ainsi dire toutes les puissances qui sont en elles. Elle indique le courant suivant lequel la société se développe nécessairement. Posez les grandes lois de la mécanique qui se résument dans la grande loi de la conservation de l'énergie et vous posez la matière avec ses propriétés,

le bonheur propre de l'individu et celui des autres, l'utilitarisme exige que l'individu soit aussi strictement impartial qu'un spectateur désintéressé et bienveillant. »

Nous arrivons donc à cette conclusion : La morale utilitaire n'arrive à déterminer avec précision son propre principe qu'à condition d'évoluer vers la morale de la sympathie et de faire coïncider le bonheur de chacun avec l'amour qu'il peut avoir pour les autres. Mais nous allons arriver à la même conclusion en analysant l'artifice par lequel S. Mill va rendre compte de la génèse de l'obligation.

Bentham prétendait que l'intérêt particulier est toujours d'accord avec l'intérêt général. S. Mill a bien compris que c'était là une exagération. D'autre part si l'intérêt général n'est pas toujours d'accord avec l'intérêt personnel, de quel droit m'obligera-t-on à sacrifier mon intérêt personnel? Mill répond que ce sacrifice se fait naturellement parce qu'une association d'idées qui tend à devenir inséparable par l'effet de l'habitude rattache de mieux en mieux la représentation de l'intérêt particulier à celle de l'intérêt général. Par les effets de cette association nous ne pourrons nous concevoir heureux que dans une société qui serait heureuse. Chaque individu a aujourd'hui la conviction bien enracinée qu'il est un être sociable, que ses sentiments et son but doivent être en harmonie avec ceux de ses semblables. En d'autres termes, si

la vie, la conscience, l'organisation sociale, etc. Mais cette differenciation se fait dans le temps. C'est une évolution, un mouv.t dont la science détermine la direction. Cette direction en tant que l'on considère dans le développement général de toute chose le progrès de la société s'appelle moralité. On peut donc déduire la formule de la loi morale de la ~~conservat~~ considération de la société, du but auquel elle tend. Or cette fin dernière c'est "la liberté dans l'égalité, cad. la condition sous laquelle l'individuation devient parfaite; l'affirmation toujours plus intense des droits de l'individu marque la prétention toujours plus forte à faire respecter les conditions externes indispensables au développement de l'individualité. La moralité, l'individuation parfaite et la vie parfaite seront réalisées toutes en même temps dans l'homme définitif." En d'autres termes H. Spencer se représente toute société comme un organisme. Or en quoi consiste la vie d'un organisme? Chacune de ses cellules est un être vivant qui se développe pour son propre compte et d'autre part la vie de chacune d'elles n'est possible que par la vie du tout de telle sorte que la condition de l'individualité de chacune est la conservation de l'individualité de toutes et par conséquent le bien être de l'organisme tout entier. De même les êtres intelligents qui se développent dans la vie sociale sentent la nécessité de se respecter les uns les autres dans certains droits fondamentaux. La conscience qu'ils ont de cette nécessité, conscience qui s'approfondit elle-même de mieux en mieux et se fortifie à travers les âges est ce qu'on appelle la conscience morale.

je me sens obligé parfois à agir contre mon intérêt, c'est parce qu'une association d'idées a si bien uni dans mon esprit l'image du bonheur de tout le monde à celle de mon propre contentement que je ne puis me rendre à l'évidence de ce fait que mon bonheur dans ce cas particulier ne concorde pas avec l'intérêt et le bonheur d'autrui. Mais Mill comprend bien que cette association d'idées qui s'est formée artificiellement pourrait artificiellement se défaire. Il suffirait de bien se convaincre, de bien comprendre que l'obligation morale est un état de conscience quasi-illusoire, une association d'idées parfois contestable, pour s'affranchir de l'obligation. Aussi Mill est-il obligé de faire reposer cette association elle-même sur autre chose. « Cette association pourrait être brisée par analyse s'il n'y avait pas en nous des sentiments puissants qui s'harmonisent avec elle. » Et ailleurs : « S'il existe quelque sentiment inné je ne vois pas la raison pour laquelle ce ne serait pas notre sentiment (Util. 60) sympathique. S'il y a un principe de morale qui soit instinctivement obligatoire, c'est celui que dicte ce sentiment, la sympathie. » Nous voici ramenés pour la deuxième fois à la même conclusion : <u>La morale de l'égoïsme pur vient se perdre dans la morale de la sympathie</u>. Par la sympathie on explique le caractère plus élevé de certains plaisirs, par la sympathie on espère fonder l'obligat. parce que la sympathie serait pour ainsi dire l'âme intérieure qui maintient unies et organisées entre elles les

Mor. de Spencer

Comme on le voit la morale de Spencer est en un sens l'utilitarisme et en un autre sens qqch. de supérieur. C'est une morale à la fois empirique et déductive. D'un côté Spencer n'estime pas que la vie puisse avoir d'autre objet que le bonheur et par bonheur il entend les satisfactions de la sensibilité : par là il est utilitaire. Mais il blâme ses prédécesseurs d'avoir cherché d'une façon empirique à définir l'idée de bonheur et d'avoir confondu ce qui est relativement bon de ce qui l'est absolument. Le bonheur doit pouvoir se définir a priori. Le bonheur étant ~~la~~ l'objet que l'humanité poursuit on ne peut définir cet objet qu'en marquant le sens dans lequel l'humanité évolue et par conséquent les lois morales doivent se déduire des lois de la vie, lesquelles résultent des lois de la mécanique. Ce bonheur n'est ni la satisfaction de qquns aux dépens de tous, ni la satisfaction de l'ensemble aux dépens de qquns, mais un état d'équilibre où chacun respectant le bonheur d'autrui sera heureux et contribuera au bonheur universel. Elle sera la justice finale. Elle n'est pas encore atteinte. "Il y a aujourd'hui encore entre l'individu et le milieu social une oscillation qui fait que tantôt la société l'emporte, tantôt l'individu .... Mais les plateaux de la balance finiront par se faire équilibre. L'individu sera tout ce qu'il faut qu'il soit pour le bonheur de la société et la société sera tt ce qu'elle doit être pour le b. de l'individu. Cet équilibre final suprême perfection et suprême bonheur est l'objet propre de la morale." Comme on le voit Spencer lui aussi rapproche ces deux

deux idées de l'intérêt particulier et de l'intérêt général.

Que restait-il à faire après Mill ? Il n'a fait qu'établir la possibilité de trouver un lien entre la sympathie et l'égoïsme. La possibilité aussi d'engendrer, de reconstituer l'idée d'obligation morale. Il fallait nous faire assister à cette évolution et ce n'était possible qu'à la condition de retracer l'évolution de l'humanité elle-même en la rattachant à l'évolution générale des choses. Telle est la tentative de Spencer qui ne manque pas de grandeur.

Morale de Spencer (Cours de M. Delbos, II, 124, 182)

Morale du sentiment

Morale de la sympathie d'A. Smith.

Les doctrines morales que nous avons étudiées ont pour principe l'égoïsme. Elles partent de cette idée que nous cherchons avant tout notre plaisir ou notre intérêt ou notre bonheur. Il est vrai qu'elles se heurtent tout de suite à une difficulté grave. Elles ont à expliquer comment et pourquoi les règles pratiques de la morale nous ordonnent si souvent le sacrifice de notre intérêt personnel. De là la nécessité pour ces doctrines de faire intervenir l'altruisme et la sympathie à côté de l'égoïsme et par conséquent aussi à faire sortir l'altruisme de l'égoïsme.

termes. bonh. personnel et b. général et nous en fait concevoir l'identification dans un avenir plus ou moins lointain. Mais tandis que Mill expliquait par des accidents le désintéressement, l'obligation de songer aux bonheurs de tous, etc, Spencer explique ces faits moraux par des lois nécessaires. C'est par un progrès fatal, par un processus au moins mécanique que le désir et le besoin du bonh. général se dégage des obscures tendances au bonh. personnel. Nous marchons vers un état où le besoin de voir l'humanité heureuse éclipsera tous les autres. Mais l'évolution n'étant pas complète nous nous trouvons dans une période de transition : d'où le conflit du devoir et de l'intérêt. Mais cette hésitation est fatale comme le mouvement dont cette évolution est l'extérieur visible. La moralité est donc un fait et c'est ainsi que le fait peut renfermer une obligation.

Dans ses Principes de psychologie et dans son récent ouvrage intitulé Justice, Spencer descend au détail de cette évolution, fait la genèse du sens moral. En d'autres termes il retrace l'histoire de ce progrès par lequel l'égoïsme tendance primitive de l'individu se développe et se transforme. Partis des sentiments égoïstes, nous tendons à l'altruisme, cad à "la générosité et à la pitié". Mais entre ces deux extrêmes se placent les sentiments égo-altruistes : amour de la louange, honneur, crainte du blâme. Ces sentiments intermédiaires marquent bien la phase actuelle de l'évol. des sociétés. Ils se traduisent par des actes dont l'effet extérieur est le désintéressement mais non pas le mobile interne. L'altruisme sort d'ailleurs nécessairement.

Nous avons assisté à cette évolution. Pour Bentham l'intérêt général et l'intérêt particulier étaient objectivement d'accord, l'altruisme, la sympathie sont d'accord avec l'égoïsme. Pour Mill c'est par l'effet d'une association subjective d'idées que nous rattachons la représentation du bonheur des autres à celle du nôtre. Le lien qui unit la sympathie à l'égoïsme devient fragile. Spencer le serre en faisant intervenir l'hérédité. A mesure qu'on nous fait assister à cette transformation de l'égoïsme en altruisme à mesure aussi la morale utilitaire embrasse un plus grand nombre d'actions humaines, explique un plus grand nombre de choses. Mais aussi l'explication perd de sa rigueur. Il était naturel qu'on prît l'altruisme pour principe et qu'avec cette nouvelle donnée on essayât d'engendrer les sentiments moraux et les idées morales comme les utilitaristes les construisaient avec l'égoïsme. Cette raison n'est pas la seule. C'est que l'expérience, l'observation nous montrent partout la sympathie à côté de l'égoïsme. Dans la nature et même aux degrés inférieurs de l'être, la sympathie fait son apparition en même temps que l'égoïsme. A supposer que nous n'allions pas jusqu'à identifier avec la sympathie les forces attractives de la matière, comme certains philosophes d'aujourd'hui (les affinités chimiques, les préférences des végétaux) Déjà chez les animaux inférieurs on note certains traits évidents d'attraction mutuelle et l'on pourrait soutenir que si l'égoïsme se rencontre partout, c'est parce qu'il

de l'égoïsme par un progrès continu parce qu'il n'est que l'excitation sympathique d'un sentiment égoïste. C'est par ce progrès nécessaire de l'égoïsme à l'altruisme que s'expliquerait cet aspect de la moralité que nous appelons la charité. Quant au sentiment de la justice il se compose "de la crainte des représailles, de la crainte de l'aversion sociale, – des châtiments légaux, de la vengeance divine" Les quatre craintes combinées en proportions variables et agissant concurremment forment un corps de sentiment qui bientôt en échec la tendance à empiéter sur l'intérêt d'autrui."

Il est intéressant de voir comment l'évolutionnisme aboutit en fait à donner la loi morale des mêmes attributs que lui confère le sens commun et même la morale du pur devoir. 1° L'universalité de la loi morale s'expliquera par ce fait que la moralité exprime les conditions d'existence et de développement des sociétés. Or si les sociétés diffèrent par les circonstances extérieures où elles se développent les conditions essentielles qui sont d'ailleurs étroitement liées à l'organisation physique des hommes qui composent ces sociétés restent sensiblement les mêmes. On conçoit donc que les idées morales ne changent pas radicalement avec les temps et avec les lieux. Elles changent cependant, car nous nous nous rapprochons de plus en plus de cet état d'équilibre final où toutes les libertés coexisteraient sans se nuire et où l'indépendance existerait dans l'égalité. Mais ce changement est insensible. Il obéit lui-même à une loi puisqu'il se fait dans un même sens et c'est pourquoi on peut parler d'universalité et d'immutabilité.

2° Unicité. Les évolutionnistes l'admettent comme leurs adversaires

est partout nécessaire mais que le but de l'égoïsme est la sympathie. Enfin une troisième raison, c'est que dans les plaisirs mêmes de l'égoïsme et de ce qui semble le plus pur égoïsme, la sympathie joue un rôle nous l'avons déjà dit. Les satisfactions immédiates et complètes de nos inclinations primitives sont aisées à obtenir. Ce qui fait que leurs exigences semblent s'accroître, c'est qu'elles se doublent d'altruisme. Les plaisirs égoïstes par excellence sont les plaisirs de la vanité et la vanité serait incompréhensible sans la sympathie. Les diverses raisons font que l'altruisme est un principe comme l'égoïsme, pour un système de morale.

C'est chez l'Ecossais Adam Smith que nous trouvons l'exposition la plus rigoureuse et la plus complète de la morale de la sympathie. Il a d'ailleurs été précédé par d'autres. Shaftesbury avait émis l'idée, l'hypothèse d'un sens moral tout-à-fait analogue aux sens physiques, d'un sens intérieur par lequel nous distinguerions le bien du mal comme l'œil distingue les couleurs. Après lui Hutcheson analyse ce sens interne et le fait coïncider avec la bienveillance. C'est que l'hypothèse d'un sens n'explique rien. Elle n'est que la constatation du fait qu'il s'agit d'interpréter : l'existence des notions morales et la distinction du bien et du mal. Mais beaucoup plus rigoureuse et satisfaisante est la doctrine qui ramène le sens moral à une inclination commune et qui par hypothèse aussi est étrangère à la moralité, telle que la sympathie par exemple.

Mor. de Spencer

En effet ce qui distingue l'évolutionnisme de l'empirisme auquel il a succédé c'est la part très faible qu'il laisse aux influences de l'éducation toute puissante pour Locke et J. Mill. Pour Spencer l'éducation qui a créé les idées morales n'est pas l'éducation de l'individu, mais celle de l'humanité tout entière, voire même de toute l'animalité. Notre cerveau sous sa forme actuelle renferme toutes les associations d'idées que nos ancêtres les plus reculés ont pu faire. Ainsi se sont formées comme par stratification les idées morales. Elles sont aujourd'hui organisées profondément, font partie de notre nature, sont impliquées dans notre structure cérébrale, sont innées. Mais elles ne l'ont pas toujours été au moins sous cette forme. L'innéité au sens évolutionn. diffère profondément de l'innéité cartésienne. Pour les idéalistes, les notions innées n'ont rien de commun avec l'expérience et qu'une expérience même prolongée pendant des siècles serait impuissante à fournir. Ce sont des idées qui en vertu de leur essence ne peuvent sortir que des profondeurs d'un esprit. Pour un évolut. innéité signifie hérédité. Les idées innées se sont formées comme les autres à l'école de l'expérience, mais il a fallu une expér. plus longue, qui embrasse non la vie de l'individu, mais la vie de l'espèce, et de toutes les espèces

3° L'obligation morale s'expliquera à son tour par ce fait que la moralité profondément organisée en nous a acquis toute la force de l'instinct. De même que des actions indéfiniment répétées par les ancêtres d'un être vivant ont fini par s'organiser dans les cellules nerveuses et ont formé des instincts, ainsi les sentiments de nos ascendants se renforçant

C'est avec A. Smith que cette construction préparée par Hutcheson s'achève. On va prendre un sentiment dont nul ne conteste l'existence, sentiment primitif au moins en apparence, qui paraît indépendant de toute croyance morale, la sympathie, et on va essayer de reconstruire les sentiments moraux et la genèse des idées morales.

L'ouvrage d'A. Smith „ Théorie des sentiments moraux " commence par définir la sympathie.

a) La sympathie consiste à se mettre à la place des autres personnes pour éprouver leurs infortunes ou partager leur bonheur. D'où vient la puissance de sympathiser ? Elle a son origine dans l'imagination qui nous représente avec force le plaisir ou la souffrance d'autrui, nous les suggère. Voilà le 1er point.

b) Rien ne nous est plus agréable qu'une mutuelle sympathie. L'erreur des utilitaires a été de considérer l'amour de soi et ses raffinements comme la cause universelle de tous nos sentiments. Ils ont voulu rapporter la sympathie elle-même à l'égoïsme. L'homme, disent-ils, ayant besoin d'autrui se réjouit ou souffre de voir les autres partager ou ne pas partager ses sentiments. Illusion ! " La sympathie d'autrui nous plaît immédiatement " et A. Smith essaye d'établir ce point sur plusieurs faits et en particulier sur la rapidité du plaisir qui prouve que le plaisir est immédiat.

c) Supposons maintenant que les sentiments où se trouve une personne quand elle agit soient de telle nature que nous sympathisions

les uns les autres ont abouti à former la conscience morale. Nous sommes donc obligés à faire le bien comme l'oiseau à faire son nid. Il faut ajouter d'après Spencer que la crainte se mêle étroitement ici à l'attrait irraisonné et que l'obligation est faite toute à la fois de l'impulsion mécanique au bien et de la crainte du châtiment.

Ainsi la doctrine utilitaire élargie dans le sens évolutionniste prétend expliquer toute la moralité. Reste à savoir si elle réussit véritablement à fonder l'~~explication~~ obligation morale et à comprendre dans son explication certains caractères essentiels de la moralité.

1°. L'obligation est dans cette morale un effet complexe de la sympathie instinctive et de la crainte instinctive. La bonne conduite n'est donc pas obligatoire par elle-même. Elle ne le devient que par l'effet de cet instinct moral que les générations qui se succèdent ont construit insensiblement. C'est par instinct que nous associons l'idée du bonheur général à celle du b. particulier, par instinct que nous préférons le premier au second, que nous nous sacrifions à la communauté. Mais que pourra cet instinct contre la réflexion? Le jour où je me rendrai bien compte de l'origine et du sens véritable de la moralité, le jour où je comprendrai l'évolution qui a fait sortir l'altruisme de l'égoïsme, que je saurai qu'il n'y a que des intérêts et qu'il n'existe aucune raison supérieure de préférer l'intérêt des autres au mien, ce jour-là la moralité la plus haute apparaîtra sous la forme d'une illusion formée et consolidée à travers les âges, mais qui s'évanouit à la réflexion et à l'analyse. Que répondre à celui qui

aussitôt avec eux. Nous exprimerons ce phénomène de sensibilité en disant que nous approuvons l'action accomplie. Supposons au contraire que les sentiments d'où une action est sortie soient de telle nature que nous ne puissions sympathiser avec eux. Nous dirons que nous désapprouvons cette action. Approbation et désapprobation ne sont donc que les jugements ou états intellectuels qui traduisent sans y rien ajouter certains états sensibles. Mais, dira-t-on, il nous arrive d'approuver alors que notre sympathie est à peu près nulle: nous approuvons le fils qui pleure son père mort alors que nous ne sympathisons pas avec sa douleur. C'est qu'une perte analogue nous a appris la profonde douleur qui l'accompagne. Nous nous disons alors que nous pourrions éprouver de la sympathie si nous prenions le temps d'imaginer la douleur du fils. Et A. Smith ajoute très finement que les philosophes se sont généralement occupés du résultat de nos affections ou émotions, mais ont fait peu d'attention aux rapports qu'elles ont avec leurs causes. Quand nous blâmons par exemple quelqu'un de s'abandonner aux excès de la vengeance, nous ne considérons pas seulement les funestes effets de ces excès comme veulent les utilitaires, mais encore les faibles motifs qui y ont donné lieu. L'injure n'était pas assez sanglante pour justifier pareille passion. Mais nous l'excuserions et l'approuverions si elle était proportionnée à la cause parce qu'alors nous sympathiserions avec elle.

Comme application de cette idée Smith nous donne une

dirait : "votre loi exprime le passage de l'homogène à l'hétérogène, exprime ce que la société sera un jour. Mais il ne me plaît pas de m'y soumettre, de ~~me~~ contribuer à l'évolution." La réflexion et l'esprit d'analyse dessait donc dans l'hypothèse évolut. ruiner la moralité et surtout le sentiment de l'obligation. Nous ne croyons pas qu'il en soit ainsi et sans prétendre que le développ. de l'intelligence et le respect de la loi morale aillent toujours ensemble, nous croyons que la culture ne fait que renforcer le sens moral là où il existe. La loi morale n'est obligatoire dans l'évol. que si on ferme les yeux sur ses origines

2° Admettons cependant l'explication évol. de l'oblig. morale. La moralité dans ce qu'elle a d'impérieux est ramenée à l'instinct. Il semble que l'évol. méconnaisse un caractère essentiel de l'instinct : c'est d'être qqch de positif ou une impulsion à agir. Sans doute la loi morale est positive par certains côtés, recommande l'action ; il y a des devoirs de charité. Mais ces devoirs sont ce qu'il y a de plus élevé et par conséquent de moins primitif dans la moralité. Ce n'est pas sous cette forme que la moralité se présente d'abord. Socrate disait qu'il entendait parfois la voix d'un démon intérieur. Ce démon ne prenait jamais la parole pour lui conseiller d'agir mais pour qu'il s'abstînt. On pourrait dire que la voix de la conscience est d'abord qqch de ce genre une défense plutôt qu'un ordre. La moralité sous sa forme la plus simple est une barrière. Au moment d'accomplir certaines actions qqch nous arrête. C'est ainsi que le devoir se révèle d'abord. La charité

interprétation de ce fait que nous approuvons certaines actions, certaines passions et que nous en désapprouvons d'autres. Nous approuvons la générosité, l'amitié mutuelle, nous désapprouvons la haine, le ressentiment. A quoi cela tient-il ? Dans le premier cas notre sympathie est nécessairement excitée puisque rien ne l'entrave. Nous sympathisons avec l'affection d'un des amis, nous sympathisons aussi avec l'affection de l'autre et ces deux sympathies s'ajoutent. Mais dans l'autre cas nous avons deux sympathies qui se combattent et se neutralisent puisque nous sympathisons aussi bien avec les sentiments qui agitent l'une des personnes qu'avec les sentiments de l'autre.

En résumé quand une action est de telle nature que nous sympathisons avec les sentiments qui en ont été les motifs, nous l'approuvons, et, ajoute Smith, nous exprimons cet état de notre âme en disant qu'elle est bonne. Dans le cas contraire nous la déclarons mauvaise. Saisissons sur le vif la différence entre cette morale de Smith et la conception ordinaire ou intellectualiste de la morale. On dit généralement en effet : Nous approuvons une action parce qu'elle est bonne et nous sympathisons avec son auteur parce que nous l'approuvons. En d'autres termes on veut généralement que le sentiment moral suive le jugement moral ; pour Smith c'est le jugement moral qui exprime et qui traduit un sentiment, le sentiment étant donné tout d'abord.

A l'aide de ces principes Smith se propose d'éclaircir trois points : 1° Quelle est l'origine des notions de mérite et de démérite ?

l'amour du sacrifice, le côté positif de la moralité ne nous frappe que beaucoup plus tard. Le philo. évolut. ne paraît pas avoir porté son attention sur ce point. Si le sens moral est un instinct, la psycho. ne nous a pas montré d'instinct de ce genre

3° On pourrait se demander si cette ascension de la société vers un idéal de liberté dans l'égalité, tendance qui s'exprime par la loi morale est explicable par les seules lois mécaniques qui président au développ. de l'univers. Que veut en effet la loi d'évol. ? C'est que l'équilibre s'établisse peu à peu entre chaque être et ses conditions d'existence. Or d'abord nous ne voyons pas que tous les êtres vivants et même conscients vivent en société. C'est donc que l'adaptation de la vie à son entourage est possible en dehors de toute société. Ensuite nous ne voyons pas que dans toute société il y ait une tendance à la liberté dans l'égalité. Qu'est-à dire sinon que cette tendance des sociétés humaines à la lib. dans l'égalité répond à qqch qui n'est pas physiquement nécessaire ? A notre sens la direction de l'évolution dont parle Spencer témoigne de l'existence incontestable d'un idéal poursuivi par l'individu et la société, mais qui est tout autre chose que la satisfaction des désirs et des besoins.

Morale de Spencer

La doctrine utilitaire après avoir affirmé l'accord réel de l'intérêt indiv. et de l'int. gén. se contentait d'affirmer une croyance générale à cet accord, illusion fortifiée par l'éducation par de nombreuses asso. d'idées. Ds Mill nous trouvons un effort pour expliquer la genèse des notions morales, en partic. du sent. de la justice. Mais c'est un évolutionnisme timide qui se borne à l'individu. Spencer fait appel à l'expérience de l'espèce.

La mor. de Spencer comme celle d'Epicure est liée à une Cosmogonie Cf. Guyau. Mor. angl. p. 164-166. Aussi elle prouve la nécessité de la morale, elle est un utilitarisme rationnel.

2° D'où vient que la justice et la charité sont les deux vertus par excellence et ont des attributs distincts ? 3° Enfin comment expliquer les jugements moraux que nous portons sur notre propre conduite ?

1° Lorsqu'une personne a rendu service à une autre ce service rendu excite le plus souvent chez celui qui l'accepte un sentiment de sympathie qu'on appelle reconnaissance. Nous sympathisons avec cette sympathie. Avec l'obligé nous voulons du bien au bienfaiteur. Quand nous disons que le bienfaiteur mérite une récompense nous exprimons par là que nous sympathisons avec la reconnaissance de l'obligé. La notion de mérite équivaut à cette autre idée qu'il devrait être récompensé. Et ce désir de la récompense n'est que le désir sympathiq.t éprouvé de lui allouer une récompense. Inversement, supposons qu'un homme ait reçu quelque dommage ; s'il éprouve certain sentiment spécial qui s'appelle ressentiment et si les circonstances sont telles que rien ne nous empêche de sympathiser avec ce ressentiment nous désirerons avec l'offensé faire du mal à l'offenseur. C'est ce ressentiment sympathique que nous exprimons quand nous disons que l'offenseur a démérité. Nous entendons simplement par là que nous lui voulons du mal parce que nous sympathisons avec le ressentiment de celui qui a souffert l'injure.

2° Comment naissent la justice et la charité ? Les actions dont le but est de nuire nous paraissent mériter une punition parce qu'elles excitent une indignation sympathique dans nos

âmes. C'est cette indignation que nous exprimons quand nous déclarons l'action injuste. D'autre part les actions dont le but est bienfaisant nous semblent appeler une récompense parce qu'elles excitent dans notre âme une sympathique gratitude. Ces actions sont dites charitables. On comprend alors que celui qui manque à la charité ne nous paraisse pas mériter une punition. C'est qu'il ne cause aucun mal positif. C'est que nous ne sympathisons avec aucune indignation alors. Au contraire la violation de la justice, précisément parce qu'elle cause un tort positif à quelqu'un, provoque une indignation sympathique et nous paraît devoir être punie.

3° <u>Comment portons nous un jugement moral sur nos propres actions</u>? A. Smith suppose que toutes les fois que je condamne ou approuve ma propre conduite je me divise en deux parties : d'une part le moi qui agit, d'autre part le moi appréciateur et juge. Ce dernier agit à la manière d'un spectateur impartial qui tantôt sympathise avec nos sentiments, tantôt ne peut pas sympathiser. Nous jugeons notre conduite bonne ou mauvaise selon que le spectateur appréciateur et juge est capable ou incapable de sympathiser. A. Smith appliquant aux différents problèmes les principes posés, les développant avec une grande subtilité nous rend compte tour à tour du remords et des principales idées morales.

Que penser de cette doctrine? Les objections qu'on élève contre la doctrine de Smith sont loin d'avoir même valeur.

1°) Un sentiment tel que la sympathie est variable, subjectif, mobile et ne peut avoir ce qu'il faut pour servir de fondement à une morale stable et universelle. Mais il ne faut pas oublier que la sympathie dont parle Smith, la sympathie que nous voulons obtenir, dont le besoin nous suggérera notre conduite, cette sympathie est celle du plus grand nombre des hommes. Peut-on contester qu'il y ait des courants de sympathie et d'antipathie? Peut-on contester que les hommes soient généralement d'accord ou à peu près dans leur sympathie ou dans leurs antipathies?

2°) On a dit que la sym. bien loin d'être le sens moral était souvent en opposition avec lui, que nous sympathisons parfois et souvent avec ceux que nous désapprouvons. C'est incontestable. Mais A. Smith répond: c'est que pour des raisons spéciales, personnelles nous pouvons sympathiser avec certains sentiments, tout en nous rendant compte qu'ils ne peuvent ni ne doivent proroquer la sympathie générale et c'est toujours de cette sympathie que nous ferons le criterium de la morale. On pourrait d'ailleurs ajouter que toute action même mauvaise ne l'est pas absolument et si nous sympathisons avec son auteur elle est bonne et excusable par certains endroits.

Les objections les plus graves sont de deux espèces.

1°) Cette doctrine ne saurait fonder l'obligation morale. En effet cette obligation se réduit chez A. Smith au désir, au besoin de provoquer la sympathie de nos semblables. Mais ce désir et ce besoin peseront peu dans la balance le jour où quelque grand intérêt personnel se trouvera en jeu. Triomphera-t-il d'un égoïsme puissant? Et que répondre à celui qui préférera être égoïste?

2°) Mais cette doctrine soulève une objection plus grave encore. C'est d'être obligée, comme nous allons le voir, après avoir érigé le sentiment en criterium moral, après avoir promis une explication de la morale par le sentiment, elle est obligée, disons-nous, de faire appel à un principe différent, un principe d'ordre intellectuel. C'est que la sympathie demande à être expliquée. On doit nous dire pourquoi certains sentiments provoquent la sympathie, alors que nous ne sympathisons pas avec les autres. Dans la morale utilitaire on peut se dispenser de nous donner l'origine de l'égoïsme parce que l'égoïsme est nécessaire et qu'un être ne subsisterait pas sans lui. Mais la sympathie n'est nullement indispensable à moins qu'on ne considère la vie sociale elle-même comme une chose nécessaire, voulue par la nature. Mais alors de deux choses l'une: Ou bien c'est dans un intérêt personnel que nous pratiquons la sympathie et alors nous retombons sur

la morale utilitaire, ou bien c'est la nature qui a voulu en vue de ses fins à elle qu'il y eût des sentiments sociaux. La 1ère hypothèse est repoussée par A. Smith. Force lui est donc bien d'abonder dans le sens de la seconde.

Il le fait. Voici en effet plusieurs passages concluants à cet égard : « La nature nous a portés aux actions bienfaisantes et généreuses ; la nature nous a portés à la justice. Si la justice est violée la société humaine que la nature s'était plu à cimenter s'écroule en un moment. » Et ailleurs : « La nature en formant l'homme pour la société lui a donné le ~~plai~~ désir de plaire à ses semblables et la crainte de les offenser. » Et ailleurs enfin : « Les règles générales de notre conduite ont été placées par Dieu au fond de nos cœurs. » En d'autres termes, la morale du sentiment, comme nous le faisions prévoir ne se suffit pas à elle-même. Il faut bon gré, mal gré que la morale du sentiment explique la sympathie en faisant intervenir quelque conception de la vie en général, une idée. Ici l'idée est optimiste. Dieu a voulu que nous fussions portés naturellement par la sympathie à faire ce qui est bon en soi. Mais ailleurs la conception sera pessimiste et nous allons étudier une morale de la sympathie dont le pessimisme sera le principe.

Morale de la pitié de Schopenhauer

Nous avons parlé de la forme optimiste de la morale du sentiment, passons à sa forme pessimiste. La morale de Schopenhauer est une forme du bouddhisme. Schopenhauer

a exposé sa morale dans un ouvrage spécial : Du fondement de la morale, et aussi dans son ouvrage capital : Le monde comme volonté et représentation. Indiquons en les principes généraux.

1° Schopenhauer part de cette observation que l'homme est naturellement égoïste, que l'égoïsme est la grande loi de la nature humaine et la raison en est que le monde extérieur ensemble des autres hommes ne m'est donné que comme représentation. Il n'existe pour moi qu'en moi et en ce sens je suis le centre du monde. A moi je rapporte tout et si je m'en tiens à ce premier coup d'œil sur les choses, l'ensemble des souffrances humaines n'est rien en comparaison de la plus légère souffrance que j'éprouve. Cet égoïsme fondamental nous dicte la plupart de nos actions. C'est la règle la plus générale de notre conduite. Elle fait que nous éprouvons sans cesse la tentation d'empiéter sur le moi d'autrui. C'est là ce qu'on appelle injustice. Et l'injustice d'après Schopenhauer revêt deux formes, la violence et la ruse qui correspond à deux espèces différentes de causalités. La violence consiste à combiner des conditions physiques de manière à soumettre la volonté d'autrui à la nôtre, c'est la causalité physique qui opère ici. La ruse consiste à combiner des influences morales et par suite aussi les motifs qui détermineront la conduite d'autrui, de telle

manière que la volonté des autres hommes soit encore asservie à la nôtre. C'est la causalité morale, la causalité des motifs qui entre en jeu. Dans les deux cas l'injustice consiste dans l'asservissement de la volonté d'autrui à la mienne. C'est une forme de l'égoïsme. Cet égoïsme est la raison d'être de l'Etat. Bien loin d'être une barrière opposée à l'égoïsme, la loi écrite constitutive de l'Etat est dirigée dans le sens de l'égoïsme. L'Etat représente "l'égoïsme totalisé". En d'autres termes le jour où la raison reflechit sur les conditions les plus propices au libre jeu de l'égoïsme, elle s'aperçoit que l'égoïsme a tout intérêt à se plier à certaines règles. Il faut que les égoïsmes se respectent les uns les autres dans leur propre intérêt. De là le contrat social, de là les égoïsmes se faisant les uns aux autres des sacrifices partiels en vue d'un plus grand profit et Schopenhauer ajoute que pour l'immense majorité l'obligation morale n'est pas autre chose que la crainte de l'Etat, de la loi écrite, que c'est par l'égoïsme qu'ils sont justes, dans la mesure où la loi l'exige et que si l'action des lois de l'Etat était suspendue un instant on assisterait à un déchaînement d'égoïsme sous toutes ses formes, envie, haine, cupidité, etc.

2° Mais jusqu'ici on ne peut pas dire d'après Schopenhauer qu'il soit question de moralité, car si l'essence des phénomènes que nous venons de décrire est l'égoïsme, la moralité ou n'existe

pas ou consiste dans une négation de l'égoïsme. Schopenhauer s'appuie ici sur l'expérience (comme toujours) Il fait appel à la conscience de chacun. Il nous demande si nous appelons bonne une action qui s'inspire de l'égoïsme ou de la crainte. Non certes. Les utilitaires ont donc peut-être compris ou décrit une règle de conduite généralement adoptée par les hommes, la formule de l'égoïsme. Ils n'ont pas expliqué la moralité. La moralité si elle existe n'est pas une négation de l'égoïsme et puisque l'égoïsme consiste à rester enfermé en soi-même, la moralité ne peut consister qu'à sortir de soi pour se ~~per~~ confondre en quelque sorte avec la personne d'autrui. Tant que je m'en tiens à l'égoïsme les joies et les souffrances d'autrui ne me sont connues que comme des représentations intellectuelles. Si je renonce à l'égoïsme ce ne peut être qu'à la condition d'éprouver réellement les joies et les souffrances d'autrui. Nous dirons donc que <u>s'il y a un sentiment moral, c'est la pitié</u> et puisque la pitié est à l'opposé de l'égoïsme lequel est lui-même la négation de la moralité, nous dirons que <u>la pitié doit être l'essence de la moralité.</u>

Voici donc Schopenhauer conduit comme Smith à chercher dans la sympathie l'origine des idées et des sentiments moraux Mais remarquons en passant que la différence est capitale entre les deux philosophes. <u>Pour Smith, l'origine des sentiments</u>

"C'est pour cela que je suis incapable de porter atteinte à la personne de mon semblable ou à sa propriété -- que je m'abstiens de lui causer une souffrance morale en le calomniant ---" Ce n'est pas à dire que le juste se représente dans chaque cas particulier la souffrance que lui causera l'injustice. Mais l'expérience de la Pitié lui a permis d'établir certaines maximes et ainsi la formule finit par suppléer le sentiment. Si la pitié n'existe pas en acte (actu) elle existe en puissance (potentia).

Justice = neminem laeda -

Charité = omnes juva -

moraux est le désir d'inspirer de la sympathie aux autres. Pour Schopenhauer c'est le besoin d'en éprouver soi-même. C'est que la sympathie d'A. Smith est dans le sens de la nature. A. Smith croit à la Providence au lieu que la sympathie de Schopenhauer est une révolte contre la nature. De là vient que pour le premier la moralité consiste à sortir de soi en suivant le courant qui nous porte vers les autres au lieu que pour Schopenhauer la moralité consiste, tout en sympathisant avec les autres, à rentrer néanmoins en soi-même.

Ayant posé la pitié comme principe Schopenhauer procède à la déduction des vertus, les ramène à deux vertus principales: la justice et la charité. La justice se déduit aisément de cette prémisse: les maux d'autrui m'inspirent de la compassion. D'où vient en effet que je m'abstiens en dehors de tout intérêt et de toute crainte de faire du tort à autrui, c'est que je me représente l'état de la victime et que j'ai pitié d'elle. Et Schopenhauer entrant dans le détail de cette déduction nous montre qu'en effet l'injustice nous répugne d'autant moins que nous avons moins de sympathie pour celui qui en serait la victime. — Quant à la charité, comme le mot l'indique, elle est essentiellement sympathie, compassion. Schopenhauer n'a pas de peine à le démontrer en passant en revue les diverses formes de la charité.

Jusqu'ici la morale de Schopenhauer prête le flanc à de graves objections. Schopenhauer établit en effet

que certaines gens agissent par sympathie et que ceux-là sont appelés honnêtes ; mais il ne prouve pas qu'il faille agir dans le sens de la pitié et que nous devions être justes, charitables. Pourquoi l'égoïsme intelligent ne serait-il pas préférable à la sympathie ou à la pitié ? La réponse à une pareille question Schopenhauer ne pouvait la trouver que dans une doctrine métaphysique qui démontrerait l'infériorité de l'égoïsme en en faisant une erreur et de la sympathie la connaissance vraie quoique confuse. Ici comme ailleurs la morale du sentiment est irrésistiblement attirée vers une métaphysique qui en fera une morale intellectualiste.

Indiquons sommairement cette métaphysique en tant qu'elle sert à justifier cette morale. Schopenhauer admet avec Kant que le temps et l'espace sont des formes a priori de notre sensibilité et que d'une manière générale nous ne connaissons les choses qu'en les pliant aux conditions de notre représentation. Mais tandis que Kant concluait de là que la chose en soi est inconnaissable, Schopenhauer estime qu'en faisant abstraction des catégories de l'entendement et des formes de la sensibilité on trouve quelque chose, la Volonté c'est-à-dire la tendance à exister le plus possible. Cette volonté est l'absolu, la réalité toujours identique à elle-même, indestructible, libre aussi, puisque étant en dehors du temps elle échappe à la loi de raison suffisante. Cette volonté se

réfracte à travers le temps et l'espace et nous donne ainsi les phénomènes multiples alors que la volonté est une, périssables alors que la volonté est indestructible, déterminés enfin alors que la volonté est libre. Il suit de ces prémisses que l'essence de tout phénomène est la volonté et que la volonté est tout entière dans chacun des phénomènes. On pourra donc par elle et par elle seule expliquer les différents degrés de l'être. Ce seront autant d'objectivations de la volonté, autant de matérialisations de la volonté dans le temps et l'espace.

1) La pesanteur des corps, leur tendance vers la terre, le désir que le fer éprouve d'aller à l'aimant, l'effort du cristal dans des directions marquées géométriquement, les affinités des atomes, voilà autant d'affirmations de la volonté. Les forces physiques sont la première objectivation de la volonté. Nous sommes ici dans le domaine de la causalité physique. Ce qui la caractérise c'est l'égalité de l'action et de la réaction

2) Les plantes aspirent à la lumière, veulent l'air ou l'humidité: seconde objectivation. Ici le simple rapport de cause à effet est remplacé par un rapport de l'excitation à la réaction, la quantité de la réaction n'étant pas déterminée par la quantité de l'excitation.

3) Enfin un moment arrive où l'être qui manifeste la volonté ne peut trouver sa nourriture qu'à la condition de choisir et aussi de se déplacer dans l'espace. Mais il ne peut

choisir qu'à la condition d'être intelligent. C'est pourquoi nous voyons apparaître chez lui un système nerveux, un cerveau et surtout une conscience. L'intelligence ou conscience est donc une excroissance. Elle n'eût pas paru dans le monde, si certains objets, manifestations de la volonté n'étaient pas d'une telle complexité que l'intelligence leur fût nécessaire pour continuer d'exister. Mais du jour où la conscience paraît on pose aussi toutes les formes de la sensibilité, temps, espace, causalité, catégories en général ; on pose aussi le plaisir et la souffrance.

Qu'est-ce donc que le plaisir ? Qu'est-ce que la souffrance ? Si l'essence de toute chose et même de tout phénomène est le vouloir et si la volonté est tout entière dans chacune de ses manifestations, alors toute chose finie, quelle qu'elle soit, tend à prendre toute la place, voulant être le plus possible. Et par suite le monde des phénomènes doit nous présenter une grande lutte entre des êtres qui ne cherchent qu'à s'entredétruire. Chacun d'eux étant un phénomène de la volonté et néanmoins procédant comme s'il était la volonté même. Déjà nous assistons à des chocs constants dans le monde de la matière inorganisée ; dans le monde végétal nous voyons que les plantes se disputent l'air, la lumière. Que sera-ce donc dans le domaine de la vie proprement dite ? Les êtres vivants et organisés s'entredévorent ; c'est la loi de la vie. Cette lutte de tous contre

tous ne devient réellement dramatique que là où la conscience paraît. Ce que nous appelons égoïsme c'est le vouloir vivre (conscience) se posant consciemment lui-même pour s'opposer à d'autres. Donc il faut, en vertu de ces prémisses que les êtres dits raisonnables soient des égoïsmes luttant les uns contre les autres.

Mais si l'on interroge maintenant l'égoïste sur l'objet qu'il poursuit, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il est dupe d'une grande illusion. Il poursuit sans cesse qqch et si on lui demande ce qu'il poursuit il répond : c'est le bonheur. Mais qu'est-ce que le bonheur ? Le bonheur ne peut-être que la satisfaction du désir, la satisfaction du vouloir. Mais comment la volonté serait-elle satisfaite puisque son essence est de vouloir ? De là vient que ce bonheur que nous poursuivons sans cesse et dont la poursuite nous paraît être la raison d'être de notre égoïsme, ce bonheur est un effet de mirage. Nous le plaçons toujours dans le lointain et toujours il recule. Le désir n'est pas plus tôt satisfait qu'à ce contentement passager succède un autre désir et cela est nécessaire car ne plus vouloir serait ne plus être.

Voilà donc le point précis où gît l'illusion. Nous répétons aux autres et à nous-mêmes que nous voulons vivre parce que nous voulons trouver le bonheur. La

vérité est au contraire que nous poursuivons le bonheur parce que nous voulons ~~trouver le bonheur~~ vivre, parce que nous ne pouvons pas échapper à cette loi qui est l'expression de notre essence. Nous voulons vivre sans raison. Nous voulons pour vouloir parce que la volonté aveugle inconsciente est notre essence; nous expliquons ce mouvement inintelligemment en lui donnant un but illusoire que nous appelons le bonheur. Celui qui se laisse aller à l'égoïsme, celui qui se laisse aller à lutter contre d'autres égoïsmes celui-là est réellement une dupe. Il cède à l'impulsion aveugle de la volonté inconsciente et cherchant le bonheur il ne peut trouver que la souffrance parce que son état normal sera le désir. Mais le sage se rend compte de "l'illusion". Il déchire le voile de Maïa. Il comprend alors qu'il n'est que phénomène, un rêve esquissé par la volonté sur la toile du temps et de l'espace; il comprend aussi que la nature se joue de lui et dès lors il ne cherche qu'à échapper à cette fatalité et puisque l'origine de tout le mal est dans le vouloir-vivre il ne trouvera le remède que dans le détachement. La volonté se niant elle-même, voilà la sagesse, la science, la moralité.

Mais en quoi consistera cette négation de la volonté par elle-même? La première erreur était de s'apercevoir

soi-même comme un être distinct des autres êtres. Le premier devoir sera donc de comprendre l'identité d'essence entre notre personne et les autres personnes. La pitié, la sympathie consistent précisément à rentrer dans la volonté universelle sans sortir encore du temps et de l'espace. Du moins nous affirmons par là que le temps et l'espace sont illusions, que l'être est un. Si nous sympathisons avec les autres, c'est en eux que nous sympathisons. Car nous sommes aussi les autres hommes. Voilà la règle fondamentale de la morale vulgaire.

Mais pour Schopenhauer ce n'est que le commencement de la moralité, car la sympathie et la pitié ne sont que le commencement du détachement. Ce n'est pas encore le renoncement complet à l'existence. Sera-ce le suicide? Non certes, car Schopenhauer, avec les bouddhistes considère le vouloir-vivre comme indestructible tant qu'il ne s'est pas anéanti lui-même. Or celui qui se tue prouve qu'il attache de l'importance aux biens de la terre, sinon il se soucierait peu de souffrir. La véritable négation du vouloir-vivre c'est l'ascétisme, le renoncement. Par là la volonté arrive à s'annihiler, par là elle entrera dans le Nirvâna qui est la béatitude pour les bouddhistes.

Sans critiquer cette métaphysique indiquons le vice essentiel qu'elle renferme en tant que prétendant fonder

une morale. Schopenhauer n'a nullement prouvé que le sage doive sympathiser avec les autres hommes, doive s'émouvoir à leur égard. En effet si ma connaissance de l'essence des choses m'amène à comprendre que je ne fais qu'un avec les autres hommes dans l'absolu, c'est par hypothèse dans l'absolu inconscient. Dès lors on ne voit pas pourquoi ma personne, en tant qu'être conscient, devrait s'identifier avec un autre moi, être conscient, et cependant la sympathie est bien le rapprochement de deux êtres conscients. Bien plus si je me place dans l'absolu, qu'est ce qu'un autre homme pour moi? Un rêve comme dit Schopenhauer. C'est peu de chose en comparaison de la volonté infinie Pourquoi me soucierais-je de la souffrance des autres étant donné que la mienne me touche plus profondément? En d'autres termes Schopenhauer prétend déduire la sympathie et la pitié de l'identité fondamentale des êtres, alors que la sympathie lie entre elles des consciences et que l'identité n'existe que dans l'inconscient.

Morale intellectualiste.
Le bien, la perfection, l'idéal moral.

Les doctrines morales précédemment étudiées ne voient dans l'idée du bien que l'expression abstraite de l'utilité privée, de l'intérêt général ou des sentiments sympathique de la nature humaine. Nous cherchons d'après ces doctrines le plus grand intérêt du plus grand nombre, ou bien nous voulons être sympathiques à nos semblables et nous faisons ce qu'il faut pour y réussir; nous appelons bonne conduite celle qui satisfait à ces conditions. Le Bien serait une résultante et non un principe. Ce qui caractérise au contraire la morale intellectualiste c'est que le bien y est considéré comme un principe, un être, ou tout au moins, comme un idéal existant par soi et recherché pour lui-même. Le bien devient ainsi la règle à laquelle nous rapportons toute chose. Le bien n'est bon, la sympathie n'est bonne qu'en tant qu'elle ressemble à ce divin modèle. Le bien acquiert ainsi en même temps qu'une existence propre une valeur absolue. A côté de l'homme tel qu'il est selon la nature il faudra en placer un autre, l'homme conçu a priori, l'homme tel qu'il devrait être à côté de l'homme réel, de l'homme vrai.

Cette doctrine qui au lieu de ramener le bien moral à autre chose, à un principe auquel il emprunte toute sa valeur

fait au contraire du bien moral l'idéal en comparaison duquel nous jugeons de la valeur de toutes les autres choses, cette doctrine a pour elle la tradition en philos. depuis Platon jusqu'à Leibniz. Platon, Aristote, Zénon même, Plotin parlaient de bien en soi. Les modernes, Descartes, Malebranche, Leibniz parlent de perfection. Le mot est changé, l'idée est restée la même. Les doctrines en même temps qu'elles se ressemblent moralement ont encore ce point commun que la morale y est toujours fondée sur la métaphysique. La morale utilitaire est indépendante de toute métaphysique parce qu'elle part d'un fait, la recherche du plaisir. La ~~sente~~ morale du sentiment prétend elle aussi reposer sur l'observation : nous avons vu ce qu'il fallait penser de cette prétention. La morale écossaise repose sur une métaphysique inconsciente, mais la morale du bien n'a jamais renié la métaphysique. Au contraire c'est toujours dans la métaphysique qu'elle a cherché son point d'appui. Son ambition a toujours été de faire du bien un être et d'ériger l'idéal en absolue réalité, toute autre chose n'existant que par sa participation à l'idéal. En même temps qu'elle cherche à nous élever au-dessus du monde fini et imparfait où nous nous mourons, elle prétend donner les satisfactions les plus larges, les plus complètes à notre nature incomplète et imparfaite. Elle prétend nous conduire au bonheur en même temps qu'à la vertu et à la liberté.

Il suit de ces prémisses que cette morale peut être envisagée d'un triple point de vue et peut prendre ~~nom~~ un triple nom : c'est un système optimiste en tant que le bien est considéré comme un idéal auquel tout être fini tend ou doit tendre ; c'est un rationalisme ou un intellectualisme en tant que le bien y est considéré comme une idée c'est-à-dire comme supérieur à tout motif sensible ; C'est enfin un eudémonisme en tant que le bien moral y est considéré comme donnant satisfaction à la sensibilité et répondant au vrai bonheur.

I. Point de vue métaphysique.

La morale du bien disions-nous a toujours visé à faire du bien un idéal par rapport à nous mais une réalité dans l'absolu. Rappelons nous que le bien est dans le système platonicien la réalité par excellence, l'idée à laquelle toutes les autres empruntent leur existence ; ce qu'il y a de réel dans une être, c'est ce qu'il y a de commun entre cet être et le bien. Le bien est d'ailleurs Dieu et la vertu consiste à ressembler à Dieu, ὁμοίωσις τῷ θεῷ. — Aristote veut que le bien soit ce qui meut toute chose par l'attrait de sa perfection. Le Bien n'est pas seulement dans les choses à l'état d'image claire et distincte ou confuse, c'est un être l'Etre par excellence, le moteur immobile, la pensée qui se pense. — Chez Plotin le bien coïncide avec l'Un, supérieur à l'être, l'un qui est le principe et l'essence de toute chose

Toutes choses sont sorties de lui ; toutes choses tendent à y rentrer.

Nous trouvons une tendance analogue chez les modernes, mais sous une forme plus précise. Chez Descartes la perfection nous apparaît déjà comme le principe de l'existence, puisque l'argument ontologique consiste à déduire l'existence de Dieu de sa perfection. La perfection ne peut pas ne pas exister. L'idéal se réalise de lui-même en vertu de sa perfection. — Malebranche va plus loin encore puisque toutes choses pour lui n'existent qu'en Dieu et qu'elles empruntent à la perfection leur essence et leur existence. — Enfin Leibniz a formulé avec la plus grande précision ce principe que la perfection est la raison d'être de l'existence et qu'un possible tend à se réaliser en raison de sa perfection.

Ainsi pour le premier point on peut dire que toute théorie intellectualiste du bien moral est au point de vue métaph. un optimisme qui fait du bien le principe même de l'existence ou la fin dernière vers laquelle toute existence finie s'achemine.

II. Point de vue intellectualiste.

Mais quand on a dit que le bien est essence ou fin dernière en a-t-on défini la nature ? Il ne suffit pas de nommer le bien ni même de nous le proposer comme fin de nos actions. Il faut que nous sachions comment et dans quelles conditions nous le réaliserons. On a trop souvent reproché à la morale

intellectualiste de parler d'un bien ~~abs~~ abstrait, du Bien en général alors que ce que la morale exige ce sont de bonnes actions dont la forme varie suivant la circonstance. A quel signe reconnaîtrons nous qu'une conduite est conforme ou contraire à ce bien idéal, à cette absolue perfection? Pour certains philosophes de cette école nous avons un sentiment immédiat du bien et du mal. Il y a une lumière intérieure qui nous permet de discerner la valeur des êtres et des choses. Malebranche disait par exemple qu'il y a deux espèces de rapports : les rapports de grandeur et les rapports d'excellence ou de perfection. Les premiers sont l'objet des mathématiques et les autres l'objet de la morale. Les premiers, comme disait Pascal, sont du ressort de l'esprit géométrique, les seconds de l'esprit de finesse. « Une bête, disait Malebranche, est plus estimable qu'une pierre et moins estimable qu'un homme parce qu'il y a un plus grand rapport de perfection de la pierre à la bête et qu'il y a un moindre rapport de perfection entre la bête comparée à l'homme qu'entre l'homme comparée à la bête et celui qui voit ces rapports de perfection voit des vérités qui doivent régler son estime. Mais celui qui estime plus son cheval que son cocher et qui croit qu'une pierre en elle-même est plus estimable qu'une mouche, tombe nécessairement dans l'erreur et le déréglement. » Ainsi il y a des degrés de perfection dans les choses et nous devons juger

naturellement si une chose vaut mieux qu'une autre.

Toutefois l'objet des moralistes de cette époque (école(?)) a toujours été de définir avec plus de précision et autant que possible sous forme mathématique ces degrés d'excellence et de perfection. Car pourquoi ne dirais-je pas a priori que les plaisirs du corps valent mieux que ceux de l'esprit, que je les aperçois comme conformes à l'idéal? Ne risque-t-on pas si on s'en remet à la lumière naturelle de justifier les déréglements? Il n'est donc pas étonnant que les théoriciens du Bien moral aient recherché une règle objective permettant de distinguer le bien du mal et le moins bon du meilleur. Et cette règle précise et en quelque sorte mathématique on ne pouvait la trouver qu'à la condition d'introduire des considérations de quantité jusque dans la comparaison des qualités.

En quel sens et de quelle manière la qualité peut-elle être envisagée comme de la quantité (quantité(?))? C'est en tant que force, activité, intensité. De là une première définition quantitative du Bien: „ <u>Le Bien est la perfection devant se mesurer par le degré de force ou d'activité qu'il représente, par le nombre et la richesse des éléments qu'il implique</u> „ Telle était au fond l'idée d'<u>Aristote</u> lorsqu'il ramenait le bien à l'activité. Telle est l'idée de <u>Spinoza</u> quand il dit que la perfection est identique à l'être. Mais c'est chez <u>Leibniz</u>

qu'on rencontre l'expression la plus mathématique de cette idée. « La perfection consiste dans la force d'agir et comme tout être consiste en une certaine force, plus grande est la force, plus haute et plus libre est l'essence. » En d'autres termes pourquoi disons-nous que l'organisé vaut mieux que l'inorganisé, la conscience que l'inconscient, la liberté que la nécessité, le sentiment que la sensation, la raison que la sensibilité? C'est que, si l'on y regarde de près, on trouvera toujours une plus grande activité et une plus grande richesse d'éléments dans ce qu'on déclare avoir une plus grande valeur. Dans l'être organisé par exemple on trouve une variété considérable d'éléments hétérogènes, alors que dans l'inorganisé les parties sont homogènes; et à côté d'une plus grande richesse il y a une plus grande activité dans l'organisé puisqu'il y a la spontanéité. Pourquoi la conscience vaut-elle mieux que l'inconscient? Parce que dans la conscience fût elle une perception très indistincte, une richesse infinie d'éléments est représentée. Pourquoi un sentiment vaut-il mieux qu'une sensation? Parce que le sentiment enveloppe des sensations nombreuses et qu'il est plus riche, plus actif que la sensation. Ainsi donc voilà déjà un premier criterium: richesse des éléments, degré de la force.

Un deuxième criterium indiqué par les anciens et Leibniz

est le plus ou moins grand accord des parties entre elles, le plus ou moins grande harmonie. Platon disait „ Τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν. „ Les stoïciens parlaient de l'ὁμολογία, de l'accord avec soi-même qui est la perfection pour le sage ; le sage est un musicien disait encore Platon. Mais Leibniz a donné à cette même idée une forme d'une précision extrême. „ Plus une force est grande, plus se manifeste en elle la pluralité dans l'unité. Ailleurs dans sa correspondance avec Wolf Leibniz définit le bien : „ Identitas in varietate „ La perfection d'un être est d'autant plus grande qu'on y trouve un plus grand accord dans une plus grande variété „ Ailleurs : „ La perfection est un degré de la réalité positive ou ce qui revient au même, de l'intelligibilité affirmative, intelligibilitatis affirmativæ, de telle sorte que cela est le plus parfait où se manifeste le plus de choses dignes de remarque „

En résumé la morale intellectualiste, après avoir fait du bien en soi le principe de toute moralité et aussi la règle d'après laquelle on décide de la valeur des choses, nous fournit un criterium pratique pour apprécier cette valeur. Le criterium est double. C'est le degré de richesse ou d'activité d'une part, le degré d'ordre ou d'harmonie de l'autre. Et il est incontestable qu'une fois ce criterium posé on peut déduire les règles de morale pratique, les vertus, démontrer que les sentiments sympathiques valent

mieux que l'égoïsme, démontrer que la raison est supérieure à la sensibilité, qu'il y a lieu de chercher les satisfactions de la pure intelligence plutôt que celles des sens, qu'il y a lieu d'être désintéressé, charitable plutôt qu'égoïste, intéressé.

Les principes étant posés, on en peut facilement déduire les vertus individuelles. Pourquoi les sentiments sympathiques sont-ils meilleurs que les inclinations égoïstes et pourquoi par suite vaut-il mieux aimer les autres que s'aimer exclusivement soi-même? C'est parce que l'amour de soi avec les satisfactions qu'on lui donne constitue un organisme bien pauvre en comparaison de cet organisme si riche que forment en s'agglomérant autour de la sympathie tous les sentiments charitables. La sympathie en tant qu'elle est capable de s'étendre à tous les hommes et même à toute chose est d'une portée illimitée en même temps que par l'attraction qu'elle manifeste et par l'unité qu'elle réalise elle est une harmonie. Pourquoi maintenant les satisfactions intellectuelles valent elles mieux que celles des sens? Parce que si la sensation est bornée, si le sentiment quoique d'une portée infinie reste toujours confus, l'esprit peut embrasser clairement et distinctement un nombre croissant de choses et il les embrasse intelligemment étant intelligence. D'où résulte qu'il peut concilier la plus grande richesse possible avec la plus grande harmonie.

On peut donc établir une hiérarchie entre les occupations humaines et déclarer a priori que certaines d'entre elles sont meilleures absolument que les autres.

Mais, dira-t-on, on a déduit ainsi les vertus individuelles, on n'a pas déduit les vertus sociales. Posez l'idéal moral, posez le bien absolu, je pourrai à la rigueur vouloir me conformer à ce modèle et c'est pourquoi je préférerai la sympathie à l'égoïsme, le plaisir intellectuel au plaisir des sens. Mais comment et pourquoi sortirais-je de moi-même et m'occuperais-je des autres? Cette difficulté considérable a préoccupé tous les philosophes spiritualistes, tous ceux qui font du bien une idée pure. Le même problème qu'on rencontre en métaphysique, lorsqu'il faut passer du sujet à l'objet se retrouve en morale pour ces philosophes lorsqu'il faut passer de l'obligation de se perfectionner soi-même à celle de perfectionner les autres.

Il y a deux solutions proposées, une <u>psychologique</u>, l'autre <u>métaphysique</u>.

1° La première se trouve chez certains moralistes contemporains (<u>M. Janet</u>) qui veulent que ce passage soit l'effet d'un raisonnement inductif. Après m'être dit que je dois viser à mon propre perfectionnement, je passe de cette idée à une idée voisine : à savoir que ce qui est un bien pour moi l'est aussi pour d'autres hommes, que

tous doivent viser à leur propre perfectionnement. Le raisonnement est d'ailleurs pénible. Il a fallu du temps pour s'apercevoir que l'honneur du vilain existait comme l'honneur du gentilhomme et même aujourd'hui beaucoup se refusent à admettre que l'instruction soit un bien pour tous les autres. Quoi qu'il en soit, une fois ce raisonnement bien établi, l'objet de notre conduite n'est plus seulement notre propre amélioration mais l'amélioration de nos semblables; il nous semble que nous devons leur laisser la liberté nécessaire, leur faciliter leur tâche : de là la Justice, de là aussi la Charité. C'est ainsi que nous arrivons à reconstituer en dehors de nous des groupes successifs, famille, patrie, humanité, lesquels deviennent à nos yeux de véritables personnes au bien desquelles nous songeons comme nous songeons à notre excellence propre.

2° La seconde solution est d'ordre métaphysique et même mystique. L'amour de Dieu a-t-on dit est l'amour du bien. Je ne puis aimer le bien sans aimer Dieu et puisque aimer consiste à s'unir à l'objet qu'on aime, aimer Dieu c'est exister en Dieu. En tant que nous réalisons l'idéal moral, nous participons de l'essence divine. Mais il en est de même de tous les autres êtres moraux et par conséquent dès que nous représentons le bien moral comme un absolu, nous attribuons à tous les êtres moraux une seule et même essence qui est l'essence divine, d'où résulte qu'en

nous rapprochant du Bien et de Dieu nous nous rapprochons des autres personnes. La même force d'attraction qui nous porte au bien nous rapproche nécessairement de nos semblables. On ne peut donc pas concevoir son propre perfectionnement comme obligatoire sans être porté par là à travailler au perfectionnement de tous les autres.

III. L'Eudémonisme.

Il nous reste à envisager la doctrine d'un troisième point de vue, en tant qu'eudémoniste, en tant que doctrine du bonheur, car tous les moralistes de cette école ont identifié la vertu telle que nous venons de la définir avec le bonheur suprême. Indiquons d'abord le principe de leur argumentation, nous citerons ensuite les développements propres à chaque philosophe.

Si le principe de la moralité est un acheminement à la perfection entendue au sens de Bien absolu et si d'autre part le bien se définit par l'activité, alors on peut dire que le plus haut degré d'excellence morale coïncide avec le développement le plus étendu de l'activité la plus parfaite. Or comment définirait-on autrement le bonheur? Comme le font remarquer les moralistes de cette école, le vice des doctrines utilitaires n'est pas de nous avoir assigné comme fin le bonheur, mais d'avoir identifié le bonheur avec le plaisir. Le plaisir n'est que le plus bas degré du bonheur.

Qu'est-ce que le plaisir ? C'est ce qui se surajoute à un certain développement d'activité, à savoir l'activité des sens. Ce serait là peut-être le bonheur pour un être qui ne disposerait d'aucune autre espèce d'activité. Mais il y en a d'autres. La nature humaine renferme bien d'autres tendances que les inclinations sensibles. Il y a des activités plus hautes, des formes plus parfaites de l'activité et par conséquent il y a des formes du bonheur infiniment préférables au plaisir et la preuve en est que sans cesse nous sacrifions le plaisir au bonheur. Quel est l'homme malheureux et sensé qui voudrait goûter les plaisirs sans mélange du fou satisfait ? Son malheur même en tant qu'il enveloppe la raison est un bonheur en comparaison des plaisirs misérables de la folie. S. Mill avait constaté le fait, mais il l'expliquait empiriquement. La morale de la perfection a l'avantage de donner une explication rationnelle, de nous faire comprendre pourquoi l'homme raisonnable même maltraité par la fortune est plus heureux que le fou ou l'imbécile satisfait. Mais il faut passer en revue le développement de cette idée chez les différents philosophes.

Déjà Socrate distinguait l'εὐπραξία de l'εὐτυχία. L'εὐπραξία est le bonheur qu'on ne doit qu'à soi-même et qui tient aux bonnes actions. L'εὐτυχία dépend des choses extérieures. On est heureux quand on fait le bien.

Platon établit lui aussi dans la République (liv. I) que

la vertu entraîne le bonheur à sa suite parce qu'elle est le bien naturel de l'âme. Le Juste est toujours heureux. Il peut être indignement traité, victime de la haine et de la Raison, traîné en prison, fouetté de verges, dépouillé de tout excepté de la justice : il garde le vrai bonheur.

Aristote ne dit pas autre chose dans sa morale à Nicomaque. A tous les degrés le plaisir coïncide avec la perfection de sorte que la plus haute perfection est le plaisir le plus complet. Après avoir ramené la vertu suprême à la contemplation, il dit : « Le degré du bonheur se mesure à celui de la contemplation. »

C'est une pensée analogue que celle des stoïciens. Mieux que tous les autres, ils ont marqué la différence entre le vrai bonheur et le simple plaisir. "Le fondement d'une vie heureuse, dit Sénèque, est de n'avoir point de faux plaisir. La vraie joie est chose sérieuse, res serera est verum gaudium." Cette pensée prend un sens plus mystique chez Plotin. Fuyons dans notre chère et véritable patrie ; notre patrie, notre père sont aux lieux bienheureux que nous avons quittés. Pour les voir il n'est besoin que d'ouvrir les yeux de l'esprit en fermant ceux du corps. En d'autres termes la béatitude et la vertu suprême sont dans l'extase qui nous unit à Dieu, extase par où nous rentrons dans notre propre véritable patrie.

Tel est le sens général de ces paroles de S. Augustin : « Consentio Dei, ipsa beatitas. » Et ailleurs : « cum Deum quæro, vitam beatam quæro. »

Il est plus remarquable de voir comment les mêmes idées ont été reprises par les modernes sous une forme plus précise, plus mathématique. — Descartes, après avoir distingué comme Socrate l'heur de la béatitude, dit : « Le souverain bien consiste en l'exercice de la vertu, ou ce qui revient au même en la possession de toutes les perfections dont l'acquisition dépend du libre arbitre. La félicité est la satisfaction d'esprit qui suit cette acquisition »

Mais c'est dans les quelques pages de Leibniz sur le bonheur que nous trouvons une série de définitions rigoureuses de ces différents termes, plaisir, bonheur dans leurs rapports entre eux. « Le bonheur est le sentiment de la perfection. La joie est le plaisir que l'âme ressent en elle-même. Le bonheur est une joie continue non pas monotone et languissante, mais durable. » Pour chaque être il y a comme un niveau comparable à la ~~vertu~~ santé. S'y tenir c'est être bon, descendre au-dessous c'est être mauvais, malade. Monter au-dessus, c'est avoir la perfection. La perfection est donc la plénitude de la force et aussi l'ordre, la convenance, la bonté. Puisque la force est d'autant plus grande qu'une plus grande pluralité sort de l'unité et que cette unité

Conclusion sur les morales intellectualistes (Cours de 1893)

Cette morale a eu le grand mérite de dégager le côté saillant de la moralité, la tendance à réaliser un idéal. Cet idéal les intellectualistes de toutes les époques ont cherché à le définir ; ils l'ont fait coïncider avec l'activité à la fois la plus grande et la plus harmonieuse. Ainsi ils ont signalé et analysé l'idéal moral. Le point faible de la doctrine est le passage de la morale individuelle à la morale sociale, l'explication de la justice, bref l'analyse de l'idée d'obligation. C'est une morale de perfectionnement individuel. Elle n'établit pas avec une force suffisante la nécessité de collaborer au perfect. des autres, elle ne définit pas avec une netteté suffisante l'oblig. de vouloir le bien de son prochain, ni même l'oblig. de respecter son droit. Ce n'est pas l'utilitarisme assurément, mais il ne s'agit au fond que du bonheur et on ne voit pas quels arguments un moraliste de cette école pourrait opposer à celui qui conserait le bonheur autrement. Les moralistes de cette école ont compris la difficulté et ont incliné leur doctrine dans le sens de l'eudémonisme. Pourrons-nous ne pas vouloir notre bonheur et cette attraction du bien moral n'est-elle pas une explic. suffisante de l'oblig. Il est curieux de remarquer cette identité de la vertu et du bonheur. C'est parce que la vertu est identique au bonheur disait Platon après Socrate que personne n'est méchant volontairement. Mais Socrate distinguait profondément de la chance, du bonheur extérieur, le bonheur que l'on s'attire soi-même l'εὐπραξία. — Chez Aristote : "Le plaisir achève l'acte et le complète. Si tous les hommes aiment le plaisir, c'est que tous aiment la vie, car la vie est une sorte d'acte." — Descartes : "Le souverain bien

dans la pluralité c'est l'harmonie. Voilà que la perfection est harmonie et que l'harmonie produit la beauté laquelle engendre l'amour. Ainsi bonheur, plaisir, amour, perfection, être, force, liberté, harmonie, ordre et beauté, tout cela c'est la même chose et lorsque l'âme trouve en soi harmonie, ordre, perfection, etc... elle y prend plaisir et cet état produit une joie durable et sûre. Or lorsque la joie procède de la connaissance elle est accompagnée de lumière et par suite produit dans la volonté une inclination vers le bien; c'est ce que l'on appelle vertu.

En résumé la morale intellectualiste érige le bien en absolu, l'idée du bien en représentation a priori, définit approximativement cette idée par la pluralité dans l'unité et établit enfin un rapport d'identité entre la vie heureuse et la vie conforme au bien, grâce à une distinction très profonde entre le bonheur et le plaisir.

---

consiste dans l'exercice de la vertu, ou dans l'acquisition de toutes les perfect. qui dépendent du libre arbitre." — Ailleurs Descartes distingue l'heur de la béatitude : "La béatitude n'est pas le souverain bien, mais elle le présuppose" ; "chaque plaisir devrait se mesurer à la grandeur de la perfection qui le produit." Leibniz (Nouv. Essais) parle de ces plaisirs lumineux qui nous perfect. sans nous mettre en péril d'une imperf. plus grande comme les pl. qui viennent des sens. Ailleurs dans le Bonheur : lorsque l'âme ressent en elle-même harmonie, ordre, liberté, force ou perfection, elle en ressent du plaisir et cet état produit une joie durable qui ne peut tromper ; or lorsque cette joie est accompagnée de lumière... et qu'elle produit une inclination vers le bien c'est ce qu'on appelle la vertu." "Bonum mentis naturale cum fit voluntarium, fit bonum morale" (Corresp. avec Wolff.) Voilà bien le principe de cette identific. du bonh. et de la vertu. Etre heureux, c'est développer pleinement sa nature. Or la vertu n'est que cette obligation consentie.

Mais on peut se demander si c'est là pour le devoir ~~une tiche~~ un fondement assez solide. Que cette morale s'impose c. obligatoire dont la vie est exempte d'orage. Il sera homme vertueux pour le plaisir. Mais cette morale conservera-t-elle son caractère oblig. pour l'homme dont la vie est une lutte. N'y a-t-il pas des devoirs qui exigent le sacrifice du bonh. au sens élevé du mot. On peut concevoir un homme sur la voie qui lui paraît devoir le conduire au bonheur. Bien souvent le devoir social lui apparaîtra comme une force qui le détourne de cette route. Croire que la moralité n'exige jamais rien de plus que le dévelop

naturel et harmonieux de nos facultés naturelles, c'est adopter une conception trop optimiste de la vie. Il en serait ainsi dans l'état d'équilibre dont parle Spencer, mais dans la société actuelle il n'y a pas harmonie préétablie entre le perfect. artistique p. ainsi dire de soi-même et les obligations qui incombent à chacun de nous. L'eudémonisme a négligé ce que nous appellerons l'aspect tragique de la moralité. L'action morale ne va pas toujours sans déchirements intérieurs. Une morale purement optimiste ne nous satisfait pas plus que la morale pessimiste. Les philo. ont surtout senti l'attrait du devoir. Le sentir, c'est d'une âme vertueuse mais il y a autre chose que de l'attrait. Le devoir n'est pas purement positif. Les dev. négatifs ont une importance au moins égale. La justice au fond est plus difficile à pratiquer que la charité. Avec l'attrait du dev. avec l'amour on expliquera la charité, avec l'idée toute esthétique du développ. de soi, on expl. les dev. individuels, mais les dev. de justice qui semblent si obligatoires, si difficiles aussi à accomplir, restent insuffisamment expliqués. On comprend donc qu'il y ait encore place pour une morale qui parte de l'obligation pour en faire le fondement de toute moralité.