PIERRE KROPOTKINE

L'ÉTHIQUE

Traduit du russe avec une introduction

par

MARIE GOLDSMITH

1927

Tous droits réservés.

LIBRAIRIE STOCK
DELAMAIN ET BOUTELLEAU
7, *rue du Vieux-Colombier*,
PARIS

NOTE DE L'ÉDITEUR

Cette version moderne de "l'entraide un facteur de l'évolution", fait partie du projet de réédition sous forme numérique de l'intégralité des oeuvres de Pierre Kropotkine. Le but est tout à la fois raisonnable et utopique: offrir à un nouveau lectorat, celui des écrans tactiles, un support agréable, moderne et mobile, pour faire (re)découvrir les textes fondamentaux de la pensée libertaire.

Pour les personnes désireuses de lire et travailler sur l'oeuvre de Kropotkine la version numérique en mode PDF semble tout indiquée (Signets latéraux développés, recherche par mot-clé, capture de texte, copier-coller, etc.).

Une version en mode Flash est également mis en ligne.

Enfin une "*version imprimeur*" en haute définition est également disponible sur simple demande afin d'imprimer les ouvrages[1].

Par respect pour l'auteur, j'ai apporté beaucoup de soins pour que ces versions numériques soit le reflet exact des oeuvres originales: pagination, typographie, paragraphes, notes bibliographiques, etc. Si toutefois vous trouviez une quelconque anomalie je vous serais reconnaissant de me la signaler afin que je puisse vérifier dans les documents originaux et éventuellement apporter les modifications nécessaires.

Salutations libertaires.

Christian Courtois.

---

1 *Me contacter pour cela sur ma messagerie professionnelle: contact@exvibris.com*

INTRODUCTION

L'**Éthique** est la dernière oeuvre de Pierre Kropotkine, celle à laquelle il a consacré ses forces pendant les dernières années de sa vie et qui devait être le couronnement de son édifice théorique, philosophique et sociologique..

Peut-être certains lecteurs seront-ils surpris et déconcertés par les opinions professées par Kropotkine en cette matière: peut-être attendent-ils du théoricien de l'anarchie une Éthique de caractère individualiste. Et, en effet, Kropotkine édifie bien sa morale sur l'individu, sur sa nature même, physique et psychique; en répudiant aussi bien les principes religieux que les entités métaphysiques, il est amené par là-même à dénier à la morale toute origine supra-humaine. Mais quel est l'élément qui, chez l'homme, est, à ses yeux, la base et la source principale de la morale ? C'est son instinct social naturel, avec tous ses dérivés supérieurs qui forment le contenu de toute morale: sympathie pour ses semblables, solidarité, entraide, sentiment de justice, générosité, abnégation. Cet ensemble de sentiments et d'instincts est inhérent à l'homme, comme est inhérente à lui la vie sociale elle-même. La société a précédé l'homme; elle a existé avant que notre ancêtre anthropomorphe ne soit devenu homme. C'est là une idée que Kropotkine exprime plus d'une fois dans son **Éthique** et qu'il a longuement développée dans son travail sur l'Entraide. Ce point de vue, tout en étant diamétralement opposé au point de vue individualiste, ne suppose cependant, aucun assujettissement

de l'individu : au contraire, il crée une harmonie entre lui et la société et élève l'individu à une hauteur qu'il n'atteint dans aucune morale religieuse ou métaphysique.

Le premier volume de l'**Éthique**, dont nous offrons la traduction aux lecteurs français, est consacré presque exclusivement à l'exposé critique des grandes théories éthiques formulées jusqu'à présent; son dernier chapitre, qui devait comprendre l'exposé des théories de Stirner, Nietzsche, Tolstoï, Multatuli et autres philosophes modernes, est resté inachevé. — Le deuxième volume, encore inédit, ne forme pas un texte définitif: c'est plutôt une série d'esquisses, liées entre elles par un plan commun, une idée directrice générale. Ce texte est loin d'être complet, mais il est suffisamment développé pour que la pensée de l'auteur apparaisse nettement. La voici :

L'évolution de la morale comporte trois stades successifs. Le premier est commun à l'homme et aux animaux supérieurs c'est l'instinct de sociabilité, qui se manifeste dans les actes d'entraide; le second évolue sur cet instinct comme base, à mesure que se développent les sentiments de sympathie, de bienveillance, etc., et amène la création d'une série de règles morales, au fond desquelles se trouvent les notions de justice et d'égalité entre les hommes. C'est là la morale élémentaire, la morale quotidienne, indispensable à l'existence de toute société. Mais il existe quelque chose qui est au-dessus d'elle, quelque chose qui, seul, peut-être, mérite le nom de la morale: c'est ce qu'on peut appeler, faute d'un mot mieux approprié, la générosité; c'est ce que l'on trouve au fond de tous les actes où l'homme se dépense sans compter, sans évaluer s'il recevra en échange l'équivalent, comme le voudrait la stricte justice. C'est le troisième et dernier membre de la trilogie, le stade le plus élevé de l'évolution morale.

En attendant la publication prochaine du second volume ébauché, dont nous venons de donner la pensée directrice, on lira avec intérêt, dans le présent ouvrage, la vaste en-quête morale à laquelle s'est livré Kropotkine avant d'esquisser son propre système.

MARIE GOLDSMITH
Paris. Octobre 1926-

L'ÉTHIQUE

CHAPITRE PREMIER

LE BESOIN MODERNE D'ÉLABORER LES BASES DE LA MORALE[1]

Les progrès de la science et de la philosophie pendant les cent dernières années. — Les progrès de la technique moderne. — Possibilité de créer une éthique fondée sur les sciences naturelles. — Les théories morales des temps modernes. — Le défaut fondamental des doctrines éthiques actuelles. — La théorie de la lutte pour l'existence; sa mauvaise interprétation. — L'entraide dans la nature. — La nature n'est pas amorale. — L'homme doit ses premières notions de morale à l'observation de la nature[2].

Lorsque nous jetons un coup d'oeil sur les progrès énormes accomplis au cours du XIX° siècle par les sciences naturelles, que nous entrevoyons ce qu'elles promettent de nous donner encore, nous comprenons qu'une nouvelle ère s'ouvre devant l'humanité, ou tout au moins que celle-ci possède dès maintenant tous les moyens pour y atteindre.

Sous le nom d'anthropologie (science de l'homme),

---

1 Ce chapitre a été publié pour la première fois en anglais, dans le Nineteenth Century, août 1907.

2 Les résumés en tête des chapitres ont été faits par N. Lebedeff

d'ethnologie préhistorique (science des institutions primitives) et d'histoire des religions, on a vu, au cours des cent dernières années, se constituer de nouvelles branches. de connaissances nous ouvrant une conception absolument nouvelle de l'évolution tout entière de l'humanité. Les découvertes de la physique, concernant la structure des corps célestes et de la matière en général, nous ont montré sous un jour nouveau la vie de l'univers. En même temps, les théories anciennes sur l'origine de la vie, sur la place de l'homme dans l'univers, sur l'essence de l'intelligence, Ont été radicalement modifiées grâce au développement rapide de la biologie (science de la vie), à la théorie de l'évolution et aux progrès de la psychologie, science de la vie mentale de l'homme et des animaux.

Dire que toutes les sciences, à l'exception peut-être de l'astronomie, ont fait au cours du XIX° siècle plus de progrès que pendant une période quelconque de trois ou quatre siècles au cours des époques antérieures serait insuffisant. Il faut revenir à plus de deux mille ans en arrière, aux temps les plus florissants de la philosophie grecque; pour rencontrer un semblable éveil de l'esprit humain. Mais cette comparaison même ne serait pas exacte, car à cette époque, l'homme n'était pas encore arrivé à cette maîtrise des moyens techniques que nous lui connaissons, actuellement; or, c'est le développement de la technique qui lui permet enfin de se libérer du travail des esclaves.

Un esprit d'invention plein d'audace, éveillé à la vie par les progrès scientifiques, naquit en même temps dans l'humanité; les inventions, se succédant rapidement, crurent la productivité du travail humain à tel point que les peuples civilisés sont devenus capables d'atteindre un niveau de bien-être général qu'on n'aurait pu rêver ni dans l'antiquité, ni au moyen âge, ni dans la première moitié du XIX° siècle. Pour la première fois, l'humanité ose penser que sa faculté de satisfaire à ses besoins a dépassé ceux-ci,

qu'il n'est plus nécessaire désormais d'imposer à des classes entières le fardeau de la misère et de l'oppression pour procurer le bien-être à quelques-uns et leur permettre, de poursuivre la culture de leur esprit. L'aisance pour tous *sans que personne se voit imposer le fardeau d'un travail écrasant et annihilant toute personnalité* est désormais possible; l'humanité peut enfin reconstruire toute sa vie sociale sur les bases de la justice.

Les peuples civilisés auront-ils assez d'audace et d'esprit social créateur pour utiliser au profit de tous les conquêtes de l'esprit humain ? Il est difficile de le dire à l'avance. Mais une chose est certaine : l'épanouissement récent de la science a déjà créé l'atmosphère intellectuelle nécessaire pour appeler à la vie les forces utiles à cette entreprise, et il nous a déjà donné les connaissances qu'exige l'accomplissement de cette grande oeuvre.

Revenant à une saine philosophie de la nature, dédaignée depuis l'époque de la Grèce antique jusqu'au moment où Bacon réveilla les recherches scientifiques de leur long assoupissement, la science moderne a jeté les bases d'une philosophie de l'univers, libre de toute hypothèse surnaturelle et de toute *mythologie des pensées* métaphysique, une philosophie si grande, si poétique, si grosse d'inspiration, si pénétrée d'esprit libérateur, qu'elle est certainement capable de faire naître à la vie des forces nouvelles. L'homme n'a plus besoin de revêtir d'un voile de superstition sa recherche de la beauté morale et son idéal d'une société organisée selon la justice; il n'a plus à attendre d'une sagesse suprême la transformation de la société. Il peut emprunter son idéal à la nature et puiser dans l'étude de sa vie les forces nécessaires à le réaliser.

Une des plus grandes conquêtes de la science moderne est la constatation de l'indestructibilité de l'énergie; cette découverte a été pour les physiciens et les mathématiciens la source des découvertes les plus diverses; elle pénètre

toutes les recherches de notre époque. Sa signification philosophique n'est pas moins grande. Elle habitue l'homme à concevoir la vie de l'univers comme une chaîne infinie et ininterrompue de transformations de l'énergie: le mouvement mécanique peut se transformer en son, en chaleur, en lumière, en électricité, et, inversement, chacune de ces sortes d'énergie peut être transformée en d'autres. Et, au milieu de toutes ces transformations, la naissance de notre planète, son évolution graduelle, sa décomposition finale dans l'avenir et son retour au grand cosmos, son absorption par l'univers, ne sont que des phénomènes infiniment petits, un simple incident dans la vie des mondes d'étoiles.

La même chose se produit dans l'étude, de la vie organique. Les recherches effectuées dans le vaste domaine intermédiaire entre le monde inorganique et le monde organique, domaine où les processus vitaux des champignons inférieurs se laissent à peine *et cela même incomplètement* différencier du déplacement chimique d'atomes se produisant constamment dans les corps bruts composés, ont enlevé aux phénomènes vitaux leur caractère mystérieux et mystique. En même temps, nos idées sur la vie se sont tellement étendues que nous nous habituons maintenant à considérer les accumulations de la matière dans l'univers, solides, liquides et gazeuses (telles sont certaines nébuleuses du monde des étoiles), comme quelque chose qui vit ou, du moins, traverse les mêmes cycles de développement et de désagrégation que les êtres vivants. Ensuite, revenant à une idée qui, jadis, commençait à percer dans l'ancienne Grèce, la science moderne a suivi pas à pas l'évolution merveilleuse des formes vivantes, depuis les plus simples, méritant à peine le nom d'organismes, jusqu'à la diversité infinie des êtres qui peuplent actuellement notre planète et lui donnent sa plus grande beauté. Et enfin, après nous avoir habitués à l'idée que

tout être vivant est, dans une très grande mesure, le produit du milieu où il vit, la biologie a résolu une des plus grandes énigmes de la nature: elle a expliqué ces adaptations aux conditions d'existence que nous rencontrons à chaque instant.

Jusque dans *la plus énigmatique des manifestations de la vie*: le monde du sentiment et de la pensée, où la raison humaine cherche à saisir le processus même par lequel s'incorporent en elle les impressions venues du dehors, dans ce domaine jusqu'à présent le plus obscur de tous, l'homme a réussi, en suivant les méthodes de recherche utilisées en physiologie, à plonger son regard dans le mécanisme de la pensée.

Enfin, dans le vaste domaine des institutions, des coutumes, des lois, des superstitions, des croyances et des idées, les écoles anthropologiques, en histoire, en droit et en économie politique, ont projeté une lumière telle que l'on peut dire maintenant avec certitude *que le plus grand bonheur du plus grand nombre d'hommes* a cessé d'être un rêve, une utopie. Il peut être atteint. On a reconnu, en même temps, que le bien-être et le bonheur d'un peuple entier, et même d'une classe, ne peuvent être fondés, même temporairement, sur l'oppression d'autres classes, d'autres nations, ou d'autres races.

La science moderne e ainsi atteint un double but. D'une part, elle a donné à l'homme une très précieuse leçon de modestie. Elle lui a appris à ne se considérer que comme une parcelle infiniment petite de l'univers. Elle l'a fait sortir de son isolement égoïste et a détruit cette présomption qui le faisait se considérer comme le centre de la création et l'objet d'une sollicitude particulière du créateur. Elle lui a appris à comprendre que, sans le grand tout, notre **Moi** n'est rien et que le **Moi** ne peut même pas se définir en l'absence d'un **Toi**. Et, en même temps, la science a montré à quel point peut être

puissante l'humanité dans son développement progressif; toutefois elle sait utiliser l'énergie inépuisable de la nature.

C'est ainsi que la science et la philosophie nous ont donné la force matérielle et la liberté de la pensée nécessaires pour permettre la venue d'initiateurs capables de conduire l'humanité dans la voie nouvelle du progrès général. Mais une partie de notre domaine intellectuel est restée en arrière des autres: c'est l'éthique, la science des fondements de la morale. Car il n'existe pas encore de doctrine qui, en accord avec l'état actuel des connaissances, ait utilisé les conquêtes de la science pour fonder la morale sur des bases philosophiques plus larges et donner aux peuples civilisés la force nécessaire pour la reconstruction future. Or, le besoin s'en fait partout sentir. Une nouvelle science de la morale, réaliste, libérée du dogmatisme religieux, des superstitions et de la mythologie, métaphysique, comme en est déjà libérée la philosophie moderne fondée sur les sciences naturelles, une science de la morale qui serait en même temps animée par tous les sentiments élevés et tous les lumineux espoirs que font naître en nous notre connaissance actuelle de l'homme et de son histoire, **voilà ce que l'humanité réclame instamment.**

Qu'une telle science soit possible, aucun doute n'est permis à cet égard. Si l'étude de la nature nous a fourni les bases d'une philosophie embrassant la vie de l'univers tout entier, l'évolution des êtres vivants sur la terre, les lois de la vie psychique et l'évolution des sociétés, la même étude doit nous donner une explication naturelle des sources du sentiment moral. Elle doit nous indiquer où gisent les forces capables de porter ce sentiment moral à une hauteur toujours plus grande, de le rendre toujours plus pur. Si la contemplation de l'univers et une connaissance intime de la nature ont pu hautement inspirer les grands naturalistes et les grands poètes du XIX° siècle, si

la pénétration dans les profondeurs de la nature a pu accroître l'intensité de la vie chez Goethe, Byron, Shelley, Lermontoff au moment où ils se trouvaient devant la tempête, la calme et majestueuse chaîne de montagnes ou la sombre forêt avec ses habitants, pourquoi une pénétration plus profonde dans la vie de l'homme et dans ses destinées ne pourrait-elle pas de même être une source d'inspiration pour le poète ? Et quand un poète trouve au sentiment de communion avec le cosmos et l'humanité tout entière une expression adéquate, son verbe révélateur inspire des millions d'hommes. Il leur fait sentir en eux-mêmes des forces meilleures; il éveille chez eux le désir de se perfectionner et fait naître cette extase qu'on croyait autrefois être l'apanage de la religion. Que sont, en effet, les psaumes, que certains considèrent comme l'expression la plus élevée du sentiment religieux et les pages les plus poétiques des livres sacrés de l'Orient, sinon des tentatives d'exprimer l'extase de l'homme contemplant l'univers, l'éveil en lui du sentiment de la poésie de la nature ?

Le besoin d'une éthique réaliste s'est fait sentir dès les dernières années de la Renaissance scientifique: Bacon, n'élaborant les bases d'une régénération des sciences, indiqua en même temps les traits essentiels d'une éthique scientifique empirique, d'une façon moins détaillée, il est vrai, que ses continuateurs, mais avec une largeur de généralisation que peu de penseurs ont atteinte depuis et qui, même de nos jours, n'a guère été dépassée.

Les meilleurs penseurs du XVII° siècle continuèrent dans la même voie, s'efforçant également d'élaborer un système d'éthique indépendant des prescriptions de la religion. Hobbes, Cadworth, Locke, Shaftesbury, Paley, Hutcheson, Hume et Adam Smith travaillèrent courageusement en Angleterre suivant cette donnée, dont ils examinèrent les divers aspects.

Ils montraient les sources naturelles du sentiment moral et, dans leur définition des problèmes moraux, se plaçaient presque tous (sauf Paley) sur le terrain de la connaissance exacte. Par différents moyens, ils s'appliquaient à combiner *l'intellectualisme* et *l'utilitarisme* de Locke avec le *sentiment moral* et le sentiment du beau de Hutcheson, avec la *théorie de l'association* de Hartley et l'éthique du sentiment de Shaftesbury. Se préoccupant des buts de l'éthique, certains d'entre eux parlaient déjà de cette *harmonie* entre l'égoïsme et le souci de ses proches, qui devait prendre une place si importante dans les théories de la morale du XIX° siècle; ils la considéraient en rapport avec le *désir d'éloges* de Hutcheson et la *sympathie* de Hume e d'Adam Smith. Enfin, lorsqu'ils éprouvaient des difficultés à trouver une explication rationnelle au sentiment du devoir, ils se tournaient vers une influence possible de la religion aux temps primitifs, vers un *sentiment inné*, ou vers la théorie plus ou moins modifiée de Hobbes, qui voyait dans les lois la cause principale de la formation des sociétés et considérait le sauvage primitif comme un animal insociable.

Les matérialistes et les encyclopédistes français traitèrent le problème dans le même esprit, en insistant un peu plus sur l'égoïsme et en s'efforçant de concilier les deux tendances contraires de la nature humaine: la tendance étroitement personnelle et la tendance sociale. La vie sociale; disaient-ils, développe nécessairement les meilleurs côtés de la nature humaine. Rousseau, avec sa religion rationnelle, fut un chaînon intermédiaire entre les matérialistes et les croyants; abordant courageusement les questions sociales de l'époque, il exerça une influence beaucoup plus grande que les autres. D'autre part, même les idéalistes extrêmes, comme Descartes et son disciple, le panthéiste Spinoza, et même *pendant un moment* " l'idéaliste transcendant " Kant, ne croyaient pas entièrement à la

révélation comme origine des principes moraux. Aussi s'efforçaient-ils de donner à l'éthique une base plus large, sans toutefois renoncer à l'idée de l'origine surhumaine de la loi morale.

La même tendance à chercher à la morale une base réelle se manifesta, avec plus de force encore, au XIX° siècle. Toute une série de doctrines furent élaborées, fondées soit sur l'égoïsme, soit sur l'*amour de l'humanité* (Auguste Comte, Littré et beaucoup de leurs disciples moins marquants), soit sur la *sympathie* et l'*identification mentale de sa personnalité avec l'humanité* (Schopenhauer), soit sur l'*utilitarisme* (Bentham et Stuart Mill), soit enfin sur la théorie de l'évolution (Darwin, Spencer, Guyau), sans parler des systèmes niant toute morale, comme ceux de La Rochefoucauld et de Mandeville et, au XIX° siècle, ceux de Nietzsche et de quelques autres penseurs; ceux-ci proclament les droits suprêmes de l'individu mais s'efforcent en même temps d'élever le niveau des caractères par une critique violente de la morale de notre temps.

Deux théories de la morale: le positivisme de Comte et l'utilitarisme de Bentham exercèrent, comme on le sait, une influence profonde sur la pensée de notre siècle; la doctrine de Comte imprima son cachet à toutes les recherches qui sont l'orgueil de la science moderne. Ces systèmes donnèrent naissance à tout un groupe de théories dérivées, et il en résulta que les travailleurs contemporains les plus remarquables qui s'occupèrent de psychologie, de théorie de l'évolution et d'anthropologie enrichirent en même temps l'étude de l'éthique de travaux plus ou moins originaux de haute qualité. Il suffira de nommer Feuerbach, Bain, Leslie Stephen, Proudhon, Wundt, Sidgwick, Marie-Jean Guyau, Jodl, et bien d'autres, moins connus. Il faut rappeler aussi la naissance d'une multitude d'associations, ayant pour but de propager des systèmes de

morale non fondés sur la religion. En même temps un mouvement immense, économique à sa base, mais au fond profondément moral, prend naissance dans la première moitié du XIX° siècle sous les noms de fouriérisme, d'owenisme, de saint-simonisme, et, un peu plus tard, de socialisme et d'anarchisme international. Ce mouvement qui s'accroît de plus en plus, tend, avec la participation des ouvriers de tous les pays, non seulement à réviser les bases fondamentales des idées morales, mais à transformer la vie de façon à permettre à l'humanité d'ouvrir une nouvelle page de son histoire.

Il semblerait qu'en présence de tant de systèmes rationalistes de la morale, créés au cours des deux derniers siècles, il est impossible d'apporter dans ce domaine; quelque chose qui ne fût pas une répétition du déjà dit, ou une tentative de combiner à nouveau différentes parties des systèmes existants. Mais le seul fait que chacun des trois principaux systèmes conçus au cours du XIX° siècle : le positivisme de Comte, l'utilitarisme de Bentham et de Mill et l'évolutionnisme altruiste (c'est-à-dire la théorie de l'évolution sociale de la morale, proposée par Darwin, Spencer et Guyau), a ajouté quelque chose d'essentiel aux théories des prédécesseurs, ce seul fait prouve que la question de l'éthique n'est pas encore épuisée.

En ne considérant que les trois dernières théories, on constate que Spencer n'utilisa malheureusement pas toutes les données que contiennent les remarquables passages concernant l'éthique contenus dans la *Descendance de l'homme* de Darwin; d'autre part, Guyau introduisit dans l'étude des mobiles moraux un élément de grande importance : l'excès d'énergie dans les sentiments, les pensées et la volonté, — élément dont nul de ses prédécesseurs n'avait tenu compte. Le fait que chacun de ces systèmes put apporter un élément nouveau et essentiel montre que

la science des mobiles moraux est loin d'être constituée. On peut dire, d'ailleurs, qu'elle ne le sera jamais, car de nouvelles aspirations et de nouvelles forces seront créées par de nouvelles conditions de vie, et on devra en tenir compte au fur et à mesure de l'évolution de l'humanité.

Or, il n'est pas douteux qu'aucun des systèmes créés au XIX° siècle ne fut capable de donner satisfaction même à la partie instruite des peuples civilisés. Sans parler des nombreux travaux philosophiques qui exposent nettement l'insuffisance de l'éthique moderne[1], nous en voyons la meilleure preuve dans ce retour à l'idéalisme que nous avons constaté à la fin du XIX° siècle. Le manque d'inspiration poétique dans le positivisme de Littré et de Herbert Spencer et leur incapacité de donner une réponse satisfaisante aux grandes questions posées par la vie moderne; l'étroitesse de certaines vues du principal philosophe de la théorie évolutionniste, Spencer, et, de plus, ce fait que les positivistes ultérieurs ont repoussé les théories humanitaires des encyclopédistes français du XIX° siècle, — tout cela a contribué à provoquer une forte réaction en faveur d'un nouvel idéalisme mystico-religieux. Comme le dit très justement Fouillée, l'interprétation étroite donnée au darwinisme par les principaux représentants de la théorie de l'évolution sans que, pendant les douze premières années qui suivirent la publication de l'Origine des Espèces, aucune parole de protestation vînt de la part de Darwin lui-même contre une pareille interprétation, donna incontestablement une force particulière aux adversaires du *naturisme*, explication naturelle de la vie morale de l'homme.

Prenant pour point de départ certaines erreurs de la philosophie fondée sur les sciences naturelles, la critique

---

1 Il suffit de citer les travaux critiques et historiques de Paulsen, W. Wundt, Leslie Stephen, Lichtenberger, Fouillée, De Roberti et de tant d'autres.

se tourna bientôt contre toute la connaissance positive en général. On proclama solennellement la *faillite de la science*.

Or, les hommes de science savent bien que toute science exacte progresse en passant d'une *approximation* à l'autre, c'est-à-dire d'une explication approximative d'une catégorie de phénomènes à une autre explication semblable, plus exacte. Mais cette simple vérité, les *croyants*, et, en général, les amateurs du mystique, veulent l'ignorer. Constatant que des inexactitudes ont été découvertes dans la première approximation, ils s'empressent de proclamer la *faillite de la science* en général. Or, il est bien connu des savants que les sciences les plus exactes, l'astronomie par exemple, procèdent précisément par approximations successives. Apprendre que toutes les planètes tournent autour du soleil, — fut une grande découverte, et la première *approximation* fut de supposer que, dans ce mouvement, elles décrivent des cercles. On constata ensuite qu'elles parcourent des cercles un peu étirés, c'est-à-dire des ellipses, — et ce fut là une seconde *approximation*. Vint ensuite une troisième approximation, celle qui nous apprit que les planètes décrivent des lignes ondulées, s'écartant de l'ellipse d'un côté et d'autre et ne repassant jamais exactement par le même chemin; enfin, maintenant que nous avons appris que le soleil lui-même n'est pas immobile, mais se déplace dans l'espace, les astronomes cherchent à déterminer la position et le caractère des spirales que décrivent les planètes en suivant ces ellipses ondulées autour du soleil.

Les autres sciences connaissent les mêmes passages d'une solution approximative d'un problème à une autre solution approximative. C'est ainsi que les sciences naturelles sont actuellement en train de réviser les *premières approximations* relatives à la vie, à l'activité psychique, à l'évolution des formes végétales et animales, à la struc

de la matière, etc., atteintes pendant l'époque des grandes découvertes, de 1856 à 1862. Ces approximations doivent être révisées pour permettre aux suivantes de se produire, c'est-à-dire d'arriver à des généralisations plus profondes. Eh bien, les esprits aux connaissances insuffisantes se servent de cette révision pour persuader à d'autres esprits, ayant moins de connaissances encore, que la science en général s'est montrée impuissante à résoudre les grands problèmes de l'univers.

Actuellement, nombreux sont ceux qui cherchent à remplacer la science par l'*intuition*, c'est-à-dire tout simplement par la divination et la foi aveugle. Revenant d'abord à Kant, puis à Schelling et même à Lotze, un grand nombre d'auteurs professent l'*indéterminisme*, le *spiritualisme*, l'*apriorisme*, l'*idéalisme personnel*, l'*intuition*, etc., et cherchent à démontrer qui ce n'est pas la science, mais la foi, qui est la source de la vraie connaissance. Mais cela même ne suffit pas. La mode est maintenant au mysticisme de saint Bernard et des néo-platoniciens. On se réclame du *symbolisme*, de l'*insaisissable*, de l'*inaccessible à l'intelligence*. On a même ressuscité la croyance au satan du moyen âge[1].

Il est vrai qu'aucun de ces courants nouveaux n'a acquis une influence vaste et profonde : mais il faut reconnaître que l'opinion publique balance entre deux extrêmes : le retour désespéré aux obscures croyances médiévales, avec toutes leurs superstitions, leur idolâtrie et même leur croyance au diable, et la glorification de l'*amoralisme*, l'admiration des *natures supérieures*, des *surhommes* ou des *individualisations supérieures*, admiration que l'Europe a

---

1 *Voir Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science, par A. Fouillé (2e édition), Le Devoir présent, par Paul Desjardins (qui a eu, en peu de temps, 5 éditions), et un grand nombre d'autres ouvrages.*

déjà connue autrefois, au temps du byronisme et du romantisme.

C'est pourquoi il est particulièrement important, à l'heure actuelle, d'examiner si les doutes sur l'autorité de la science en matière de morale sont réellement fondés et si la science ne peut pas fournir à l'éthique des bases qui, si elles trouvent une expression exacte, seront capables de répondre d'une façon satisfaisante aux questions du temps présent.

Le peu de succès qu'eurent les systèmes nés au long du XIX° siècle montre que l'homme ne peut pas se contenter de la seule explication naturelle de l'*origine du sentiment moral* : il réclame une *justification* de ce sentiment. Dans les questions de morale, les hommes ne veulent pas se borner à l'explication des sources du sentiment et à la recherche des causes qui ont contribué à l'accroître et à le raffiner. Cela suffit lorsqu'il s'agit du développement d'une fleur, mais cela ne suffit pas ici. On veut trouver une base qui permette de comprendre le sentiment moral lui-même. Où nous conduit-il ? Est-ce aux résultats désirés, ou bien, comme on le dit quelquefois, à l'affaiblissement de la force et de la puissance créatrice du genre humain et, finalement, à sa dégénérescence ?

Si la lutte pour l'existence et l'extermination des individus physiquement faibles est une loi de la nature, si, sans elles, le progrès est impossible, l'*état industriel* pacifique que nous ont promis Comte et Spencer ne marquera t'il pas le début de la dégénérescence du genre humain, comme l'a affirmé avec tant de force Nietzche ? Et si une telle fin n'est pas désirable, ne devons-nous pas, en effet, nous appliquer à une révision de ces *valeurs* morales qui tendent à affaiblir la lutte ou, du moins, à la rendre moins douloureuse ?

Le but principal de l'éthique réaliste moderne est, par

conséquent comme l'a fait remarquer Wundt dans son *Éthique*, de donner une définition du but moral auquel nous tendons. Mais ce but, ou ces buts, quel que soit le caractère idéal qu'ils comportent et quelque éloignés que nous soyons de leur réalisation, doivent néanmoins appartenir au inonde réel.

La morale ne peut pas avoir pour but quelque chose de *transcendant*, c'est-à-dire de supérieur à ce qui existe, comme le veulent certains idéalistes; son but doit être réel. C'est dans la vie, et non point dans un état en dehors de la vie, que nous devons trouver notre satisfaction morale.

Lorsque Darwin formula sa théorie de la *lutte pour l'existence* et présenta cette lutte comme le principal facteur de l'évolution, il souleva, une fois de plus, le vieux problème de la moralité ou de l'immoralité de la nature. L'origine des notions du bien et du mal, qui occupait les esprits depuis le *Zend-Avesta*, fut de nouveau mise en question, avec plus d'énergie et plus de profondeur que jamais. Les darwinistes considéraient la nature comme un vaste champ de bataille où l'on ne voit que l'extermination des faibles par les plus forts, par les plus habiles, par les plus rusés. La nature, dans ces conditions, ne pouvait enseigner à l'homme que la lutte, le corps à corps.

Ces idées, comme on le sait, se répandirent largement. Et cependant, si elles étaient justes, le philosophe évolutionniste aurait à résoudre une contradiction profonde que lui-même il a introduite dans sa philosophie. Il ne peut assurément pas nier que l'homme possède une idée supérieure du *bien* et que la croyance dans le triomphe graduel du bien sur le mal est profondément enracinée dans la nature humaine. Or, s'il en est ainsi, il est tenu d'expliquer d'où vient cette notion du bien, cette croyance au progrès. Il ne peut pas s'endormir sur ce commode oreiller épicurien que le poète Tennyson décrit par ces

mots: "D'une façon quelconque, le bien se trouvera être le résultat ultime du mal." Il ne peut pas concevoir la nature "teinte de sang" red in tooth and claw, telle que la décrivent Tennyson et le darwiniste Huxley, la nature partout en lutte contre le bien, négation vivante du bien, et affirmer en même temps que, en fin de compte, le principe du bien triomphera. Il doit, tout au moins, dire comment il explique cette contradiction.

Si un savant reconnaît que la seule leçon que l'homme soit à même de puiser dans la nature est la leçon de la violence, il devra en même temps reconnaître l'existence de quelque autre influence, en dehors de la nature, supranaturelle, qui inspire à l'homme l'idée du bien suprême et conduit vers un but supérieur le développement de l'humanité. Et alors il réduira à néant sa propre tentative d'expliquer l'évolution de l'humanité par le seul jeu des forces naturelles[1].

En réalité, la position de la théorie de l'évolution est loin d'être aussi peu solide; elle ne conduit nullement aux contradictions dans lesquelles est tombé Huxley. L'étude de la nature, comme l'a montré Darwin lui-même dans sa seconde oeuvre, la descendance de l'homme, est loin de confirmer l'appréciation pessimiste dont nous avons parlé plus haut. La conception de Tennyson et de Huxley est incomplète, unilatérale et, par conséquent, fausse; elle est d'autant plus anti-scientifique que Darwin lui-même parle, dans un chapitre de ce livre, d'un aspect bien différent de la vie et de la nature.

La nature elle-même, dit-il, nous montre, à côté de la lutte, une autre catégorie de faits, ayant une signification

1 C'est ce qui s'est produit pour Huxley dans sa conférence sur l'Évolution et l'Éthique, où il commença par nier l'existence de tout élément moral dans la nature et se trouva ainsi amené à reconnaître l'existence d'un tel élément en dehors de la nature; plus tard, dans une note ajoutée, il renonça à ce point de vue et reconnut l'existence de l'élément moral dans la vie sociale des animaux.

absolument différente: c'est le soutien mutuel au sein d'une même espèce; ces faits ont même *une importance plus grande* que les précédents, car ils sont nécessaires au maintien et à la prospérité de l'espèce.

Cette pensée, extrêmement importante, dont la plupart des darwinistes se refusent à tenir compte et que Alfred Russel Wallace va même jusqu'à nier, j'ai essayé de la développer et j'ai cité à son appui une quantité de faits dans une série d'articles où j'ai montré l'énorme importance de l'entraide pour la persistance des espèces animales et de l'humanité, et surtout pour leur développement progressif, pour leur évolution[1].

Sans chercher le moins du monde a atténuer le fait qu'un nombre immense d'animaux se nourrit d'espèces appartenant à d'autres groupes du monde animal ou d'espèces plus petites du même groupe, j'ai montré que la lutte, dans la nature, est *circonscrite le plus souvent à une lutte entre espèces différentes*, mais qu'au sein de chaque espèce, et très souvent au sein d'un groupe formé par des espèces différentes mais vivant en commun, ***l'entraide est la règle générale***. C'est pourquoi le côté sociable de la vie animale joue dans la nature un rôle beaucoup plus grand que l'extermination mutuelle. Il a aussi une extension beaucoup plus vaste. Le nombre d'espèces sociales parmi les ruminants, la plupart des rongeurs, de nombreux oiseaux, les abeilles, les fourmis, etc., c'est-à-dire les espèces, qui ne vivent pas en chassant d'autres est, en effet, très considérable, et le nombre d'individus que comprend chacune de ces espèces est extrêmement grand. De plus, presque tous les fauves et tous les oiseaux de proie, surtout ceux qui ne disparaissent pas par suite de leur

---

1 Voir la revue Nineteenth Century, IS0o, 1891, 1892, 1894 et /896, et le livre Mutuel' Aid, a Factor of Evolution (London, Heinemann). Une édition française existe sous le titré de L'Entr'aide, un facteur de l'évolution (Paris, Hachette).

extermination rapide par l'homme ou pour d'autres raisons, pratiquent dans une certaine mesure l'entraide. ***L'entraide est le fait dominant dans la nature.***

Mais si l'entraide est si largement répandue dans la nature, c'est parce qu'elle donne aux espèces animale qui la pratiquent des avantages tels que le rapport des forces s'en trouve complètement changé, au désavantage des animaux de proie. Elle constitue la meilleure arme dans la grande lutte pour l'existence que les animaux mènent constamment contre le climat, les inondations, les orages, les tempêtes, la gelée, etc.; elle exige constamment d'eux de nouvelles adaptations aux conditions sans cesse changeantes de la vie. Prise dans son ensemble, la nature ne confirme nullement l'idée du triomphe de la force physique, de la rapidité à la course, de la ruse et d'autres particularités utiles à la lutte. Nous y voyons, au contraire, une multitude d'espèces, incontestablement faibles, ne possédant ni cuirasse, ni bec solide, ni dents fortes pour se défendre contre les ennemis, en tout cas nullement belliqueuses, et qui, cependant, réussissent mieux que d'autres dans la lutte pour l'existence et arrivent même, grâce à la sociabilité et à l'entraide qui leur sont propres, à évincer des rivaux et des ennemis incomparablement mieux armés. Telles sont les fourmis, les abeilles, les pigeons, les canards, les sousliks[1] et autres rongeurs, les chèvres, les cerfs, etc. On peut, enfin, considérer comme pleinement démontré que, tandis que la lutte pour l'existence peut amener un développement progressif aussi bien que régressif, c'est-à-dire tantôt améliorer la race, tantôt la faire dépérir, la pratique de l'entraide est une force qui conduit toujours au développement progressif. Dans l'évolution progressive du monde animal, dans la prolongation de l'existence, dans le développement de l'intelligence, dans la marche vers ce que, dans la chaîne des êtres, nous appelons le type supérieur, l'entraide est le facteur, principal.

1 ◊ Définition de « sousliks ». Rongeurs aux moeurs terrestres appartenant à la famille des écureuils

Aucun biologiste n'a pu jusqu'ici infirmer cette proposition que j'ai formulée ailleurs[1].

Étant nécessaire à la conservation, à la *prospérité et au développement progressif de chaque espèce*, l'instinct de l'entraide est devenu ce que Darwin a appelé un instinct permanent (a permanent instinct), *constamment en action* chez tous les animaux sociaux, y compris, naturellement,l'homme. Cet instinct, qui se manifeste dès le début de l'évolution du règne animal, est sans doute aussi profondément enraciné chez tous les animaux, inférieurs et supérieurs, que l'instinct maternel; peut-être l'est-il même davantage, car il existe jusque chez des animaux où l'existence d'un instinct maternel quelconque est fort douteuse, tels que les mollusques, certains insectes et la plupart des poissons. Aussi Darwin avait-il pleinement raison lorsqu'il affirmait que l'instinct de *sympathie mutuelle* se manifeste chez les animaux sociaux d'une façon plus ininterrompu que l'instinct purement égoïste de conservation personnelle. Il y voyait, comme nous le savons, le rudiment d'une conscience morale — ce que les darwinistes oublient, malheureusement, trop souvent.

Mais ce n'est pas tout: cet instinct, une fois apparu, sera l'origine des sentiments de bienveillance et d'identification partielle de soi-même avec son groupe; il deviendra le point de départ de tous les sentiments supérieurs. C'est sur cette base que se développera le sentiment, plus élevé, de la justice, de l'équité, de l'égalité, et, enfin, ce qu'il est convenu d'appeler l'abnégation.

Lorsque nous voyons des dizaines de milliers d'oiseaux aquatiques arriver en bandes nombreuses du Sud lointain

---

1 Voir les observations présentées sur cette question par Lloyd Morgan, et ma réponse.
[Il s'agit ici d'un des deux ouvrages de Lloyd Morgan : soit de Animal Life and Intelligence, soit de Animal behavior. — Note du traducteur.]

pour faire leurs nids sur les penchants des *Monts des oiseaux*, au bord de l'océan Glacial, et, là, vivre sans se disputer les meilleures places; lorsque nous voyons que des troupes de pélicans vivent pacifiquement côte à côte au bord de la mer, chaque troupe s'en tenant à sa portion de la côte pour la pêche; que des milliers d'espèces d'oiseaux et de mammifères en arrivent, sans se faire la guerre, à s'entendre pour le partage du terrain, pour la recherche de leur nourriture, l'emplacement des nids, les abris pour la nuit, les domaines de chasse; lorsque nous voyons, enfin, un jeune oiseau ayant emporté quelques brindilles de paille ou quelques ramilles du nid d'autrui être en butte aux persécutions de ses congénères, nous saisissons déjà, dans la vie de ces espèces sociales, les rudiments et, mieux que cela, la présence d'un sentiment d'équité et de justice.

Enfin, lorsque nous nous élevons, dans chaque classe d'animaux, jusqu'aux représentants supérieurs de cette classe (les fourmis, les guêpes et les abeilles chez les insectes; les grues et les perroquets parmi les oiseaux; les ruminants supérieurs, les singes et, enfin, l'homme parmi les mammifères), nous constatons que l'identification par l'individu de ses intérêts avec ceux de son groupe, et quelquefois même le sacrifice de soi-même au profit de son groupe, prennent de plus en plus d'importance à mesure que nous passons des représentants inférieurs de chaque classe aux représentants supérieurs; cela nous prouve, d'une façon incontestable, l'origine naturelle non seulement d'une ébauche de l'éthique, mais même des sentiments d'ordre supérieur.

Il apparaît ainsi que non seulement la nature ne nous donne pas de leçon d'amoralisme, c'est-à-dire d'indifférence à l'égard de la morale, indifférence qu'un principe étranger à la nature devrait combattre pour la dominer, mais, au contraire, que nos notions du bien et du mal, nos

raisonnements sur le *bien suprême* sont empruntés à la, vie de cette même nature. Ils ne sont que le reflet, dans les raisonnements de l'homme, de ce qu'il a vu chez les animaux; au cours de la vie sociale, ces, impressions constituent une notion générale du Bien et du Mal. Et il ne s'agit point ici du jugement personnel de quelques rares individus, mais du sentiment de la majorité. Ces jugements renferment déjà les éléments de la justice et de la sympathie mutuelle, quel que soit l'être sentant chez qui on les rencontre; il en est de cela comme des notions de mécanique, qui, déduites des observations faites à la surface de la terre, s'appliquent aussi bien à la matière des espaces interstellaires.

Nous devons admettre la même chose lorsqu'il s'agit du développement du caractère humain et des institutions humaines. L'évolution de l'homme, s'effectuant de même au milieu de la nature, en recevait une impulsion dans le même sens; de plus, les institutions elles-mêmes d'aide et de soutien mutuels, créées au sein des sociétés humaines, montraient à l'homme, avec toujours plus de force, de quelle puissance il leur est redevable. Dans un tel milieu social, la physionomie morale de l'homme s'élaborait de plus en plus parfaitement. Les recherches historiques récentes nous permettent de concevoir l'histoire de l'humanité, en ce qui concerne l'élément éthique, comme l'évolution du besoin, propre à l'homme, d'organiser son existence en prenant pour base l'appui mutuel, d'abord dans le clan, plus tard dans la commune agricole et dans les républiques des villes libres; ces formes sociales devenaient à leur tour, malgré des périodes transitoires de régression, des sources de nouveaux progrès.

Bien entendu, nous devons renoncer à l'idée de retracer l'histoire de l'humanité comme une chaîne ininterrompue, une évolution allant de l'âge de pierre jusqu'à l'époque actuelle. Le développement des sociétés humaines ne s'est

pas effectué sans interruption. Plusieurs fois, il a dû repartir à nouveau: dans l'Inde, en Égypte, en Mésopotamie, en Grèce, à Rome, en Scandinavie, en Europe occidentale chaque fois il partait de la tribu primitive et, ensuite, de la commune rurale. Mais si nous considérons chacune de ces lignes de développement l'une après l'autre, nous verrons — surtout en Europe occidentale depuis la chute de l'Empire romain une extension graduelle des notions d'aide et d'appui mutuels de la tribu à la peuplade, puis à la nation et, enfin, à l'union internationale des nations. D'autre part, en dépit des mouvements de recul qui se sont manifestés de temps en temps chez les nations même les plus cultivées, nous constatons, au moins chez les représentants de la pensée avancée au sein des peuples civilisés et dans les mouvements populaires qui vont dans le sens du progrès, une tendance à étendre toujours davantage les idées courantes sur la justice et la réciprocité humaines; nous y constatons une tendance à améliorer les relations entre les hommes, et nous y entrevoyons, sous forme d'un idéal, certaines conceptions de ce qu'il est désirable d'atteindre au cours de l'évolution future.

Le fait même que les mouvements régressifs, les reculs, qui se produisent de temps en temps chez les différents peuples sont considérés par la partie cultivée de la société comme des phénomènes passagers et morbides dont il est désirable de prévenir le retour dans l'avenir, — ce fait seul montre que le critérium éthique est devenu plus élevé. Et à mesure qu'augmentent dans les sociétés civilisées les moyens de satisfaire les besoins de l'ensemble de la population et que se trouve ainsi déblayée la voie pour une intelligence plus haute de la justice pour tous, les exigences éthiques deviennent nécessairement de plus en plus hautes.

Ainsi, en se plaçant au point de vue d'une éthique scientifique et réaliste, l'homme peut non seulement croire au progrès moral, mais fonder cette croyance sur des bases

scientifiques, en dépit de toutes les leçons de pessimisme qu'il reçoit. Il voit que la croyance au progrès, bien qu'au début elle n'ait été qu'une simple hypothèse (dans toute science, d'ailleurs, l'hypothèse précède la découverte scientifique), se trouve aujourd'hui pleinement confirmée par la connaissance scientifique.

CHAPITRE II

ESQUISSE DES BASES D'UNE NOUVELLE ÉTHIQUE

Ce qui arrête les progrès de la morale. — Développement de l'instinct social. — La puissance inspiratrice de l'éthique évolutionniste. — Les idées et les notions morales. — Le sentiment du devoir. — Deux catégories d'actions morales. — L'importance de la libre initiative. — Le besoin d'action créatrice personnelle. — L'Entraide, la Justice, la Morale. — Bases d'une éthique scientifique.

Si les philosophes empiriques qui se fondent sur les sciences naturelles n'ont pu jusqu'ici prouver l'existence d'un progrès 'continu des notions morales (que l'on peut considérer comme un élément fondamental de l'évolution), la faute en est, en grande partie, aux philosophes spéculatifs, c'est-à-dire non scientifiques. Ils ont nié avec tant d'insistance l'origine naturelle du sentiment moral; ils se sont livrés à tant de dissertations subtiles pour attribuer à ce sentiment une origine supra-naturelle, ils se sont étendus tellement sur la *prédestination de l'homme*, sur le *but de notre existence*, sur les *fins de la Nature et de la Création*, qu'une réaction devait nécessairement se produire contre toutes les idées mythologiques et métaphysiques

dont cette question était entourée. En même temps, les évolutionnistes modernes, après avoir montré l'existence dans le règne animal d'une âpre lutte pour l'existence entre les différentes espèces, se virent dans l'impossibilité d'admettre qu'un phénomène aussi brutal, source de tant de souffrances pour des êtres sentants, pût être une expression de la volonté de l'Être Suprême; aussi nièrent-ils qu'un élément moral quelconque pût y être découvert. Et ce n'est que maintenant, lorsqu'on commence à envisager le développement graduel des espèces, des races humaines, des institutions humaines et des principes d'éthique eux-mêmes comme une évolution naturelle, qu'il devient possible d'étudier, sans tomber dans la philosophie du surnaturel, les diverses forces qui ont présidé à cette évolution, y compris cette force naturelle morale qu'est l'entraide et la sympathie mutuelle croissante.

Et puisqu'il en est ainsi, nous atteignons là un moment d'une haute importance pour la philosophie. Nous sommes en droit de conclure que l'étude de la nature et de l'histoire humaine bien comprise montre à l'homme l'existence constante d'une *double tendance:* d'une part, la tendance à la *sociabilité*; de l'autre, et comme résultat de cette dernière, l'aspiration à une intensité plus grande de la vie, par conséquent à un bonheur plus grand de l'*individu*, à son rapide progrès au point de vue physique, intellectuel et moral.

Cette double aspiration est le propre de la vie en général. Elle lui est inhérente et constitue une de ses propriétés fondamentales, un de ses attributs nécessaires, quelque aspect que prenne la vie, sur notre planète ou ailleurs. Et ce n'est pas là une affirmation métaphysique de l'*universalité de la loi morale*, ni une simple supposition. Sans une augmentation constante de la sociabilité, c'est-à-dire de l'intensité de la vie et de la variété des sensations qu'elle donne, la vie est impossible. C'est là son essence même. Si

Si cette condition fait défaut, la vie décroît; elle s'achemine vers sa désagrégation, vers sa destruction. On peut considérer cela comme une loi bien démontrée de la nature.

Il en résulte que la science, loin de saper les fondements de l'éthique, donne au contraire un *contenu concret* aux nébuleuses affirmations métaphysiques de l'éthique transcendantale, c'est-à-dire extra-naturelle. Et à mesure que la science pénètre plus avant dans la vie de la nature, elle donne à l'éthique évolutionniste une *certitude philosophique incontestable* là où le penseur transcendantal ne pouvait s'appuyer que sur des hypothèses nuageuses.

Un autre reproche, souvent fait à la pensée fondée sur l'étude de la nature, est moins justifié encore. Une telle façon de penser, nous dit-on, ne peut nous conduire qu'à la connaissance d'une froide vérité mathématique; or, les vérités de cette sorte ont peu d'influence sur nos actions. Tout au plus l'étude de la nature peut-elle nous inspirer l'amour de la vérité; mais seule la religion peut inspirer une émotion supérieure, comme celle de l'*infinie bonté*.

Il n'est pas difficile de prouver qu'une telle affirmation ne s'appuie sur rien et, par conséquent, est fausse. L'amour de la vérité constitue déjà par lui-même une bonne moitié **la meilleure** de toute doctrine morale. Et les gens religieux qui sont intelligents le comprennent bien. Quant à la notion du *bien* et de l'aspiration vers ce bien, la *vérité* dont nous venons de parler, c'est-à-dire la reconnaissance de l'entraide comme caractère fondamental de l'existence de tous les êtres vivants, est incontestablement une vérité inspiratrice qui trouvera un jour une expression digne d'elle dans la poésie de la nature, car elle ajoute à la connaissance de la nature un nouveau trait, l'humanitarisme. Goethe, avec la perspicacité de son génie panthéiste, en a compris toute l'importance philosophique

lorsque le zoologiste Eckermann y eut fait allusion au cours d'une conversation avec lui[1].

À mesure que nous étudions de plus près l'homme primitif, nous constatons de plus en plus que c'est de la vie des animaux, avec lesquels il vivait dans une étroite communauté, qu'il reçut les premières leçons d'une courageuse défense des siens, de l'abnégation au profit de son groupe, d'un amour illimité pour sa progéniture, de l'utilité de la vie en société en général. Les notions de *vertu* et de *vice* ne sont pas seulement humaines, mais zoologiques.

D'ailleurs, il est à peine besoin d'insister sur l'influence idées sur les notions morales, comme aussi sur l'influence inverse des notions morales sur la physionomie intellectuelle de chaque époque. L'aspect intellectuel et le développement intellectuel d'une époque peuvent quelquefois prendre une direction complètement fausse sous l'empire de diverses circonstances extérieures: soif d'enrichissement, guerres, etc.; ils peuvent, à d'autres moments de l'histoire, rebondir dans une nouvelle direction et atteindre, dans cette voie, un niveau très élevé. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, la vie intellectuelle d'une époque exerce toujours une influence profonde sur l'ensemble des notions morales d'une société. La même chose est vraie lorsqu'il s'agit d'un individu.

Il est incontestable que les pensées, les idées sont des forces, selon l'expression de Fouillée ; elles deviennent des

---

1 Voir ECKERMANN : Gespräche, 1858, III pp. 219-222. Eckermann ayant raconté qu'un petit oisillon dont il avait tué la mère et qui était tombé du nid avait été recueilli par une mère appartenant à une autre espèce, Goethe se montra fort ému. « Si ce fait est un fait général, dit-il, cela expliquera le divin dans la nature. » Or, les zoologistes du début du XIX°, siècle, qui étudiaient la vie animale du continent américain, encore peu peuplé, et un naturaliste tel que Brehm affirment que des faits de même nature que celui noté par Eckermann sont fréquents dans la vie des animaux,

forces éthiques, morales, lorsqu'elles sont justes et suffisamment larges pour exprimer la vie de la nature dans son ensemble et pas seulement par un de ses côtés. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de créer une morale susceptible d'exercer sur la société une influence durable, il faut commencer par lui donner pour bases des vérités solidement établies. Ce qui constitue un des principaux obstacles à l'élaboration d'un système éthique complet, capable de satisfaire les exigences de notre temps, c'est l'état d'enfance dans lequel se trouve encore la science de la société. La sociologie vient à peine d'achever de réunir ses matériaux; elle commence seulement à les étudier à l'effet de déterminer la direction probable de l'évolution future de l'humanité. Et elle se heurte continuellement à une quantité de préjugés invétérés.

L'éthique moderne a pour tâche principale de rechercher, par l'étude philosophique, ce qu'il y a de commun entre les deux catégories de sentiments contraires qui existent dans l'homme; elle nous aidera ainsi à trouver, non pas un compromis ou un accord entre eux, mais leur synthèse, leur généralisation. Certains de ces sentiments poussent les hommes à dominer leurs semblables en vue de buts personnels; d'autres, au contraire, les poussent à s'unir entre eux pour atteindre, par un effort commun, ce qu'ils ne pourraient réaliser tout seuls. Les premiers répondent à un besoin fondamental de l'homme: le besoin de la lutte; les seconds répondent à un autre besoin, également fondamental: le désir d'union et de sympathie réciproques. Ces deux groupes de sentiments doivent, évidemment, entrer en lutte; mais il est absolument nécessaire de trouver leur synthèse, sous une forme quelconque. C'est d'autant plus nécessaire que l'homme moderne, s'il n'a pas de convictions précises qui lui permettent de se reconnaître dans ce conflit, perd toute sa puissance active. Il ne peut pas admettre que la lutte pour la domination, la guerre au

couteau entre les individus et les nations, soit le dernier mot de la science; d'autre part, il ne croit pas que la question puisse être résolue en prêchant la fraternité et l'abnégation, comme le christianisme l'a fait pendant tant de siècles, sans jamais pouvoir arriver ni à la fraternité des peuples et des hommes, ni même à la tolérance mutuelle entre les diverses doctrines chrétiennes. Quant à la doctrine communiste, l'immense majorité n'y croit pas, pour la même raison. Ainsi, le but principal de l'éthique est actuellement d'aider l'homme à trouver une solution à cette contradiction fondamentale.

A cet effet, nous aurons tout d'abord à étudier soigneusement les moyens auxquels les hommes ont eu recours, dans le cours du temps pour arriver, en réunissant leurs efforts individuels, au plus grand bien-être pour tous, sans paralyser en même temps l'énergie personnelle de chacun. Nous devons, pour aboutir à la synthèse voulue, étudier également les tendances analogues qui se font jour dans notre société, aussi bien les premières tentatives encore timides que les possibilités encore latentes. Et comme aucun nouveau mouvement ne s'effectue sans éveiller un certain enthousiasme, nécessaire pour vaincre l'inertie intellectuelle, la nouvelle éthique aura pour tâche fondamentale de suggérer à l'homme un idéal capable d'éveiller l'enthousiasme et de donner aux hommes la force nécessaires pour faire passer dans la vie réelle ce qui peut concilier l'énergie individuelle avec le travail pour le bien de tous.

Cette nécessité d'un idéal lié à la réalité nous amène à considérer la principale objection opposée à tous les systèmes éthiques non religieux. Ils manquent d'autorité nécessaire, nous dit-on, leurs conclusions n'éveillent pas le sentiment du devoir, de l'obligation. Il est parfaitement exact que l'éthique empirique n'a jamais prétendu à un caractère aussi obligatoire que celui, par exemple, des dix

commandements de Moïse. Il est vrai que lorsque Kant proposait pour *impératif catégorique* de toute morale la règle: *Agis d'une façon telle que l'aspiration de ta volonté puisse devenir le principe d'une loi susceptible d'application universelle*, il essayait de démontrer que cette règle n'a besoin d'aucune sanction supérieure pour être reconnue comme universellement obligatoire. Elle est, disait-il, une forme nécessaire de la pensée, une *catégorie* de notre raison; elle n'est déduite d'aucune considération utilitaire. Mais la critique moderne, depuis Schopenhauer a montré que Kant se trompait. Il n'a pas prouvé pour quelle raison l'homme doit se soumettre à son *impératif*, et il est curieux que le raisonnement de Kant lui-même l'amène à cette idée que la seule raison qui permette à son *impératif* de prétendre à la reconnaissance générale, c'est son utilité sociale. Et cependant les pages où Kant démontre qu'en aucun cas les considérations d'utilité ne doivent être données pour base à la morale, sont parmi les plus belles qu'il ait écrites. En réalité, il a composé un très bel éloge du sentiment du devoir, mais il n'a pu trouver à ce sentiment d'autre base que la conscience intime de l'homme et son désir de conserver une harmonie entre ses idées et ses actes[1]. La morale empirique ne cherche certes pas à opposer quelque chose à l'injonction religieuse qu'expriment ces mots: *Je suis ton Dieu*; mais la contradiction. profonde qui continue à exister entre les prescriptions du christianisme et la vie réelle des sociétés qui s'appellent chrétiennes prive le reproche en question de toute sa force.

---

1 Par la suite, d'ailleurs, il est allé plus loin. Il ressort de sa Religion dans les limites de la raison, publiée en 1792, que, s'il a commencé par vouloir opposer une éthique rationnelle aux doctrines antichrétiennes de l'époque, il a fini par reconnaître «ce qu'il y a d'incompréhensible dans cette disposition, qui proclame son origine divine", (Traduction française par A. Tremesaygues, 1913, p. 58.)

Il faut dire aussi que la morale empirique n'est pas complètement dépourvue d'un caractère d'obligation conditionnelle. Les divers sentiments et les divers actes que, depuis Auguste Comte, on appelle *altruistes* peuvent être aisément divisés en deux catégories. Les uns sont absolument nécessaires si l'on veut vivre en société; on ne devrait jamais les appeler altruistes : ils portent en eux un caractère de réciprocité et sont accomplis par l'individu dans son intérêt propre, à l'égal de tout acte dicté par l'instinct de la conversation. Mais, à côté de ces actes, il en existe d'autres, ne supposant aucune réciprocité. Celui qui les accomplit donne ses forces, son énergie, son enthousiasme sans rien attendre en échange, sans compter sur aucune récompense, et, bien que ce soit précisément ces actes qui sont les grands facteurs du perfectionnement moral, il est impossible de les appeler obligatoires. Or, ces deux catégories d'actes sont constamment confondues par les auteurs traitant de la morale, et c'est pour cela que nous trouvons tant de contradictions dans les questions de l'éthique.

Il est facile, cependant, de sortir de cette confusion. Il est clair, tout d'abord, qu'il vaut mieux ne pas confondre le domaine de l'éthique avec celui de la législation. L'éthique ne donne même pas de réponse à cette question : une législation est-elle, oui ou non, nécessaire ? La morale est au-dessus de cela. Nous connaissons, en effet, un grand nombre d'auteurs traitant de l'éthique qui nient la nécessité d'une législation quelconque et font appel directement à la conscience humaine; au début de la Réforme, ces écrivains jouissaient d'une influence notable. En somme, la tâche de l'éthique ne consiste pas à insister sur les défauts de l'homme et à lui reprocher ses *péchés* : elle doit faire oeuvre, positive, en s'adressant aux meilleurs instincts de l'homme. Elle définit et elle explique les principes fondamentaux sans lesquels ni les animaux ni les

hommes n'auraient pu vivre en société. Mais ensuite elle fait appel à quelque chose de supérieur: à l'amour, au courage, à la fraternité, au respect de soi-même, à une vie conforme à l'idéal. Enfin, elle dit à l'homme que, s'il veut vivre une vie dans laquelle toutes ces forces trouveront leur pleine manifestation, il doit renoncer une fois pour toutes à croire qu'il est possible de vivre sans tenir compte des besoins et des désirs d'autrui. On n'approche d'une telle vie, dit l'éthique, que lorsqu'une certaine harmonie s'établit entre l'individu et ceux qui l'entourent, et elle ajoute: *Regardez la nature. Étudiez le passé du genre humain. Ils vous montreront que c'est bien là la vérité.* Et lorsque l'homme, pour une raison quelconque, hésite, ne sachant pas comment agir dans tel ou tel cas, l'éthique vient à son aide en lui montrant comment lui-même désirerait que les autres agissent à son égard dans les mêmes circonstances[1].

Cependant, même dans ce cas, l'éthique n'indique aucune ligne de conduite rigide, car l'homme doit soupeser lui-même la valeur des divers arguments qui se présentent. A celui qui est incapable de supporter un échec il est inutile de conseiller le risque, de même qu'il est inutile de prêcher à un jeune homme plein d'énergie la prudence de l'âge mûr. Il y répondra par les belles paroles, si profondément justes, qu'adresse Egmont au vieux comte Olivier dans le drame de Goethe, et il aura raison. Comme s'ils étaient poussés par des esprits invisibles, les coursiers lumineux du temps emportent le léger véhicule de notre destinée; il ne nous reste qu'à tenir courageusement les rênes et à guider les roues, à gauche, pour éviter une

---

1 L'éthique ne qui dira pas: "Tu dois agir de telle ou telle façon"; elle lui demandera: "Que désires-tu, d'une manière déterminée et définitive, et non pas en raison d'une disposition momentanée?" (F. PAULSEN, System der Ethik, 2 vol., Berlin, 1896, tI p.20)

pierre, à droite, pour éviter une fondrière. Où sommes nous emportés? Qui sait ? Nous souvenons-nous seulement d'où nous venons ? — La plante ne peut pas s'empêcher de fleurir, dit Guyau; quelquefois, fleurir, pour elle, c'est mourir[1].

Mais le but principal de l'éthique n'est cependant pas de donner des conseils à chacun individuellement. Elle tend plutôt à dresser devant l'ensemble des hommes un but supérieur, un idéal qui, mieux que tout conseil, les guiderait et les inciterait à agir 'instinctivement dans la direction vendue. De même que le but de l'éducation est de nous habituer à effectuer presque inconsciemment une foule de raisonnements justes, le but de l'éthique est de créer une atmosphère sociale telle que la majorité des hommes accomplisse d'une façon absolument impulsive, c'est-à-dire sans hésitation, les actes qui conduisent au bien-être de tous et au maximum du bonheur de chacun, en particulier.

Tel est le but final de la morale. Pour l'atteindre, nous devons débarrasser nos théories éthiques de leurs contradictions internes.

Ainsi, par exemple, la morale qui prêche la *bienfaisance* par miséricorde et par pitié porte en elle une contradiction mortelle. Elle commence par proclamer la justice envers tous, c'est-à-dire l'égalité, ou une fraternité parfaite, qui est encore l'égalité, ou du moins une égalité en droit. Puis elle s'empresse d'ajouter qu'il est inutile de poursuivre ce but. La première est irréalisable... Quant à la fraternité, qui est à la base de toutes les religions, il ne faut pas la comprendre à la lettre : ce n'est là qu'une parole poétique de prédicateurs enthousiastes. *L'inégalité est une loi de la nature,* nous disent les prédicateurs religieux qui, dans ce cas, se prennent à songer à la na-

---

1 Marie-j. GUYAU : Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,p. 107.

ture; ici, ils nous conseillent de demander des leçons à la nature et non à la religion, qui a soumis la nature à la critique. Mais lorsque l'inégalité entre les hommes devient trop criante, lorsque la somme des richesses produites est partagée d'une façon si outrageusement peu harmonique que la majorité des hommes est réduite à vivre dans la plus affreuse misère, alors partager avec le pauvre ce qu'*on peut partager* sans perdre sa situation privilégiée devient un devoir sacré.

Une telle morale peut certainement se maintenir pendant quelque temps — et même longtemps, si elle est soutenue par la religion telle que l'interprète l'Église dominante. Mais dès que l'homme applique à la religion son esprit critique et cherche à se créer des convictions étayées par la raison et non par la crainte et l'obéissance aveugle, cette contradiction interne ne peut plus subsister longtemps. Il faudra s'en séparer, et le plus tôt sera le mieux : la contradiction interne est la mort de toute éthique, en même temps qu'elle est un ver qui ronge et détruit toute l'énergie d'un homme.

Une condition essentielle se pose à toute théorie moderne de la morale. Elle ne doit pas enchaîner l'activité spontanée de l'individu, même pour un but aussi élevé que le bien de la société ou de l'espèce. Wundt, dans son excellent exposé des doctrines éthiques, fait observer que depuis le *siècle éclairé*, le milieu du XVIII° siècle, presque tous les systèmes de morale deviennent individualistes. Mais cette remarque n'est vraie que jusqu'à un certain point, car les droits de l'individu n'étaient affirmés avec une grande énergie que dans un seul domaine, le domaine économique. Et, même là, la liberté individuelle était, en pratique comme en théorie, plus apparente que réelle. Quant aux autres domaines: politique, intellectuel, artistique, on peut dire qu'à mesure que l'individualisme

économique s'affirmait avec plus de force, l'assujettissement de l'individu à l'organisation militaire de l'État et à son système d'instruction, ainsi qu'à la discipline intellectuelle nécessaire pour le maintien des institutions existantes, ne faisait que croître. Et même la plupart des réformateurs sociaux de tendances extrêmes admettent actuellement, comme prémisse nécessaire dans leurs prévisions d'avenir, une absorption plus grande encore de l'individu par l'État.

Une telle tendance n'a pas manqué de provoquer des protestations, formulées par Godwin au début du XIX° siècle et par Spencer dans la seconde moitié du même siècle; elle a amené Nietzsche à affirmer qu'il vaut mieux jeter par-dessus bord toute morale, si on ne peut lui trouver d'autre base que le sacrifice de l'individu au profit du genre humain. Cette critique des doctrines morales courantes constitue peut-être le trait le plus caractéristique de notre époque; d'autant plus que son mobile principal n'est pas tant une aspiration étroitement personnelle à l'indépendance économique (comme c'était le cas au XVIII° siècle pour tous les défenseurs des droits de l'individu, sauf Godwin) qu'un désir passionné d'indépendance individuelle, en vue de la création d'un nouvel et meilleur ordre social, où le bien-être de tous deviendrait la base du développement intégral de l'individu[1].

Le développement insuffisant de l'individu (qui mène à une mentalité grégaire) ainsi que le manque d'initiative et de force créatrice personnelle sont un des défauts principaux de notre temps. L'individualisme économique n'a

---

1 Wundt fait Une remarque très curieuse : « A moins de croire erronées toutes les indications recueillie, on peut dire, qu'une révolution est en train de s'accomplir dans l'opinion publique : l'individualisme extrême du siècle éclairé » cède la place à un réveil de l'universalisme des penseurs anciens, complété par la notion de la liberté de l'individualité humaine; c'est une amélioration que nous devons à l'individualisme.» (Éthique, p. 459 de l'original allemand.)

pas rempli ses promesses : il n'a pas amené un épanouissement éclatant de la personnalité... Comme autrefois, l'oeuvre créatrice dans le domaine social se manifeste avec une extrême lenteur et l'imitation reste le grand moyen de répandre dans l'humanité les innovations du progrès. Les nations modernes répètent l'histoire des peuplades barbares et des villes du moyen âge, qui empruntaient les unes aux autres leurs mouvements politiques, religieux et économiques, et leurs *chartes de liberté*. Des nations entières ont récemment assimilé avec une rapidité surprenante la civilisation industrielle et militaire de l'Europe, et ces nouvelles éditions *qui n'ont même pas été revues* d'anciens modèles, montrent mieux que tout à quel point est superficiel ce qu'on appelle culture, combien il y entre d'éléments de simple imitation.

Il est donc très naturel de poser la question : Les doctrines morales actuellement répandues ne contribuent-elles pas à cette subordination par imitation ? N'ont-elles pas trop essayé de faire de l'homme cet automate à idées dont parle Herbart, un être plongé dans la contemplation et craignant par-dessus tout la tempête des passions ? N'est-il pas temps de défendre les droits de l'homme vivant, plein d'énergie, capable d'aimer fortement ce qui est digne d'amour et de haïr ce qui mérite la haine, toujours prêt à combattre pour l'idéal qui exalte son amour et justifie ses antipathies ? Depuis les philosophes du monde antique, la tendance existait toujours de représenter la *vertu* comme une sorte de *sagesse*, qui encourage l'homme plutôt à *développer la beauté de son âme* qu'à lutter contre les maux de son temps à côté des *simples*. Plus tard, on appela vertu la *non-résistance au mal*, et pendant de longs siècles le *salut* personnel, joint à la résignation et à l'attitude passive à l'égard du mal, a constitué l'essence de l'éthique chrétienne. Il en est résulté une série d'arguments subtils en

faveur de l'*individualisme vertueux* et l'apologie d'une indifférence monacale à l'égard du mal social. Heureusement, une réaction commence à se faire jour contre cette vertu égoïste, et la question se pose: l'attitude passive vis à-vis du mal n'est-elle pas une lâcheté criminelle ? Et le Zend-Avesta n'a-t-il pas raison lorsqu'il affirme que la lutte active contre Ahriman est la condition première de la vertu ?[1]. Le progrès moral est nécessaire, mais il est impossible sans courage moral.

Tels sont, du moins tels que nous pouvons les discerner, au milieu du conflit actuel des idées, quelques-uns des problèmes posés devant toute doctrine morale. Tous, ils aboutissent à une même conclusion fondamentale. On demande une nouvelle façon de comprendre la morale, aussi bien dans ses principes fondamentaux, qui doivent être assez souples pour donner une vie nouvelle à notre civilisation; que dans ses applications qui doivent être débarrassées des survivances supra-naturelles et transcendantales, comme aussi des idées étroites de l'utilitarisme bourgeois.

Les éléments pour cette nouvelle compréhension de la morale existent déjà. *L'importance de la sociabilité et de l'entraide* dans l'évolution animale et dans l'histoire de l'humanité peut, il me semble, être admise comme une vérité scientifique établie, exempte d'hypothèses. Nous pouvons ensuite considérer comme prouvé qu'à mesure que l'entraide devient, dans la société humaine, un usage établi, pratiqué pour ainsi dire instinctivement, cette pratique même conduit à développer le sentiment de la justice, avec son corollaire obligé, le sentiment de l'*égalité* ou de l'équité, et l'aptitude à contenir ses impulsions au nom de cette égalité. L'idée que les droits individuels de tout homme sont aussi inviolables que les droits naturels

---

1 C.-P. THILE Geschichte der Religion in Alterturn. (Ed. Gotha,1903, t. II, p. 163 et suiv.)

de tout autre se développe à mesure que disparaissent les distinctions de classes. Cette idée devient une notion courante lorsqu'une transformation correspondante se fait dans les institutions sociales.

Un certain degré d'identification des intérêts propres de l'individu avec ceux de son groupe a dû nécessairement exister dès le début de la vie sociale; il se manifeste même chez les animaux inférieurs. Mais à mesure que les rapports d'égalité et de justice prennent racine dans les sociétés humaines, le terrain se trouve préparé pour le développement et l'extension ultérieures de rapports plus affinés. Grâce à ces rapports, l'homme s'habitue à ce point à comprendre et à sentir le retentissement de ses actes sur la société tout entière qu'il évite de léser les autres, Même lorsqu'il lui faut renoncer à satisfaire son désir; il arrivé à identifier à ce point ses propres sentiments avec ceux d'autrui qu'il se montre prêt à donner ses forces pour lui, sans rien attendre en échange. Ces sortes de sentiments et d'habitude non égoïstes, qu'on désigne ordinairement par les noms assez inexacts d'*altruisme* et d'*abnégation* méritent seuls; à mon avis, le nom de morale, bien que la plupart des auteurs les aient confondus jusqu'à présent, sons le nom d'altruisme avec le simple sentiment de justice.

L'*entraide*, la *justice*, la *morale*, tels sont les degrés de la série ascendante des états psychiques que nous fait connaître l'étude du monde animal et de l'homme. Elles sont une *nécessité organique,* qui porte en elle-même sa justification et que confirme toute l'évolution du monde animal, depuis ses premiers échelons (sous forme de colonies de protistes[1]), en s'élevant graduellement jusqu'aux sociétés humaines les plus parfaites. Et nous pouvons dire que c'est là une l*oi générale et universelle de l'évolution organique*, qui fait que les sentiments d'entraide, de justice et de morale sont profondément enracinés dans

1 *Organisme vivant unicellulaire.*

l'homme, avec toute la puissance d'instincts innés. Le premier des trois, l'instinct de l'entraide, est évidemment le plus fort; le troisième, le plus tardivement apparu, est un sentiment inconstant et considéré comme le moins obligatoire.

De même que le besoin de nourriture, d'abri et de sommeil, ces trois instincts sont des instincts de conservation. Certes, ils peuvent de temps en temps et sous l'influence de certaines conditions se trouver affaiblis; nous connaissons de nombreux exemples d'un tel affaiblissement, dû à des causes particulières, dans tel groupe animal ou telle société humaine. Mais alors ce groupe est invariablement vaincu dans la lutte pour l'existence: il va vers sa décadence. Et s'il ne revient pas aux conditions nécessaires à la survie et à l'évolution progressive, c'est-à-dire à l'entraide, à la justice et à la morale, il va, qu'il s'agisse de peuplade ou d'espèces, dégénérer et disparaître. N'ayant pas rempli la condition nécessaire de l'évolution progressive, il doit inévitablement aller vers la décadence et la disparition.

Telle est la hase solide que nous fournit la science pour l'élaboration et la justification d'un nouveau système d'éthique. C'est pourquoi, au lieu de proclamer *la faillite de la science*, nous devons examiner comment il est possible d'édifier une éthique scientifique avec les éléments acquis à cet effet par les recherches modernes, animées par la théorie de l'évolution.

CHAPITRE III [1]

L'ÉLÉMENT MORAL DANS LA NATURE

La théorie de Darwin sur l'origine du sentiment moral chez l'homme. — Les rudiments (les sentiments moraux chez les animaux. — L'origine du sentiment du devoir chez l'homme. — L'entraide comme source des sentiments éthiques chez l'homme. — La sociabilité dans le monde animal. — Les rapports du sauvage avec les animaux. — La naissance de la notion de justice chez les peuplades primitives.

L'oeuvre de Darwin ne se limite pas à la seule biologie. Dès 1837, aussitôt après avoir jeté sur le papier l'esquisse générale de sa théorie de l'origine des espèces, il notait dans son carnet : "*Ma théorie conduira à une nouvelle philosophie*". Il en fut ainsi, en effet. En apportant l'idée de l'évolution dans l'étude de la vie organique, Darwin inaugura une nouvelle ère en philosophie, et l'esquisse du développement du sentiment moral chez l'homme, qu'il donna plus tard, ouvrit un nouveau chapitre dans la science de la morale[2]. Darwin y montre sous un jour nouveau

---

1 Ce chapitre a été publié dans le Nineteenth Century, mars 1905.

2 Dans son ouvrage Moderne Philosopher le professeur danois-Harald Iltiffding a donné un excellent exposé de l'importance philosophique des travaux de Darwin. (Voir la trad. allemande par Bendikson, Leipzig, 1896, t. II, p. 487 et suiv.)

l'origine véritable du sentiment moral et donne à la question tout entière un fondement scientifique si solide que, bien que l'on puisse considérer ses idées comme le développement de celles de Shaftesbury et de Hutcheson, on doit reconnaître qu'il ouvrit à la science de la morale une nouvelle voie, dans la direction indiquée par Bacon. Il nous apparaît ainsi comme fondateur d'une école éthique, à l'égal de Hume, de Hobbes et de Kant.

L'idée essentielle de l'éthique de Darwin peut être exposée en peu de mots. Il la définit très exactement lui-même dans les premières lignes de son travail. Il débute par un éloge du devoir, qu'il décrit dans les termes poétiques bien connus de Kant: "*Devoir ! pensée merveilleuse qui n'agit ni par l'insinuation, ni par la flatterie, ni par la menace*"... Et ce sentiment du devoir, c'est-à-dire la conscience morale, il l'explique *exclusivement au point de vue de l'histoire naturelle*, ce que, ajoute-t-il, aucun écrivain anglais n'a essayé de faire jusqu'ici[1].

Nous trouvons, d'ailleurs, déjà chez Bacon, une allusion à une telle interprétation.

Que le sentiment moral soit acquis par chaque homme en particulier au cours de son existence, Darwin le considérait, bien entendu, comme *au moins fort improbable étant donnée la théorie générale de l'évolution*. Il explique l'origine du sentiment moral en le faisant dériver de cette sociabilité instinctive, innée chez les animaux inférieurs et probablement aussi chez l'homme. Il voit la vraie base de tous les sentiments moraux dans le fait que l*es instincts sociaux poussent l'animal à trouver du plaisir dans la société de ses camarades, à éprouver une certaine sympathie pour eux, et à leur rendre divers services*. Darwin comprend ici le mot de *sympathie* dans son sens exact:

1 *La Descendance de l'homme, ch. IV, p. 103.*

ce n'est pas de la compassion ou de l'*amour*, c'est un *sentiment de camaraderie* », d'*impressionnabilité réciproque*, dans ce sens que l'homme est influencé par les sentiments d'un autre ou des autres.

Après avoir formulé cette première proposition, Darwin montre que dans chaque espèce animale (si ses facultés intellectuelles se développaient dans la même mesure qu'elles se sont développées chez l'homme), le même instinct social se développerait. Et lorsque cet instinct n'est pas satisfait, il en résulte que l'individu éprouve un sentiment de mécontentement et même de souffrance si, en examinant ses actes, il arrive à voir que, dans tel ou tel cas, *l'instinct social actuel et persistant a cédé chez lui à quelque autre instinct, plus puissant sur le moment; mais qui n'est ni permanent par sa nature ni susceptible de laisser une impression bien vive*[1].

Ainsi, Darwin ne considérait nullement le sentiment moral comme un don mystique d'origine inconnue et mystérieuse, comme le faisait Kant: "*Un animal quelconque, écrit Darwin, doué d'instincts sociaux prononcés, en comprenant, bien entendu, au nombre de ces instincts l'affection des parents pour leurs enfants et celle des enfants pour leurs parents, acquerrait inévitablement un sens moral ou une conscience (la connaissance du devoir de Kant) aussitôt que ses facultés intellectuelles se seraient développées chez l'homme*".

A ces deux propositions, Darwin en ajoute deux autres, secondaires. Dès que la faculté du langage se développe et l'expression des désirs d'une communauté devient possible, l'opinion *commune* sur la façon dont chaque membre doit se comporter devient un mobile puissant, et même le mobile principal de l'action. Mais l'influence de l'approbation ou du blâme exprimés par la société dépend

1 *La Descendance de. l'homme, ch. n, p. 104.*

entièrement du degré de développement de la sympathie mutuelle. Nous n'attachons de l'importance aux opinions des autres que parce que nous sympathisons, que nous sommes en relations amicales avec eux; l'opinion publique n'agit dans la direction morale qu'au cas où l'instinct social est suffisamment développé. La justesse de cette observation est évidente; elle va à l'encontre de l'idée de Mandeville (auteur de la *Fable des Abeilles*) et de ses partisans plus ou moins ouverts du XVIII° siècle, qui essayaient de présenter la morale comme un ensemble de coutumes conventionnelles.

Enfin, Darwin, parle aussi de l'*habitude* comme d'une des forces agissantes dans l'élaboration de notre conduite vis-à-vis des autres. L'habitude fortifie l'instinct social et les sentiments de sympathie, ainsi que l'obéissance aux jugements de la communauté. Après avoir formulé dans ces quatre propositions, l'essence de ses vues, Darwin les développe.

Il examine d'abord la sociabilité chez les animaux; il montre à quel point ils aiment à être en société et se sentent malheureux dans la solitude, comment ils vivent constamment en commun, se préviennent mutuellement du danger et se soutiennent lorsqu'ils chassent et lorsqu'ils se défendent. "*Il est évident, dit-il, que les animaux associés ressentent des sentiments d'affection réciproque, qui n'existent pas chez les animaux adultes non sociables.*" Ils peuvent ne pas trop sympathiser entre eux dans les plaisirs, mais les cas, absolument certains, de sympathie dans la peine sont fréquents. Darwin cite quelques-uns des faits les plus frappants. Certains, tels que l'exemple du pélican aveugle, raconté par Stansbury, et du rat aveugle, que leurs congénères nourrissaient, sont devenus classiques.

— "*Outre l'amour et la sympathie, continue Darwin, les animaux possèdent d'autres qualités que chez l'homme nous regardons comme des qualités morales*", et il cite

quelques exemples du sentiment moral chez les chiens et les éléphants[1].

On comprend, d'une façon générale, que toute action en commun (et chez certains animaux de telles actions sont très fréquentes: toute leur existence en est remplie) exige un sentiment poussant à se contenir. Il faut dire, d'ailleurs, que Darwin n'a pas développé la question de la vie sociale chez les animaux et des rudiments des sentiments moraux chez eux dans la mesure où il aurait dû le faire en raison du rôle important de ces sentiments dans sa théorie de la morale.

Passant ensuite à la morale humaine, Darwin fait remarquer que, bien que l'homme tel qu'il existe actuellement n'ait que peu d'instincts sociaux, il est tout de même un être sociable qui a conservé depuis une époque extrême-ment reculée quelque degré d'affection instinctive et de sympathie pour ses semblables. Ces sentiments agissent comme des instincts mi-conscients, impulsifs, auxquels viennent aider la raison, l'expérience et le désir d'approbation des autres. "*Ainsi, conclut Darwin, les instincts sociaux, qui ont dû être acquis par l'homme alors qu'il était à un état très grossier, probablement même déjà par ses ancêtres simiens primitifs, donnent encore l'impulsion à la plupart de ses meilleures actions*". Le reste est dû au développement de la puissance du raisonnement et de la culture collective.

Il est certain que ces vues de Darwin ne seront adoptées que par ceux qui reconnaîtront que les facultés intellectuelles des animaux ne diffèrent de celles de l'homme que par leur degré de développement et non par leur essence.

---

1 Depuis, Herbert Spencer qui, auparavant, ne reconnaissait pas de morale aux animaux, a cité dans la revue Nineteenth Century de James Knowles un certain nombre de faits analogues. Ils sont repro-duits dans ses Principles of Ethics, t, II, appendice D : « La conscience chez les animaux ».

Or, c'est à cette conclusion qu'aboutissent maintenant la plupart de ceux qui ont étudié la psychologie comparée de l'homme et des animaux; au contraire, les tentatives récentes faites par certains psychologues pour creuser un abîme infranchissable entre les instincts et les facultés intellectuelles de l'homme, d'une part, et ceux des animaux, de l'autre, n'ont pas atteint leur but[1]. La similitude des instincts et de l'intelligence chez l'homme et les animaux ne signifie naturellement pas que les instincts moraux, lorsqu'on les compare chez les différentes espèces et plus encore chez les différentes classes d'animaux, soient identiques entre eux. Ainsi, en comparant, par exemple, les insectes aux mammifères, il ne faut jamais oublier que les directions suivant lesquelles s'est faite leur évolution ont divergé dès une époque très reculée de l'évolution du monde organique sur le globe terrestre. Chez les fourmis,

1 L'incapacité de la fourmi, du chien ou du chat à faire une découverte ou à trouver la vraie solution d'une difficulté, dont parlent si souvent certains de ceux qui écrivent sur cette question, ne prouve nullement l'existence d'une différence essentielle entre les facultés de l'homme et des animaux, car l'homme fait constamment preuve du même manque d'esprit d'invention et d'à-propos. Comme la fourmi d'une des expériences de John Lubbock, des milliers d'hommes essaient de traverser une rivière sans avoir au préalable pris connaissance de la localité, et périssent dans ces tentatives avant de jeter un pont primitif quelconque, un tronc d'arbre tombé, par exemple. Je le sais par expérience, et tous les explorateurs des pays sauvages le confirmeront. D'autre part, nous voyons chez les animaux la raison collective de la fourmilière ou de la ruche. Et si une fourmi ou une abeille sur mille tombe sur la solution juste, les autres l'imitent et résolvent alors des problèmes beaucoup plus difficiles que ceux dans lesquels se sont trompés d'une façon si comique la fourmi, l'abeille et le chat dans les expériences de certains naturalistes, et — j'ose dire — ces naturalistes eux-mêmes dans leur façon d'organiser leurs expériences et de tirer leurs conclusions. L'exemple des abeilles de l'Exposition de Paris qui ont trouvé un procédé pour se défendre contre ce qui gênait constamment leur travail, en assurant la fermeture d'une petite fenêtre au moyen de leur propolis résineux (Entraide, ch. I) et d'autres exemples bien connus d'esprit inventif chez les abeilles et les fourmis, ainsi que chez les loups dans leurs chasses confirment pleinement ces vues.

les abeilles, les guêpes, etc., il s'est établi une division physiologique profonde entre la structure, et le genre de vie des diverses catégories d'individus de la même espèce (ouvrières, bourdons, reines) et en même temps une profonde division physiologique du travail au sein de la société (ou, plus exactement, une division du travail et une division dans la structure). Une telle division n'existe pas chez les mammifères. Aussi, il est douteux que les hommes puissent juger de la "*moralité*" des abeilles, qui, dans leur ruche, tuent les mâles. C'est pourquoi l'exemple tiré de la vie des abeilles, cité par Darwin, fut accueilli d'une façon si hostile dans le camp religieux. Les sociétés d'abeilles, de guêpes et de fourmis, d'une part, et les sociétés des mammifères de l'autre, ont suivi depuis si longtemps des voies de développement indépendantes que l'intelligence réciproque entre eux est, sur beaucoup de points, perdue. Le même manque d'intelligence réciproque — bien qu'à un degré moindre s'observe entre sociétés humaines aux différents stades de leur développement.

Et cependant les notions morales de l'homme et les actes des insectes sociaux ont tant de traits communs que les plus hauts des prédicateurs moraux de l'humanité n'ont pas hésité à citer en exemple à l'homme certains traits de la vie des fourmis et des abeilles. Nous ne les surpassons pas en dévouement envers notre groupe; d'autre part, sans même parler des guerres ni des exterminations en masse d'hérétiques religieux ou d'adversaires politiques, qui se voient dans l'histoire, il est certain que les lois de la morale humaine ont subi au cours des siècles des modifications et des altérations extrêmement profondes. Il suffit de rappeler les sacrifices humains aux divinités, le précepte *oeil pour oeil* et *vie pour vie* de l'Ancien Testament, les tortures, les exécutions, etc., et de comparer cette *morale* au respect de tout ce qui vit, prêché par Bodhisattva, ou au pardon de toutes les offenses prêché

par les premiers chrétiens pour comprendre que les principes moraux subissent une *évolution*, et quelquefois une altération, à l'égal de tout le reste.

Nous sommes ainsi obligés de reconnaître que, si les différences entre les notions morales de l'abeille et de l'homme sont le résultat d'une divergence physiologique, la similitude frappante qui existe entre elles en ce qui concerne d'autres traits fondamentaux indique une communauté d'origine.

Darwin arrive ainsi à cette conclusion que l'instinct social est la source commune qui a donné naissance au développement de toutes les notions morales. Et il essaie de déterminer scientifiquement ce que c'est que l'instinct.

Malheureusement, la psychologie animale scientifique est encore très peu avancée. Il est par conséquent, encore bien difficile de se reconnaître dans les rapports compliqués entre l'instinct social proprement dit et les instincts parentaux, filiaux, fraternels, ainsi que dans divers autres instincts et facultés, tels que la sympathie réciproque, d'une part, et le raisonnement, l'expérience et]'irritation, de l'autre[1]. Darwin avait pleinement conscience de cette difficulté; aussi, s'exprimait-il avec beaucoup de prudence. *L'impression du plaisir que procure la société est probablement une extension des affections de parenté ou des affections filiales*[2], car l'instinct social paraît se développer par la longue cohabitation des jeunes avec leurs parents.

Cette prudence dans les expressions est très naturelle, car, dans d'autres passages, Darwin montre que l'instinct social est un instinct particulier, distinct des autres; la sélection naturelle a contribué à son développement pour lui-même, en raison de son utilité pur la conservation et

1 *La Descendance de l'homme, p. 114*
2 *Ibid p. 112*

le bien-être de l'espèce. C'est un instinct à tel point fondamental que, même s'il lui arrive de se trouver en conflit avec un instinct aussi puissant que l'affection des parents pour leur progéniture, il prend quelquefois le dessus. Ainsi, les oiseaux, lorsque le moment de leur migration d'automne arrive, abandonnent quelquefois leurs petits (de la seconde couvée), incapables de supporter un long voyage, pour se joindre à leurs camarades[1].

A ce fait si important, je puis ajouter que le même instinct social est très développé chez de nombreux animaux inférieurs, tel que le crabe terrestre, et chez certains poissons, où il est difficile de considérer ses manifestations comme une extension de l'instinct parental ou filial. Dans ces cas, je serais plutôt enclin à y voir une extension des rapports entre frères ou soeurs, ou des sentiments de camaraderie, qui se développent probablement partout où les jeunes éclos à une époque déterminée dans un même endroit (chez les insectes et même chez différentes espèces d'oiseaux) continuent à vivre en commun, avec leurs parents ou seuls. Il serait probablement plus exact de considérer les instincts sociaux et les instincts parentaux, de même que les instincts fraternels, comme deux instincts étroitement liés entre eux, dont le premier, l'instinct social, est peut-être né avant l'autre et se trouve, par conséquent, être plus fort, mais qui se sont développés parallèlement au cours de l'évolution du monde animal. Leur développement a, naturellement, été aidé par la sélection naturelle, qui les maintenait en équilibre lorsqu'ils se trouvaient en conflit, pour contribuer ainsi au bien de l'espèce[2].

---

1 La Descendance de l'homme, p. 1/5.

2 Dans son excellente étude de l'instinct social, le prof. Lloyd Morgan, auteur de travaux bien connus sur l'instinct et l'intelligence des animaux, dit, p. 32 : "A cette question, Kropotkine, comme Darwin et Espinas, répondrait probablement sans hésiter que le premier rudiment d'un noyau social a été fourni par un séjour durable ensemble des parents avec leur progénitures". Parfaitement ; j'ajouterai seulement "Ou bien de progéniture sans parents", car cette formule serait plus en accord les faits cités et aussi rendrait mieux la pensée de Darwin,

La partie la plus importante de l'éthique de Darwin est, certainement, son explication de la conscience morale chez l'homme et de son sentiment du devoir et du remords. C'est dans l'explication de ces sentiments que toutes les théories éthiques se sont montrées le plus faibles. Kant, dans son travail, d'ailleurs excellemment écrit, sur la morale, ne réussit pas du tout, comme on sait, à montrer pourquoi il faut obéir à son impératif catégorique s'il n'est pas une manifestation de la volonté de l'Être Suprême. Nous pouvons parfaitement admettre que la *loi morale* de Kant (si l'on modifie légèrement la façon de la formuler, en conservant son essence) est une conclusion nécessaire de la raison humaine.

Nous faisons, certes, des objections à la forme métaphysique que Kant donne à sa loi; mais, en somme, son essence, que Kant n'a malheureusement pas exprimée, n'est rien autre que la justice, l'équité, la même pour tous. Et si on traduit le langage métaphysique de Kant dans le langage des sciences inductives, on peut trouver des points de conciliation entre son explication et l'origine de la loi morale et celle que donnent les sciences naturelles. Mais cela ne résout que la moitié du problème.

En admettant (pour ne pas éterniser la discussion) que la *raison pure* de Kant aboutisse nécessairement, en dehors de toute observation, de tout sentiment ou instinct en vertu de ses seules propriétés innées, à la loi de justice, semblable à l'*impératif* de Kant; en admettant même qu'aucun être pensant ne puisse en aucune façon arriver à une conclusion différente (car telles sont les propriétés innées de sa raison) et en reconnaissant pleinement le caractère élevé de la philosophie morale de Kant, nous voyons tout de même que la grande question qui se pose devant toute théorie de la morale reste sans réponse: *Pourquoi*

l'homme doit-il obéir à la loi morale ou à la proposition affirmée par sa raison ? ou, au moins : *D'où vient ce sentiment d'obligation dont l'homme a conscience* ?

Certains critiques de la philosophie de la Morale kantienne ont déjà montré qu'elle laissé sans solution cette question fondamentale. Ils auraient pu ajouter que Kant lui-même a reconnu son incapacité de la résoudre. Après avoir, pendant quatre ans, beaucoup pensé à cette question et beaucoup écrit là-dessus, il reconnaît dans sa *religion dans les limites de la raison*, dont on ne tient généralement pas compte (1° partie: De la coexistence du mauvais principe arec le bon, ou du mal radical de la nature humaine, publiée en 1792), *qu'il n'a pas réussi à trouver l'explication de l'origine de la loi morale.* En fait, il renonce à résoudre tonte cette question, en reconnaissant ce qu'il y a d'incompréhensible *dans cette disposition qui proclame une origine divine* . Cette inconcevabilité elle-même, écrit-il, *doit agir sur l'âme jusqu'à l'enthousiasme et lui donner la force le consentir aux sacrifices qui peuvent lui être imposés le respect de ses devoirs*[1].

Une telle réponse, donnée après quatre ans de méditation, équivaut, pour la philosophie, à renoncer à résoudre le problème et à le remettre aux main de la religion.

La philosophie intuitive a reconnu ainsi son impuissance à résoudre le problème. Voyons quels solution lui donne Darwin de son point de vue de naturaliste.

Voici, dit-il, un homme qui, céda à son instinct de conservation, n'a pas risqué sa vie pour sauver celle de son semblable; ou bien, poussé par la famine, il a volé. Dans les deux cas, il a obéi à un instinct parfaitement naturel; pourquoi alors se sent-il mal à l'aise? Pourquoi pense-t-il

---

1 La Religion dans les limites de la raison. Trad. A. Tremesaygues, p. 58.

maintenant qu'il aurait dû obéir à un autre instinct et agir différemment? Parce que, répond Darwin, dans la nature humaine les instincts sociaux les plus durables l'emportent sur les instincts moins persistants (*the more enduring social instincts conquer the less persistent instincts*). Notre conscience morale, continue Darwin, a toujours le caractère d'un retour en arrière; elle parle en nous lorsque nous pensons à nos actes passés; elle résulte d'une lutte au cours de laquelle un instinct personnel moins persistant cède à l'instinct social plus constamment présent. Chez les animaux vivant toujours en société, les instincts sociaux *sont toujours présents*, *toujours actifs et persistants*. Ces animaux sont toujours prêts à défendre la communauté et à se porter, d'une façon ou ,d'une autre, au secours de leurs camarades. Ils se sentent malheureux s'ils en sont séparés. Et il en est de même de l'homme. *L'homme qui ne posséderait pas ces sentiments serait un monstre*[1].

D'autre part, le désir de satisfaire la faim ou de donner libre cours à sa colère, ou de s'approprier quelque chose qui appartient à un autre, est, par sa nature même, un désir passager. *La satisfaction est toujours une sensation plus faible que le désir lui-même*, et lorsque nous y pensons dans le passé, nous ne pouvons faire revivre ce désir avec la force qu'il avait avant, d'avoir été satisfait. C'est pourquoi l'homme qui, en satisfaisant son désir, a agi à l'encontre de son instinct social et qui, ensuite, réfléchit à son acte — *et nous le faisons constamment* — arrive nécessairement à "comparer… la faim passée, la vengeance satisfaite ou le danger évité aux dépens d'autres hommes, par exemple, avec ses instincts de sympathie et de bienveillance pour ses semblables, instincts qui sont toujours présents", et aussi à ce qu'il savait sur ce que d'autres considèrent

1 *La Descendance de l'homme, p. 120-121.*

comme louable ou blâmable. Et une fois cette comparaison faite,*il éprouve inévitablement ce sentiment de regret auquel l'homme est sujet, comme tout autre animal, dès qu'il refuse d'obéir à un instinct* et qui peut même rendre l'homme malheureux.

Darwin montre ensuite comment les suggestions de cette conscience qui toujours *se reporte en arrière et nous sert de guide pour l'avenir* peut prendre chez l'homme l'aspect de la honte, du regret, du repentir et même du remords cuisant, lorsque le sentiment est fortifié par l'idée du jugement d'autres personnes, pour lesquelles il éprouve de la sympathie... Peu à peu, l'habitude fortifiera le pouvoir de la conscience sur les actes et en même temps fera concorder de plus en plus les désirs e les passions de l'individu avec ses sympathies et ses instincts sociaux[1]. La plus grande difficulté commune à toutes les philosophies du sentiment moral consiste à expliquer les premiers rudiments du sentiment du devoir, la nécessité de l'apparition, dans l'esprit de l'homme, de notion, de l'idée du devoir. Une fois cette explication trouvée, l'accumulation de l'expérience au sein de la communauté et le développement de la raison collective expliquent le reste.

Ainsi, nous trouvons chez Darwin la première explication, fondée sur les sciences naturelles, du sentiment du devoir. Elle contredit, il est vrai, des idées courantes sur

---

1 Dans une note, avec la perspicacité qui lui est propre, Darwin signale, cependant, une exception. « L'inimitié ou la haine, ajoute- t-il, semble être aussi un instinct très persistant, plus énergique même qu'aucun autre… Ce sentiment semble donc être inné et est certainement très persistant. Il paraît être, en un mot, le complément et l'inverse du vrai instinct social. (Note 27.) Ce sentiment, profondément enraciné dans la nature animale, explique évidemment les guerres opiniâtres que se font différente groupes et différentes espèces d'animaux, et aussi les hommes. Il explique aussi l'existence simultanée, chez les hommes civilisés, de deux lois morales. Mais cet exemple si vaste et si peu étudié jusqu'ici sera mieux discuté lorsque nous parlerons de l'idée de justice.

la nature animale et humaine, mais elle est exacte. Presque tous les auteurs qui, jusqu'ici, ont écrit sur la morale prenaient pour point de départ cette prémisse non démontrée que le plus fort des instincts humains, et à plus forte raison animaux, est l'*instinct de conservation*, qu'ils identifiaient, par suite d'une certaine imprécision dans les termes, avec l'affirmation de soi-même ou avec l'égoïsme. Ils faisaient entrer dans cet instinct, d'une part, des impulsions primordiales telles que la défense et la conservation de soi-même et même la satisfaction de la faim, et, de l'autre, des sentiments dérivés, tels que la passion de la domination, la cupidité, la haine, le désir de vengeance, etc. Et cet assemblage chaotique, ce mélange hétéroclite d'instincts et de sentiments existant chez les animaux et chez les hommes civilisés modernes, ils le représentaient comme une force toute-puissante qui pénètre partout et ne rencontre, dans la nature humaine et animale, aucune résistance, si ce n'est un certain sentiment de bienveillance ou de pitié.

Il est clair que, *du moment qu'on reconnaissait que telle est la nature de l'homme et de tous les animaux*, il ne restait plus qu'à insister sur l'influence adoucissante des prédicateurs de la morale qui font appel à la miséricorde et qui empruntent l'esprit de leurs doctrines à un monde situé *en dehors de la nature*, en dehors du monde accessible à nos sens et au-dessus de lui; ils s'appliquent à accroître l'influence de leurs doctrines par l'appui de forces surnaturelles. Et lorsqu'un penseur comme Hobbes, par exemple, renonça à cette façon de voir, il ne lui resta qu'une chose: attribuer une importance particulière à l'action répressive de l'État, dirigé par des législateurs de génie — ce qui, au fond, revenait au même, avec cette seule différence que la possession de la *vérité* était attribuée non au prêtre, mais au législateur.

Depuis de moyen âge, les fondateurs des écoles éthiques,

qui, pour la plupart, connaissaient peu la nature, préférant à son étude la métaphysique, représentaient l'instinct par lequel s'affirme l'individu comme la première condition nécessaire de l'existence, pour l'animal aussi bien que pour l'homme. Obéir à ses ordres, c'était la loi fondamentale de la nature; ne pas leur obéir, c'était amener la défaite de l'espèce et, à la fin, sa disparition. Et on en déduisait que, pour combattre les aspirations égoïstes, l'homme doit faire appel aux forces extra-naturelles. Le triomphe de l'élément moral apparaissait donc comme le *triomphe de l'homme sur la nature*, triomphe qu'il ne peut atteindre qu'avec l'aide du dehors, qui vient récompenser sa bonne volonté.

On nous disait, par exemple, qu'il n'y a pas de vertu, plus haute, de triomphe plus élevé de l'élément spirituel sur le corporel, que le sacrifice de soi-même pour le bien des hommes. En réalité, le sacrifice de soi-même pour le bien de la fourmilière, de la bande d'oiseaux, du troupeau d'antilopes ou de la société de singes, est *un fait zoologique qui se répète dans la nature tous les jours* et qui, chez des centaines et des milliers d'espèces animales, n'exige rien d'autre que la sympathie mutuelle, née naturellement entre individus de la même espèce, la pratique constante de l'entraide et la conscience, chez l'individu, de sa propre énergie vitale.

Darwin, qui connaissait la nature, a eu le courage de dire que, de deux instincts: l'instinct social et l'instinct personnel, *le premier est plus impératif et plus constamment présent que le second.* Et il avait absolument raison. Tous les naturalistes qui ont étudié la vie animale dans la nature (surtout sur les continents encore peu habités par l'homme) seraient pleinement de son avis. L'instinct d'entraide est, en effet, partout développé dans le monde animal, car la sélection naturelle maintient et extermine sans pitié les espèces où, pour une raison quelconque, il faiblit. Dans la grande lutte pour l'existence, que toute

espèce animale soutient contre les conditions climatiques adverses du milieu extérieur et contre ses ennemis naturels, grands et petits, celles qui pratiquent le plus constamment l'entraide ont le plus de chances de survivre, tandis que celles qui ne le font pas disparaissent. La même chose s'observe dans l'histoire de l'humanité.

Il est curieux de constater qu'en attribuant à l'instinct social cette grande importance, nous revenons à ce qu'avait compris le grand fondateur de la science inductive, Bacon dans son célèbre écrit, *Instauraio Magna* (Grande Renaissance des sciences), Bacon écrivait: "Il n'y a rien qui n'ait une inclination naturelle à la double nature du Bien: à celle par laquelle la chose est un certain Tout en elle-même, et celle par laquelle elle est partie d'un certain Tout plus grand. *Et cette dernière est plus noble et plus puissante que la première;* d'autant qu'elle tend à la conservation d'une forme plus étendue. Que l'on nomme la première Bien particulier, ou de soi-même, et la seconde, un Bien de la communauté... Il en arrive quasi toujours de même, vue que la conservation d'une forme plus commune fait cesser les moindres désirs[1].

Dans un autre passage, Bacon revient à la même idée en parlant de deux appétits des êtres vivants: 1° la conservation et la défense, et 2° la reproduction et l'extension, et il ajoute que ce dernier, étant plus actif, paraît être plus fort et plus précieux que le premier. La question se pose alors: cette conception du règne animal est-elle conforme à la théorie de la sélection naturelle, qui considère la lutte pour l'existence au sein de la même espèce, comme condition nécessaire de l'apparition des espèces nouvelles et

---

1 Neuf livres de la dignité et de l'accroissement des Sciences (trad. par Golefer, 1632), livre VII, ch. I, pp. 502-503. — Certes, cette façon de prouver est insuffisante; mais il faut se rappeler que Bacon ne fait qu'indiquer les grandes lignes d'une science que ses disciples avaient encore à creuser. La même pensée fut exprimée plus tard par Hugo Grotius et quelque autres penseurs.

de l'évolution, c'est-à-dire du développement progressif, en général?

Ayant examiné cette question en détail dans l'*Entraide*, je n'y reviendrai pas ici; j'ajouterai seulement ceci. Pendant les premières années qui suivirent la publication de *l'Origine des espèces* de Darwin, nous étions tous enclins à penser que la lutte intense pour l'existence entre membres d'une même espèce était nécessaire *pour en augmenter la variabilité* et faire naître de nouvelles races et de nouvelles espèces. L'observation de la nature en Sibérie fit, cependant, naître en moi les premiers doutes sur l'existence d'une lutte aussi aiguë à l'*intérieur des espèces* elle me montra, au contraire, le rôle énorme de d'appui mutuel dans les migrations des animaux et, en général, dans la conservation de l'espèce. Ensuite, à mesure que la biologie pénétrait plus avant dans l'élude de la nature vivante et étudiait *l'action immédiate du milieu provoquant des variations dans un sens déterminé* (surtout dans les cas où une fraction de l'espèce se trouve séparée du reste), il devint possible de comprendre la *lutte pour la vie* dans un sens plus large et plus profond. Les biologistes durent admettre que des groupes d'animaux agissent souvent comme un tout et qu'ils luttent contre les conditions de vie défavorables ou contre les ennemis extérieurs (tels que les espèces voisines) en *ayant recours à l'entraide dans leur sein*. Ainsi se trouvent acquises des habitudes qui diminuent la lutte intérieure pour la vie et, en même temps, entraînent un développement intellectuel supérieur chez ceux qui pratiquent cette entraide. La nature abonde en exemples de cette sorte, et l'on constate que, dans chaque classe d'animaux, le haut de l'échelle est occupé par les espèces les plus sociables. *L'entraide au sein de l'espèce apparaît ainsi* (comme l'a déjà indiqué Kessler) *comme le facteur principal l'agent le plus puissant de ce que l'on peut appeler développement progressif.*

La nature est, ainsi, *le premier maître qui ait enseigné à l'homme l'éthique, le principe moral.* L'instinct social, inné chez l'homme comme chez tous les animaux sociaux, telle est la source de toutes les notions d'éthique et de toute l'évolution ultérieure de la morale. Le point de départ pour tout travail sur la théorie de la morale, ou l'éthique, fut indiqué par Darwin, trois cents ans après les premières tentatives faites par Bacon et aussi par Spinoza et par Goethe[1]. Une fois l'instinct social pris pour point de départ du développement des sentiments moraux, on pouvait, après avoir étayé cette base par de nouveaux faits, édifier sur elle l'éthique tout entière. Mais un tel travail n'a pas été fait jusqu'à présent.

Ceux des auteurs évolutionnistes qui touchaient à la question de la morale, suivaient, pour différentes raisons, les voies adoptées par ceux qui avaient traité de l'éthique dans la période pré-darwinienne et pré-lamarckienne, et *non celles que Darwin avait indiquées* (peut-être trop brièvement) dans la *Descendance de l'homme.*

Cette remarque s'applique également à Herbert Spencer. Sans entrer ici dans la discussion de son éthique (ce sera fait ailleurs), je dirai seulement que sa philosophie de la morale est construite sur un plan différent. Les parties de sa *Philosophie synthétique* concernant l'éthique et la sociologie ont été écrites longtemps avant les chapitres sur le sentiment moral de Darwin, sous l'influence en partie d'Auguste Comte, en partie de l'*utilitarisme* de Bentham et des sensualistes du XVIII° siècle[2].

---

1 Voir ECKERMANN : Gesprâche mit Goethe

2 Les Data of Ethics de Spencer partirent en 1879 et sa Justice en 1891, c'est-à-dire longtemps après la Descendance de l'homme de Darwin, qui date de 1871. Mais la Statique sociale de Spencer parut en 1850. Spencer avait certainement raison lorsqu'il signalait les différences qui le séparaient de Comte; mais l'influence sur lui du fondateur du positivisme est incontestable, en dépit des différences profondes entre la tournure d'esprit des deux philosophes…

C'est seulement dans les premiers Chapitres de la *Justice* (publiés pour la première fois en mars et avril 1890, dans le Nineteenth Century) que nous trouvons une mention de l'*éthique des animaux* et d'une *justice sous-humaine*, auxquelles Darwin attribuait une importance si grande pour le développement du sentiment moral chez l'homme. Il est curieux que cette mention ne se rattache en rien au reste de l'éthique de Spencer, car il ne considère pas les hommes primitifs comme des êtres sociaux, dont les sociétés continueraient celles qui existent chez les animaux. Fidèle à Hobbes, il considère les sociétés des sauvages comme des réunions, dépourvues de tout lien interne, d'hommes étrangers les uns aux autres, au sein desquelles des querelles constantes éclatent; ces collectivités ne sortent, selon lui, de leur état chaotique que lorsqu'un homme hors ligne prend le pouvoir et organise la vie sociale.

Le chapitre sur l'éthique animale, ajouté plus tard par Spencer, est ainsi une sorte de superstructure dans l'ensemble de sa philosophie morale, qui n'explique pas pourquoi, sur ce point, il a cru devoir modifier ses idées antérieures. Quoi qu'il en soit, pour lui le sentiment moral de l'homme n'apparaît pas comme le développement ultérieur des sentiments de sociabilité existant chez ses ancêtres. Ce sentiment ne ferait son apparition que beaucoup plus tard, naissant des restrictions imposées aux hommes par leurs chefs politiques, sociaux ou religieux (*Data of Ethics, § 45*).

… Pour se faire une idée de l'étendue de l'influence de Comte, i l suffit de comparer les idées biologiques de Spencer avec celles du philosophe français, surtout telles qu'elles sont exposées au ch. III de son Discours préliminaire, dans le tome I de la Politique positive. L'influence de Comte sur l'éthique de Spencer se manifeste surtout dans la distinction établie par celui-ci entre le stade « militaire » et le stade « industriel » de l'évolution humaine, et aussi dans l'opposition de « égoïsme » à 1' « altruisme. Ce dernier terme est employé par Spencer dans le sens trop large, et par conséquent vague, que lui donnait Comte lorsqu'il l'employa pour la première fois.

La notion du devoir, comme le disait Bain à la suite de Hobbes, apparaît, chez Spencer également comme un produit de la coercition exercée par les chefs temporaires aux cours de périodes précoces de la vie des hommes, où plutôt comme un *souvenir* de cette coercition.

Cette hypothèse, qu'il serait difficile, soit dit en passant, d'étayer maintenant par des recherches scientifiques, imprime son cachet à toute l'éthique de Spencer. Pour lui, l'histoire de l'humanité se divise en deux périodes: la période *militaire*, qui dure jusqu'à présent, et la période *industrielle*, qui est en train de naître lentement; ces deux périodes exigent, chacune, une éthique à part. Pendant la période de combat, la coercition était plus que nécessaire: sans elle, le progrès aurait été impossible. A ce degré dé révolution humaine, il était de même indispensable que l'individu fût sacrifié à l'humanité et qu'un code de morale fût élaboré à cet effet. Cette nécessité de subir là coercition de l'État et de sacrifier l'individu durera tant que le mode d'existence industriel n'aura pas pris le dessus sur le militaire. Ainsi, Spencer reconnaît deux éthiques différentes, adaptées à deux degrés différents de l'évolution (*Data of éthics §§ 48-50*), et cela l'amène à formuler une série dé conclusions dont la justesse dépend de celle de la proposition fondamentale.

Sa théorie des principes moraux apparaît, par conséquent, comme une recherche de compromis entre les lois de l'hostilité et les lois de l'amitié, entre l'égalité et l'inégalité (§ 85). Et comme il n'y a aucune issue à ce conflit de deux principes opposés (car le régime industriel ne pourra ,s'établir qu'une fois terminée la lutte entre lui et le régime militaire), on ne peut, en attendant, qu'apporter dans les rapports mutuels des hommes une certaine *bienveillance*, qui pourra adoucir un peu le régime actuel, fondé sur des principes individualistes. C'est pourquoi Spencer échoue dans sa tentative d'établir scientifiquement les

principes fondamentaux de la morale; à la fin, il aboutit à cette conclusion absolument inattendue que toutes les théories de la morale, philosophiques et religieuses, se complètent. Or, la pensée de Darwin était absolument opposée: il reconnaissait pour source de tous les systèmes éthiques et de toutes les doctrines morales, y compris la partie éthique des différentes religions, la sociabilité et l'instinct social qui se manifestent déjà dans le monde animal et, à plus forte raison, chez les peuples les plus primitifs. Spencer, lui, comme Huxley, hésite entre la coercition, l'utilitarisme et la religion, sans pouvoir trouver la source de la morale ailleurs que là.

Il faut ajouter encore que, bien que la façon dont Spencer comprend la lutte entre l'égoïsme et l'altruisme se rapproche de celle de Comte, la conception que le philosophe positiviste avait de l'instinct social était (bien qu'il niât la variabilité des espèces) plus proche de celle de Darwin que de, celle de Spencer. En parlant du rôle des instincts sociaux et individuels, Comte reconnaît sans hésitation l'importance prédominante des premiers. Il voit même dans cette idée le trait distinctif d'une philosophie de la morale qui a rompu avec la théologie et la métaphysique; mais il ne développe pas cette affirmation jusqu'à sa conclusion logique[1].

Comme je l'ai dit plus haut, aucun des disciples immédiats de Darwin ne tenta de développer sa philosophie éthique. Georges Romanes aurait, sans doute, fait exception,

---

1 Ainsi, la morale positive, écrivait Comte, se distingue non seulement de la morale métaphysique, mais aussi de la morale théologique, en prenant pour principe universel la prépondérance directe du sentiment social. (Politique positive, Discours préliminaire, IIe partie, p. 93, et en quelques autres endroits.) Malheureusement, les étincelles de génie disséminées dans tout le Discours préliminaire sont souvent obscurcies par les idées plus tardives de l'auteur, idées qu'on ne peut plus considérer comme un développement de la méthode positive.

car il se proposait, après ses recherches sur l'intelligence animale, de passer aux problèmes de l'éthique chez les animaux et d'étudier l'origine du sentiment moral. Il avait même réuni les éléments d'une telle étude[1]. Malheureusement, nous l'avons perdu avant qu'il ait pu faire avancer ce travail.

Quant aux autres partisans de la théorie de l'évolution, les uns sont arrivés à des conclusions absolument différentes de celles de Darwin (comme Huxley dans sa conférence sur l'Évolution et l'Éthique); les autres, tout en prenant la théorie de l'évolution pour point de départ, se sont mis à travailler dans une direction différente. Telle est la philosophie morale de M.-J. Guyau[2], où les plus hautes manifestations de la morale sont étudiées sans qu'il soit fait mention de l'éthique dans le règne animal[3]. C'est pourquoi j'ai cru utile d'étudier cette question à nouveau dans mon livre l'*Entraide, un facteur de l'évolution*, où les instincts et les habitudes d'appui mutuel sont envisagés comme un des principes et un des facteurs do l'évolution progressive.

Maintenant, nous aurons à examiner les mêmes habitudes sociales à un point de vue double: des dispositions éthiques héritées et des leçons éthiques que nos ancêtres puisaient dans l'observation de la nature. Ici, je dois m'excuser devant le lecteur de revenir brièvement sur quelques faits

---

1 Il en parle dans sa Mental Evolution in Animals. (London, s883, p. 352).

2 Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction

3 Le travail du prof. Lloyd Morgan qui, récemment, a complètement refondu, sous un titre nouveau (Animal Behaviour, Londres, 1900), son ancien livre sur l'intelligence des animaux, n'est pas encore terminé et on ne peut le mentionner que parce qu'il promet une étude complète de cette question, surtout au point de vue de la psychologie comparée. Les autres études relatives à cette question, surtout l'excellent livre d'Espinas : Les sociétés animales, ont été mentionnés dans la préface de mon livre sur l'Entraide. [Cette note est restée telle qu'elle fut écrite en 1905, pour la revue Nineteenth Century. — Note du traducteur.)

déjà examiné dans mon travail sur l'entraide, pour montrer leur signification éthique.

Ayant envisagé l'entraide comme une arme de l'espèce dans sa lutte pour l'existence, c'est-à-dire *dans ce qu'elle a d'important pour le naturaliste*, je montrerai maintenant brièvement ce qu'elle représente comme source des sentiments éthiques chez l'homme. Elle est, à ce point de vue, pleine d'un intérêt profond pour la philosophie de la morale.

L'homme primitif vivait en communauté intime avec les animaux. Il est probable qu'il partageait l'abri de certains d'entre eux, dans les fentes des rochers ou dans les grottes; souvent, ils avaient une nourriture commune. Il y a seulement quelque cent cinquante ans, les indigènes de la Sibérie et de l'Amérique étonnaient nos naturalistes par leur connaissance étendue des moeurs des bêtes et des oiseaux les plus sauvages; l'homme primitif, lui, vivait plus près encore des habitants des forêts et des steppes et les connaissait mieux encore. L'extermination en masse des êtres vivants par les incendies des forêts et des prairies, par les flèches empoisonnées, etc., n'avait pas encore commencé à cette époque, et d'après l'abondance incroyable, d'animaux que les premiers émigrants rencontrèrent en Amérique (si bien décrite par Audubon, Asara et d'autres naturalistes de premier ordre), nous pouvons nous faire une idée de la densité de la population animale sur la terre au début de la période post-glaciaire.

L'homme de l'âge de pierre vivait donc en communion étroite avec ses frères muets, de même que Behring, qui, obligé d'hiverner dans une île voisine de l'Alaska, vécut, avec soin équipage, parmi d'innombrables troupeaux de renards polaires, qui couraient autour du campement, mangeaient les provisions et, la nuit, venaient même ronger les peaux de bêtes sur lesquelles couchaient les hommes.

Nos ancêtres primitifs vécurent donc *parmi les animaux*

et avec eux. Et dès qu'ils commencèrent à mettre un peu d'ordre dans leurs observations de la nature et à les transmettre à leurs descendants, les animaux, leur vie et leurs moeurs formèrent la matière principale de l'encyclopédie des connaissances et de la sagesse pratique qui s'exprimait par les dictons et les proverbes. La psychologie animale fut la première psychologie étudiée par l'homme, et elle forme jusqu'à présent le principal thème des récits que l'on fait autour du feu dans les steppes et les forêts. La vie des animaux étroitement liée à celle des hommes, fut aussi le sujet des premiers rudiments d'art: c'est elle qui inspira les premiers graveurs et les premiers sculpteurs, et c'est elle aussi qui entra dans les plus anciennes traditions éthiques et les plus anciens mythes sur la création du monde.

De nos jours, la première chose que nos enfants apprennent de la zoologie, ce sont des histoires de fauves, de lions et de tigres. Mais ce que les sauvages primitifs devaient apprendre en premier lieu de la nature, c'est qu'elle est un assemblage gigantesque de clans et de tribus d'animaux: la tribu des singes, si proches de l'homme, la tribu les loups toujours eu quête de nourriture, la tribu omnisciente et bavarde des oiseaux, la tribu toujours laborieuse des fourmis, etc.[1] Les animaux étaient pour eux la continuation et l'extension de leur propre tribu, mais ils paraissaient beaucoup plus sages que les hommes. La première ébauche d'une généralisation relative à la nature, généralisation si vague qu'elle différait à peine d'une simple impression, devait être que l'être vivant et sa tribu sont *inséparables l'un de l'autre.* Nous, nous pouvons les séparer, mais eux ne le pouvaient pas. Il est même douteux qu'ils pussent se représenter la vie autrement qu'au sein du clan ou de la tribu.

---

1 Kipling l'a très bien montré dans son histoire de Maugli (livre de la jungle).

A cette époque, la nature devait inévitablement apparaître sous cet aspect. Parmi ses parents les plus proches, les singes, l'homme voyait des centaines d'espèces[1] vivant en vastes associations dont tous les membres sont étroitement liés entre eux. Il voyait les singes se prêter appui dans leurs expéditions à la recherche de nourriture, se transporter avec prudence d'un point à la un autre, s 'unir contre les ennemis communs, se rendre de menus services, par exemple en extirpant les piquants entrés dans les poils d'un camarade, se serrer étroitement pendant le froid. Les singes, il est vrai, se querellaient souvent; mais il y avait, dans ces querelles (comme c' est le cas, maintenant aussi), plus de bruit que de mal; par contre, au moment du danger, ils faisaient parfois preuve d'une affection mutuelle frappante, sans même parler de l'attachement des mères pour leurs petits ou des vieux mâles pour leur groupe. La sociabilité était ainsi le trait marquant de toute la tribu des singes; si, actuellement, il existe deux espèces non sociables de grands singes: le gorille et l'orang-outang, qui ne vivent que par petites familles, le fait seul que ces espèces occupent un territoire très réduit montre qu'elles sont en voie d'extinction, peut-être en raison de la guerre acharnée que leur faisait l'homme, parce qu'il les voyait trop proches de lui.

Le sauvage primitif voyait et savait également que, même parmi les fauves, il existe une loi générale: *ils ne se tuent jamais les uns les autres*. Certains, parmi eux, sont très sociables; telle est toute la tribu des chiens: chacals, chiens sauvages de l'Inde, hyènes. D'autres vivent par familles peu nombreuses; les plus intelligents, comme les lions et les léopards, s'assemblent pour la chasse, de même que des chiens[2].

---

1 Pendant la période tertiaire il en exista, aux dires des géologues compétents, près de mille espèces différentes

2 Une photographie instantanée prise au magnésium montre des lions arriver la nuit par groupes aux endroits où viennent s'abreuver des troupeaux d'animaux de toutes sortes.

Quant à ceux, peu nombreux, qui actuellement du moins — vivent absolument isolés, comme les tigres; ou par petites familles, eux aussi observent cette règle: ne jamais s'entre-tuer. Même à notre époque, où les troupeaux innombrables qui, jadis, peuplaient les prairies ont disparu, les tigres, obligés de se nourrir aux dépens des troupeaux d'animaux domestiques et de vivre, par conséquent, dans le voisinage des villages, se tiennent, comme le racontent les paysans aux Indes, chacun dans son domaine, sans guerres intestines. Il est, de plus, très probable que même les espèces peu nombreuses dont les membres vivent actuellement isolés — tigres, petites races de chats (presque tous sont des animaux nocturnes), ours, martres, renards,hérissons et quelques autres — n'ont pas toujours vécu ainsi. Pour certains (renards, ours), j'ai trouvé des preuves positives qu'ils avaient mené une vie sociale avant que leur extermination par l'homme eût commencé; quelques-uns continuent à vivre en société dans les endroits déserts, de sorte que nous avons tout lieu de croire que presque tous ont vécu ainsi autrefois[1]. Mais même s'il n'a jamais existé quelques espèces non sociables, nous pouvons affirmer qu'elles étaient l'exception.

La leçon de la nature était donc que même les animaux les plus forts sont obligés de vivre groupés. Et ceux qui ont eu l'occasion de voir, ne serait-ce qu'une fois dans leur vie, la façon dont les chiens sauvages de l'Inde attaquent les fauves, grands et forts, ont certainement compris une fois pour toutes la puissance de la tribu et cette confiance dans ses forces et son courage que l'union inspire à chaque individu. Dans les steppes et les forêts, nos ancêtres primitifs voyaient des millions d'animaux réunis en tribus et en

---

1 Voir l'Entraide, ch. I et II et Appendice. J'ai recueilli, depuis la publication de cet ouvrage, beaucoup de faits nouveaux parlant en faveur de cette idée

clans Les troupeaux innombrables de chevreuils, de rennes polaires, d'antilopes, de buffles, de chevaux et d'ânes sauvages, de couaggas, de zèbres, etc., parcouraient les immenses prairies et très souvent stationnaient pour paître ensemble; il n'y a pas longtemps, des voyageurs de l'Afrique centrale ont vu ainsi paître côte à côte des girafes, des gazelles et des antilopes. Même sur les plateaux arides de l'Asie et de l'Amérique, il y avait des troupeaux de lamas et de chameaux sauvages, et dans les montagnes du Thibet vivaient des tribus entières d'ours noirs. Et à mesure que l'homme arrivait à mieux connaître la vie de ces animaux, il voyait à quel point ils étaient étroitement unis entre eux. Même dans les moments où ils paraissaient n'être occupés qu'à manger et ne faire aucune attention à ce qui se passait autour, ils ne cessaient de s'observer mutuellement avec la plus grande vigilance, toujours prêts à agir de concert s'il le fallait. L'homme voyait aussi que chez toute la tribu des cerfs ou des chevreuils, qu'ils soient en train de paître ou de jouer, il y a toujours des sentinelles dont l'attention ne faiblit pas un instant et qui, à l'approche d'un fauve dangereux, donnent aussitôt l'alarme. Il savait également qu'en cas d'attaque brusque, les mâles et les femelles se réunissent en cercle, après avoir poussé les jeunes à l'intérieur, et affrontent ainsi l'ennemi, s'exposant à être dévorés, mais sauvant leur progéniture sans défense. Il savait que telle aussi était la tactique des troupeaux d'animaux pendant la retraite. L'homme primitif connaissait tout cela — *tout ce que nous ignorons et que nous oublions si volontiers* — et il racontait ces exploits des animaux dans ses contes, en ornant de toute sa poésie primitive leur courage et leur abnégation; il cherchait aussi à les *imiter* dans ses rites religieux, qu'on appelle improprement *danses*. Le sauvage primitif ignorait moins encore les grandes migrations des animaux.

Il les suivait même, comme actuellement les Tchouktchis suivent les troupeaux de rennes sauvages lorsque les nuages des moustiques les chassent d'une partie de la presqu'île Tchoukotski dans l'autre, ou comme le Lapon suit les troupeaux de rennes à demi apprivoisés dans leurs migrations dont il n'est pas le maître. Et si nous, avec notre science livresque et notre ignorance de la nature, nous sommes incapables de nous expliquer comment des animaux, vivant en groupes dispersés sur un territoire immense, arrivent à s'unir par milliers à un endroit donné pour traverser ensemble un fleuve (comme je l'ai vu, sur l'Amour) ou pour émigrer vers le nord, le sud ou l'est, — nos ancêtres, qui croyaient les animaux plus sages qu'eux-mêmes, n'étaient nullement étonnés de ces actions concertées, comme n'en sont nullement étonnés les sauvages actuels. A leurs yeux, tous les animaux — bêtes, oiseaux, poissons — sont en communion constante entre eux. Ils se préviennent du danger par des signes à peine perceptibles ou des sons; ils se font part de toutes sortes d'événements, et forment ainsi une gigantesque association ayant ses coutumes de politesse et de bon voisinage. Des traces profondes de cette conception de la vie animale subsistent jusqu'à nos jours dans les légendes et les proverbes de tous les peuples.

Les colonies, si gaies, si animées, si nombreuses des marmottes, des sousliks, des écureuils terrestres, etc., les colonies de castors qui peuplaient les fleuves de la période post-glaciaire, enseignaient à l'homme primitif, lui-même encore nomade, tous les avantages d'une vie stable, d'habitations permanentes et du travail en commun. Même de nos jours, nous voyons (je l'ai vu il y a un demi-siècle en Transbaïkalie) que les pasteurs nomades (dont l'imprévoyance est frappante) apprennent de l'écureuil terrestre (Tamias striatus) l'utilité de l'agriculture et de la constitution des réserves: chaque automne ils pillent ses dépôts souterrains et s'emparent de ses réserves d'oignons comestibles

Darwin raconte comment, au cours d'une année de famine, les sauvages apprenaient des singes babouins quels sont les arbres et les arbustes dont les fruits peuvent servir de nourriture. Il n'est pas douteux que les réserves de graines comestibles de toutes sortes, amassées par certains petits rongeurs, durent donner à l'homme la première idée de la culture des céréales. Les livres sacrés de l'Orient contiennent de nombreuses mentions de l'esprit d'économie et de l'amour du travail des animaux, cités en exemple à l'homme.

Les oiseaux, eux aussi (presque toutes les espèces), donnaient à nos ancêtres éloignés des leçons de la sociabilité la plus large, leur montrant les joies et les énormes avantages qu'elle procure. Les vastes associations de canards, d'oies et de toutes sortes d'échassiers pour la défense solidaire de leurs petits et de leurs oeufs, enseignaient constamment la même chose à l'homme. En automne, les hommes habitant les forêts et les rivages des petites rivières forestières avaient certainement l'occasion d'observer les jeunes couvées qui, en cette saison, se réunissent en bandes nombreuses et, après avoir employé une petite partie de la journée à prendre leur nourriture en commun, passent le reste du temps à gazouiller et à s'amuser ensemble[1]. Qui sait si ne ce sont pas ces réunions d'automne qui donnèrent l'idée de se réunir à la même époque pour la chasse en commun à des peuplades entières (aba des Mongols, kada des Toungouses); ces réunions durent un mois ou deux et sont une fête pour la peuplade; elles consolident en même temps les liens de parenté et les relations fédératives.

L'homme observait aussi les jeux que certains animaux aiment tant, leurs sports, leurs concerts et leurs danses

---

1 Ces réunions ont été mentionnées par le zoologiste bien connu Kessler et citées par tous les « naturalistes de campagne »

(*voir l'Entraide, Appendice*), leurs vols en commun le soir. Il connaissait les bruyantes réunions des hirondelles et d'autres oiseaux migrateurs, qui ont lieu dans nos pays en automne, tous les ans au même endroit, avant que ne commence le, long voyage vers le sud. Et combien de fois l'homme ne restait-il pas frappé d'étonnement devant les troupes innombrables des oiseaux migrateurs qui, pendant des journées entières, passaient au-dessus de sa tête, ou devant les milliers de buffles, de cerfs ou de marmottes, se rendant vers le nord ou vers le sud, dont les colonnes serrées lui barraient le chemin et le retardaient quelquefois pendant plusieurs jours. Le *sauvage bestial* connaissait toutes ces beautés de la nature, oubliées dans nos villes et nos universités; il connaissait ces beautés de la vie dont ne font même pas mention nos manuels si peu vivants d'*histoire naturelle*, tandis que les récits des grands connaisseurs de la nature, Audubon, Humboldt, Asara, Brehm, Severtzoff et tant d'autres, se couvrent de poussière dans les bibliothèques.

Dans ces temps lointains, le grand monde des eaux courantes et des lacs n'était pas non plus un livre fermé pour l'homme. Les habitants lui en étaient bien connus. Jusqu'à nos jours, par exemple, les indigènes à moitié sauvages de l'Afrique ont un profond respect pour le crocodile; ils le considèrent comme un proche parent de l'homme, quelque chose comme un ancêtre. Ils évitent de le nommer dans les conversations et, s'ils sont obligés de le faire, ils l'appellent *vieux grand-père* ou lui donnent un autre nom exprimant la parenté et le respect. Le crocodile, dans leur esprit, agit toujours comme eux-mêmes le font. Jamais il n'avalera un morceau de nourriture sans avoir invité les parents et amis à le partager avec lui, et si quelqu'un tue un crocodile autrement qu'en vertu d'une légitime vengeance, les sauvages pensent que les parents du crocodile tué châtieront quelqu'un de la famille du meurtrier.

C'est pourquoi, si le crocodile a mangé un nègre, les parents de celui-ci mettront tous leurs efforts à tuer précisément ce crocodile, car ils craindront, en tuant un crocodile innocent, d'attirer sur eux la vengeance des parents de celui-ci; ces derniers, en vertu de la « vengeance du sang ne manqueront pas de riposter. Voilà pourquoi, après avoir tué l'animal qu'ils croient coupable, les nègres examinent soigneusement ses viscères, pour chercher dans l'estomac des traces de leur congénère; ils veulent s'assurer ainsi qu'ils ne se sont pas trompés et que c'était précisément ce crocodile qui devait être mis à mort. Si aucune trace n'est trouvée, ils manifestent tous les signes du repentir, demandent pardon aux parents de l'animal tué et continuent à chercher le coupable. Sinon, vengeance sera tirée de la tribu. Les mêmes croyances existent chez les Peaux-Rouges relativement au serpent à sonnettes et au loup; chez les Ostiaks relativement à l'ours, etc.. La signification de ces croyances pour l'élaboration ultérieure de la notion de justice est évidente[1].

Les bandes de poissons, leurs déplacements dans les eaux transparentes et la reconnaissance approximative du chemin par une avant-garde avant que toute la troupe se mette en marche vers un certain point — tout cela a dû frapper l'esprit humain dès les temps les plus reculés. Nous en trouvons les traces dans les récits populaires de beaucoup de sauvages. Ainsi la légende de Dekanavido, auquel les Peaux-Rouges attribuent la création de leur organisation en clans, dit qu'il commença par s'isoler des hommes, pour mieux réfléchir au sein de la nature. Il vint au bord d'un cours d'eau pur et transparent, rempli de poissons, s'assit en s'adossant au rivage abrupt et se mit à regarder attentivement l'eau où les poissons jouaient *en plein accord*... et alors la pensée lui vint de grouper son

1 Les faits éloquents réunis par Romanes au sujet de la morale chez les animaux resteront-ils inconnus du public

peuple en clans et classes ou *totems*[1]. Dans d'autres légendes, on voit le sage de telle ou telle peuplade recevoir des leçons de sagesse d'un castor, d'un écureuil ou d'un oiseau.

D'une façon générale, aux yeux de l'homme primitif, les animaux sont des êtres mystérieux, énigmatiques, doués d'une profonde connaissance de la vie de la nature. Ils savent beaucoup plus qu'ils ne nous disent. D'une façon ou d'une autre, grâce à leurs sens beaucoup plus subtils que les nôtres et grâce au fait qu'ils se communiquent constamment tout ce qu'ils remarquent dans leurs recherches et dans leurs vols, ils savent ce qui se passe à des kilomètres de distance. Et si un homme n'a jamais usé de ruse ou de mensonge à leur égard, ils le préviennent du danger, comme ils se préviennent les uns les autres.

Au sein de cette fraternité, il existe, bien entendu, des fraternités plus intimes, entre êtres du *même sang*. Les singes, les ours, les loups, les éléphants et les rhinocéros, la plupart des ruminants, les lièvres et la plupart des rongeurs, les crocodiles, etc., connaissent parfaitement leur tribu et n'admettent pas qu'un de leurs congénères soit tué par l'homme sans qu'une 'honnête' vengeance en soit tirée. Cette notion a dû naître à une époque très reculée, lorsque l'homme n'était pas encore devenu omnivore et ne chassait pas les oiseaux et les mammifères en vue de se nourrir. Il est probable qu'il est devenu omnivore pendant la période glaciaire, la végétation périssant sous le froid toujours plus menaçant. Mais cette idée de la vengeance s'est maintenue jusqu'à nos jours. Même actuellement, le sauvage doit, à la chasse, observer à l'égard des animaux certaines règles et, la chasse terminée, exécuter certaines cérémonies expiatoires. Quelques-unes de ces cérémonies sont rigoureusement pratiquées encore aujourd'hui

---

1 *BRAND-SERO. Dekanaviden . (Voir la revue Man, 1901, p. 16.)*

surtout lorsqu'il s'agit d'animaux considérés comme les alliés de l'homme, tels que l'ours (parmi les Orotchones américains).

On sait que deux hommes appartenant à deux *gens* ou clans différents peuvent devenir frères en mélangeant leur sang, tiré d'une blessure légère faite à cet effet. Cette fraternisation était aux temps anciens une habitude très répandue; les contes et les légendes de tous les peuples, surtout les sagas scandinaves, nous apprennent avec quelle fidélité ce contrat était observé. Or, les mêmes engagements mutuels étaient parfaitement d'usage entre l'homme et les différents animaux. Les contes en parlent constamment : un animal, par exemple, voyant que le chasseur va le tuer, le prie de ne pas le faire ; le chasseur consent et les deux deviennent frères. Et alors le singe, l'ours, le chevreuil, l'oiseau, le crocodile, et même l'abeille (n'importe quel animal vivant en société) prennent soin de l'homme-frère, en envoyant à son aide, dans les moments critiques de son existence, leurs frères qui appartiennent à leur propre tribu ou à des tribus congénères. Et si l'avis est arrivé trop tard ou n'a pas été bien compris, si l'homme a péri, toutes ces bêtes et bestioles s'efforcent de le ranimer; si cela ne réussit pas, au moins prennent-elles sur elles-mêmes le devoir de la vengeance, comme s'il appartenait à leur propre tribu.

Au cours de mes voyages en Sibérie, j'ai plus d'une fois remarqué à quel point un Toungouse ou un Mongol évite de tuer inutilement un animal. Le sauvage respecte toute vie. Du moins, tel était le cas avant qu'il n'entrât en contact avec les Européens. S'il tue un animal, c'est pour s'assurer la nourriture ou le vêtement, mais il ne détruit pas la vie par simple plaisir, par passion de la destruction. Il est vrai que c'est précisément ainsi que les Indiens Peaux-Rouges agirent à l'égard des buffles, mais ils le firent après un long contact avec les blancs et après avoir

reçu de ces derniers le fusil et le revolver à tir rapide. Certains animaux, comme les hyènes et les tigres, sont considérés comme des ennemis de l'homme; mais, d'une façon générale, les sauvages respectent le règne animal et habituent leurs enfants à le respecter.

La notion de *justice*, comprise au début comme une vindicte, se rattache ainsi à l'observation des animaux. Mais il est très probable que l'idée même de récompense et de châtiment pour l'attitude *juste* et *injuste* à l'égard des animaux, naquit, chez l'homme primitif, de la pensée que les animaux se vengent de l'homme qui ne les traite pas comme il faut. Cette pensée est si profondément ancrée dans l'esprit des sauvages du monde entier qu'on doit la considérer comme une des notions fondamentales de l'humanité. Peu à peu, cette notion grandit et devient l'idée d'un Grand Tout, dont toutes les parties sont unies par certains liens d'appui mutuel; ce Grand Tout surveille les actes de tous les êtres vivants et, en raison de cette réciprocité qui existe dans le monde entier, prend sur lui de châtier les mauvaises actions.

De cette notion naquit celle des Euménides et des Moires chez les Grecs, des Parques chez les Romains, de Karma chez les Indous. La légende grecque des grues d'Ibycus, qui lie en un tout le monde des hommes et celui des oiseaux, et d'innombrables légendes orientales, sont l'expression poétique de la même idée. Plus tard, elle s'étendit aux phénomènes célestes. Dans les livres sacrés les plus anciens de l'Inde, les Védas, les nuages sont des êtres vivants, analogues aux animaux.

Voilà ce que l'homme primitif voyait dans la nature, voilà les enseignements qu'il en recevait. Nous autres, sous l'influence de notre enseignement scolastique qui ignore systématiquement la nature et explique les actes les plus ordinaires de l'existence en ayant recours soit à des superstitions, soit à des finesses métaphysiques, nous avons

commencé à oublier ces grandes leçons. Mais pour nos ancêtres de l'âge de pierre, la sociabilité et l'entraide l'intérieur de la tribu devaient paraître un fait si habituel, si général, qu'ils ne pouvaient même pas se représenter la vie autrement.

L'idée de l'homme-être isolé est un fruit de la civilisation plus tardif, un produit des légendes créées en Orient, parmi les hommes qui fuyaient la société; mais il a fallu de longs siècles pour répandre dans l'humanité cette idée abstraite. Aux yeux de l'homme primitif, l'existence d'un être isolé apparaît comme si étrange, si rare, si contraire à la nature des êtres vivants, que lorsqu'il voit le tigre, le blaireau ou la musaraigne qui mènent une vie isolée, ou même un arbre poussé seul en dehors de la forêt, il compose une légende pour expliquer un phénomène aussi étrange. Il ne crée pas de légendes pour expliquer la vie en société, mais il en crée toujours pour expliquer un exemple de vie isolée. Le plus souvent, si l'ermite n'est ni un sage qui s'est retiré du monde temporairement, pour mieux méditer sur ses destinées, ni un sorcier, c'est un banni, chassé par les animaux de leur milieu pour quelque violation grave des coutumes établies dans la vie en commun. Il a accompli un acte tellement contraire au mode d'existence habituel que la société l'a expulsé de son sein. Très souvent, c'est un sorcier doué d'un pouvoir sur les forces du mal et ayant quelque relation avec les cadavres qui répandent l'infection. C'est pourquoi il rôde la nuit, poursuivant dans l'obscurité ses desseins malfaisants.

Tous les autres êtres vivent en société, et c'est dans cette direction que travaille l'esprit de l'homme. La vie sociale, c'est-à-dire nous, et non pas moi — voilà le mode d'existence naturel. *C'est la vie elle-même.* C'est pourquoi *nous* doit être la forme de pensée coutumière à l'homme primitif, une *catégorie* de son esprit, comme dirait Kant.

Dans cette identification, plus encore; dans cette dissolution de son *moi* dans la tribu et la peuplade, gît le rudiment de toute la pensée éthique, de toutes les notions morales. L'affirmation de son *individualité* est venue beaucoup plus tard. Même maintenant, la personnalité, *individu* n'existent presque pas dans la mentalité des sauvages primitifs. La première place appartient dans leur esprit au clan, avec ses coutumes bien établies, ses préjugés, ses croyances, ses défenses, ses habitudes, ses intérêts.

C'est dans cette identification constante de l'unité avec le tout que se trouve l'origine de toute l'éthique; c'est d'elle que sont nées par la suite toutes les idées de justice et les idées, plus hautes encore, de la morale.

J'examinerai cette évolution ultérieure dans les chapitres qui suivent.

CHAPITRE IV

LES IDÉES MORALES DES PEUPLES PRIMITIFS

Développement de l'instinct social chez les sauvages. — Caractère dualiste des exigences morales chez les peuples sauvages: l'observation des unes est obligatoire, celle des autres, désirable seulement. — Moyens d'action chez les sauvages en cas de non-observation par l'individu des exigences ayant un caractère obligatoire. — Établissement des moeurs et coutumes utiles à la société. — L'organisation du clan; la justice au sein du clan. — La division de la société en classes et castes et les aspirations des groupes isolés au pouvoir et à la domination sur les autres. — Évolution des notions morales primitives. — Nécessité d'une étude de cette évolution et d'une définition des bases principales de l'éthique.

Les progrès des sciences naturelles au XIX° siècle ont éveillé chez les penseurs modernes le désir de fonder une nouvelle éthique sur des bases positives. Après avoir jeté les fondements d'une philosophie de l'univers libérée de toute hypothèse surnaturelle, mais en même temps grandiose, poétique et capable de faire naître chez l'homme les aspirations les plus élevées, la science moderne ne voit plus aucune nécessité de recourir à des suggestions surnaturelles

pour justifier son idéal de beauté morale. Elle prévoit de plus que, une fois délivrée, grâce à elle, de la misère des siècles passés et fondée sur les principes d'aide mutuelle et de la justice pour tous, la société humaine pourra, dans un avenir prochain, assurer à chaque homme le libre épanouissement de son esprit créateur, intellectuel, technique et artistique. Et cette prévision fait entrevoir pour l'avenir des possibilités morales si vastes qu'il n'est plus besoin, pour leur réalisation, ni d'influences venant d'un monde surnaturel, ni de la crainte d'un châtiment d'outre-tombe. Une nouvelle éthique, fondée sur de nouvelles bases, est donc nécessaire; c'est à la démonstration de cette nécessité qu'a été consacré le premier chapitre de notre étude.

Réveillée, vers la fin de la décade 1850-1860, après une stagnation passagère, la science moderne a déjà accumulé les matériaux nécessaires à la construction de cette nouvelle éthique rationnelle. Nous trouvons dans les ouvrages de Iodl, de Wundt, de Paulsen et de bien d'autres, d'excellents exposés de tous les essais faits jusqu'ici pour fonder une éthique sur des principes soit religieux, soit métaphysiques, soit inspirés des sciences naturelles. Pendant tout le XIXe siècle, des tentatives furent faites pour trouver les bases de la nature morale de l'homme dans l'amour intelligent de soi-même, dans l'amour de l'humanité (Auguste Comte et ses disciples), dans la sympathie réciproque et l'identification mentale de sa personne avec l'humanité (Schopenhauer), dans l'utilité (l'utilitarisme de Bentham et de Mill), dans la théorie de l'évolution (Darwin, Spencer et Guyau).

Les fondements de cette dernière éthique furent jetés par Darwin. Il a essayé de faire remonter les premiers éléments du sentiment moral à l'instinct de la sociabilité, profondément inné chez tous les animaux sociaux; et comme la plupart des philosophes qui ont écrit sur l'éthique ont

négligé cette tentative et que la majorité des darwiniens eux-mêmes l'ont passée sous silence, je l'ai examinée en détail dans mon deuxième chapitre: "*L'élément moral dans la nature*". J'avais déjà parlé, dans mon livre sur l'Entraide, de la grande extension de l'instinct de la sociabilité chez l'immense majorité d'animaux de toutes les classes et de tous les embranchements; dans le second chapitre du présent ouvrage, nous avons vu comment les premiers hommes de la période glaciaire et du début de la période post-glaciaire ont dû prendre des leçons de sociabilité et d'éthique chez les animaux, avec lesquels ils vivaient en étroite communauté, et comment, dans ses premiers contes et ses premières légendes, l'homme transmettait, d'une génération à l'autre, les préceptes pratiques puisés dans la connaissance de la vie animale.

Ce fut, par conséquent, la nature qui, la première, enseigna la morale à l'homme — non pas cette nature que décrivaient, dans leurs cabinets de travail, les philosophes qui ne la connaissaient pas, ou les naturalistes qui ne l'étudiaient que d'après les échantillons morts des musées, mais la nature au milieu de laquelle vécurent, aussi bien sur le continent américain, à population encore clairsemée à cette époque, qu'en Afrique et en Asie, les grands fondateurs de la zoologie descriptive: Audubon, Asara, Wied, Brehm et autres, la nature, en un mot, à laquelle pensait Darwin en donnant, dans sa *Descendance de l'homme*, un bref exposé de l'origine du sentiment moral chez
I 'homme.

Il est hors de doute que l'instinct de sociabilité, hérité par l'homme et, par conséquent, profondément enraciné chez lui, a dû par la suite se développer et se fortifier, en dépit même de l'âpre lutte pour l'existence; j'ai montré, dans le même travail sur l'*Entraide*, — en me fondant encore sur les observations des auteurs compétents, — à quel point était développée la sociabilité chez les sauvages

et le sentiment d'égalité chez les représentants les plu primitifs du genre humain, et comment, grâce à cela, les sociétés humaines ont pu se développer, malgré toutes les difficultés de leur existence au milieu de la nature inclémente.

Je renvoie donc le lecteur à l'*Entraide*; ici, je tâcherai de montrer l'évolution ultérieure des notions morales dans les sociétés des sauvages primitifs et de mettre en lumière le cachet qu'elles ont imprimé à l'évolution tout entière de la morale.

Nous ne savons rien de l'existence des premiers êtres humains de la période glaciaire et de la fin de l'époque tertiaire, sinon qu'ils vivaient en petites troupes, trouvant avec peine leurs moyens de subsistance dans les lacs et les forêts et fabriquant à cet effet des outils en os et en pierre.

Mais, même en vivant ainsi, l'homme primitif a dû s'habituer à identifier son ***moi*** avec le ***nous*** collectif et à élaborer les premiers éléments de la morale. Il s'habituait à penser à sa tribu comme à une chose dont il n'était qu'une partie, et non la principale, car il voyait à quel point serait faible chaque individu s'il cessait d'être une partie de sa tribu, en face de la sévère et menaçante nature. Il s'habituait, par conséquent, à refréner sa volonté en raison de celle des autres — ce qui est la base fondamentale de toute morale. Nous savons, en effet, que les hommes les plus primitifs de la période glaciaire et du début de la période post-glaciaire, c'est-à-dire lacustre, vivaient déjà en sociétés, dans des grottes, dans des fentes de rochers ou sous les rochers, et qu'ils chassaient ou pêchaient en commun à l'aide de leurs outils primitifs; or, la cohabitation et la collaboration supposent déjà l'existence de certaines règles de morale sociale.

Cette "*éducation*" de l'homme primitif dura des dizaines de milliers d'années, pendant lesquelles l'instinct de sociabilité s'élaborait et devenait avec le temps plus

puissant que tout calcul égoïste. L'homme s'habituait à concevoir son ***moi*** qu'à travers la notion de son groupe. Nous verrons par la suite la haute importance éducative de cette manière de penser[1].

Déjà dans le règne animal nous voyons la volonté individuelle se confondre avec la volonté de tous. Les animaux sociaux en font l'apprentissage dès le jeune âge, au cours de leurs jeux[2], où il faut se soumettre à certaines règles: ainsi, il n'est pas permis de donner de véritables coups de cornes, de mordre pour de bon, même de prendre le tour d'un autre. Et, à l'âge adulte, l'absorption de la volonté individuelle par la volonté collective se voit nettement dans beaucoup de cas. Les préparatifs que font les oiseaux avant leurs migrations du nord au sud et inversement, leurs vols d'*apprentissage* le soir, pendant plusieurs jours avant le départ; les actes concertés des bêtes et des oiseaux de proie pendant la chasse; la défense de tous les animaux vivant en troupeaux contre l'attaque des fauves; les migrations d'animaux et, enfin, toute la vie sociale des abeilles, des guêpes, des fourmis, des termites, de presque tous les oiseaux échassiers, des perroquets, des castors, des singes, etc. sont des exemples éclatants de cette subordination de la volonté individuelle. On y voit nette-ment la *concordance de la volonté des individus* avec la volonté et les intentions de l'ensemble, devenue une habitude héréditaire, c'est-à-dire un instinct[3].

---

1 Le caractère essentiel de l'intelligence, dit avec justesse Fouillée, c'est... de tendre à l'objectivité, par conséquent à l'impersonnalité et à l'universalité. » (Fouillé, Critique des systèmes de morale contemporaine, Paris 1887, p. 18.) C'est ainsi que se constitue un idéal social, c'est-à-dire l'idée d'un mieux possible.

2 Voir Karl Gross : Les jeux des animaux. (Paris, Alcan.)

3 Le lecteur trouvera de nombreux faits relatifs aux rudiments de l'éthique chez les animaux sociaux dans les excellents travaux d'Espina, qui a étudié les différents degrés de leur sociabilité dans son livre Les Sociétés animales (Paris, 1877), de ROMANES, L'Intelligence des animaux (Paris, r887), dans les livres de HUBER et de FOREL sur les fourmis, et dans celui de Buchner sur 1'amour chez les animaux Liche und Liebesleben, in der Thierwelt (1879. édition augmentée en 1885).

Qu'un tel instinct recèle en lui des rudiments du *droit* — Hugo Grotius l'a très bien compris déjà en 1625. Or, il n'est pas douteux que l'homme quaternaire, de la période glaciaire-lacustre, se trouvait au moins au même degré de sociabilité, et très probablement même à un degré de beaucoup supérieur. Du moment qu'une communauté existe, il s'y crée nécessairement certaines formes de la vie, certains usages et moeurs qui, une fois reconnus utiles et devenus des procédés habituels de la pensée, se transforment d'abord en habitude instinctives, puis en règles de la vie. C'est ainsi que se constitue une morale propre, une éthique propre que les vieux gardiens des coutumes de la tribu, placent sous la sauvegarde des superstitions et de la religion, c'est-à-dire en fait sous la garde des ancêtres morts[1].

Certains naturalistes bien connus ont fait récemment des observations et des expériences en vue de savoir s'il existe des notions morales réfléchies chez les chiens, les chevaux et autres animaux vivant en contact étroit avec l'homme; les résultats obtenus sont assez nettement affirmatifs. Les faits, par exemple, racontés par Spencer dans un Appendice au second volume de ses *Principes de l'Éthique* sont particulièrement probants et conduisent à des conclusions d'une importance considérable. De même, le travail cité plus haut de Romanes renferme quelques faits très démonstratifs. Mais nous ne nous y arrêterons pas : il nous suffit d'établir que même dans les sociétés animales, et à plus forte raison dans les sociétés humaines, il se forme, en raison des habitudes mêmes de sociabilité, des notions qui identifient le *moi* personnel avec le *nous*

---

1 Au sujet de l'importance de la « grande multitude » des ancêtres morts, Elie RECLUS (le frère du géographe Elisée Reclus) a dit d'excellentes choses dans son ouvrage Les Primitifs, petit livre riche en idées et en faits.

collectif, et que, à mesure que ces notions se transforment en instinct héréditaire, le moi personnel se subordonne au nous collectif[1].

Mais du moment que nous avons constaté l'existence chez les hommes, ne serait-ce qu'à un faible degré, de cette identification de l'individu avec la société, nous comprenons que, si elle était utile à l'humanité, elle a dû se développer et se fortifier, l'homme ayant le don de la parole, et celle-ci permettant la création d'une tradition qui donne enfin naissance à un instinct moral stable.

Une telle affirmation soulèvera peut-être des doutes; peut-être me demandera-t-on: *Est-il possible que des doctrines morales aussi élevées que celles de Socrate, de Platon, de Confucius, de Bouddha et du Christ puissent avoir pour origine une sociabilité mi-animale et se développer sans intervention d'une puissance surnaturelle ?* A cette question l'éthique doit répondre. Rappeler les recherches biologiques qui montrent comment les organismes unicellulaires microscopiques ont évolué, au cours des dizaines de milliers d'années, en organismes de plus en plus parfaits, jusqu'aux mammifères supérieurs et à l'homme, ne suffit pas. L'éthique a ici la même tâche à accomplir que celle qui a déjà été accomplie par Auguste Comte et Spencer en biologie et par beaucoup d'autres savants en histoire du droit. Elle doit au moins montrer comment les notions morales ont pu se développer depuis la sociabilité, propre aux animaux supérieurs et aux hommes primitifs, jusqu'aux doctrines morales les plus hautement idéalistes.

Les règles de la vie ne sont pas toutes les mêmes au sein des peuplades sauvages actuelles. Sous des climats divers, en contact avec des voisins différents, des moeurs et des coutumes particulières se sont élaborées. De plus les descriptions données de ces moeurs et coutumes par les explorateurs sont très dissemblables, selon le tempérament de l'auteur

1 *Spencer expose longuement ces faits dans: Principes of Ethics*

ou la façon dont il envisage en général les "*frères inférieurs*". C'est pourquoi il ne faut pas faire un tout compact des descriptions des peuplades primitives différentes comme l'ont fait certains anthropologistes débutants sans avoir au préalable déterminé le degré de l'évolution auquel se trouve la race considérée et fait passer au crible de la critique les descriptions des auteurs. Spencer lui-même, dans son vaste exposé des données anthropologiques[1], et même plus tard, dans son travail sur l'Éthique, n'a pas évité ce défaut. Mais déjà Waitz, dans son Anthropologie der Naturvölker, et toute une pléiade d'anthropologistes tels que Morgan, Maine, M. Kovalevsky, Post, Dargun, etc., n'ont plus commis la même erreur. D'une façon générale, on ne doit utiliser, parmi les descriptions de sauvages, que les témoignages de ceux des explorateurs et des missionnaires qui sont restés assez longtemps parmi les indigènes décrits: un long séjour indique déjà, jusqu'à un certain point, une compréhension mutuelle. Ensuite, si nous voulons savoir quelque chose au sujet des premiers rudiments des notions morales, nous devons les chercher chez les peuplades qui ont pu le mieux conserver les caractères de la vie des clans depuis la période post-glaciaire la plus reculée. Bien entendu, il n'existe plus de peuples ayant conservé entièrement le mode d'existence de ce temps. Plus que pour les autres, c'est le cas pour les sauvages de l'extrême Nord: les Aléoutes, les Tchouktchis, les Esquimaux, qui vivent jusqu'à présent au milieu des mêmes conditions physiques qu'au début de la fusion de l'immense revêtement glaciaire[2],

---

1 Descriptive Sociology, classified and arranged by Herbert Spencer, compiled and abstracted by Davis Duncan, Richard Schappig and James Collier. (8 volumes in-folio).

2 Il est probable qu'a mesure que fondait le revêtement de glace qui, au plus fort de son extension dans l'hémisphère nord, atteignait le 50° de latitude nord environ, ces peuplades émigraient vers le nord, repoussées par les populations toujours plus nombreuses des régions plus méridionales (les Indes, l'Afrique du Nord, etc.), que n'atteignait pas la couche glaciaire.

et aussi certaines races de l'extrême Sud, c'est-à-dire de la Patagonie et de la Nouvelle-Guinée, et les quelque petits restes de races anciennes qui ont subsisté dans certains pays de montagnes, surtout dans l'Himalaya.

Nous possédons justement des renseignements très circonstanciés sur les races de l'extrême Nord, émanant de personnes ayant vécu dans leur milieu: pour les Aléoutes, en particulier, nous devons au missionnaire Veniaminoff une excellente description de leurs moeurs; pour les Esquimaux, nous avons les rapports des expéditions ayant hiverné au Groenland. Mais c'est la description des Aléoutes par Veniaminoff qui est la plus instructive.

Il faut noter tout d'abord que la morale aléoute, comme celle d'autres races primitives, comprend deux parties: l'obéissance à certains usages, et par conséquent à certaines prescriptions éthiques, est absolument obligatoire; l'observation d'autres usages est simplement recommandée comme désirable, et ceux qui les transgressent ne risquent que les railleries et les reproches. Les Aléoutes disent, par exemple, qu'il est *honteux* de faire telle ou telle chose[1]. C'est ainsi, écrivait Veniaminoff, qu'il est honteux de craindre une mort inévitable, de demander grâce à un ennemi, d'être convaincu de vol; il est honteux également de faire chavirer son canot au port; il est honteux de craindre d'affronter la mer pendant la tempête, de se montrer fatigué le premier au cours d'un long voyage, de

---

1 VENIAMINOFF : Mémoires relatifs au district d'Unalachka (en russe), 3 vol., Saint-Pétersbourg, 1840. Des extraits de ce travail ont été donnés dans celui de DALL: Alaska and its Resources (Cambridge U. S., 1870). Des observations très analogues ont été faites sur les Esquimaux du Groenland, ainsi que sur les sauvages de la Nouvelle-Guinée, en Australie, par Mikloukho-Marklay et quelques autres.

faire preuve d'avidité lors du partage du butin (tous donnent alors leurs parts au plus gourmand, pour lui faire honte); il est honteux de divulguer à sa femme un secret de la tribu, et lorsqu'on est parti à la chasse avec un compagnon, de ne pas offrir la meilleure part au camarade; il est honteux de se vanter de ses actes, surtout s'ils sont inventés, et de traiter une autre personne avec mépris. Il est honteux aussi de demander l'aumône, de cajoler sa femme en présence de personnes étrangères ou de danser avec elle, comme il est honteux de marchander soi-même lors d'une vente, car c'est une tierce personne qui doit fixer le prix de la marchandise. Pour une femme, il est honteux de ne pas savoir coudre ou danser, ou, en général, faire ce que les femmes ont pour devoir de faire; il est honteux de caresser son mari ou même de lui parler en présence d'étrangers[1].

De la façon dont cette morale aléoute est maintenue, Veniaminoff ne parle pas. Mais une expédition qui a hiverné au Groenland nous a décrit l'existence des Esquimaux. Plusieurs familles occupent une même habitation, séparée en plusieurs parties, pour chaque famille, à l'aide de rideaux en peaux de bêtes; ces habitations, en forme de couloirs, s'entre-croisent quelquefois, le centre étant occupé par le foyer. Pendant les longues nuits d'hiver, les

---

1 En énumérant ces règles fondamentales de la morale aléoute, Veniaminoff cite aussi celle-ci : « Mourir sans avoir tué un seul ennemi ». Je me suis permis de ne pas la reproduire, car je crois qu'il y a là un malentendu. Cet ennemi ne peut pas être un homme de la même tribu, car Veniaminoff rapporte que parmi une population de 60.000 âmes il n'y a eu qu'un seul meurtre en 40 ans; meurtre qui devait avoir pour suite soit la vengeance, soit la réconciliation après payement d'une amende. L'ennemi qu'il fallait absolument tuer devait donc être un homme d'une autre tribu. Or, Veniaminoff ne parle pas de querelles constantes de tribu à tribu. Il voulait dire probablement : «Mourir sans avoir tué l'ennemi que les règles de la vendetta ordonnent de tuer ». C'est là une opinion que professent malheureusement, jusqu'à nos jours, les défenseurs de la peine de mort judiciaire dans nos sociétés soi-disant «civilisées».

femmes chantent, et dans ces chansons elles raillent souvent ceux qui ont péché contre les règles de la bienséance.

A côté de cela, il y a des prescriptions absolument obligatoires; au premier plan se trouve, bien entendu, la prohibition absolue du fratricide, c'est-à-dire du meurtre dans les limites de la peuplade. Il n'est pas admis non plus que le meurtre ou les mauvais traitements subis du fait d'un homme appartenant à une tribu étrangère restent sans être vengés.

Il existe, enfin, toute une série d'actes obligatoires à un point tel que leur non-exécution entraîne le mépris de la tribu entière; le coupable risque d'être banni. Il pourrait, sans cela, attirer, par exemple, sur la tribu tout entière la colère des animaux maltraités (tels que les crocodiles ou les ours, dont j'ai parlé dans le chapitre précédent), ou bien des êtres invisibles ou des esprits des ancêtres qui protègent la tribu.

Veniaminoff raconte qu'un jour, en s'embarquant, il oublia sur la côte un paquet de poisson séché dont on lui avait fait cadeau. Revenu au même endroit six mois plus tard, il apprit que la tribu avait, pendant ce temps, gravement souffert de la famine. Mais personne n'avait touché au cadeau, qui lui fut apporté intact. Agir autrement serait attirer sur la tribu entière toute sorte de malheurs. De même Middendorf raconte que dans les toundras de la Sibérie septentrionale personne ne toucherait à rien de ce qui pourrait être laissé dans un traîneau, même s'il y avait là des provisions. On sait à quel point les habitants de l'extrême Nord souffrent continuellement de la famine; néanmoins, profiter des produits ainsi abandonnés constitue ce que nous appelons un crime, et un tel crime pourrait attirer des catastrophes sur la tribu. L'individu et la collectivité se trouvent ici identifiés.

Enfin, comme chez tous les primitifs, il existe chez les

Aléoutes des prescriptions absolument obligatoires, pour ainsi dire sacrées. Elles comprennent tout ce qui contribue à maintenir l'organisation du clan: sa division en classes, ses règles relatives au mariage, ses idées de propriété, propriété du clan et propriété de la famille, les coutumes observées pendant la chasse et la pêche (en commun ou isolément), pendant les migrations, etc., et enfin une série de coutumes proprement religieuses. Ici, c'est une loi stricte, dont la violation entraînerait des malheurs pour le clan ou même pour la tribu tout entière: aussi une telle violation est-elle inconcevable et presque impossible. Mais si, par extraordinaire, elle se produit, elle est punie comme une trahison, par l'exclusion du clan, ou même par la mort. Il faut dire d'ailleurs que les faits de cette sorte sont si rares qu'ils paraissent inconcevables, de même que le droit romain considérait comme inconcevable le parricide et ne prévoyait même pas de peine pour ce crime.

D'une façon générale, tous les peuples primitifs connus présentent une organisation très complexe du clan. Ils ont donc une morale, une éthique à eux. Et tous ces *codes* non écrits, sauvegardés par la tradition, renferment trois grandes catégories de règles.

Les unes maintiennent les formes établies pour la recherche des moyens de subsistance du clan entier et pour chacun de ses membres en particulier. Elles déterminent les bases de la jouissance des biens appartenant au clan: eaux, forêts, quelquefois arbres fruitiers (sauvages ou plantés), terrains de chasse et aussi embarcations; il existe également des règles strictes pour la chasse, les migrations, la conservation du feu, etc.[1].

1 La conservation du feu est une chose très importante. Mikloukho-Maklay raconte qu'il existe chez les habitants de la Nouvelle-Guinée, avec lesquels il a vécu, une légende d'après laquelle leurs ancêtres: ayant un jour laissé éteindre le feu, restèrent sans feu pendant une certaine période et souffrirent cruellement du scorbut, jusqu'à ce qu'ils eussent réussi à en obtenir des îles voisines.

Ensuite sont fixés les droits et les rapports personnels: division du clan en sections et système des mariages, autorisés ou non — règles très complexes, créant des institutions quasi religieuses. A cette catégorie se rapportent aussi les règles concernant l'éducation de la jeunesse (pour laquelle des constructions spéciales, comme les *longues cabanes* des primitifs du Pacifique, sont quelquefois édifiées); la façon de traiter les vieillards et les enfants nouveau-nés, enfin les règles visant à prévenir les conflits aigus, c'est-à-dire décidant ce qu'il y a à faire lorsque, avec la naissance des familles individuelles, des actes de violence deviennent possibles au sein même du clan, et aussi lors des conflits avec les clans voisins, surtout si la querelle aboutit à la guerre. Une série de règles s'élaborent qui, comme l'a montré le professeur belge Ernest Nys, donnent plus tard les rudiments du droit international[1].

Enfin, une troisième catégorie de prescriptions, religieusement observées, concernent les superstitions et les rites religieux relatifs aux saisons, à la chasse, aux voyages, etc…

Les vieux de chaque tribu ont à tout cela des réponses toutes prêtes. Ces réponses diffèrent, il est vrai, selon le clan et la tribu, comme diffèrent aussi les rites; mais ce qui importe, c'est que chaque tribu et chaque clan, quelque inférieur que soit son degré d'évolution, possède son éthique propre, extrêmement compliquée, ses conceptions de ce qui est moral et immoral.

Les premiers éléments de cette morale se trouvent, comme nous l'avons nu, dans le sentiment de sociabilité, l'instinct grégaire, le besoin d'appui mutuel, existant chez tous les animaux sociaux et se développant ensuite dans les sociétés humaines primitives. Il est naturel, d'ailleurs,

---

1 E. NYS : Les Origines du Droit international. (Bruxelles, 1894.)

que chez l'homme, grâce à l'existence du langage, qui développait la mémoire et créait la tradition, des règles de vie beaucoup plus complexes que chez les animaux aient pu s'établir. Ensuite, avec la naissance de la religion, même sous sa forme la plus grossière, un nouvel élément fut apporté à l'éthique humaine, lui conférant une certaine stabilité et, plus tard, un certain esprit, un certain idéalisme.

Au fur et à mesure de l'évolution de la vie sociale, la notion de l'équité dans les relations mutuelles a dû prendre une place de plus en plus grande. Les premiers rudiments de la justice, sous forme d'égalité de traitement, s'observent déjà chez les animaux, les mammifères en particulier, où la mère allaite plusieurs petits, et aussi dans les jeux, où l'observation de certaines règles est obligatoire. Mais le passage de l'instinct de sociabilité, c'est-à-dire de la simple attraction, du simple besoin de vivre au milieu de ses semblables, à la conception de la justice nécessaire dans les rapports réciproques, a dû s'effectuer chez l'homme, dans l'intérêt de la vie sociale elle-même. Dans chaque société, en effet, les désirs et les passions des individus se heurtent aux désirs d'autres individus, également membres de la société, et ces conflits auraient fatalement amené des discordes sans fin et la désagrégation finale de la société si la notion ne s'était élaborée en même temps chez les hommes (comme elle s'élabore déjà chez certains animaux sociaux) de l'égalité entre tous les membres de la société. Cette notion a dû donner peu à peu naissance à celle de l'équité, comme l'indique l'origine même du mot — œquitas — exprimant une idée d'égalité. C'est pour cela que les anciens figuraient la justice sous l'aspect d'une femme aux yeux bandés, tenant une balance.

Prenons un exemple emprunté à la vie. Deux hommes sont en discussion. Un mot appelant l'autre, l'un des adversaires reproche à l'autre de l'avoir offensé. L'interpellé

répond qu'il avait raison de s'exprimer comme il l'a fait; il a, par là, offensé, il est vrai, son interlocuteur, mais cette offense n'a été qu'une réponse à celle que lui-même avait reçue auparavant, réponse équivalente, mais pas plus forte. Si la discussion amène la dispute et si, ensuite, on en vient aux mains, les deux adversaires s'appliquent à démontrer que le premier coup porté n'a été qu'une réponse à une grave offense; les coups suivants n'étaient que des ripostes, absolument équivalentes, aux coups de l'adversaire. Et si l'affaire amène des blessures et se trouve portée devant le tribunal, les juges vont mesurer l'étendue des blessures, et celui qui a fait à l'autre la blessure la plus importante devra payer une amende afin de rétablir l'égalité des offenses. C'est ainsi que les choses se sont passées pendant des siècles toutes les fois que le tribunal communal avait à intervenir.

Cet exemple, non inventé mais emprunté à la vie, montre bien la façon dont les sauvages les plus primitifs comprenaient la *justice*, et ce que les peuples plus civilisés entendent jusqu'à présent par les mots *vérité*, *justice*, *uquitas*, *équité*, *Rechtigkeit*, etc.. Ils y voient le rétablissement de l'égalité violée. Personne ne doit s'attaquer à l'égalité de deux membres de la société; si elle est lésée, elle doit être rétablie par l'intervention de la société. C'est ainsi que le Pentateuque de Moïse dit; *Oeil pour oeil, dent pour dent, plaie pour plaie* — mais pas plus. C'est ainsi qu'agissait la justice romaine; c'est ainsi qu'agissent tous les sauvages, et une bonne partie de ces notions subsiste dans la législation moderne.

Il est certain que dans toute société, à quelque degré de l'évolution qu'elle se trouve, il y a toujours eu et il y aura toujours des individus voulant profiter de leur force, de leur habileté, de leur esprit ou de leur courage pour opprimer la volonté des autres; quelques-uns de ces individus

arrivent à leurs fins. Il s'en trouvait, certainement, chez les peuples les plus primitifs ; nous en rencontrons chez tous les peuples et dans toutes les races, à tous les degrés de la civilisation. Mais à tous les degrés également nous voyons, pour contrebalancer leur action, apparaître des coutumes visant à empêcher le développement de l'individu aux dépens de la société. Toutes les institutions que l'humanité a élaborées aux diverses époques: le clan, la commune rurale, la ville, les républiques avec leurs assemblées populaires, l'autonomie des paroisses et des provinces, le gouvernement représentatif, etc. — tout cela avait en somme pour but: protéger la société contre la volonté individuelle de tels hommes et contre leur pouvoir naissant.

Déjà les sauvages les plus primitifs possèdent, comme nous venons de le voir, des coutumes élaborées à cet effet. La coutume établit l'égalité du traitement. Darwin fut surpris de constater chez les sauvages de la Patagonie que, si un blanc donnait un produit comestible quelconque à un indigène, celui-ci partageait immédiatement le morceau entre tous les assistants. Le même fait est constaté par divers explorateurs chez diverses tribus primitives; moi-même, je l'ai observé chez un peuple pasteur, se trouvant même à un degré d'évolution supérieure: chez les Bouriates, habitant les régions reculées de la Sibérie[1]. Toutes les descriptions sérieuses de la vie des peuples primitifs nous donnent des quantités de faits semblables[2].

1Chez les Bouriates habitant les monts Saïan, près du poste d'Oka, lorsqu'on tue un mouton, tout l'oulous » (village) se rassemble autour du foyer et tous sans exception prennent part au festin. Il en était de même chez les Bouriates de Verkholensk.

2Le lecteur désireux d'étudier la question dé plus près pourra consulter les travaux si importants de WAITZ : Anthropologie der naturvölker ; POST : Afrikanische Jurisprudenz et Geschlechtgenossenschafft der Urzeit ; M. KOVALEVSTY. : Le droit primitif (en russe) et tableaux des origines de la famille et de la propriété ; MORGAN: Ancient Society; Dr H. RINK: The eskimo tribes, et une quantité de monographies spéciales mentionnées dans ces travaux ainsi que dans mon étude sur l'Entraide.

Dans quelque partie du monde qu'ils les étudient, les explorateurs trouvent partout la même sociabilité, le même esprit collectif, la même tendance à refréner les mouvements individuels volontaires dans l'intérêt de la vie sociale. Et lorsque nous nous efforçons de pénétrer dans l'existence de l'homme primitif aux premiers degrés de son évolution, nous trouvons la même organisation des clans et les mêmes unions pour l'entraide. Et nous sommes obligés de reconnaître que les qualités sociales de l'homme sont la source principale de son évolution passée et de son progrès futur.

Au XVII° siècle, sous l'influence de l'impression produite par les sauvages du Pacifique qu'on commençait seulement à connaître, on eut tendance à exagérer les vertus des sauvages vivant à l'état de nature, peut-être par opposition à la philosophie de Hobbes et de ses disciples, qui représentaient les hommes primitifs sous l'aspect d'une bande de bêtes féroces qui s'entre-dévorent. Les deux idées étaient fausses, comme nous l'apprirent depuis de nombreux et consciencieux explorateurs. L'homme primitif n'est nullement un idéal de vertu; il n'est pas non plus une sorte de tigre. Mais il a toujours vécu et il vit toujours en société, comme des milliers d'autres êtres vivants, et cette vie a non seulement fait naître en lui les qualités de sociabilité propres à tous les animaux sociaux, mais, grâce au langage et au niveau intellectuel plus élevé qui en découle, sa sociabilité a pu se développer et, avec elle, ont pu s'élaborer ces règles de la vie sociale auxquelles nous donnons le nom de morale.

La vie du clan enseigne à l'homme la règle fondamentale de toute vie en société: ne pas faire à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, et contenir par divers moyens ceux qui ne veulent pas se soumettre à cette règle. Ensuite, est

née en lui la faculté d'identifier son existence individuelle avec celle de son clan. C'est surtout ce trait: l'identification de l'homme avec son clan, qui nous frappe lorsque nous étudions les hommes primitifs, depuis ceux qui ont conservé jusqu'à nos jours le mode d'existence de la période glaciaire et post-glaciaire (lacustre) jusqu'à ceux dont les clans se présentent sous leur forme la plus évoluée. Ce caractère apparaît à tous les stades de l'histoire de l'humanité primitive, surtout chez les peuples qui ont le mieux conservé les formes les plus anciennes du clan et les procédés primitifs de lutte contre la nature marâtre (les Esquimaux, les Aléoutes, les Fuégiens et certaines tribus montagnardes). Et plus nous étudions l'homme primitif, mieux nous arrivons à nous persuader qu'il identifiait et qu'il identifie encore, même pour des actes insignifiants, sa vie avec celle de son clan.

La notion du bien et du mal se constituait ainsi en partant non pas de ce qui est le bien ou le mal pour l'individu, mais de ce qui est le bien ou le mal pour le clan tout entier. Cette notion subissait, naturellement, des changements selon les lieux et les époques. Certaines règles, telle que, par exemple, les sacrifices humains accomplis en vue d'adoucir la colère des puissances naturelles: volcans, tremblements de terre, étaient parfaitement absurdes; mais une fois établies par le clan, l'homme s'y soumettait, quelque pénible que fût leur exécution.

Le sauvage primitif s'identifiait avec son clan. Il se sentait véritablement malheureux lorsqu'il lui arrivait de commettre un acte susceptible d'attirer sur son clan la malédiction de la personne lésée, ou la vengeance de la *grande multitude* des ancêtres ou d'une race animale quelconque: crocodiles, ours, tigres, etc. Le *droit coutumier* représente pour le sauvage quelque chose de plus que la religion pour l'homme moderne: il est la base de son existence; aussi se restreindre dans l'intérêt du clan et, dans certains cas, se

sacrifier pour lui, est le phénomène le plus habituel[1].

Bref, plus une société primitive est près de la forme la plus ancienne, mieux y est observée la règle *chacun pour tous*. Et c'est uniquement par suite d'une ignorance complète de la vie réelle des hommes primitifs, que certains penseurs, tels que Hobbes, Rousseau et leurs disciples, ont pu affirmer les uns, que la morale est née à la suite d'un imaginaire *contrat social*, les autres, qu'elle est due à une inspiration d'en haut venue à un législateur légendaire. En réalité, la source de la morale gît dans la sociabilité, propre à tous les animaux supérieurs et à l'homme surtout.

Malheureusement, dans l'organisation du clan, la règle *chacun pour tous* ne s'applique pas au delà de ce clan. Un clan n'est pas obligé de partager sa nourriture avec les autres. De plus, comme chez certains mammifères et certains oiseaux, le territoire étant partagé entre divers clans, chacun possède son terrain de chasse ou de pêche. Ainsi, deux catégories de rapports se trouvaient établies, dès les temps les plus reculés, dans la vie des hommes les rapports à l'intérieur du clan et les rapports avec les clans voisins; c'était là une source de conflits et de guerres. Il est vrai que même dans ces organisations, des tentatives pour régler les rapports entre clans voisins furent — et sont toujours — faites. Lorsqu'on entre dans une cabane, on doit obligatoirement laisser ses armes à la porte; même en cas de guerre, il faut observer certaines règles relativement aux puits et aux sentiers que les femmes suivent pour porter l'eau. Mais, d'une façon générale, les rapports avec les voisins appartenant à un clan différent et les rapports

---

1 Cf. BASTIEN : Der Mensch in der Geschichte, t. III; GREY : Journals of two Expéditions, 1841, t. II, et d'autres descriptions sérieuses de la vie des primitifs. Sur la menace de malédiction, voir le travail bien connu du professeur WESTERMARCK.

avec les membres du même clan étaient (à moins que les deux clans ne soient fédérés) absolument différents. Et au cours de toute l'évolution ultérieure de l'humanité, aucune religion n'a pu déraciner la notion d' « étranger ». Plus encore, les religions devenaient souvent elles-mêmes sources d'une hostilité extrêmement violente, laquelle ne fit que s'accentuer avec le développement des États. Cette situation a fait naître une morale double, qui se maintient jusqu'à nos jours et conduit à des horreurs telles que la dernière guerre.

Au début, le clan tout entier formait une seule famille; ce fut peu à peu seulement (comme on le sait maintenant) que des familles individualisées apparurent dans son sein, les femmes étant prises d'ailleurs obligatoirement dans les clans étrangers. La famille individualisée entraînait la dissolution du régime communiste primitif, car elle permettait l'accumulation de la richesse familiale. Le besoin de sociabilité, développé au stade précédent, prit alors des formes nouvelles. Dans les campagnes, ce fut la commune rurale; dans les villes, les guildes des artisans et des marchands, qui donnèrent naissance aux villes libres du moyen âge; par ces institutions, les masses populaires créaient une nouvelle organisation de la vie, un nouveau mode d'union, venant remplacer celui du clan.

D'autre part, la grande migration des peuples et les incursions continuelles des tribus et des peuples voisins amenaient nécessairement la formation d'une caste militaire dont la puissance grandissait à mesure que la population pacifique des campagnes et des villes se déshabituait du métier des armes. De leur côté, les vieux, gardiens des traditions, et aussi les observateurs de la nature, ceux qui accumulaient les premiers rudiments des connaissances et veillaient à l'observation des rites religieux, se préoccupaient de consolider leur pouvoir au milieu des communes rurales et des villes libres, créant à cet effet des unions se

crètes. Plus tard, à la naissance de l'État, ces deux forces : la force militaire et la force de l'Église, s'unirent entre elles sous la domination du pouvoir royal. Il faut ajouter que jamais, à aucune période de la vie de l'humanité, les guerres ne furent une condition normale d'existence. Pendant que les belligérants s'exterminaient et les prêtres glorifiaient cette mutuelle extermination, les masses populaires continuaient, dans les campagnes et les villes, leur vie habituelle. Elles accomplissaient leur travail quotidien et s'appliquaient en même temps à fortifier les organisations fondées sur l'entraide et l'appui mutuel, c'est-à-dire sur le droit coutumier; il en fut ainsi même plus tard, lorsque les hommes tombèrent sous l'influence du clergé et des rois.

Toute l'histoire de l'humanité peut, en somme, être considérée comme une manifestation de deux tendances: d'une part, la tendance des individus ou des groupes à s'emparer du pouvoir pour soumettre à leur domination les grandes masses; d'autre part, la tendance à maintenir l'égalité — au moins entre personnes du sexe masculin — et à résister à cette prise du pouvoir, ou du moins à la limiter, en d'autres termes, à maintenir la justice au sein du clan, de la tribu, ou de la fédération des clans.

Cette dernière tendance se manifesta également, d'une manière très nette, au sein des villes libres du moyen âge, surtout pendant les siècles qui suivirent leur émancipation des seigneurs féodaux. Les villes libres étaient en somme, des unions défensives de citoyens égaux entre eux contre les féodaux voisins. Mais peu à peu la population de ces villes se partagea en plusieurs couches. Le commerce, au début, était pratiqué par la ville tout entière, car les produits de l'industrie urbaine ou les marchandises achetées dans les campagnes étaient exportés par la ville même, par l'intermédiaire de ses mandataires, et le profit appartenait à la commune tout entière.

Mais peu à peu, de social, le commerce devint privé ; il enrichissait non seulement les villes, mais des particuliers, des marchands libres, — mercatori libri — qui, depuis les Croisades surtout, entretenaient un commerce actif avec l'Orient; puis se développa la classe des banquiers auxquels empruntaient, en cas de besoin, non seulement les nobles chevaliers ruinés, mais, par la suite, les villes elles-mêmes.

C'est ainsi qu'au sein de chacune de ces villes, autrefois libres, se constituait une aristocratie marchande qui la dominait et qui soutenait tantôt le pape, tantôt l'empereur dans leur désir d'avoir à eux telle ou telle ville, tantôt un roi ou un prince qui s'emparait des villes en s'appuyant ici sur les riches marchands, là sur la population la plus pauvre. C'est ainsi que s'élaboraient les États centralisés modernes; cette centralisation s'acheva lorsque l'Europe se vit obligée de se défendre contre l'invasion des Maures en Espagne, aux IX°, X° et XI° siècles, des Mongols en Russie au XIII° et des Turcs au XV°. Les villes et les petites principautés isolées, souvent en lutte entre elles, furent impuissantes à résister à ces invasions; l'assujettissement des petites unités aux plus fortes et la concentration du pouvoir au sein des États furent couronnés par la formation des grands États politiques.

Naturellement, ces transformations si importantes de la vie publique, de même que les révoltes religieuses et les guerres, ne manquèrent pas d'imprimer leur cachet à l'ensemble des idées morales de chaque pays aux diverses époques; un jour l'étude sera faite sans doute de l'évolution de la morale en rapport avec les modifications de la vie sociale. Mais ici nous entrons dans un domaine où la science des idées et des doctrines morales, l'éthique, touche à une autre science, la sociologie, qui est la science de la vie et de l'évolution des sociétés. Aussi, pour ne pas osciller entre ces deux domaine, est-il préférable de délimiter d'avance celui de l'éthique.

Chez tous les hommes, quelque inférieur que soit leur degré de développement, et aussi chez certains animaux sociaux, nous constatons, comme nous l'avons vu, certains traits que nous rapportons à la morale. A tous les degrés de l'évolution humaine, nous trouvons la sociabilité et le sentiment grégaire; certains hommes se montrent, de plus, prêts à aider les autres, quelquefois même au risque de leur vie. Et comme de telles qualités contribuent au maintien et au développement de la vie sociale, laquelle, à son tour, assure à tous la vie et le bien-être, on les considère depuis les temps les plus reculés, dans les sociétés humaines, non seulement comme désirables, mais comme obligatoires. Les vieillards, les sages, les sorciers des peuplades primitives et, plus tard, les prêtres, représentaient ces traits de la nature humaine comme dus aux ordres venus d'en haut, émanant des forces mystérieuses, c'est-à-dire des dieux, ou d'un créateur unique. Mais dès les temps les plus reculés, en particulier depuis l'époque de la floraison des sciences dans la Grèce antique, il y a plus de 2.500 ans, certains penseurs se posèrent la question de l'origine naturelle des sentiments moraux et des idées morales qui empêchent les hommes de commettre des actes nuisant à leurs congénères ou, en général, affaiblissant les liens sociaux. Ils cherchèrent, en d'autres termes, une explication naturelle à ce que l'on appelle moral chez l'homme et ce qui dans toute société est indiscutablement reconnu comme désirable.

Des tentatives de cet ordre semblent avoir été faites dès l'antiquité la plus reculée, car on en trouve des traces en Chine et dans l'Inde. Mais seules celles de la Grèce antique sont arrivées jusqu'à nous sous une forme scientifique. Là, pendant quatre siècles, toute une série de penseurs: Socrate, Platon, Aristote, Epicure, et, plus tard, les stoïciens, envisagèrent sérieusement, philosophiquement, les questions fondamentales suivantes :

D'où proviennent, chez l'homme, les règles morales, contraires à ses passions et souvent les refrénant ?

D'où vient le sentiment du caractère obligatoire de ce qui est moral, sentiment qui se manifeste même chez les hommes qui nient les règles morales de la vie ?

Est-ce le fruit de notre éducation, dont nous n'osons pas nous débarrasser, comme l'affirment maintenant certains auteurs et comme l'ont quelquefois affirmé dans le passé certains négateurs de la morale ?

Ou bien la conscience morale de l'homme est-elle le fruit de sa nature même ? Et en ce cas n'a-t-elle pas été enracinée en lui au cours même de sa vie en société, pendant des milliers et des milliers d'années ?

Et s'il en est ainsi, faut-il développer et fortifier cette conscience, ou bien vaudrait-il mieux la détruire et encourager, au contraire, le sentiment opposé: l'égoïsme, qui croit que la négation de toute morale est l'idéal de l'homme à esprit cultivé ?

Depuis plus de deux mille ans, les penseurs de l'humanité travaillent sur ces questions, inclinant périodiquement tantôt vers l'une, tantôt vers l'autre de ces solutions. De leurs travaux, toute une science est sortie: l'éthique, étroitement apparentée d'une part à la sociologie, de l'autre à la psychologie, c'est-à-dire à la science des sentiments et des pensées de l'homme.

Toutes les questions posées plus haut se réduisent, en éthique, à deux problèmes principaux: *1° établir l'origine des notions morales et des sentiments moraux; 2° fixer les bases fondamentales de la morale* et élaborer ainsi un idéal moral adéquat, c'est-à-dire répondant à son but.

Des penseurs appartenant à tous les peuples ont étudié et étudient encore ces problèmes. Aussi avant d'aborder mes propres idées à ce sujet, tâcherai-je de passer en revue les conclusions auxquelles sont arrivés les penseurs des différentes écoles. Nous nous en occuperons maintenant,

et je m'attacherai particulièrement à l'évolution de la notion de justice; qui, si je ne me trompe, se trouve à la base de tout ce qui est moral et constitue le point de départ des conclusions pratiques dans toute philosophie morale — bien que cette vérité soit encore loin d'être reconnue par la majorité des écrivains ayant traité de l'éthique.

CHAPITRE V

ÉVOLUTION DES DOCTRINES MORALES. LA GRÈCE ANTIQUE

Les idées morales des anciens Grecs. — L'éthique des sophistes. — Socrate. — Platon. — Aristote. — Epicure. — Les stoïciens.

Nous avons vu au chapitre précédent que même les peuples les plus primitifs élaborent un mode de vie sociale, des moeurs et des coutumes jalousement gardées, des notions du bien et du mal; ils savent ce que l'on ne doit pas faire et la façon dont il faut agir dans diverses circonstances. Bref, ils élaborent une morale, une éthique. Une partie de ces règles de conduite est placée sous la sauvegarde de la coutume. On ne doit pas faire telle ou telle chose, car ce serait *mal* ou *honteux*: ce serait faire preuve de faiblesse physique ou de faiblesse de caractère. Mais il y a des actes plus graves et des règles plus sévères. Celui qui commet certain acte non seulement montre des traits de caractère indésirables, mais porte préjudice à son clan. Or, la foule tout entière des ancêtres morts veille au bien-être de celui-ci, et si quelqu'un viole les règles établies dans la suite des générations, les ancêtres

se vengent, non seulement sur celui qui a transgressé leurs ordres, mais sur le clan tout entier qui a permis cette violation des traditions anciennes[1]. Le monde animal aide, comme nous l'avons vu au chapitre II, l'homme bon et juste et s'oppose de toutes les façons au méchant et à l'injuste; mais là où le clan tout entier participe à l'action méchante et injuste, les forces de la nature interviennent, personnifiées par des êtres bons et méchants avec lesquels les ancêtres morts sont en relations. D'une façon générale, chez les peuples primitifs, un membre du clan s'identifie beaucoup plus avec son groupe que chez les civilisés; dans la vengeance du sang, qui, comme l'histoire nous le montre, a existé chez tous les peuples primitifs, dans le clan chacun répond pour tous et tous répondent pour chacun.

La coutume, c'est-à-dire l'habitude de vivre comme autrefois, la crainte des changements et l'inertie de la pensée forment ainsi le facteur principal de la conservation des règles sociales établies. Mais les écarts individuels restent toujours possibles, et pour sauvegarder dans toute leur pureté les modes de vie une fois établis, les anciens, les devins, les sorciers ont recours à l'intimidation. Ils menacent les violateurs des coutumes: la vengeance des ancêtres et des différents esprits peuplant le monde de l'air s'abattra sur eux. L'esprit de la montagne ou de la forêt, l'avalanche de neiges, l'ouragan, l'inondation, les maladies, etc. se lèvent à la défense de la tradition outragée. Et pour maintenir cette crainte d'un châtiment provoqué par la violation des règles et des coutumes, des rites sacrés s'établissent, exprimant l'adoration des puissances naturelles; des sacrifices leur sont offerts et diverses cérémonies mi-théâtrales sont pratiquées[2]

1 Voir Élie RECLUS : Les Primitifs, pour cette croyance que la grande multitude des morts surveille les vivants.

2 Certains auteurs américains considèrent ces rites comme des "danses", tandis qu'ils ont en réalité un sens beaucoup plus important qu'un simple amusement. C'est par eux que se maintiennent les règles établies pour la chasse et la pêche et, d'une façon générale, pour toute l'organisation du clan.

La morale se trouve ainsi placée sous la sauvegarde de forces divinisées, et l'adoration de ces forces devient une religion, qui fixe. et sanctifie les notions morales[1].

Dans ces conditions, la morale se trouve si étroitement liée à la mythologie et à la religion qu'il devient très difficile de séparer l'élément moral des prescriptions mystiques d'en haut et de la religion en général; et ce lien, élaboré au cours des siècles, entre la morale et la religion, se conserve jusqu'à notre époque même.

Comme tous les peuples primitifs, les anciens Grecs se figurèrent pendant longtemps les astres du ciel et les redoutables phénomènes naturels sous les traits d'êtres puissants à forme humaine, qui interviennent constamment dans la vie des hommes. Un document merveilleux de ce temps nous est offert par l'Iliade. Nous y voyons des notions morales absolument analogues à celles que l'on rencontre encore de nos jours chez beaucoup de sauvages. La violation de ce que l'on considère comme conduite morale est punie par des dieux, dont chacun personnifie, sous la forme humaine, telle ou telle puissance de la nature.

Mais tandis que d'autres peuples s'attardèrent à ce stade d'évolution, la Grèce antique, quelques centaines d'années seulement après l'époque chantée dans l'Iliade, c'est-à-dire plus de six cents ans avant notre ère (VII° et VI° siècles avant J.-C), nous montre des penseurs qui veulent fonder les notions morales non plus sur la seule

---

1 Dans un vaste travail basé sur la connaissance des habitants du Maroc et aussi sur l'abondante littérature traitant des peuples primitifs, le professeur Westermarck montre le rôle qu'a joué et que joue encore la malédiction dans l'établissement de moeurs et de coutumes obligatoires. L'homme maudit par son père ou par sa mère, ou par le clan entier, ou même par un membre de celui-ci (pour un refus d'aide ou pour une offense) est en butte à la vengeance des esprits invisibles, des ombres des ancêtres et des puissances naturelles.

crainte des dieux, mais sur la compréhension par l'homme de sa propre nature: respect de soi-même, sentiment de la dignité, connaissance de quelque but supérieur, intellectuel et moral.

Dès cette époque, ces penseurs formèrent plusieurs écoles. Les uns s'efforçaient d'expliquer d'une façon naturelle le cosmos tout entier, et par conséquent aussi l'élément moral chez l'homme, la connaissance découlant de l'observation et de l'expérience — comme cela se fait maintenant dans toutes les sciences. D'autres affirmaient, au contraire, que l'origine et la vie de l'univers ne peuvent pas avoir d'explication naturelle, car le monde visible est une création des forces surnaturelles; il est l'incarnation de quelque chose, des forces ou des "*entités*" qui se trouvent en dehors de ce qui est accessible à l'observation humaine. Aussi l'homme connaît-il l'univers non par les impressions qu'il reçoit du monde extérieur, mais par la spéculation abstraite, la "*métaphysique*"[1].

Cependant, dans ces entités, cachées à nos yeux et à notre entendement, les penseurs d'alors voyaient une personnification de "*l'Intelligence Suprême*", du "*Verbe"* (ou Raison), de la "*Volonté Suprême*" ou de "*1'Âme universelle*", dont l'homme ne peut se faire une idée que par la connaissance de lui-même. Quelques efforts que fît le métaphysicien pour animer ces attributs et leur donner une origine surhumaine et même surnaturelle, il ne pouvait se les représenter autrement que les dieux de l'antiquité; dieux formés à l'image de l'esprit et des sentiment humains, et le penseur n'apprenait quelque chose sur ces facultés et ces sentiments que par l'observation de soi-même et des autres hommes. L'idée d'un monde surnaturel

---

1 Métaphysique » signifie en grec en dehors de la physique c'est-à-dire en dehors de ce qui est l'objet de la physique. C'est nom donné par Aristote à un de ses écrits.

continuait ainsi à porter des traces de l'humanisation la plus primitive de la nature. Les dieux d'Homère revenaient sous des dehors plus spiritualisés.

Il faut dire d'ailleurs que, depuis la Grèce antique jusqu'à nos jours, la philosophie métaphysique a compté des disciples pleins de talent. Ils ne se contentaient pas de décrire les astres et leurs mouvements, le tonnerre, l'éclair, les étoiles filantes ou les êtres vivants, les animaux et les plantes, mais ils s'efforçaient de comprendre la nature environnante comme un tout universel; c'est pourquoi ils ont pu rendre de grands services au développement de nos connaissances en général. Les premiers penseurs à tendances métaphysiques comprirent déjà — et c'était là leur très grand mérite — que, de quelque façon que l'on veuille expliquer les phénomènes naturels, il est impossible d'y voir l'arbitraire de quelque maître du monde. Ni le caprice ou les passions des dieux, ni l'aveugle hasard ne peuvent expliquer la vie de la nature. Nous sommes obligés d'admettre que chaque phénomène naturel — la chute d'une pierre, le cours d'un ruisseau, la vie d'un arbre ou d'un animal — est une manifestation nécessaire des propriétés du tout, de l'ensemble de la nature, animée et inanimée. Ces phénomènes sont la conséquence logique et inévitable de propriétés fondamentales de la nature et de toute son évolution passée; et ces lois, l'esprit humain peut les découvrir. Les penseurs métaphysiciens arrivèrent ainsi, souvent, à prévoir les découvertes de la science, tout en les exprimant sous une forme poétique. Cette conception de la vie universelle permit, en effet, à certains penseurs grecs du V° siècle avant notre ère d'émettre sur les phénomènes naturels, en dépit de leur métaphysique, des hypothèses qui font de ces hommes des précurseurs de la physique et de la chimie scientifiques modernes. De même plus tard, au moyen âge et jusqu'au XVII° siècle, des découvertes importantes furent faites par des savants qui, tout en donnant

des explications métaphysiques ou même purement religieuses à la vie spirituelle et surtout morale de l'homme, n'en suivaient pas moins la méthode scientifique toutes les fois qu'ils abordaient l'étude des sciences physiques.

En même temps, la religion elle-même se spiritualisait. Les dieux individuels, anthropomorphes, faisaient place en Grèce, chez les pythagoriciens surtout, à des forces, des éléments, créant la vie du monde. Ainsi naquit la notion du *feu* (c'est-à-dire de la chaleur) pénétrant le monde entier, des *nombres*, c'est-à-dire des lois mathématiques du mouvement, de l'*harmonie*, c'est-à- dire de l'existence de certaines lois naturelles; en même temps apparut, d'autre part, l'idée d'un être unique régissant le monde entier. Quelques indices de notions de *Vérité universelle* et de *Justice* se firent jour également.

Mais il semble que la philosophie grecque ne put se contenter pendant longtemps de notions aussi abstraites, et déjà au IV° siècle avant notre ère on vit apparaître les *sophistes* et les *amoralistes* (qui ne reconnaissaient aucune valeur obligatoire aux prescriptions morales) ; puis des penseurs tels que Socrate et Platon (V° siècle), Aristote (IV° siècle), Epicure (III° siècle), qui jetèrent les fondements d'une éthique, c'est-à-dire d'une science de ce qui est moral, et ces fondements n'ont pas perdu de leur importance jusqu'à nos jours.

Les écrits du sophiste PROTAGORAS (né vers l'année 480 avant notre ère) ne nous sont arrivés que par fragments, de sorte que nous ne possédons pas une idée d'ensemble de sa philosophie. On sait qu'il était sceptique à l'égard de la religion et considérait la morale elle-même comme établie par les sociétés humaines; elle est déterminée par le niveau général du développement du peuple à une époque donnée.

C'est pourquoi les règles morales sont différentes chez

les différents peuples. Il en concluait que les notions du bien et du mal sont relatives. Protagoras n'était pas seul, en Grèce, à propager ces idées, et bientôt toute une école, *l'école des sophistes*, se fonda.

D'une école, l'école générale, la Grèce antique se montre peu portée à la philosophie idéaliste; nous y voyons dominer la tendance à l'*action*, à l'éducation de la *volonté*, à une participation active à la vie publique, à la formation d'une individualité intellectuellement puissante et énergique. La croyance en des dieux guidant les hommes dans leurs actes s'éteignait. Le caractère tout entier de la vie grecque d'alors, dans un pays formé de petites républiques indépendantes, la grande soif de savoir et la connaissance du monde environnant, provenant des voyages et de la colonisation — tout cela portait l'homme à affirmer sa vie propre, à nier l'autorité des coutumes et des croyances, à émanciper son esprit. Un rapide développement des sciences s'ensuivait, développement d'autant plus frappant que, peu de siècles plus tard, l'évolution scientifique se trouva, et pour longtemps, arrêtée dans le monde romain et dans l'humanité entière, surtout après l'invasion des Barbares venus de l'Est.

Le mouvement intellectuel inauguré par les sophistes ne pouvait subsister longtemps sous cette forme. Il conduisait inévitablement à une étude plus approfondie de l'homme, de sa pensée, de ses sentiments, de sa volonté et de ses institutions sociales, et aussi de la vie du Cosmos, de l'Univers entier, c'est-à-dire de l'ensemble de la nature. En raison de ces études, la façon superficielle dont les sophistes traitaient les questions morales cessa bientôt de satisfaire les esprits attentifs. En même temps, les progrès des sciences, qui libéraient l'homme de l'obéissance servile à religion et à la coutume, avaient pour résultat d'élaborer les bases de la morale en se servant des connaissances positives, et cela d'une façon beaucoup plus complète que

ne pouvait le faire la dialectique des sophistes. Tout cela détruisait leur philosophie de simple négation.

C'est au nom du vrai savoir que se dressa contre les sophistes SOCRATE (né en 469, mort en 399 avant notre ère). Il partageait leurs aspirations révolutionnaires, mais cherchait, pour fonder une morale, des bases plus solides que leur critique superficielle. Tout en restant un révolutionnaire en religion et en philosophie, il ramenait tout à l'intelligence suprême de l'homme, à l'établissement par lui d'une harmonie intérieure entre sa raison et ses divers sentiments et passions. Socrate ne *niait* certes pas la *vertu*, mais il la concevait très largement, comme une aptitude à se perfectionner en facultés intellectuelles, en art, en travail créateur; pour lui, la connaissance passait avant tout, non pas autant la connaissance de la nature que l'intelligence de la vie sociale et des rapports des hommes entre eux. ***La vertu,*** enseignait-il, ***n'est pas une inspiration des dieux, mais la connaissance bien fondée de ce qui réellement est bien, de ce qui rend l'homme capable de vivre sans gêner les autres et en les traitant avec justice, de servir la société et non seulement soi-même. Sans cela, point de société concevable.***

Ce fut un élève de Socrate, PLATON (né en 428, mort en 348 avant J.-C), qui donna un exposé complet de ces idées et les anima du souffle de sa conception idéaliste de la morale. Il pénétra plus avant encore dans l'essence de ce qui est moral, bien qu'il pensât en métaphysicien. Sans vouloir exposer les idées fondamentales de Platon sous leur forme abstraite, en nous en tenant uniquement à ce qu'elles renferment d'essentiel, nous pouvons résumer sa doctrine ainsi. Les notions de bien et de justice existent dans la nature même. La vie universelle comporte beaucoup de mal et d'injustice, mais elle renferme également

les fondements de tout le bien. Platon s'efforça précisément de mettre en lumière ce qui est bon et juste et d'en montrer toute la puissance, afin que cette connaissance puisse devenir un fil conducteur dans la vie des hommes.

Malheureusement, au lieu de suivre la voie qui commençait déjà à être tracée en Grèce, au lieu de montrer sous quelles formes les bases de la morale et du bien découlent de la vie même de la nature, de la sociabilité des hommes et de la constitution de leur esprit, Platon chercha les fondements de la morale en dehors du monde, dans *l'Idée, qui se trouve à la base de l'organisation du monde, mais ne s'y exprime pas d'une façon définie.*

Malgré les innombrables interprétations des pensées abstraites de Platon, il est difficile d'arriver au fond de ses conceptions. Mais nous ne nous tromperons probablement pas en disant que le grand penseur grec, avec son intelligence profonde du lien étroit qui unit la vie humaine et la vie de la nature tout entière, ne pouvait pas expliquer l'origine de la morale chez l'homme par la seule recherche de ce qui est agréable pour chacun, comme le faisaient les sophistes. Moins encore pouvait-il considérer la morale comme un produit accidentel de la vie en société pour cette seule raison qu'elle prend des formes différentes en différents endroits et aux différentes époques. Il devait se poser — et il se posa cette question: comment se fait-il que, bien qu'il recherche ce qui lui est personnellement agréable, l'homme arrive cependant à des notions morales qui, au fond, sont semblables chez les différents peuples aux différentes époques, car partout et toujours elles considèrent comme désirable le *bonheur de tous*? Pourquoi, en définitive, le bonheur de l'individu s'identifie-t-il avec le bonheur de *la majorité des hommes*? Pourquoi le premier est-il impossible sans le second, plus général? et qu'est-ce qui transforme l'homme, être égoïste, en un être capable de tenir compte des intérêts des autres, souvent

même de leur sacrifier son bonheur personnel et sa vie ?

Élève de Socrate, Platon ne pouvait plus attribuer l'origine de la notion du bien aux prescriptions de dieux: Tonnerre, Soleil, Lune, etc., c'est-à-dire à des forces naturelles ayant revêtu la forme humaine; d'autre part, en raison des connaissances rudimentaires qu'on possédait alors sur les sociétés humaines, il ne pouvait non plus chercher l'explication de la notion du bien là où nous la cherchons et la trouvons maintenant: dans le développement graduel de la sociabilité et du sentiment d'égalité. Aussi trouva-t-il cette explication dans l'*Idée,* dans quelque chose d'abstrait, qui pénètre le monde entier, l'univers entier, y compris l'homme. Rien ne peut se manifester dans ce monde qui n'ait son origine dans la vie de la totalité — telle est sa pensée fondamentale, pensée parfaitement juste au point de vue philosophique. Mais il n'en tira pas toutes les déductions qu'elle comportait. Il semble qu'il eût dû en conclure que si la raison humaine recherche, sous forme de *lois de la vie*, le bien, la justice, l'harmonie, elle le fait parce que *tout cela existe dans la vie de la nature*, que c'est là que l'esprit humain en a puisé les éléments fondamentaux. Or, tout en cherchant cependant à se débarrasser des erreurs de ses prédécesseurs, Platon arriva à cette conclusion que la recherche par l'homme de quelque chose de supérieur à la vie de tous les jours, c'est-à-dire du Bien et de la Justice, a son explication non dans la Nature, mais dans quelque chose qui est au delà de notre connaissance, de nos sens et de notre expérience: dans l'*Idée universelle.*

On comprend comment les *néoplatoniciens*, et plus tard le christianisme, profitèrent de cette conclusion du penseur grec, si intelligent et si sympathique, pour fonder d'abord le mysticisme, ensuite le monothéisme, et pour expliquer l'élément moral chez l'homme non par le développement naturel de l'intelligence et des sentiments sociaux, mais par la Révélation.

On comprend aussi pourquoi, puisqu'il ne songeait pas à la nécessité de fonder la morale sur le fait même de la vie sociale (ce qui l'aurait probablement amené à reconnaître l'égalité des hommes), puisqu'il n'était pas parvenu à cette idée que les doctrines morales sont impuissantes si le régime social est en contradiction avec elles, Platon, dans sa *République*, formule un idéal social qui est, de même que celui de ses prédécesseurs, une république de classe, basée sur la subordination de certains éléments aux autres, même sur l'esclavage, même sur la peine de mort.

C'est ainsi également que s'explique le fait que, dans toute 'l'histoire de l'éthique, science de l'évolution des notions morales chez l'homme, depuis l'ancienne Grèce jusqu'à Bacon et Spinoza, nous voyons passer la même idée fondamentale de l'origine extra-humaine et extra-naturelle de la morale.

Il est vrai que certains sophistes, prédécesseurs de Platon, arrivèrent à une explication naturelle des phénomènes. Dès cette époque, ils tentèrent d'attribuer à la vie de la nature des causes mécaniques, comme le fait maintenant la philosophie positive; certains sophistes voyaient même dans les notions morales une conséquence nécessaire de la constitution physique de l'homme. Mais les connaissances scientifiques étaient alors trop insuffisantes pour qu'une telle conception de la morale pût être acceptée, et l'éthique resta pour de longs siècles sous la tutelle de la religion. C'est maintenant seulement que l'on commence à l'édifier sur des bases empruntées aux sciences naturelles.

En raison du niveau inférieur auquel se trouvait alors la connaissance de la nature, la doctrine de Platon était, naturellement, la plus accessible à la majorité des gens cultivés. Elle était aussi, probablement, en accord avec les nouvelles aspirations religieuses venant d'Orient, où, à cette époque, s'élaborait le bouddhisme. Mais cela ne suffit pas pour expliquer l'influence de Platon, qui se fait sentir

jusqu'à nos jours. Ce qui est essentiel, c'est que Platon a apporté dans l'éthique *une façon idéaliste de comprendre l'élément moral*. Pour lui, l'âme est la réunion de l'intelligence, du sentiment et de la volonté, dont découlait la sagesse, le courage, la tempérance dans les passions. Son idéal est l'Amour, l'Amitié, le mot ,Amour (Éros) ayant alors un sens plus large que maintenant: Platon désignait par là non seulement l'attachement mutuel de deux êtres, mais aussi la vie sociale fondée sur l'accord entre les aspirations de l'individu et celles de tous les autres membres de la société. Son Éros est aussi ce que nous appelons maintenant *sociabilité, ou sympathie mutuelle* — sentiment qui, comme le montrent les faits tirés de la vie animale et humaine que j'ai cités ailleurs, *pénètre le monde tout entier des êtres vivants et constitue une condition aussi indispensable de leur existence que l'instinct de conservation*. Platon l'ignorait, mais il sentait l'importance de ce facteur essentiel de tout développement progressif, c'est-à-dire de ce que nous appelons maintenant ***Évolution.***

Il y a plus encore. Bien que Platon n'ait pas estimé à sa valeur l'importance de la justice dans l'élaboration de la morale, il la présente d'une façon telle qu'on s'étonne de ne pas la voir placée à la base de l'éthique par les penseurs qui suivirent. Ainsi, dans le dialogue d'Alcibiade, attribué à Platon jeune, Socrate oblige Alcibiade à reconnaître que bien que les hommes soient capables de se faire des guerres acharnées en prétendant que c'est pour la justice, ils se battent en réalité pour ce qu'ils croient être le plus utile. Or, le juste est toujours beau; il est toujours le bien, par conséquent toujours utile; on ne peut donc jamais rien trouver de plus important que la justice, la beauté, le bien, l'utilité[1].

Il est curieux de lire, dans le même dialogue, ce que dit

---

1 Alcibiade, pp. 76-82, PLATON, oeuvres complètes, t. I, trad. M. Croiset, éd. « Les Belles Lettres », 1920.

Platon de l'âme et de sa partie divine: il considère comme "*divine*" la partie par laquelle elle connaît et pense, c'est à-dire la raison et non pas le sentiment. Et il conclut par les paroles suivantes, placées dans la bouche de Socrate: "*Si vous agissez avec justesse et sagesse, toi-même et la république, vous plairez aux dieux par vos actions… Et… vous aurez toujours en vue dans vos actions ce qui est divin et lumineux… Or, en l'ayant ainsi devant les yeux, vous vous verrez et connaîtrez vous-mêmes, vous et ce qui est bon pour vous*[1]."

Platon parle en termes plus nets encore de la justice et de la morale en général dans son dialogue du Banquet où les convives glorifient Éros, le dieu de l'Amour, — non pas certainement dans la première partie de la conversation où l'on dit des trivialités, mais dans la seconde, où causent entre eux le poète dramaturge Agathon et Socrate.

Les vertus d'Éros, dit le poète, sont sa justice, sa tempérance, son courage, ensuite son amour de la beauté: il ne supporte rien de laid. "*C'est l'homme qui écarte les barrières qui rendent l'homme étranger aux hommes; c'est lui qui les rapproche et les réunit en société… Il enseigne la douceur, bannit la rudesse, excite la bienveillance, arrête la haine… il veille sur les bons et néglige les méchants, etc.*[2]".

Dans la même oeuvre, Platon affirme et démontre, par la bouche de Socrate, que l'amour est inséparable du bien et de la beauté. L'amour, dit Socrate, "*c'est la production dans la beauté, selon le corps et selon l'esprit*[3]". L'amour tend à communier avec le bien et le beau; il se ramène, en définitive, à la recherche du bien et de la beauté. Il (l'homme) doit reconnaître que la beauté qui réside dans un corps est soeur de la beauté qui réside dans les autres.

---

1 *Alcibiade, p. 112.*
2 *PLATON, (Encres, VI, trac] Victor Cousin, Le Banquet, p. 288.*
3 *Ibid., p. 3o6*

Et, s'il est juste de rechercher ce qui est beau en général, notre homme serait bien peu sensé de ne point envisager la beauté de tous les corps comme une seule et m'épie chose... Après cela, il doit considérer la beauté de l'âme comme bien plus relevée que celle du corps... Par là il sera amené à considérer le beau dans les actions des hommes et dans les lois, et à voir que la beauté morale est partout de la même nature; alors il apprendra à regarder la beauté physique comme peu de chose[1]. "*Une fois atteint ce degré de compréhension de la beauté, dit Platon, l'homme verra tout à coup apparaître à ses regards une beauté merveilleuse... beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement, qui n'est point belle dans telle partie et laide dans telle autre, belle seulement en tel temps, dans tel lieu, dans tel rapport, belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là*"... Arrivant au plus haut degré d'idéalisme, Platon ajoute que c'est une beauté "*qui ne réside dans aucun être différent d'avec lui-même, comme un animal ou la terre, ou le ciel, ou toute autre chose; qui est absolument identique et invariable par elle-même*", "*qui est le beau lui-même*", "*tel qu'il est en soi*[2]", autrement dit comme une notion de notre esprit et de nos sentiments, une Idée.

Tel fut l'idéalisme de Platon; rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce qu'il ait gardé des partisans jusqu'à notre époque. D'une part, il ouvrait la voie à l'école nombreuse des "*eudémonistes*", qui, jusqu'à présent, occupent dans l'éthique une place dominante et qui affirment (comme l'affirmèrent les sophistes avant Platon, et Epicure et ses disciples après lui) que tout ce que l'homme fait, il le fait pour son plaisir, ce "*plaisir*" étant naturellement compris par Platon non dans le sens de joies mi-humaines mi-animales, mais dans ce sens supérieur qu'il indique

1 *Le banquet pp. 314-315.*
2 *Ibid 318-319.*

dans ses dialogues de Lucites et du Banquet. D'autre part, en introduisant la notion de l'*âme* et de la *beauté* comme quelque chose qui, il est vrai, fait partie de la nature, mais est au-dessus d'elle, Platon préparait la voie à l'éthique religieuse; aussi est-il resté jusqu'à nos jours le philosophe favori des penseurs religieux. Il a été leur précurseur. Il est à remarquer cependant que sa haute conception de la nature et de sa beauté morale — conception insuffisamment appréciée aussi bien par l'éthique religieuse que par l'éthique non religieuse — le sépare de l'une comme de l'autre.

Dans la seconde moitié de sa vie, lorsqu'il tomba sous l' influence des pythagoriciens et tenta, avec l'aide de Denys, tyran de Syracuse, de fonder un État selon les conceptions exposées dans la *République* et les *Lois* (produit d'un esprit déjà vieillissant), Platon ne fut plus le même idéaliste que dans la première moitié de sa vie et de son enseignement. Son État idéal reconnaît, comme l'a montré avec amertume son grand admirateur Wladimir Solovieff, non seulement l'esclavage, mais la peine de mort pour l'esclave qui n'aurait pas dénoncé un délit et pour tout citoyen en général qui aurait manqué de respect à la religion. Il appelle ainsi les hommes à commettre le même crime qui l'avait si profondément indigné dans sa jeunesse, lorsque cette même intolérance religieuse fit exécuter son maître Socrate. L' Éros, c'est-à-dire l'amour, que Platon prêchait dans des termes si admirables, ne l'empêcha pas de chanter les louanges de ces mêmes crimes que devait commettre plus tard l'Église chrétienne en dépit de l'amour prêché par son fondateur.

ARISTOTE . La doctrine d'Aristote, qui vécut au IV° siècle (de 384 à 322), occupe une place intermédiaire entre la conception naturaliste et la conception métaphysique de la morale.

Aristote cherche l'explication de nos notions morales non pas dans l'Intelligence suprême ni dans l'Idée universelle, comme Platon, mais dans la vie réelle des hommes: dans leur recherche du bonheur et de l'utilité et dans leur raison. Dans cette recherche, enseigne-t-il, deux principales vertus s'élaborent: l'amitié, c'est-à-dire l'amour de l'humanité (nous dirions maintenant: la sociabilité), et la justice; mais la justice n'a pas chez lui, comme nous le verrons, le sens de l'égalité.

Dans la philosophie d'Aristote nous voyons ainsi la raison humaine s'affirmer pour la première fois. Comme Platon, il pense que la source de l'intelligence est dans la divinité; mais cette divinité n'intervient pas chez lui dans la vie du monde, bien qu'elle soit la source de l'intelligence et du mouvement dans l'univers. Tandis que Platon tend à établir l'existence de deux mondes séparés: un monde sensible, perçu par nos sens, et un monde suprasensible, qui leur est inaccessible, Aristote tend à les réunir. Il n'y a de place dans sa doctrine ni pour la foi, ni pour l'immortalité personnelle. Nous ne pouvons avoir une compréhension juste de notre vie, dit-il, qu'en comprenant l'univers[1].

Il cherchait le fondement des notions morales chez l'homme dans les faits de la vie réelle. Tous les hommes recherchent le bien (nous disons maintenant le *bonheur*), le bonheur est ce qui rend la vie désirable et capable de nous satisfaire. La foule vulgaire voit son bonheur dans la jouissance; les sages le cherchent dans quelque chose de supérieur: non pas dans l'*Idée* de Platon, mais dans *l'acte de l'âme conforme à la raison,* ou du moins l'acte de l'âme qui ne peut s'accomplir sans la raison (I, -ch. XV, § 14). Le bonheur, pour l'homme, consiste en *une activité de l'âme conforme à la vertu*

1 *L'Éthique à Nicomaque, I' partie.*

(ch. VI, § 7), et cela durant toute la vie; cette vertu doit, de plus, être une vertu active, liée à une dépense d'énergie (Ibid., § 8). Le bonheur nous est procuré par une vie conforme aux exigences de la justice, et cette vie est la plus belle: elle comprend aussi la santé et le plaisir d'obtenir ce qu'on aime[1].'

Néanmoins, ajoute Aristote, le bonheur, pour être complet, semble ne pouvoir se passer des biens extérieurs; parmi ces biens il compte *les amis, la richesse, l'influence politique, la noblesse, une heureuse famille, la beauté.* En l'absence de ces *choses vaines,* le bonheur paraît incomplet (Ibid., § 15). Le hasard joue un rôle dans la distribution du bonheur, mais *il est possible pour tout homme, à moins que la nature ne l'ait rendu complètement incapable de toute vertu, d'atteindre au bonheur par une certaine étude et par des soins convenables* (ch. VII, § 4), car même la partie inintelligente de notre âme (nos passions) obéit jusqu'à un certain point à la raison. D'une façon générale, Aristote faisait jouer à la raison un rôle très important dans l'élaboration de la morale: c'est elle qui retient les passions, c'est grâce à elle que nous arrivons à comprendre que l'aspiration au bien collectif procure un *bonheur* beaucoup plus *beau* que le désir de satisfaire aux élans personnels.

Ces extraits montrent qu'au lieu de chercher dans une inspiration d'en haut la base des notions morales, Aristote les ramenait à une décision de notre raison, à la recherche de la plus grande satisfaction et du plus grand bonheur; il comprenait en même temps que le bonheur de l'individu est étroitement lié à celui de la société (il disait : "de l'État", comprenant sous ce terme une vie en commun

---

1 L'original russe contient ici une note sur la façon d'interpréter et de rendre le mot d'Aristote qui est traduit par "bonheur". Ces remarques ayant trait uniquement au texte russe, il a été jugé inutile de les reproduire ici. — [Note du traducteur.]

organisée),Aristote est ainsi le précurseur de la nombreuse école des "*Eudémonistes*" qui, plus tard, devaient expliquer les instincts, les sentiments et les actes moraux de l'homme par la recherche du bonheur personnel, et aussi de l'école moderne des "*Utilitaristes*", depuis Bentham et Stuart Mill jusqu'à Herbert Spencer.

Par sa forme, par l'élaboration minutieuse de chaque pensée, l'Éthique d'Aristote est certainement un monument qui témoigne d'une façon très frappante du degré d'évolution atteint par la Grèce antique. Elle est bien l'égale de ses autres oeuvres, celles qui sont relatives aux sciences naturelles et à la politique. Mais, dans l'Éthique comme dans la Politique, il paye un large tribut à ce que nous appelons maintenant l'opportunisme. Telle est sa célèbre définition de la vertu: "*Ainsi donc, la vertu est une habitude, une qualité qui dépend de notre volonté, consistant dans ce milieu qui est relatif à nous, et qui est réglé par la raison comme le réglerait l'homme vraiment sage. Elle est un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut*". (Livre Il, ch. VI, § 15; de même dans le § 20.)

De même en ce qui concerne la notion de la justice[1]. Bien qu'Aristote y consacre un chapitre spécial de son Éthique, il la définit de la même façon que la vertu en général, c'est-à-dire comme un milieu entre deux extrêmes, et la comprend non pas comme une reconnaissance de l' égalité entre les hommes, mais dans un sens très restreint[2].

---

1 "Pour bien étudier la justice, et l'injustice, il faut voir trois choses: à quelles actions elles s'appliquent; quelle espèce de milieu est la justice, et ce que sont les extrêmes entre lesquels le juste est un louable milieu" — ainsi débute le livre V (Théorie de la justice).

2 On appelle injuste "celui qui transgresse les lois, et celui qui est trop avide, et celui qui fait aux autres une part inégale". Ainsi, le juste, c'est en même temps ce qui est légal et ce qui est équitable, avec, les hommes. « Les lois… ont pour objet de favoriser nu l'intérêt et l'injuste, ce qui est illégal et non équitable dans les rapports général de tous les citoyens, on l'intérêt des principaux d'entre eux, ou même l'intérêt spécial de ceux qui sont les maîtres de l'État.

Une telle façon de comprendre la justice est d'autant plus à noter qu'il considérait celle-ci comme la plus grande des vertus: "*Ni le lever ni le coucher du soleil n'est aussi digne d'admiration*"; "*toute vertu se trouve au sein de la justice*", dit-il, répétant un proverbe d'alors. Aristote comprenait certainement son importance morale, car il enseignait que "*seule parmi toutes les vertus, la justice semble être comme un bien étranger, comme un bien pour les autres*" (§ 17); autrement dit, elle n'est pas une vertu égoïste[1]. Plus encore, Aristote conclut très justement que tous les actes injustes peuvent toujours être classés dans un vice quelconque, d'où l'on peut déduire qu'il comprenait que toute action que nous appelons mauvaise est presque toujours un acte d'injustice à l'égard de quelqu'un.

En même temps qu'il distinguait deux sortes d'injustice: l'injustice générale, qui consiste à violer la loi, et l'injustice particulière, qui consiste à traiter les hommes d'une façon non équitable, et deux sortes correspondantes de justice, Aristote reconnaissait encore deux espèces de *justice spéciale*, dont une est *la justice distributive (distribution égale ou inégale) des honneurs, de la fortune et de tous les autres avantages qui peuvent être partagés entre tous les membres de la cité*, et *la justice qui règle ce qui constitue l'objet d'un échange*. Et ce grand penseur de l'antiquité ajoutait aussitôt qu'il devait y avoir dans l'égalité, et, par conséquent, dans la justice, un "*milieu*". Mais la notion du milieu étant absolument conventionnelle, il anéantissait ainsi l'idée même de la justice considérée

---

1 Ainsi, la justice ne peut pas être considérée comme une simple partie de la vertu, c'est la vertu tout entière; et l'injustice, qui est son contraire, n'est pas une partie du vice, c'est le vice tout entier.

comme la vraie solution de questions morales compliquées et litigieuses, où l'homme hésite entre deux issues possibles. Et, en effet, Aristote n'admettait pas l'égalité dans la "*distribution*"; il ne demandait que la "*proportionnalité*"[1].

Ainsi, vivant dans une société où l'esclavage existait, Aristote ne s'est pas décidé à proclamer que la justice exigeait l'égalité entre les hommes. Il s'est contenté d'une justice commerciale et n'a même pas proposé l'égalité comme idéal de la vie sociale. Il a fallu que, l'humanité vécût en société près de deux mille ans encore avant que, dans un pays, en France, l'égalité fût érigée en idéal social, en même temps que la liberté et la fraternité.

D'une façon générale, en morale et en politique. Aristote n'a pas devancé son siècle: Mais en ce qui concerne les

---

1 Cela résulte, ajoutait-t-il, du principe: partager selon le mérite. « Chacun s'accorde que, dans les partages, le juste doit se mesurer au mérite relatif des rivaux. Seulement, tout le monde ne fait pas consister le mérite dans les mêmes choses. Les partisans de la démocratie le placent uniquement dans la liberté; ceux de l'oligarchie le placent tantôt dans la richesse, tantôt dans la naissance; et ceux de l'aristocratie, dans la vertu. » (V, ch. III, § 6). Et résumant tout ce qu'il a dit à l'appui de sa pensée, il conclut: « Nous avons ainsi défini les notions du juste et de l'injuste. Il en résulte qu'une façon d'agir juste tient le milieu entre le fait de commettre une injustice et celui de la subir. Celui qui commet l'injustice s'attribue plus qu'il ne doit avoir et celui qui la souffre reçoit moins qu'il ne lui revient. » Or, la justice, c'est le milieu, etc. (V, ch. III, §§ g 9. 12). Aristote revient à plusieurs reprises sur cette idée. Ainsi, dans le livre VIII, il dit que « l'égalité qui tient la première place en fait de justice, est celle qui est en rapport avec le mérite des individus; la seconde est l'égalité qui est en rapport avec la quantité. » (VIII, ch. VII, § 3). Dans le livre sur la Justice (livre V), il défend même l'esclavage en ces termes « Le droit du maître et le droit du père ne se confondent pas avec ceux dont nous venons de parler... il n'y a pas à proprement parler d'injustice possible à l'égard de ce qui nous appartient. Or, la propriété d'un homme, et son enfant, tant que cet enfant n'a qu'un certain âge et n'est pas séparé de son père, sont comme une partie de lui-même. Mais personne ne peut de propos délibéré vouloir se nuire, et aussi n'y a-t-il pas d'injustice à l'égard de soi-même » (V. ch. VI§ 6.).

définitions de la science, de la sagesse et de l'art (livre VI, chap. III, IV et V), il a été le précurseur de Bacon. Dans l'estimation des diverses sortes de "*bien*", il a précédé Bentham. De plus il a, d'une part, bien compris le rôle de la simple sociabilité, qu'il confondait cependant avec l'amitié et l'amour réciproque (Livre VIII, ch. VIII), et, d'autre part, il a le premier fait remarquer ce qui a échappé à la plupart des penseurs de notre époque: que, en traitant de la morale, il faut établir une distinction entre ce que nous sommes en droit d'exiger de tous et cette vertu héroïque qui dépasse les forces de l'homme moyen (Livre VII, ch. I). Et cependant, c'est précisément cette dernière qualité (que nous appelons abnégation ou générosité) qui fait progresser l'humanité et qui développe cette aspiration à réaliser le beau que l'Éthique d'Aristote cherche à développer (tout le ch. VIII du livre VIII). Mais nous ne pouvons évidemment pas exiger de tout le monde cette prouesse.

Telle était la philosophie morale du grand, mais peu profond, savant qui occupait une place prédominante dans la civilisation d'alors et qui, pendant les trois derniers siècles (depuis la Renaissance) a exercé une forte influence sur la science en général et la philosophie morale en particulier.

ÉPICURE. — La doctrine de Platon et celle d'Aristote sont deux écoles qui divergent assez sensiblement en ce qui concerne la conception de la morale. Les discussions entre elles durèrent longtemps après la mort des fondateurs; peu à peu, elles perdirent leur intérêt primitif, car les deux écoles s'accordaient à reconnaître que l'élément moral dans l'homme n'est pas un phénomène accidentel, qu'il a une source profonde dans la nature de l'homme et qu'il existe des notions morales communes à toutes les sociétés humaines.

Au III° siècle avant notre ère, deux écoles nouvelles firent leur apparition: les *Stoïciens* et les *Épicuriens*. Les Stoïciens enseignaient, comme leurs prédécesseurs Platon et Aristote, qu'il faut *vivre conformément à sa nature,* c'est-à-dire à sa raison et à ses aptitudes, car seule une telle vie peut nous procurer le plus grand bonheur. Ils insistaient particulièrement sur l'idée que l'homme trouve son bonheur, "*l'eudémonie*", non pas dans la poursuite des biens extérieurs — richesse, honneurs, etc. — mais dans l'aspiration vers quelque chose d'élevé, d'idéal, dans le développement de sa vie psychique intérieure, pour le bien de l'homme lui-même, de sa famille et de la société, et surtout dans la recherche de la liberté intérieure.

Je parle de la doctrine des stoïciens plus loin dans ce chapitre. Tout en répudiant la métaphysique de la morale de Socrate, ils continuèrent cependant son oeuvre, en ce sens qu'ils introduisirent la notion de connaissance qui permet de se reconnaître dans les diverses façons dont on peut jouir de la vie et de rechercher un bonheur plus parfait, plus spiritualisé. L'influence des stoïciens fut, comme nous le verrons plus loin, énorme, — surtout plus tard, dans le monde romain; elle prépara les esprits à recevoir le christianisme et elle se fait sentir jusqu'à nos jours. C'est surtout vrai pour la doctrine d'Épictète (fin du II° et début du I° siècle avant J.-C), dont l'essence a été adoptée par le positivisme et l'école éthique moderne, basée sur les sciences naturelles.

Contrairement aux stoïciens, les sophistes, en particulier Démocrite (né en 470, mort en 380 avant J.-C), premier fondateur de la physique moléculaire, et, en général, l'école de Cyrène qui posait comme caractère essentiel de l'homme et de tout être vivant la recherche du plaisir, de la jouissance, du bonheur (hédonisme, du mot grec hêdonê, plaisir), n'insistaient pas suffisamment sur l'idée qu'il peut exister différentes formes de la recherche du bonheur,

depuis l'égoïsme purement animal jusqu'à l'abnégation la plus idéale, depuis les aspirations les plus étroitement personnelles jusqu'aux aspirations sociales les plus larges. Or, la tâche de l'éthique est précisément d'étudier ces différents modes de la recherche du bonheur et de montrer à quoi ils aboutissent et quel est le degré de satisfaction qu'ils procurent. C'est ce que fit très consciencieusement Épicure, qui vécut au III° siècle et acquit une grande renommée dans le monde gréco-romain grâce à son eudémonisme, c'est-à-dire à sa doctrine morale basée sur la recherche du bonheur, mais avec discernement de ce qui conduit le plus sûrement à une vie heureuse.

"*Il faut bien, disait Épicure, que la fin soit pour tous les êtres le plaisir; car à peine sont-ils nés, que déjà, par nature et indépendamment de la raison, ils se plaisent dans la jouissance, ils se révoltent contre la peine*". La raison et les sens se confondent ici, et la raison se soumet aux sens. En un mot, "*le plaisir est le principe et la fin de la vie heureuse… nous savons qu'il est le bien premier et naturel*". La vertu n'est bonne que si elle conduit au bien; la philosophie est "*une énergie qui procure, par des discours et des raisonnements, une vie bienheureuse*"[1].

Ensuite, Épicure exprime son idée fondamentale sous une forme assez brutale — intentionnellement probablement. "*Le principe et la racine de tout bien, dit-il, c'est le plaisir du ventre*". Cette sentence fut largement exploitée par ses adversaires pour ridiculiser l'épicurisme. Or, Épicure ne voulait évidemment dire qu'une chose: c'est que

---

1 Dans l'exposé de la doctrine d'Epicure, je suis principalement M.-J. GUYAU dans son travail remarquable "La Morale d'Epicure et ses rapports arec les doctrines contemporaines", où il étudie soigneusement non seulement les oeuvres, peu nombreuses, du philosophe qui sont arrivées jusqu'à nous, mais aussi les écrits de ceux qui ont exposé ses idées après sa mort. On trouve également de bons exposés des doctrines d'Epicure chez Iodl, Wundt, Paulsen et autres.

Le point de départ des sensations agréables qui, par la suite, doivent constituer aussi bien les sensations basses que les sensations élevées, est le plaisir que procure la nourriture. Ce plaisir se différencie peu à peu de mille manières, se transforme en plaisirs du goût, de la vue, de l'imagination; mais le point de départ des sensations agréables, chez l'animal comme chez l'homme, réside dans le plaisir que procure la nourriture. C'est là une idée qui est acceptée par les biologistes modernes qui étudient les premières ébauches de la vie consciente — surtout si on tient compte des explications dont les épicuriens l'ont entourée.

"*Les choses sages et excellentes, dit Épicure, se rattachent à ce plaisir*". Il n'est certes pas le but final du bonheur, mais il peut être considéré comme son point de départ, car, sans nourriture, la vie est impossible; or le bonheur est composé d'une somme de plaisirs. Mais, tandis que d'autres hédonistes (Aristippe, par exemple) n'établissent pas, entre les diverses jouissances, une différence suffisante, Épicure introduit une classification des plaisirs, d'après l'influence qu'ils exercent sur notre vie dans son ensemble. Les souffrances elles-mêmes peuvent être utiles et conduire au bien, enseigne-t-il. Par là, l'éthique d'Épicure s'élève bien au-dessus d'une simple éthique du plaisir[1]; elle s'engage dans la voie que devaient suivre, au XIX° siècle, Bentham et John Stuart Mill.

Proposant à l'homme, comme but, une vie heureuse considérée dans son entier et non la satisfaction de caprices ou de passions d'un moment, Épicure montre en même temps la façon d'y atteindre. Avant tout, il faut restreindre ses désirs et se contenter de peu. Ici, Épicure, qui, dans sa vie personnelle, se contentait d'une galette d'orge et d'eau, parle comme le stoïcien le plus sévère[2].

---

1 Ce point est très bien exposé chez de nombreux auteurs, en particulier chez Guyau (livre I, ch. In, § z et ch. xv, Introduction)

2 Ibid., ch. iv, § I.

Ensuite, il faut vivre sans contradictions intérieures, d'une vie pleine, en harmonie avec soi-même, de façon à se sentir vivre spontanément et non sous la domination de causes extérieures[1].

La base de la conduite humaine doit être ce qui procure à l'homme le maximum de satisfaction. Or, cette base ne peut pas être fournie par l'aspiration à l'utilité personnelle, car le plus grand bonheur est atteint par l'accord des aspirations de l'individu avec les aspirations des autres. Le bonheur est dans l'absence de maux, mais cette absence ne peut être réalisée si la vie de chacun n'est pas en accord avec les intérêts de tous. C'est la vie qui vous l'enseigne, et l'homme, en qualité d'être raisonnable, sachant profiter des leçons de l'expérience, choisit entre les actes qui mènent à un tel accord et ceux qui en éloignent. Ainsi se crée le régime moral d'une société, son éthique, à l'époque considérée.

Il est facile de comprendre maintenant comment Épicure, après avoir affirmé tout d'abord que la vertu en elle-même et le désintéressement au sens propre n'existent pas et que la morale tout entière n'est autre chose que de l'égoïsme raisonné, arriva à une doctrine morale qui, par ses conclusions, ne le cède en rien aux doctrines de Socrate et même des stoïciens. Le plaisir purement corporel n'embrasse pas la vie tout entière de l'homme; il est fugitif. Mais il y a une vie de l'esprit et du coeur, la vie des souvenirs et des espérances, de la mémoire et des prévisions, qui ouvre à l'homme une foule de jouissances nouvelles.

Épicure, en même temps, employa tous ses efforts pour libérer les hommes de la terreur inspirée par la croyance en des dieux doués de toute sorte de méchantes dispositions, ainsi que de la crainte de la vie d'outre-tombe et de la croyance au Destin, que même la doctrine de Démocrite appuyait.

---

1 Ibid, ch. iv, § 2.

Pour libérer les hommes de ces craintes, il fallait d'abord leur enlever celle de la mort ou, plus exactement, de l'autre monde, crainte qui était très forte dans l'antiquité, car on se représentait alors la vie d'outre-tombe comme un sommeil dans la nuit souterraine, avec conservation d'une vague conscience capable de tourmenter l'homme[1]. En même temps, Épicure combattait le pessimisme prêché par Hégésias (analogue au pessimisme moderne de Schopenhauer), c'est-à-dire l'idée que la mort est désirable en raison de l'immensité du mal et des souffrances qui dominent dans la monde.

La doctrine tout entière d'Épicure tendait à l'émancipation intellectuelle et morale des hommes. Mais il y avait en elle une lacune importante: elle ne posait aucun but moral élevé et surtout ne parlait pas de sacrifice pour le bien commun. Des buts tels que l'égalité entre tous les membres de la société, ou même l'abolition de l'esclavage, n'ont même pas été conçus par Épicure. Le courage consistait pour lui non à rechercher le danger, mais à savoir l'éviter. De même pour l'amour: l'homme sage doit éviter l'amour passionné, car il n'y a en lui rien de naturel et de rationnel; il se ramène à une illusion psychologique et devient une sorte d'adoration religieuse qui ne doit pas exister. Épicure était opposé au mariage, car le mariage et les enfants procurent beaucoup de soucis (il aimait, pourtant, les enfants). Par contre, il estimait très haut l'amitié. Dans l'amitié, l'homme oublie son intérêt personnel; en faisant ce qui plaît à l'ami, nous nous procurons du plaisir à nous mêmes. Épicure était toujours entouré d'amis, et ses élèves, par leur vie amicale en commun, attiraient tant

---

1 En promettant aux hommes que certains élus parmi eux ne resteront pas dans la nuit souterraine, mais passeront dans le domaine rayonnant des cieux, le christianisme, fait remarquer Guyau, a accompli une révolution complète dans les esprits. Chacun pouvait espérer être l'élu.

de disciples que, selon la remarque d'un contemporain, Diogène de Laërce, *des villes entières n'eussent pu les contenir*. Les contemporains n'avaient pas assez d'éloges pour la fidélité dont faisaient preuve les épicuriens dans l'amitié.

Dans son étude des doctrines épicuriennes, Guyau signale une particularité intéressante. À première vue, l'amitié et le sacrifice de soi-même en faveur de l'ami paraissent contradictoires avec la théorie de l'intérêt personnel qui, selon Épicure, doit guider tout homme raisonnable; pour éviter cette contradiction, les disciples d'Épicure expliquaient l'amitié comme une convention tacite basée sur la justice (c'est-à-dire sur la réciprocité ou l'égalité, ajouterons-nous) et maintenue par l'habitude. Les premiers rapports s'établissent en raison du plaisir personnel réciproque; peu à peu, ils deviennent une habitude; l'amour naît, et alors nous aimons nos amis sans nous demander quel avantage personnel nous en tirons. C'est ainsi que les épicuriens justifiaient l'amitié, en démontrant qu'elle ne contredit pas leur principe fondamental, la recherche du bonheur personnel.

Mais une question surgissait: quelle attitude doit avoir un épicurien vis-à-vis de l'ensemble de la société ? Déjà Platon, dit Guyau, exprima l'idée (dans le dialogue de Gorgias) que la vraie loi naturelle, c'est la loi du plus fort. A sa suite, les sceptiques et Démocrite nièrent la justice naturelle, et beaucoup de penseurs de l'époque pensaient que les règles de la vie sociale avaient été établies par la force et consolidées par l'habitude.

Épicure, dit Guyau, fut le premier à exprimer l'idée (développée plus tard par Hobbes et, à sa suite, par beaucoup d'autres) que " *le droit naturel n'est autre chose qu'un pacte d'utilité dont l'objet est que nous ne nous lésions point réciproquement et que nous ne soyons pas lésés* ". " *La justice n'est point quelque chose qui ait une*

valeur par soi; elle n'existe que dans les contrats mutuels, et s'établit partout où il y a engagement réciproque de ne pas léser et de ne pas être lésé. Ces contrats *sont établis pour les sages, non afin qu'ils ne commettent pas d'injustices, mais afin qu'ils n'en subissent pas*. Seulement, par suite de la réciprocité, il se trouve que chacun, en se protégeant contre autrui, protège autrui contre soi. Sans ces contrats et ces lois, la société serait impossible, disait Métrodore, un disciple d'Épicure[1].

La conclusion qu'on pouvait tirer de la doctrine épicurienne était donc que ce que l'on appelle devoir et vertu est identique avec l'intérêt de chacun. La vertu est le plus sûr moyen d'atteindre le bonheur, et si l'homme a un doute sur la façon dont il doit agir, le mieux est de suivre la vertu.

Mais cette vertu ne comprenait même pas la moindre ébauche de l'égalité entre les hommes. L'esclavage ne révoltait pas Épicure. Lui-même traitait bien ses esclaves, mais ne leur reconnaissait aucun droit; l'idée de l'égalité ne semble pas l'avoir effleuré. Et bien des siècles encore devaient s'écouler avant que les penseurs qui traitaient de la question morale se décidassent à proclamer comme un principe de la morale l'égalité de tous les êtres humains.

Il faut noter cependant, pour donner une caractéristique plus complète de la doctrine épicurienne, qu'un disciple d'Épicure, celui qui donna l'exposé le plus complet de ses idées, l'écrivain romain Lucrèce (1° siècle avant notre ère), exprime, dans son poème *De natura rerum*, l'idée du développement progressif, c'est-à-dire de l'évolution, qui est à la base de la philosophie moderne; il y expose la conception naturaliste, matérialiste, de la vie, de la nature, telle que la comprend la science moderne, D'une façon générale, les idées d'Épicure sur la nature et sur l'univers

1 GUYAU, livre III, ch.

étaient exemptes de toute intervention de la foi, comme l'était aussi son éthique, tandis que les stoïciens, en leur qualité de panthéistes, continuaient à croire à l'intervention constante des forces surnaturelles dans notre existence. D'autre part, les disciples de Platon, surtout les philosophes de l'école d'Alexandrie qui croyaient aux miracles et à la magie, ne pouvaient pas résister à la religion chrétienne. Seuls les épicuriens restèrent des mécréants, et leur doctrine se maintint pendant très longtemps. Jusqu'à l'apparition du christianisme, ce fut la doctrine la plus répandue du monde ancien, et elle jouit d'une grande popularité pendant quatre cents ans encore environ. Et lorsque, au XII° siècle et plus tard, à l'époque de la Renaissance, des mouvements rationalistes commencèrent en Europe, ils furent d'abord inspirés, en Italie, par la doctrine d'Épicure[1].

Cette doctrine exerça une forte influence sur Gassendi (1592-1655), un rationaliste du XVII° siècle, ainsi que sur son élève Hobbes, et même sur Locke — tous philosophes qui préparèrent le mouvement des encyclopédistes et la philosophie naturaliste moderne. Elle fut grande aussi sur la philosophie des "*négateurs*", tels que La Rochefoucauld et Mandeville et, au XIX° siècle, Stirner, Nietzsche et leurs continuateurs.

LES STOÏCIENS. — La quatrième école qui se développa dans l'ancienne Grèce d'abord, à Rome ensuite, et qui laissa dans la pensée éthique une trace profonde, sensible jusqu'à nos jours, fut l'école des Stoïciens. On considère comme son fondateur Zénon (né en 340, mort en 265 avant J.-C) et Chrysippe (né en 281 ou 276, mort en 208 ou 204). Dans l'Empire romain, les mêmes idées furent développées par Sénèque (54 avant J.-C à 36 après) et surtout

---

1 *GUYAU, livre III, ch.*

Épictète (fin du I° et commencement du II° siècle) et Marc-Aurèle (121 à 180 après notre ère).

Les stoïciens se proposaient de donner le bonheur à l'homme en développant en lui la vertu, laquelle consiste à vivre conformément à la nature, à cultiver sa raison et à connaître la vie de l'univers. Ils ne cherchaient pas dans une force supra-naturelle quelconque l'origine des notions et des aspirations morales, mais affirmaient, au contraire, que la nature renferme en elle-même des règles, et, par conséquent, des modèles de morale, et que ce que les hommes appellent les lois morales découle des lois universelles régissant la vie de la nature. Leurs idées se rapprochaient, par conséquent, de celles qui se font jour dans l'éthique moderne depuis Bacon, Spinoza, Auguste Comte et Darwin. Il faut noter seulement que lorsque les stoïciens parlaient des fondements de la morale et de la vie de la nature, ils le faisaient souvent dans des termes encore empreints de métaphysique. Ainsi, ils enseignaient que la Raison, ou le Verbe (le *Logos* grec), pénètre l'univers entier comme une Raison Universelle; ce que les hommes appellent la loi morale découlerait des lois universelles régissant la vie de la nature[1]. La raison humaine, disaient les stoïciens, et par conséquent nos idées sur la morale, ne sont qu'une des manifestations des forces de la nature, — ce qui ne les empêchait pas de comprendre que le mal, dans la nature et dans l'homme, mal physique et mal moral, est une conséquence de la vie de la nature, aussi naturelle que le bien. Leur doctrine tout entière tendait donc à aider l'homme à développer en lui le bien et à combattre le mal, pour atteindre ainsi au plus grand bonheur.

Les adversaires des stoïciens faisaient valoir que la doctrine

---

1 Épictète ne croyait même pas devoir étudier la nature pour comprendre l'essence de ses lois. Notre âme; disait-il, les connaît directement, car elle est étroitement liée à la Divinité.

de ceux-ci efface toute distinction entre le bien et le mal; il faut dire qu'en effet, bien que la plupart d'entre eux ne fissent pas cette confusion dans leur vie, les stoïciens n'établirent pas un critérium suffisant pour faire cette distinction. Plus tard, les utilitaristes du XIX° siècle posèrent comme but de l'éthique le plus grand bonheur du plus grand nombre d'hommes (Bentham), d'autres alléguèrent la prépondérance naturelle de l'instinct social sur l'instinct personnel (Bacon et Darwin), d'autres encore introduisirent dans l'éthique l'idée de justice, c'est-à-dire de l'égalité.

D'une façon générale, on a fait remarquer fort justement que les stoïciens ne poursuivaient pas leurs raisonnements jusqu'à édifier véritablement une théorie éthique Sur les bases naturelles. Il est vrai que certains d'entre eux, lorsqu'ils affirmaient que l'homme doit vivre conformément aux lois de la nature, faisaient remarquer que l' homme est un animal social et doit, par conséquent, subordonner ses élans à la raison et aux aspirations de l'ensemble. Cicéron (106-43 avant J.C) mentionnait même la justice comme base de la morale. Ce n'est qu'en vivant conformément à la raison universelle que l'homme trouvera la sagesse, la vertu et le bonheur, disaient les stoïciens; c'est la nature elle-même qui nous inculque de sains instincts moraux. Mais les stoïciens savaient mal trouver le moral dans le naturel et le naturel dans le moral, dit avec justesse Iodl dans son Histoire de l'Éthique. Et cette lacune de leur doctrine, inévitable d'ailleurs à cette époque, fit que, parmi les stoïciens, les uns, comme Épictète, adoptèrent l'éthique chrétienne, qui reconnaissait la nécessité d'une révélation divine pour connaître le bien d'autres, comme Cicéron, hésitèrent entre l'origine naturelle et divine de la morale, et Marc-Aurèle, qui écrivit de si belles sentences morales, arriva, dans sa défense des dieux officiellement reconnus, à accepter les persécutions

féroces des chrétiens. Son stoïcisme avait déjà dégénéré en religion et en fanatisme religieux.

En général, les doctrines stoïciennes ont beaucoup d'inachevé et même de contradictoire. Elles laissèrent cependant une trace profonde dans la philosophie morale. Certains stoïciens arrivaient même à prêcher la fraternité universelle; mais en même temps, ils ne repoussaient pas l'individualisme, l'impassibilité et le renoncement au monde. Sénèque, précepteur de Néron, plus tard mis à mort par lui, conciliait le stoïcisme avec la métaphysique de Platon et y mêlait, de plus, la doctrine d'Épicure et des pythagoriciens. Cicéron, lui, inclinait nettement vers une conception naturelle de la morale; elle était pour lui l'expression des lois naturelles et divines[1]. Mais l'idée fondamentale des stoïciens était la recherche des bases de la morale dans la raison humaine. Ils considéraient l'aspiration vers le bien commun comme une aptitude innée qui se développait dans l'homme an fur et à mesure du développement de son esprit. Une conduite est raisonnable, disaient-ils, lorsqu'elle est conforme à la nature de l'homme et de *toutes les choses*, c'est-à-dire de la nature en général. L'homme doit édifier sa philosophie et sa morale sur le savoir, sur la connaissance de lui-même et de la nature. Vivre selon la nature signifiait, dans l'interprétation de Cicéron, d'abord connaître la nature, ensuite développer en soi-même la sociabilité, c'est-à-dire le pouvoir de refréner ses élans s'ils mènent à l'injustice; en d'autres termes, développer en soi la justice, le courage et tout ce que l'on appelle vertus civiques. On comprend ainsi pourquoi Cicéron devint, depuis la Renaissance, un auteur favori et pourquoi il put exercer une si grande influence sur Locke, Hobbes, Shaftesbury et les précurseurs

---

1 Le panthéisme naturaliste des premiers stoïciens se transforme chez lui en un théisme naturaliste, dit Iodl. Sénèque contribua à cette transformation du stoïcisme. (Histoire de l'Éthique, t. I. p. 27.)

de la Grande Révolution française: Montesquieu, Mably et Rousseau.

Eucken a donc parfaitement raison lorsqu'il dit que la pensée fondamentale du stoïcisme, qui consiste à donner à la morale une base scientifique et à l'élever à une très grande hauteur et à une très grande indépendance, en rapport avec la conception qui considère le monde comme un tout, s'est maintenue jusqu'à nos jours[1]. Vivre dans le monde en s'y soumettant d'une façon inconsciente est indigne de l'homme. Il faut s'élever jusqu'à comprendre la vie universelle, la concevoir comme une évolution continue et vivre conformément aux lois de cette évolution. C'est ainsi que les meilleurs parmi les stoïciens comprenaient la morale, et cette conception contribua fortement à développer la science de l'éthique.

Un principe des stoïciens fut ensuite de ne pas rester indifférent en face de la vie sociale, Mais d'être actif et, à cet effet, de développer la fermeté du caractère. Épictète exprima avec une grande force cette idée. "Je ne connais rien, dit Paulsen dans ses *Bases de l'Éthique*, qui produise une impression plus puissante que les passages d'Épictète où il exhorte à s'émanciper de l'influence des choses qui ne sont pas en notre pouvoir et, après avoir atteint notre liberté intérieure, à ne nous appuyer que sur nous-mêmes". (Ch. I, § 5.)

Le rigorisme, c'est-à-dire la sévérité à l'égard de ses propres faiblesses, est nécessaire dans la vie, écrivaient les stoïciens. La vie est une lutte, et non une jouissance, comme le prétend Épicure. Le pire ennemi de l'homme, c'est l'absence d'un but élevé. Le courage intérieur, l'élévation de l'âme, l'héroïsme sont nécessaires à une vie heureuse. De telles idées les amenaient à la conception de la fraternité universelle, de l'" *humanité* ", conception

1 EUCKEN : Lebensansehautingen grosser Denker. 7° éd., 1907, P. 90.

qui n'était pas encore apparue chez leurs prédécesseurs.

Mais à côté de ces belles aspirations, nous constatons chez les principaux stoïciens une sorte d'indécision, de dualité. Ils faisaient intervenir dans le commandement du monde non seulement les lois naturelles, mais aussi la volonté de la Raison Suprême, et cela devait nécessairement paralyser l'étude scientifique de la nature. Leur conception du monde se dédoublait, et cela les conduisait à des concessions qui juraient avec les principes fondamentaux de leur morale, à une réconciliation avec ce qu'ils avaient nié dans leur idéal; c'est cette dualité qui amena un penseur tel que Marc-Aurèle à persécuter cruellement les chrétiens. Le désir de confondre la vie individuelle avec la vie de l'entourage amenait de pitoyables compromis, faisait accepter la réalité grossière et misérable; c'est pour cela que les écrits des stoïciens font entendre les premières paroles de désespoir, de pessimisme. Et, malgré cela, leur influence fut énorme. Elle prépara les esprits à recevoir le christianisme, et elle se fait sentir jusqu'à présent chez les rationalistes.

CHAPITRE VI

LE CHRISTIANISME. LE MOYEN AGE. LA RENAISSANCE.

Le christianisme. — Raison de l'apparition et du succès de la doctrine chrétienne. — Le christianisme, religion des pauvres. — Le christianisme et le bouddhisme. — Ce qui distingue principalement ces deux religions de toutes les précédentes. — L'idéal social du christianisme. — L'altération du christianisme primitif. — L'union de l'Église et de l'État. — Le moyen âge. — La protestation populaire contre l'oppression exercée par l'État et l'Église. — La lutte du peuple contre l'Église officielle et l'État au moyen âge. — Les villes libres et les mouvements religieux (albigeois, hussites). — La Réforme. — La Renaissance. — Copernic et Giordano Bruno. — Kepler et Galilée. — François Bacon (de Verulam). — La doctrine éthique de Bacon. — Hugo Grotius. — Les progrès des doctrines éthiques au XVI° Siècle.

Lorsque nous récapitulons ce qu'a été l'éthique pré-chrétienne de la Grèce antique, nous constatons qu'en dépit des divergences dans les explications de la morale, tous les penseurs grecs étaient d'accord sur un point. Ils reconnaissaient les inclinations naturelles et la raison de l'homme pour source de ses aspirations morales.

Ils ne paraissaient pas se rendre exactement compte de la vraie nature de ces inclinations. Mais ils enseignaient que, grâce à son intelligence, l'homme vivant en société développe et fortifie naturellement en lui des penchants moraux utiles au maintien de cette vie sociale qui lui est nécessaire; aussi ne cherchaient-ils point en dehors, dans les forces "supra-naturelles", une aide aux efforts humains. Telle était l'essence des doctrines de Socrate, d'Aristote, jusqu'à un certain point de Platon même et des premiers stoïciens ; Aristote tenta déjà de fonder la morale sur une base naturaliste. Seul, Platon apporte à l'éthique un élément "semi-religieux". Mais, d'autre part, Épicure met en avant — peut-être par opposition à Platon — un élément nouveau: une recherche intelligente du bonheur, du plaisir; il s'applique à représenter la recherche du bonheur comme la source principale de la morale chez l'homme pensant.

Épicure avait certes raison lorsqu'il affirmait que l'aspiration bien comprise au bonheur, à la plénitude de la vie est, chez l'homme, un mobile moral: celui qui a pleinement compris à quel point la sociabilité, la justice, la bonté et l'équité dans les rapports avec ses semblables conduisent au bonheur de tous et de la société dans son ensemble, ne sera pas immoral; en d'autres termes, celui qui a reconnu l'égalité de tous et que son expérience de la vie a amené à identifier son avantage avec celui des autres, peut incontestablement trouver dans une telle conception du bonheur personnel un appui pour sa morale. Mais en affirmant qu'une recherche intelligente du bonheur conduit par elle-même l'homme à une façon morale de se comporter vis-à-vis des autres, Épicure rétrécissait sans aucune nécessité les bases de la morale. Il oubliait une chose: quel que soit le tribut qu'un homme paye à l'égoïsme, il subsiste en lui des habitudes de sociabilité; il possède la notion de justice, qui l'amène à reconnaître

jusqu'à un certain point l'égalité entre les hommes: enfin, même chez les hommes tombés très bas, il subsiste une vague conscience d'un idéal et de la beauté morale.

Épicure limitait ainsi le rôle des instincts sociaux de l'homme et l'incitait à mettre l'esprit pratique et "*raisonnable*" à la place de l'intelligence pensant d'une façon juste, sans laquelle il n'y a pas de progrès pour la société. De plus, il perdait de vue l'influence du milieu et la division en classes, qui devient contraire à la morale lorsque la structure pyramidale de la société permet aux uns ce qu'elle défend aux autres. Et c'est ainsi que les disciples d'Épicure, assez nombreux dans l'Empire d'Alexandre le Grand et plus tard dans l'Empire romain, trouvaient dans l'absence d'un idéal donnant pour but à la morale la justice et l'égalité entre les hommes une justification de leur indifférence à l'égard des maux sociaux.[1]

Une protestation contre les vices de la société d'alors et contre la décadence de la vie sociale devenait inévitable. Et elle vint, d'abord sous forme de doctrine des stoïciens, ensuite sous forme du christianisme.

Déjà au V° siècle avant notre ère, les guerres entre la Grèce et la Perse amenèrent peu à peu la décadence complète de ces villes-républiques libres de la Grèce antique, au sein desquelles les sciences, l'art et la philosophie avaient atteint un si haut développement. Puis, au IV° siècle, l'Empire macédonien se constitua, et les expéditions

---

1 GUYAU fait remarquer dans son excellent travail sur la philosophie d'Epicure que celle-ci groupait pendant plusieurs siècles un grand nombre d'hommes supérieurs. C'est parfaitement exact. L'humanité comprend toujours un noyau d'hommes qu'aucune théorie — fût-elle religieuse ou absolument négative — ne rend ni meilleurs ni pires au point de vue social. Mais à côté de ce noyau existe la grande masse des médiocres, des hésitants, de ceux qui suivent toujours les théories qui, pour le moment, dominent; et cette majorité de faibles trouva dans la philosophie d'Epicure une justification à son indifférence sociale, pendant que d'autres, qui cherchaient un idéal, se tournèrent vers la religion.

d'Alexandre le Grand en Asie commencèrent. Les démocraties grecques, florissantes et indépendantes, tombèrent sous la domination du nouvel empire de conquérants, et ceux-ci, ramenant d'Orient des esclaves et rapportant des richesses pillées, y introduisirent la centralisation, avec le despotisme politique et l'esprit de rapine qu'elle comporte. Et ce n'est pas tout: les richesses importées en Grèce y attirèrent des pillards de l'Occident; dès la fin du III° siècle avant notre ère, la conquête de la Grèce par Rome commença.

La pépinière de connaissances et d'arts qu'avait été l'antique Hellade devint une province de l'Empire romain conquérant. Le flambeau de la science qui brûlait en Grèce s'éteignit pour de longs siècles. De Rome, s'étendit dans toutes les directions l'État centralisé et pillard, où le luxe des classes supérieures reposait sur le travail esclave des peuples subjugués; la débauche de ces classes dominantes atteignit un degré inouï.

Dans ces conditions, une protestation était inévitable, et elle vint — d'abord comme écho d'une nouvelle religion, le bouddhisme, née dans l'Inde où se manifestait la même décomposition que dans l'Empire romain; puis, environ quatre cents ans plus tard, sous forme de christianisme, en Judée, d'où elle passa dans l'Asie Mineure qui était pleine de colonies grecques, et de là au centre même de la domination romaine, en Italie.

Il est facile de comprendre quelle impression devait produire, sur les classes pauvres surtout, l'apparition de ces deux doctrines qui avaient entre elles tant de points communs. L'écho d'une nouvelle religion née dans l'Inde pénétra d'abord en Judée et en Asie Mineure dans le courant des deux derniers siècles avant notre ère. On racontait que, mû par le besoin d'une nouvelle croyance, un fils de roi, Gautama, avait abandonné son palais et sa jeune femme, quitté ses luxueux, vêtements renoncé à la richesse

et au pouvoir, pour devenir le serviteur de son peuple.

Vivant d'aumône, il enseignait le mépris du pouvoir et de la richesse, l'amour pour tous les hommes, amis et ennemis, la pitié pour tous les êtres vivants; il prêchait la douceur et proclamait l'égalité de toutes les classes sociales, y compris les plus inférieures.

Parmi les peuples exténués de guerres et d'exactions, insultés dans leurs meilleurs sentiments par ceux qui détenaient le pouvoir, la doctrine de Bouddha Gautama[1] trouva de nombreux disciples et se répandit peu à peu, de l'Inde septentrionale, vers le sud et l'est, dans l'Asie tout entière. Des dizaines de millions d'hommes se convertirent au bouddhisme.

Le même fait se reproduisit quatre cents ans plus tard à peu près, lorsqu'un autre enseignement, plus élevé encore, celui du christianisme, commença à se répandre de Judée dans les colonies grecques de l'Asie Mineure, pénétrant de là en Grèce d'abord, en Sicile et en Italie ensuite.

Le terrain était bien préparé pour la nouvelle religion des pauvres, s'insurgeant contre la débauche des riches. Par la suite, l'émigration en masse de peuples entiers d'Asie en Europe, émigration qui commença au même moment et qui dura pendant douze siècles, inspira une terreur telle que le besoin d'une nouvelle croyance ne put qu'augmenter[2].

---

1 « Bouddha » veut dire « maître », celui qui enseigne.

2 Après la fin de la période glaciaire et de la période lacustre qui l'a suivie (pendant la fonte de la calotte de glace), les hauts plateaux de l'Asie centrale subirent un dessèchement rapide; ils nous offrent actuellement l'aspect de déserts inhabités, avec des vestiges de villes jadis populeuses, recouvertes maintenant par les sables. Ce dessèchement obligea les habitants des plateaux à descendre vers le sud, dans l'Inde, ou vers le nord, dans les plaines basses de la Dzoungarie et de la Sibérie, d'où ils se dirigèrent vers l'Occident, vers les plaines fertiles do la Russie méridionale et do l'Europe occidentale. …/…

Au milieu des horreurs de ce temps, les penseurs, Même les plus pondérés, perdaient la foi dans l'avenir de l'humanité; les masses, elles, voyaient dans ces invasions l'oeuvre de l'Esprit du Mal; l'idée de la fin du monde naissait d'elle-même dans l'esprit des hommes, et ils n'en cherchaient que plus volontiers le salut dans la religion.

La grande différence entre le christianisme et le bouddhisme, d'une part, et toutes les religions précédentes, de l'autre, était qu'à la place des dieux cruels et vindicatifs, aux ordres desquels les hommes doivent se soumettre, ces deux religions mettaient — non pas pour terrifier les hommes, mais pour leur donner l'exemple un homme-dieu idéal; dans le christianisme, l'amour du divin prédicateur pour les hommes, pour tous les hommes sans distinction de race et de rang social, pour ceux des classes, inférieures surtout, alla jusqu'à l'acte d'abnégation le plus sublime: mourir sur la croix pour sauver l'humanité de la force du Mal.

Au lieu de la crainte devant le vindicatif Jéhovah ou devant les dieux personnifiant les forces hostiles de la nature, était prêché l'amour pour la victime de la violence; le guide moral, dans le christianisme, n'était ni une divinité vindicative, ni un prêtre, ni un homme de la caste sacerdotale, ni même un penseur pris parmi les sages, mais un homme du peuple. Si Gautama, le fondateur du bouddhisme, était un fils de roi, volontairement devenu pauvre, le fondateur du christianisme était un charpentier qui

.../... *Des peuples entiers émigrèrent ainsi, et on peut se figurer aisément la terreur qu'ils inspiraient à d'autres peuples, déjà établis dans les plaines européennes. Les nouveaux arrivants pillaient les populations antérieurement fixées, ou exterminaient la population des régions entières si elle leur résistait. Ce que le peuple russe a éprouvé au XIII° siècle, lors de l'invasion mongole, l'Europe l'avait éprouvé pendant les sept ou huit premiers siècles de notre ère par suite des migrations de hordes qui, l'une après l'autre, arrivaient de l'Asie centrale; l'Espagne et le Midi de la France avaient subi les mêmes invasions de la part des Arabes qu'un dessèchement des terrains poussait, eux aussi, de l'Afrique du Nord en Europe.*

abandonna sa maison et sa famille et vécut comme l'un des "*oiseaux du ciel*", dans l'attente de la venue prochaine du Jugement dernier. La vie de ces deux prédicateurs s'écoula non dans le temple ou les académies, mais parmi les Pauvres; et c'est de ce milieu pauvre, et non du milieu des serviteurs des temples, que sortirent les apôtres du Christ. Et si, plus tard, il se constitua, aussi bien dans le christianisme que dans le bouddhisme, une "*Église*", c'est-à-dire un gouvernement d' "*élus*", doués des vices inhérents à tout gouvernement, ce fut là une déviation patente, contraire à la volonté des fondateurs de ces religions, de quelque façon qu'on essayât plus tard de justifier cette déviation en citant des livres écrits bien longtemps après la mort des deux fondateurs.

Un autre trait fondamental du christianisme, celui qui fut la principale source de sa puissance, fut qu'il donna pour fil conducteur à l'homme non son bonheur personnel, mais le bonheur de la collectivité, c'est-à-dire un idéal, *idéal social*, pour lequel un homme serait capable de donner sa vie (voir par exemple les chapitres 10 et 13 de l'Évangile selon saint Marc). L'idéal du christianisme, ce n'était pas la vie calme d'un sage grec, ni les exploits guerriers ou civils des héros de la Grèce antique et de Rome, mais la vie d'un prédicateur révolté contre toutes les horreurs de la société qui l'entoure et prêt à affronter la mort pour la propagande de sa foi, une foi qui comprenait la justice pour tous, la reconnaissance de l'égalité entre les hommes, l'amour pour tous, aussi bien pour les étrangers que pour les proches, et, enfin, le pardon des offenses, contraire à la règle de la vengeance obligatoire, alors admise partout.

Malheureusement, ces bases du christianisme, l'égalité et le pardon des offenses surtout, commencèrent rapidement à s'atténuer chez les prédicateurs de la nouvelle croyance et plus tard furent peu à peu complètement abandonnées. Très rapidement, le christianisme, comme toutes

les doctrines morales, vit s'introduire en lui l'opportunisme, c'est-à-dire la théorie du "*juste milieu*". Et cela se fit d'autant plus rapidement qu'il s'y créa, comme dans les autres religions, un noyau d'hommes qui affirmaient qu'étant chargés d'accomplir les rites et les mystères, ils gardaient la doctrine du Christ dans toute sa pureté, luttant contre les fausses interprétations qui ne cessaient de surgir.

Il n'est pas douteux que l'esprit conciliant des apôtres s'expliquait également, dans une certaine mesure, par les persécutions féroces auxquelles étaient en butte à Rome les premiers chrétiens, avant que le christianisme ne fût devenu une religion d'État. Il est possible aussi que les concessions n'aient été faites qu'en apparence et qu'au fond des communautés chrétiennes la doctrine se soit maintenue dans toute sa pureté. De nombreuses et consciencieuses recherches ont, en effet, établi maintenant que les quatre Évangiles reconnus par l'Église comme le récit le plus digne de foi de la vie et de la doctrine du Christ, de même que les Actes et les Épîtres des apôtres, dans les textes venus jusqu'à nous, ont été écrits au plus tôt entre les années 60 et 90 de notre ère, et peut-être même plus tard, entre 90 et 120. Mais à cette époque les Évangiles et les Épîtres n'étaient plus que des copies d'écrits plus anciens, que les copistes avaient l'habitude de compléter par des légendes arrivées jusqu'à eux[1]. Or, c'est de ces années précisément que datent les persécutions les plus cruelles de l'État romain contre les chrétiens. Les exécutions en Galilée commencèrent après l'insurrection de Judas le Galiléen contre la domination romaine, en l'an 9 de notre ère; plus tard, des persécutions plus cruelles encore contre les Juifs suivirent l'insurrection de Judée, qui

---

1 L'évangéliste Luc parle de ces écrits en abordant son exposé,(ch. 1, versets 1 à 4) qui résumait et complétait les textes antérieurs.

dura de 66 à 71, et pendant laquelle les exécutions se comptèrent par centaines[1].

En raison de ces persécutions, les prédicateurs chrétiens, eux-mêmes prêts à mourir sur la croix ou sur le bûcher, pouvaient naturellement faire des concessions secondaires dans leurs épîtres aux croyants, pour ne pas attirer des persécutions sur les communautés chrétiennes, jeunes encore. Ainsi, les paroles: "*Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu",* paroles qu'aiment tant à citer les possédants, pouvaient être venues dans l'Évangile comme une concession insignifiante ne contredisant pas l'essence de la doctrine, d'autant plus que le christianisme prêchait le renoncement aux biens de ce monde. D'autre part, né en Orient, le christianisme subit l'influence des croyances orientales en un point très important. Les religions de l'Égypte, de la Perse et de l'Inde ne se contentaient pas de personnifier les forces naturelles, comme le faisaient les religions païennes de Grèce et de Rome. Elles voyaient dans le monde la lutte de deux principes de puissance égale: le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres, et cette même lutte, elles la transportaient dans le coeur de l'homme. Cette idée de deux forces ennemies en lutte pour la prédominance dans le monde, entra peu à peu dans le christianisme comme un principe essentiel. Ensuite, la notion du diable puissant qui s'empare de l'âme humaine fut largement utilisée, pendant des siècles, par l'Église chrétienne pour exterminer avec une férocité incroyable tous ceux qui osaient critiquer ses représentants.

L'Église répudia donc résolument, dans la vie, la bonté et le pardon préconisés par le fondateur du christianisme, sentiments qui la différenciaient de toutes les autres religions

---

1 Les troubles en Judée paraissent avoir commencé dans les années même de la Prédication du Christ (Voir saint Luc XIII, et saint Marc XV, 7)

sauf le bouddhisme. Plus encore: sa cruauté dans la persécution de ses adversaires ne connut pas de bornes. Les disciples du Christ, même les plus proches, allèrent ensuite plus loin encore dans la voie des déviations. S'écartant de plus en plus de l'enseignement primitif, ils en arrivèrent à amener l'Église chrétienne à conclure une alliance étroite avec les rois; aussi, aux yeux "*des princes de l'église*", les vrais disciples du Christ devinrent-ils même dangereux, à ce point dangereux que l'Église occidentale ne permettait pas de publier l'Évangile autrement que dans une langue absolument incompréhensible pour le peuple, le latin, et en Russie dans une langue peu compréhensible, l' ancien slave[1].

Mais le plus grave fut que, une fois devenu église officielle, le christianisme oublia ce qui le distinguait des religions précédentes. Il oublia le pardon des offenses et se mit à venger toute offense aussi bien que les despotes orientaux. Enfin, les représentants de l'Église devinrent bientôt des propriétaires de serfs, aussi bien que la noblesse, et acquirent un pouvoir judiciaire aussi lucratif que celui des comtes, des ducs et des rois; dans l'exercice de ce pouvoir, les princes de l'Église se montrèrent aussi vindicatifs et aussi avides que les seigneurs laïcs. Et lorsque, au XV° et au XVI° siècle, le pouvoir centralisé des rois et des tsars se développa dans les États naissants, l'Église, par son influence et sa richesse, aida partout à la constitution de ce pouvoir, bénissant ces potentats bestiaux qui avaient noms Louis XI, Philippe II et Ivan le Terrible. L'Église punissait toute résistance à son pouvoir avec une cruauté tout orientale, par les tortures et le

---

1 Cette interdiction subsista en Russie jusqu'en /859 ou 186o, et je me rappelle très bien l'impression produite à Pétersbourg par la première édition de l'Évangile en russe ; tous, nous nous empressâmes d'acheter cette édition extraordinaire à l'imprimerie synodale,seul endroit où on pouvait se la procurer.

bûcher ; l'Église occidentale créa même à cet effet une institution spéciale, la "*Sainte*" Inquisition.

Les concessions que firent aux autorités temporelles les premiers disciples du Christ conduisirent le christianisme loin de la doctrine de son fondateur. Le pardon des offenses personnelles fut laissé de côté comme un bagage inutile, et ainsi se trouva rejeté tout ce qui distinguait essentiellement le christianisme de toutes les religions précédentes, à l'exception du bouddhisme[1].

En effet, si l'on examine sans préjugé, non seulement les religions antérieures, mais même les moeurs et les coutumes des tribus sauvages les plus primitives, on constate que toutes les religions primitives et toutes les sociétés primitives comportaient et comportent cette règle: ne pas faire à ton prochain, c'est-à-dire à l'homme de ta tribu, ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. Cette règle a servi pendant des milliers d'années de base à toutes les sociétés humaines, et le christianisme n'introduisait rien de nouveau en prêchant l'équité à l'égard des hommes de sa tribu[2].

Dans un monument aussi ancien de la vie des clans que l'Ancien Testament, nous trouvons, en effet, ce précepte: "*Tu ne te vengeras point, et tu ne garderas point de ressentiment contre les enfants de ton peuple; mais tu aimeras ton prochain comme toi-même*" (Lévitique, troisième livre de Moïse, ch. XIX, verset 18). Et la même règle s'appliquait

---

1 Sur la question de la préparation du christianisme par la doctrine de Platon, surtout par son idée de l'âme, et sur les emprunts faits par lui à certaines doctrines antérieures, il existe une abondante littérature; on peut citer en particulier HARNACK : Die Mission und Ausbreitung des Christenthurns in den ersten drei Jahrhunderten. 1902

2 Voir p. ex. la description de la vie des Aléoutes, qui, à cette époque, se servaient encore de couteaux et de flèches en pierre, donnée par le prêtre VENIAMINOFF, plus tard métropolite de Moscou, dans ses Mémoires relatifs au district d'Unalachka, 1840, Saint-Pétersbourg (en russe), et les descriptions absolument analogues des Esquimaux de Groenland, fournies récemment par une expédition danoise.

à l'étranger: "*L'étranger qui demeure avec vous, vous sera comme celui qui est né parmi vous, et vous l'aimerez comme vous-mêmes, car vous avez été étrangers au Pays d'Egypte*" (*Lévitique*, .ch. XIX, verset, 34). De même la pensée des Évangélistes qu'il n'est pas de plus grand mérite que de donner son âme pour ses congénères, pensée exprimée d'une façon si poétique par saint Marc (ch. XIII), même cette pensée n'est pas le trait distinctif du christianisme, car l'acte de l'homme qui sacrifie sa vie pour les hommes de sa tribu était glorifié chez tous les païens, et défendre ses proches au péril de sa propre vie est un fait habituel non seulement chez les peuplades les plus sauvages, mais chez la plupart des animaux sociaux.

On peut en dire autant de la charité, qu'on représente souvent comme une particularité du christianisme, qui le différencierait de l'antiquité païenne. Or, dans la vie des tribus, refuser l'abri à un congénère ou même à un étranger, un passant, ou ne pas partager avec lui son repas a toujours été et est toujours considéré comme un crime. J'ai déjà dit (ch. III) que, chez les Bouriates, un homme tombé accidentellement dans la misère a le droit d'être nourri par tous ses congénères, à tour de rôle, et que les habitants de la Terre de Feu, les Hottentots africains et tous les autres "*sauvages*" partagent équitablement entre eux tout morceau de nourriture qu'on leur donne. Et si dans l'Empire romain, dans les villes surtout, ces coutumes de la vie des clans ont, en effet, disparu, la faute en est, non pas au paganisme, mais au régime politique tout entier de cet empire de conquérants. Il faut noter cependant que dans l'Italie païenne, du temps de Numa Pompilius et beaucoup plus tard, à l'époque de l'Empire, étaient très répandus des collèges (*collegia* c'est-à-dire les unions d'artisans, celles qui, par la suite, au moyen âge, ont pris le nom de *guildes*; ces collèges pratiquaient la même entraide obligatoire, organisaient certains jours les mêmes

repas obligatoires en commun, etc. qui sont devenus plus tard le trait caractéristique de chaque guilde. Aussi peut-on se demander: est-il vrai que la société romaine d'avant le christianisme ignorait l'entraide, comme le prétendent certains auteurs en se fondant sur l'absence d'une charité organisée par l'*État* et prescrite par la *religion* ? Et le besoin de cette charité ne s'est-il pas fait sentir précisément en raison de l'affaiblissement de l'organisation corporative des *collèges*, allant de pair avec le renforcement de la centralisation étatique ?

Nous devons reconnaître, par conséquent, qu'en prêchant la fraternité et l'entraide au sein de son peuple, le christianisme n'apportait aucun élément moral nouveau. Mais où le christianisme et le bouddhisme introduisaient vraiment un principe nouveau dans la vie de l'humanité, c'est lorsqu'ils demandaient à l'homme *le pardon complet du mal qui lui a été fait*. Jusqu'alors, la morale de toutes les tribus exigeait la vengeance — vengeance individuelle ou même collective — pour toute offense: pour le meurtre, pour une mutilation, pour une blessure, pour une insulte. Or, la doctrine du Christ, sous sa forme primitive, répudiait aussi bien la vengeance que la poursuite judiciaire, demandant à l'offensé de renoncer à toute vindicte et de pardonner complètement l'offense, et cela non pas une ou deux fois, mais toujours et dans toutes les circonstances. C'est dans les paroles: "*Ne te venge pas de tes ennemis*" que réside la vraie grandeur du christianisme[1].

---

1 On rencontre bien dans la loi de Moïse, dans le passage déjà cité du Lévitique, ces paroles: "Tu ne te vengeras point, et tu ne garderas point de ressentiment contre les enfants de ton peuple", mais ce précepte reste isolé et on n'en voit aucune trace dans l'histoire ultérieure d'Israël. Même un passage de l'Exode légitime un esclavage temporaire pour un esclave hébreu acheté (ch. XXI, verset 2); il y est permis aussi de frapper impunément son esclave ou sa servante, pourvu qu'ils n'en meurent pas dans l'espace d'un jour ou deux. Enfin, comme chez tous les peuples vivant encore de la vie des clans, si des hommes se battent et s'il y a des accidents, « tu donneras vie pour vie, oeil pour oeil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, plaie pour plaie, meurtrissure pour meurtrissure ». (Ibid., ch. xxr, versets 23 à 25).

Mais ce principal enseignement du Christ, ordonnant de renoncer à la vengeance, les chrétiens l'ont très rapidement répudié. Déjà les apôtres ne le maintenaient que sous une forme très atténuée. "*Ne rendant point mal pour mal, ni injure pour injure; mais, au contraire, bénissant*", écrivait l'apôtre saint Pierre dans sa première Épître (ch. III, verset 9). Mais déjà chez saint Paul nous ne trouvons qu'une faible allusion au pardon des offenses, et cette allusion même prend une forme égoïste: "*Toi donc, ô homme, qui que tu sois, qui condamnes les autres, tu es inexcusable; car en condamnant les autres, tu te condamnes toi-même.*" (Épître aux Romains, ch. n, verset 1.) Les prescriptions bien nettes du Christ, répudiant toute vengeance, font place chez les apôtres au conseil timide de "*différer la vengeance*" et à l'amour prêché sous une forme générale. C'est ainsi que la vengeance judiciaire, même sous ses formes les plus cruelles, est devenue l'essence même de ce que l'on appelle justice dans les États chrétiens et dans l'Église chrétienne. Et ce n'est pas par un hasard qu'à l'échafaud le prêtre accompagne le bourreau.

Un autre principe fondamental de la doctrine du Christ eut le même sort. Son enseignement fut celui de l'égalité. L'esclave et le citoyen romain libre étaient pour lui également frères, fils de Dieu. "*Et quiconque d'entre vous voudra être le premier, sera l'esclave de tous*", enseignait le Christ (saint Marc, ch. X, verset 44). Mais chez les apôtres nous trouvons autre chose. Les esclaves sont égaux à leurs maîtres... "*en Jésus-Christ*". En réalité, les apôtres Pierre et Paul érigent en vertu chrétienne fondamentale l'obéissances *avec crainte et tremblement* aux autorités établies, ministres de Dieu, et l'obéissance des esclaves à leurs maîtres; quant aux propriétaires d'esclaves, ces deux apôtres ne leur conseillent que de traiter

leurs domestiques avec douceur et nullement de renoncer à leurs droits esclavagistes, même si ces maîtres d'esclaves sont des *fidèles* et des *bien-aimés*, c'est-à-dire convertis au christianisme.[1]

On peut, il est vrai, expliquer les conseils des apôtres par leur désir de ne pas attirer sur leurs disciples les foudres des féroces empereurs romains qui sévissaient à cette époque. Mais en préconisant l'obéissance à ces Césars comme à des ministres de Dieu, c'est-à-dire en reconnaissant ces bêtes féroces pour des ministres de Dieu, le christianisme se porta un coup dont il ne se remit jamais. Il cessa d'être la religion du Christ crucifié pour devenir la religion de l'État.

---

1 «Soyez donc soumis à tout ordre humain, pour l'amour du Seigneur, soit au roi, comme à celui qui est au-dessus des autres; soit aux gouverneurs, comme à ceux qui sont envoyés de sa part, pour punir ceux qui font mal, et pour honorer ceux qui font bien», écrivait saint Pierre au moment où ces brutes qu'étaient Caligula et Néron régnaient sur Rome. (Première épître catholique, ch. II, versets 13 et 14.) Et plus loin : «Vous, serviteurs, soyez soumis à vos maîtres avec toute sorte de crainte, non seulement à ceux qui sont bons et équitables, mais aussi à ceux qui sont fâcheux.» (Ibid. verset 18.) Quant aux conseils que donne à ses ouailles l'apôtre saint Paul, il est même répugnant d'en parler: ils sont la négation complète de l'enseignement du Christ: «Que toute personne soit soumise aux puissances supérieures; car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu», «car le prince est le ministre de Dieu», écrivait saint Paul aux Romains (ch. XIII, versets 1 à 5). Aux esclaves il ordonnait d'une façon sacrilège d'obéir à leurs maîtres «comme à Christ»; c'est ainsi, du moins, qu'il s'exprime dans l'Épître aux Ephésiens (ch. VI, verset 5) que les Églises chrétiennes reconnaissent comme une oeuvre authentique de l'apôtre. Quant aux maîtres, au lieu de leur conseiller de renoncer au travail des esclaves, Paul leur enseignait la modération: «Modérez les menaces», (Épîtres aux Ephésiens, ch. VI, verset 9.) Il ordonnait l'obéissance surtout à ceux des esclaves «qui ont des fidèles pour maîtres… qu'ils les servent d'autant mieux, par cela même qu'ils sont fidèles, chéris de Dieu». (Première épître à Timothée, ch. VI, verset 2 ; et aussi la même épître aux Ephésiens, VI, 6 et Épître à Tite, II,9 et III,1.)

Il en résulta que l'esclavage et une servile soumission au pouvoir, soutenus tous les deux par l'Église, durèrent pendant onze siècles: jusqu'aux premières insurrections des villes et des campagnes aux XI° et XII° siècles. Saint Jean Chrysostome, le pape Grégoire que l'Église a surnommé *le Grand* et diverses personnes sanctifiées par l'Église, approuvaient l'esclavage; saint Augustin le justifiait même en affirmant que ce sont des pécheurs qui, en punition de leurs péchés, sont devenus des esclaves. Même saint Thomas d'Aquin, philosophe relativement libéral, proclamait que l'esclavage est une "*loi divine*". Quelques personnes seulement libéraient leurs esclaves et certains évêques recueillaient de l'argent pour les racheter. Et c'est seulement au début des Croisades que les esclaves commencèrent à se libérer de leurs maîtres, en cousant une croix sur leur manche et en partant pour l'Orient, à la conquête de Jérusalem.

La majorité des philosophes suivait l'Église, ouvertement ou tacitement. Au XVIII° siècle seulement, à la veille de la Grande Révolution, des hommes pensant librement élevèrent leur voix contre l'esclavage. Ce fut la Révolution; et non l'Église, qui abolit l'esclavage dans les colonies françaises et le servage en France même. Pendant toute la première moitié du XIX° siècle, le commerce des nègres esclaves florissait en Europe et en Amérique et l'Église se taisait. C'est en 1861 seulement que l'abolition de l'esclavage, appelé servage, devint un fait accompli en Russie; elle avait été préparée par l'insurrection des "*décembristes*" en 1825, la conjuration des "*petrachevzi*" en 1848 et les révoltes paysannes de la période 1850-1860 qui avaient fait craindre à la noblesse une répétition du mouvement de Pougatcheff. En 1864, l'esclavage fut aboli dans ce pays *profondément religieux* que sont les États-Unis. A l'issue d'une guerre sanglante contre les propriétaires d'esclaves, ceux-ci furent déclarés libres; mais on

ne leur donna même pas une parcelle de cette terre qu'ils cultivaient, pour qu'ils pussent se nourrir.

Le christianisme se montra impuissant dans la lutte contre la cupidité des propriétaires d'esclaves et des gens qui en faisaient le commerce. L'esclavage se maintint jusqu'à ce qu'une augmentation de la productivité des machines eût permis de s'enrichir plus vite par le travail salarié que par le travail des esclaves et des serfs, et que des révoltes des esclaves eux-mêmes eussent éclaté.

C'est ainsi que les deux enseignements fondamentaux du christianisme: l'égalité et le pardon des offenses, furent répudiés par ses disciples et ses prédicateurs. Et il fallut quinze siècles pour que certains écrivains, rompant avec la religion, se décidassent à reconnaître un de ces principes: l'égalité des droits, comme base de la société.

Il faut noter aussi ce fait que le christianisme confirma la croyance au diable et à ses troupes, rivaux puissants du Bien. La croyance à la puissance du Mal se fortifia surtout à l'époque des grandes migrations des peuples; l'Église en profita largement pour exterminer comme *serviteurs du diable* ceux qui osaient critiquer ses chefs. Plus encore: l'Église romaine considéra l'interdiction chrétienne de la vengeance comme une erreur commise par un maître trop bon, et substitua à la miséricorde son glaive et ses bûchers, pour exterminer ceux qu'elle considérait comme des hérétiques[1].

---

1 Eugène SUE, dans son remarquable roman: Les Mystères du peuple. Histoire d'une famille de prolétaires à travers les âges, figure une scène hautement dramatique, où le grand inquisiteur reproche au Christ l'erreur qu'il a commise en se montrant trop plein de miséricorde à l'égard des hommes. On sait que Dostoïevsky, grand admirateur d'Eugène Sue, a introduit la même scène dans ses Frères Karamazoff. Pour comprendre à quel point l'Église empêcha le libre développement de l'éthique — et aussi de toutes les sciences naturelles, il suffit de se rappeler te pouvoir exercé par l'Inquisition jusqu'au XIX° siècle. En Espagne, elle, ne fut abolie qu'en …/…

LE MOYEN-ÂGE - LA RENAISSANCE. — Si féroces que fussent les persécutions des chrétiens dans l'Empire romain et si peu nombreuses que fussent, aux premiers siècles, les communautés chrétiennes, le christianisme continua à conquérir les esprits, d'abord en Asie Mineure, ensuite en Grèce, en Sicile, en Italie et, en général, dans l'Europe occidentale. D'une part, il apparut comme une protestation contre tout l'ensemble de la vie au sein de l'Empire romain d'alors et contre les idéals qui inspiraient cette vie, où l'aisance des classes régnantes reposait sur une misère affreuse des paysans et du prolétariat des villes, où la *culture* des riches se réduisait au développement des facilités de l'existence et à un certain vernis extérieur qui cachait un mépris complet des aspirations: supérieures, intellectuelles et morales[2]. Mais dès cette époque, il y eut des hommes à qui pesaient les plaisirs raffinés des classes supérieures, liés à la grossièreté générale des moeurs; c'est

---

.../... 1808, par l'armée française, après avoir, pendant 320 ans, soumis à son tribunal et presque toujours à ses tortures plus de 340.000 hommes, dont 32.000 furent brûlés «en personne», 17.659 en effigie, et 291.450 encoururent d'autres châtiments cruels. En France, l'Inquisition ne fut abolie qu'en 1772; sa puissance était encore si grande qu'un écrivain aussi modéré que Buffon se vit obligé par elle à renoncer publiquement à ses considérations sur l'ancienneté des formations géologiques, émises dans le tome I de sa célèbre Description des animaux peuplant le globe terrestre. En Italie, bien que l'Inquisition eût été, par places, abolie à la fin du XVII° siècle, elle fut ensuite rétablie et subsista, dans les États de l'Église, jusqu'au milieu du XIX° siècle. A Rome, d'ailleurs, c'est à-dire dans la Rome papale, ses vestiges subsistent encore sous forme d'un tribunal secret, et en Espagne, en Belgique et en Allemagne une partie des jésuites continuent jusqu'à nos jours à préconiser son rétablissement.

2 On confond souvent maintenant, en Allemagne et en Russie surtout, les deux notions: «culture» et «civilisation», ou instruction. On les distinguait cependant nettement vers 1860-1870. On appelait alors «culture» le développement des commodités de la vie extérieure: hygiène, moyens de communication, élégance de l'habitation, etc. Par «civilisation» ou instruction on entendait les progrès des connaissances, de la pensée, de l'esprit créateur, et l'aspiration vers une organisation meilleure de la vie.

pourquoi non seulement les pauvres, à qui le christianisme promettait la libération, mais des individus isolés, appartenant aux classes libres et riches, cherchaient dans la nouvelle religion une vie spirituellement plus élevée.

Cependant, on voit se développer parallèlement la méfiance à l'égard de la nature humaine. Elle apparaît déjà au sein du monde gréco-romain, depuis Platon et ses disciples; plus tard, sous l'empire des sombres conditions de vie à l'époque des grandes migrations des peuples, des faits révoltants dans la vie de la société romaine et aussi des tendances venues d'Orient, le pessimisme prit racine: on perdait la foi dans la possibilité d'atteindre un avenir meilleur par les efforts de l'homme lui-même. La certitude du triomphe de la force du mal sur la terre s'établissait, et les hommes cherchaient volontiers la consolation dans la croyance à une vie future où il n'y aura plus ni mal ni souffrances. Dans ces conditions, le christianisme prenait un empire de plus en plus grand sur les esprits. Il est remarquable, cependant, qu'il n'ait opéré aucun changement notable dans l'organisation générale de la vie: non seulement il ne fit apparaître aucune forme nouvelle de vie, tant soit peu étendue, mais il accepta, comme l'avait fait avant lui le paganisme, l'esclavage romain, le servage normand et toutes les horreurs de l'autocratie romaine. Les prêtres chrétiens devinrent même bientôt un appui pour les empereurs. Les inégalités économiques et l'oppression politique restèrent ce qu'elles avaient été; quant au niveau intellectuel général, il baissa notablement. Le christianisme ne créa aucune forme nouvelle de la vie sociale. Il s'en préoccupa peu, d'ailleurs, attendant toujours la fin du monde proche, de sorte que plus de mille ans passèrent avant que commençât en Europe, venant de sources tout à fait différentes, d'abord sur le littoral méditerranéen, puis à l'intérieur du continent, l'élaboration d'une vie nouvelle au sein des villes qui proclamaient

leur indépendance. C'est dans ces nouveaux centres d'une vie libre, analogues, sous ce rapport, aux villes libres de la Grèce antique, que commença la renaissance des sciences, étouffées en Europe depuis les empires macédonien et romain.

Au temps des apôtres, les disciples du Christ, qui vivaient dans l'attente d'une seconde venue du Messie, se préoccupaient surtout de répandre une doctrine qui promettait aux hommes le salut. Ils se hâtaient de porter la *bonne nouvelle* partout et, s'il le fallait, subissaient le martyre. Mais dès le II° siècle de notre ère, il se constitua une *Église* chrétienne. On sait avec quelle facilité, en Orient, les nouvelles religions se fragmentent en une multitude d'écoles. Chacun interprète à sa façon la doctrine naissante et maintient passionnément son interprétation; cette fragmentation menaçait aussi le christianisme, et cela d'autant plus qu'en Asie Mineure et en Égypte, où il se développait particulièrement, d'autres idées religieuses venaient constamment se mêler à lui: le bouddhisme et l'ancien paganisme[1]. Aussi, dès les premiers temps, les protagonistes du christianisme s'efforcèrent-ils de créer, selon l'exemple donné dans l'Ancien Testament, une *Église*, c'est-à-dire un groupe étroitement uni de prédicateurs, gardiens de la doctrine dans toute sa pureté ou, du moins, sous un aspect uniforme.

Mais une fois les Églises, gardiennes de la doctrine et de ses rites, constituées, on vit se développer, de même que dans le bouddhisme, d'une part la catégorie des moines, c'est-à-dire de prédicateurs s'éloignant de la société, et d'autre part une caste spéciale, puissante: le clergé, lequel

---

1 Draper montre, dans ses Conflits de la Science et de la Religion, les nombreux apports des cultes païens d'Asie Mineure, d'Égypte, etc. au christianisme. Mais il n'accorde pas une importance suffisante à l'influence, plus grande encore, du bouddhisme, jusqu'à présent trop peu étudiée.

se rapprocha du pouvoir séculier. En sauvegardant ce qu'elle considérait comme la pureté de la foi et en poursuivant ce qu'elle considérait comme une déviation et une dangereuse hérésie, l'Église arriva bientôt, dans ses persécutions des *apostats*, aux dernières limites de cruauté. Pour réussir dans cette lutte, elle rechercha d'abord, elle exigea ensuite l'appui des autorités laïques qui, de leur côté, exigèrent de l'Église la bienveillance et l'appui de la religion pour la domination tyrannique, qu'elles imposaient au peuple.

C'est ainsi que fût oubliée peu à peu l'idée fondamentale de la doctrine chrétienne: sa modestie, son *esprit d'humilité*. Un mouvement qui avait débuté comme une protestation contre les exactions du pouvoir devenait l'instrument de ce même pouvoir; la bénédiction de l'Église non seulement pardonnait leurs crimes aux gouvernants, mais représentait ces crimes comme des actes commis en exécution des ordonnances de Dieu.

En même temps, l'Église chrétienne employait tous ses efforts pour empêcher ses fidèles d'étudier *antiquité païenne*. Les monuments et les manuscrits de l'ancienne Grèce, seules sources du savoir à cette époque, étaient exterminés parce que l'Église n'y voyait que l'*orgueil* et l'esprit *mécréant*, suggérés par le diable; ses interdictions furent si sévères et cadraient si bien avec l'intolérance générale du christianisme que certaines oeuvres des penseurs grecs disparurent entièrement et n'arrivèrent en Europe occidentale que dans la mesure où elles s'étaient conservées chez les Arabes, en traduction arabe. Tel fut le zèle que les chrétiens mettaient à anéantir toute trace de la sagesse hellène[1].

Cependant, le régime féodal accompagné du servage, qui

---

1 Les oeuvres du grand fondateur des sciences naturelles, Aristote, furent pour la première fois connues en Europe au moyen âge, grâce à une traduction latine faite sur l'arabe.

s'était établi en Europe après la dissolution de l'Empire romain, commença à se désagréger après les Croisades et surtout à la suite d'une série d'importantes insurrections dans les campagnes et dans les villes[1]. Grâce aux relations avec l'Orient et au développement croissant du commerce par mer et par terre, des villes se fondèrent en Europe, et là, à côté du commerce, des métiers et des arts, se développa l'esprit de liberté; à partir du siècle, ces villes se mirent à renverser le pouvoir de leurs seigneurs laïques et de leurs évêques. Ces révoltes s'étendaient rapidement. Les habitants des villes révoltées élaboraient des *chartes* de leurs libertés et obligeaient leurs maîtres à les reconnaître et à les signer; ou bien ils expulsaient simplement leurs seigneurs et juraient entre eux d'observer ces nouvelles chartes de liberté. Les citadins commençaient par se refuser à reconnaître le tribunal princier ou épiscopal et par élire leurs propres juges; ils créaient leur milice pour défendre la ville et mettaient un chef à sa tête; ils faisaient des alliances, formaient des fédérations avec d'autres villes libres semblables. Beaucoup de villes libéraient aussi les paysans voisins, les serfs, du joug que faisaient peser sur eux leurs seigneurs laïques et ecclésiastiques; elles leur envoyaient leurs milices pour les aider. C'est ce que fit, par exemple, la ville de Gênes dès le X° siècle. Peu à peu, l'émancipation des villes et la formation des communes libres gagna l'Europe entière: débutant en Italie et en Espagne, passant ensuite, au XII° siècle, en France, aux Pays-Bas et en Angleterre, elle s'étendit enfin à toute l'Europe centrale, jusqu'à la Bohême, la Pologne et même la Russie du nord-ouest, où les villes de Novgorod et de Pskov, avec leurs colonies de Viatka, de Vologda, etc., existèrent comme des démocraties libres durant plusieurs

1 Les Croisades provoquèrent d'énormes déplacements de populations ; un paysan esclave qui cousait une croix à sa manche et se joignait aux croisés était libéré de sa servitude.

siècles. Ainsi, au sein des villes libres, renaissait cette organisation politique libre qui, mille cinq cents ans auparavant avait permis un si riche épanouissement de la civilisation en Grèce. La même chose se répéta dans les villes libres de l'Europe occidentale et centrale[1].

Et en même temps qu'une vie nouvelle et libre, naissaient les sciences, les arts et la pensée libre; ce fut l'époque qui reçut dans l'histoire le nom de Renaissance.

Je n'entends pas examiner ici les causes qui amenèrent l'Europe d'abord à la Renaissance, ensuite, au XVI° et au XVII° siècle, à ce qu'on a appelé le siècle éclairé — et cela non seulement parce qu'il existe sur ce réveil de l'esprit humain au sortir d'un long assoupissement un grand nombre d'excellents travaux dont l'exposé, même bref, nous entraînerait loin de notre but immédiat. Mais cela m'obligerait à examiner d'autres facteurs avec plus de détails qu'on ne l'a fait jusqu'à présent; non seulement l'influence qu'exercèrent sur le développement scientifique et artistique la découverte des documents relatifs à la science, à l'art et à la philosophie de l'ancienne Grèce, et aussi les voyages lointains, entrepris en vue du commerce avec l'Orient, la découverte de l'Amérique, etc. mais encore l'influence exercée par les nouvelles formes de la vie sociale, surgies au sein des villes libres. Il serait également indispensable de montrer comment ces nouvelles formes de la vie dans les villes et le réveil de la population paysanne amenèrent une nouvelle façon de comprendre le christianisme et donnèrent naissance à de profonds mouvements populaires qui unissaient la protestation contre le pouvoir de l'Église au désir de se libérer du joug du servage.

---

1 Il existe, sur cette époque, un grand nombre d'excellents travaux, qui sont passés sous silence dans nos écoles et nos universités officielles. Le lecteur trouvera cette bibliographie dans mon livre sur l'Entraide, où je donne en même temps un bref aperçu de la vie au sein des villes libres du moyen âge.

Comme une vague, ces mouvements de révolte déferlèrent sur l'Europe entière. Ils débutèrent aux XI° et XII° siècles par le mouvement des Albigeois, dans le Midi de la France. Ensuite, à la fin du XIV° siècle, eurent lieu en Angleterre, les insurrections paysannes de John Ball, de Wat Tyler et des Lollards, dirigées contre les lords et l'État et liées au mouvement religieux protestant de Wiclef. En Bohême, se propagea l'enseignement du grand réformateur et martyr Jean Huss (brûlé par l'Église en 1415), dont les nombreux disciples se révoltaient aussi bien contre l'Église catholique que contre le joug des seigneurs féodaux; ensuite commença le mouvement communiste des Frères moraves, en Moravie, et des anabaptistes en Hollande, en Allemagne occidentale et en Suisse; tous, ils voulaient non seulement débarrasser le christianisme de l'écume qui le recouvrait par la faute du pouvoir temporel du clergé, mais modifier l'ordre social tout entier dans le sens de l'égalité et du communisme. Enfin, il faudrait s'arrêter aux grandes guerres paysannes du XVI° siècle en Allemagne, liées au mouvement protestant, et aussi aux révoltes contre le papisme, les seigneurs et les rois qui eurent une si grande extension en Angleterre, de 1639 à 1648 et qui se terminèrent par l'exécution du roi et l'abolition du régime féodal. Certes, aucun de ces mouvements n'atteignit les buts — politiques, économiques et moraux — qu'ils se proposaient. Mais ils aboutirent en tout cas à créer en Europe deux confédérations relativement libres: la Suisse et la Hollande, et ensuite deux pays aussi relativement libres: l'Angleterre et la France, où les esprits étaient suffisamment préparés pour que les oeuvres des écrivains pensée libre pussent trouver de nombreux disciples et où les penseurs pouvaient écrire et, quelquefois, imprimer leurs travaux sans crainte d'être brûlés par les princes de l'Église chrétienne ou d'être enfermés pour toujours dans une prison.

Pour donner une explication complète de l'épanouissement de la pensée philosophique qui distingue le XVII° siècle, il faudrait, par conséquent, examiner l'influence de ces mouvements populaires révolutionnaires à l'égal de l'influence exercée par la découverte des documents venant de la civilisation de l'ancienne Grèce, dont on parle si volontiers dans toutes les histoires de la Renaissance, en laissant complètement de côté les mouvements populaires. Mais une telle incursion dans le domaine de la philosophie de l'histoire en général nous entraînerait trop loin de notre but immédiat. Aussi me bornerai-je à dire que l'ensemble de toutes ces causes contribua à élaborer un mode de vie nouveau et plus libre et qu'en imprimant à la pensée une nouvelle direction, il aida à l'élaboration d'une nouvelle science, s'émancipant peu à peu de la tutelle théologique, et d'une nouvelle *philosophie*, tendant à embrasser la vie de la nature tout entière, à l'expliquer d'une façon naturelle et à éveiller, enfin, l'esprit humain au *travail créateur.* En même temps, je m'efforcerai de montrer comment, à partir de cette époque, l'*individualité humaine* libre se manifeste dans le domaine moral d'une façon de plus en plus éclatante et de plus en plus active, proclamant son indépendance vis-à-vis de l'Église, de l'État et des traditions établies.

Durant les dix premiers siècles après notre ère, l'Église chrétienne considérait l'étude de la nature comme une chose inutile et même dangereuse, qui mène à la présomption, à l'orgueil; or, l'orgueil était poursuivi comme une source de l'esprit mécréant. Ce que l'homme a en lui de moral provient, affirmait l'Église, non de la nature, qui ne peut que le pousser au mal, mais exclusivement de la révélation divine. Toute recherche des sources naturelles de l'élément moral chez l'homme était écartée; aussi la science grecque, qui tentait de donner à la morale une base naturelle, était-elle absolument répudiée. Heureusement,

les sciences, nées en Grèce, avaient trouvé un refuge chez les Arabes, qui traduisaient en leur langue les écrivains grecs et contribuaient eux-mêmes à élargir nos connaissances, en ce qui concerne particulièrement]e globe terrestre, les astres du ciel, les connaissances mathématiques en général et la médecine; quant à la connaissance de l'élément moral, la science arabe, comme la science grecque, la considérait comme une partie de la connaissance de la nature. Mais cette connaissance était répudiée par l'Église chrétienne comme hérétique. Les choses restèrent ainsi pendant mille ans, et c'est au XI° siècle seulement, lorsque les révoltes des villes commencèrent en Europe, que naquit le mouvement rationaliste. On se mit activement à rechercher les vestiges — qui avaient survécu par-ci par-là — de la science et de la philosophie grecques; avec leur aide, on étudia la géométrie, la physique, l'astronomie et la philosophie. Au milieu des ténèbres qui régnaient sur l'Europe depuis tant de siècles, la découverte d'un manuscrit de Platon ou d'Aristote et sa traduction devenait un événement mondial: il réveillait les esprits, ressuscitait le sentiment du beau et l'enthousiasme devant la nature, en même temps qu'il faisait naître la foi dans la puissance de l'esprit humain, cette foi qu'annihilait avec tant de zèle l'Église chrétienne.

Ce fut le début de la Renaissance, d'abord dans les sciences, ensuite dans la vie en général et aussi en ce qui concerne les recherches sur l'essence et les bases de la morale. ABÉLARD (1079-1142), osa affirmer, dès le début du XII° siècle, à la suite des penseurs grecs, que l'homme porte en lui-même les germes des idées morales. Mais cette hérésie ne trouva pas d'écho et c'est seulement au siècle suivant qu'apparut un penseur, SAINT THOMAS d'AQUIN (1225-1278), qui essaya de combiner l'enseignement de l'Église chrétienne avec une partie de la doctrine d'Aristote; vers la même époque, en Angleterre, Roger BACON

(1214-1294), tenta, enfin, d'éliminer les forces surnaturelles de l'explication de la nature en général et des notions morales de l'homme en particulier.

Cette tendance fut, cependant, bientôt étouffée, et il fallut les mouvements populaires dont nous avons parlé plus haut, mouvements qui ont embrassé la Bohême, la Moravie, les pays appartenant actuellement à l'Allemagne, la Suède, la France (méridionale surtout), les Pays-Bas et l'Angleterre; il fallut que des centaines de milliers de personnes périssent par le glaive et par le feu et que leurs chefs subissent des tortures d'enfer, — il fallut, en un mot, l'immense secousse qui ébranla l'Europe tout entière entre le XII° et le XVI° siècle, pour que l'Église et les pouvoirs laïques dirigés par elle permissent aux penseurs de parler et d'écrire sur l'instinct social de l'homme comme source de ses idées morales et sur le rôle de la raison humaine dans l'élaboration des principes moraux. Mais même alors, les penseurs libérés du joug de l'Église commencèrent par attribuer à la sagesse des chefs d'État et des législateurs ce que l'on avait attribué auparavant à la révélation divine, avant que fût née la nouvelle tendance de la pensée qui osa affirmer que l'élaboration des éléments de la morale doit être l'oeuvre du travail créateur de l'humanité tout entière.

Vers le milieu du XVI° siècle, peu avant la mort de COPERNIC (1473-1543), parut son livre sur la structure de notre système planétaire, qui donna une forte impulsion à la pensée scientifique. L'auteur y démontrait que la terre n'occupe nullement le centre de notre système planétaire, que le soleil et les étoiles ne tournent nullement autour d'elle comme nous en avons l'impression, et que non seulement notre terre, mais le soleil lui-même autour duquel elle tourne ne sont que de simples grains de sable dans la série innombrable des mondes. Ces idées contredisaient à tel point l'enseignement de l'Église, qui affirmait

que la terre est le centre de l'univers, et l'homme, l'objet des préoccupations particulières du Créateur de la nature, qu'elles furent l'objet de persécutions féroces dont beaucoup de personnes tombèrent victimes. C'est ainsi que Giordano BRUNO (né en 1548) fut, en 1600, brûlé par l'inquisition à home pour son livre *Saggio della bestia trionfante*, où il se prononçait en faveur de l'hérésie de Copernic. Mais une nouvelle impulsion fut désormais donnée par les travaux des astronomes; d'une façon générale, on comprit l'importance des observations rigoureuses, objet des opérations mathématiques, et d'une connaissance basée sur l'expérience, par opposition aux conclusions basées sur la métaphysique. A Florence, il se fonda même une académie "*del Cimento*", c'est-à-dire de l'expérience.

Bientôt, en 1609 et 1619, une étude détaillée par KEPLER (1571-1630) des lois du mouvement des planètes autour du soleil confirma les déductions de Copernic, et une vingtaine d'années plus tard le savant italien GALILÉE (1564-1642) fit paraître des travaux qui non seulement confirmèrent les idées de Copernic, mais montrèrent où peut mener une physique basée sur l'expérience. Pour avoir partagé les idées de Copernic, l'Église, en 1633, soumit Galilée à la torture et le força à répudier cette "*hérésie*".la pensée se libérait déjà du joug des doctrines chrétiennes et hébraïques, et dans la personne du penseur et savant anglais François BACON (de Verulam) les sciences naturelles trouvèrent non seulement un continuateur des recherches audacieuses de Copernic, de Kepler et de Galilée, mais le fondateur d'une nouvelle méthode de recherche scientifique, la *méthode inductive*; cette méthode partait d'une étude minutieuse des faits de la nature pour en tirer ensuite des conclusions, au lieu d'expliquer la nature d'une façon déductive, c'est-à-dire en partant de spéculations abstraites faites a priori. Plus encore: Bacon jeta les fondements de la science nouvelle, basée dans toutes ses

principales branches sur l'observation et l'expérience. Ce fut, en Angleterre, l'époque d'une sérieuse agitation dans les esprits, qui devait bientôt se manifester par la révolution de 1639-1648, révolution des paysans et surtout de la classe moyenne des villes, qui se termina par la proclamation de la république et l'exécution du roi. Et, à côté de la transformation économique et politique, c'est-à-dire de l'abolition du pouvoir des seigneurs féodaux, et de l'accession au pouvoir de la classe moyenne, s'accomplissait l'émancipation des esprits du joug des églises et l'élaboration d'une nouvelle philosophie, d'une nouvelle conception de la nature; fondée non pas sur des spéculations, mais sur une étude sérieuse de la nature et du développement graduel de la vie, c'est-à-dire l'évolution, qui constitue la base de la science moderne.

Bacon et Galilée furent les précurseurs de cette science; dans la seconde moitié du XVII° siècle, elle prit de plus en plus nettement conscience de sa force et de la nécessité de se libérer complètement des églises, aussi bien de l'Église catholique que des nouvelles églises protestantes. A cet effet, les savants se groupaient entre eux pour fonder des *Académies* scientifiques, c'est-à-dire des associations pour une libre étude de la nature; dans ces Académies, on reconnaissait pour principe fondamental la recherche expérimentale, au lieu des dissertations verbales d'autrefois. Tel était le but de ces académies, fondées d'abord en Italie, puis de la Société Royale, créée en Angleterre au XVII° siècle et devenue depuis le rempart des sciences naturelles et le modèle d'autres sociétés analogues, en France, en Hollande, en Prusse, etc.

Une telle transformation des sciences eut naturellement sa répercussion sur la science de la morale. Quelques années avant la révolution anglaise, François Bacon fit une tentative (très prudente, il est vrai) pour dégager la question de l'origine et de l'essence des idées morales de ses

enveloppes religieuses. Il osa dire qu'il ne faut pas attribuer à l'absence de croyances religieuses une influence destructive sur la morale, que même un mécréant peut être un citoyen honnête, tandis qu'une religion de superstitions peut, si elle se charge de diriger la morale de l'homme, offrir un véritable danger. Bacon s'exprimait avec une extrême prudence, et on ne pouvait pas faire autrement à son époque; mais le fond de sa pensée était clair et, depuis lors, la même idée fut exprimée de plus en plus haut et de plus en plus nettement, en Angleterre comme en France. On se rappela alors la philosophie d'Épicure et des stoïciens, et ce fut le point de départ du développement d'une éthique rationaliste, c'est-à-dire fondée sur des bases scientifiques, dans les travaux de Hobbes, Locke, Shaftesbury, Keadworth, Hutcheson, Hume, Adam Smith et autres en Angleterre et en Écosse, de Gassendi, Helvetius, Holbach et bien d'autres en France[1].

Il est cependant curieux de noter que le trait principal de l'explication de la morale donnée par Bacon (explication dont j'ai déjà parlé au chapitre II), à savoir que, même chez les animaux, *l'instinct social peut se montrer plus fort et plus constant que l'instinct de conservation,* n'attira pas l'attention de ses disciples et fut laissée de côté même par d'audacieux partisans d'une explication naturelle de la morale [2].

---

1 L'oeuvre remarquable de Giordano Bruno: Sagio della bestira trionfante, éditée en 1554, passa presque inaperçue. De même, le livre de Charron: De la sagesse, paru en 1601 (dans l'édition de 1604 un passage audacieux sur la religion est supprimé), qui contient une tentative pour fonder la morale sur le simple bon sens, ne semble pas avoir été très connu en dehors de la France. Cependant, les Essais de MONTAIGNE (1580), qui justifiaient la multiplicité des religions, eurent un succès considérable

2 Il est à remarquer que même Iodl, un historien de l'éthique éminemment perspicace lorsqu'il s'agit de découvrir de nouvelles tendances dans la philosophie éthique, n'estime pas à sa valeur les quelques phrases où Bacon exprime sa pensée. Il y voit un écho de la philosophie grecque ou de la notion de loi naturelle (lex naturalis, 1573), tandis que Bacon déduisait la morale de la sociabilité, propre à l'homme comme à la majorité des animaux, e t donnait ainsi aux bases fondamentales de la morale une explication empruntée aux sciences naturelles.

Ce fut seulement Darwin qui, à la fin de sa vie, osa répéter la pensée de Bacon, en la fondant sur ses propres observations de la nature; il s'en inspira dans quelques pages remarquables sur l'origine du sentiment moral, qui se trouvent dans son livre sur la Descendance de l'homme (voir plus haut, chapitre II. Et même maintenant ceux qui écrivent sur l'éthique laissent de côté cette idée, qui aurait dû former la base d'une éthique rationnelle, d'autant plus qu'on la voit poindre, bien que sous une forme moins définie, dans toutes les théories qui cherchent l'explication de la morale dans la nature même de l'homme.

Après Bacon, Hugo GROTIUS, parmi les philosophes du XVII° siècle, comprit parfaitement et exprima plus nettement encore la même pensée dans son écrit sur le Droit de la guerre (*De jure bellis, 1625*). A la suite de quelques considérations sur le Créateur et son influence sur l'élaboration des notions morales, influence non pas directe, mais exercée par l'intermédiaire de la nature, bien que créée par lui, mais invariable et douée de raison, Grotius n'hésita pas à reconnaître que les sources du *droit* et des idées morales, qui lui sont intimement liées, ont été la nature et la raison qui la connaît.

Il sépara la morale religieuse et les prescriptions rituelles du domaine de la morale naturelle et s'occupa exclusivement de l'étude de celle-ci. Par le terme de nature, il désignait la nature humaine et se refusait à la croire incapable de discerner une bonne et une mauvaise action, car, aussi bien chez l'homme que chez les animaux, il existe une sociabilité qui pousse nécessairement l'homme à créer une vie tranquille en commun avec ses semblables.

A côté de cette forte tendance sociable, continue Grotius, l'homme possède, grâce au langage, l'aptitude de déduire certaines règles générales, utiles au maintien de la vie en commun, et d'agir conformément à ces règles; ce souci de la communauté devient la source des coutumes établies et du droit naturel ou coutumier. A l'élaboration de ces règles contribuent aussi la notion du bien commun et la notion, dérivée de celle-ci, de ce qui est considéré comme juste. Mais c'est une erreur que d'affirmer, disait-il, que c'est une autorité placée au-dessus d'eux qui forçait les hommes à avoir souci du droit, ou que c'était leur seul intérêt qui les y poussait. L'homme y était poussé par sa nature même.

Car, écrivait Grotius, pour commencer par les animaux, il y en a quelques-uns qui modèrent et oublient même en quelque façon le soin d'eux-mêmes en faveur ou de leurs petits, ou de leurs semblables; ce que nous croyons procéder de quelque connaissance qui vient du dehors et qui en est le principe, puisque dans des actions qui ne leur font pas la même peine, on ne remarque pas en eux le même instinct[1].

Les enfants nous montrent, jusqu'à un certain point, cette tendance à faire du bien à autrui. Le jugement sain agit dans le même sens (§ 59). Le droit naturel, dit ensuite Grotius, est une règle que nous suggère la droite raison, par laquelle nous jugeons de la difformité, ou de la nécessité morale d'une action selon la conformité ou la répugnance qu'elle a à la nature raisonnable (§ X, 1). « Davantage, continue-t-il, le droit de nature est si immuable, que Dieu même ne le peut changer: car quoique la puissance de Dieu soit immense, on peut toutefois dire qu'il y a des choses sur lesquelles elle ne s'étend pas. » (Livre I, chap. I, § X, 5.)

---

1 De jure bellis. Le Droit de guerre et de paix, traduit du latin par M. Courtin. La Haye, 5703. Préface. §. VII

En d'autres termes, si nous combinons ensemble les doctrines de Bacon et de Grotius, l'origine des idées morales chez l'homme devient claire: elle a pour point de départ le trait fondamental de l'homme: l'instinct social. Grâce à cet instinct, la vie en société s'établit, avec certaines concessions nécessaires à l'égoïsme individuel; elle contribue, à son tour, à élaborer les notions d'une morale du clan, que nous retrouvons chez tous les sauvages primitifs. Ensuite, sur ce terrain offert par la vie organisée sous l'influence de cet instinct de sociabilité incontestablement très puissant, le travail de l'intelligence se poursuit sans cesse, amenant l'élaboration de règles de vie toujours plus complexes, tendant en même temps à fortifier cet instinct social et les habitudes qui lui sont dues. C'est ainsi que s'élabore, naturellement, ce que nous appelons le droit.

Il est clair, par conséquent, que la physionomie morale et les idées morales de l'homme n'ont nullement besoin d'une explication surnaturelle. Aussi la plupart des écrivains traitant de ces matières dans la seconde moitié du XVIII° et dans la première moitié du XIX° siècle leur attribuaient-ils une origine double: un sentiment inné, l'instinct social, et la raison, qui fortifie et développe ce que lui suggèrent un sentiment héréditaire et les habitudes instinctives.

Ceux qui tenaient absolument à introduire dans l'éthique un élément "*divin*", surnaturel, expliquaient l'instinct social et les habitudes sociales de l'homme par une inspiration d'en haut, oubliant complètement ce fait que cet instinct et ces habitudes sont propres à la grande majorité des animaux. Et j'ajouterai que nous savons maintenant que les habitudes sociales sont la meilleure arme dans la lutte pour l'existence; aussi s'établissent-elles, chez les espèces vivant en société, d'une façon de plus en plus stable.

La conception de la morale de Bacon et de Hugo Grotius posait, cependant, inévitablement cette question: sur

quoi se fonde la raison pour élaborer les notions de morale?

Déjà, dans l'ancienne Grèce, nous trouvons des allusions à cette question, qui recevait des réponses très différentes. Platon, surtout dans la seconde période de sa vie, et ses disciples, qui expliquaient les idées morales de l'homme par l'*amour* mis en lui par les forces surnaturelles, ne réservaient naturellement à la raison qu'une place très modeste. La raison humaine n'était que le porte-parole de la *Raison de la Nature* ou des inspirations d'une force surnaturelle. D'autre part, les écoles sceptiques: les sophistes, plus tard Épicure et son école, et aussi d'autres qui répudiaient également toute intervention d'une volonté supérieure (l'école de Cyrène et les disciples d'Aristote), tout en ayant aidé aux penseurs grecs à se débarrasser de l'éthique religieuse et tout en attribuant à la raison une grande importance, ne lui réservaient qu'un rôle très limité: celui d'examiner les différents actes et les différents modes de vie, afin de déterminer ceux qui mènent le plus sûrement au bonheur. Une vie morale, disaient-ils, est celle qui procure le plus grand bonheur personnel et l'état général le plus satisfaisant, non seulement pour chaque individu, mais pour tous. Le bonheur consiste à être débarrassé des maux; grâce à notre raison, nous pouvons renoncer à des plaisirs momentanés pour des joies futures plus durables, nous pouvons choisir dans notre vie ce qui nous conduit d'une façon plus sûre vers un état d'équilibre, une satisfaction générale, une vie harmonique en accord avec soi-même, et en même temps au développement de notre personnalité en rapport avec ses particularités individuelles.

Cette éthique nie, par conséquent, la recherche de la justice, de ce que l'on appelle vertu, pour elle-même; de même elle ne fait que peu de cas de la vie inspirée par l'idéal de l'amour, telle que la prêchait Platon. C'est à l'intelligence, surtout chez Aristote, qu'est attribuée

l'importance prédominante. Mais Aristote voit l'oeuvre de l'intelligence plutôt dans le fait d'être raisonnable et sage que dans la résolution audacieuse d'une pensée libre. Son idéal, c'est une pensée correcte, c'est la répression d'actes que l'on serait prêt à accomplir sous une forte impulsion, c'est une volonté qui s'en tient au *juste milieu,* conformément à la nature de chaque individu en particulier. Aristote rejetait la métaphysique et se tenait sur un terrain pratique, considérant la recherche du bonheur et l'égoïsme comme point de départ de toute action. Ce fut, comme nous l'avons vu, plus encore le point de vue d'Épicure et, plus tard, celui de ses disciples pendant cinq et même presque six siècles. Et après la Renaissance, c'est-à-dire à partir du XVI° siècle, nous trouvons le même point de vue chez toute une pléiade de penseurs, y compris les Encyclopédistes du XVIIIe siècle et nos utilitaristes (Bentham, Stuart Mill) et naturalistes (Darwin, Spencer) modernes.

Mais quel que fût le succès de ces théories — surtout aux époques où l'humanité sentait le besoin de se libérer du joug de l'Église et de frayer des voies nouvelles pour l'évolution des formes sociales — elles ne résolurent pas la question de l'origine des idées morales chez l'homme.

Dire que l'homme recherche le bonheur et veut ,éviter les maux le plus complètement possible, c'est énoncer une vérité évidente, mais assez superficielle, qui trouve son expression jusque dans les proverbes. On a, en effet, fait observer bien des fois que si une vie morale conduisait l'homme au malheur, il y a longtemps que toute morale aurait disparu du monde. Mais cette remarque générale ne suffit pas. Il est hors de doute que le désir du plus grand bonheur est inhérent à tout être vivant: en dernière analyse, l'homme est toujours guidé par ce désir. Mais la question qui nous occupe est précisément celle-ci: *Pour-quoi, par quel processus mental ou sentimental, l'homme renonce-t-il très souvent, en vertu de considérations*

que nous appelons *morales*, à ce qui, incontestablement, doit lui procurer du plaisir ? Pourquoi supporte-t-il toute sorte de privations pour rester fidèle à un idéal moral qui s'est élaboré en lui ? La réponse donnée par les penseurs grecs dont nous venons de parler et aussi par les penseurs utilitaristes beaucoup plus rapprochés de nous, ne satisfait pas notre esprit: nous sentons qu'il y a là autre chose qu'une sage estimation des plaisirs et que le sacrifice des petites joies aux joies plus fortes et plus durables. Nous avons conscience qu'il y a là quelque chose de plus compliqué et, en même temps, de plus général.

Aristote s'en rendait compte, en partie, lorsqu'il écrivait que, si deux solutions se présentent à l'homme, il agira raisonnablement s'il s'arrête à celle qui *n'apporte aucune désharmonie dans son "moi" intérieur et lui procure un plus grand contentement de lui-même.* Nous recherchons les joies, les honneurs, l'estime, etc., non seulement pour eux-mêmes, disait-il, mais surtout pour *le sentiment de satisfaction qu'ils procurent à notre esprit.* La même chose fut dite, comme nous l'avons vu, par Épicure, sous une forme plus parfaite encore. Mais si on reconnaît un tel rôle à la raison, la question se pose *Qu'est-ce qui, dans ce cas satisfait dans notre raison?* Et si la question est posée ainsi, la réponse ne pourra être, comme lions le verrons plus loin, que: *Le besoin de justice,* c'est-à-dire d'égalité. Or, Aristote et Épicure, si même ils s'étaient posé cette question, ne lui auraient pas donné cette réponse: tout le régime de la société d'alors, fondée sur l'esclavage de la majorité, tout l'esprit de la société de l'époque étaient si éloignés de la justice, et de l'égalité qui en découle nécessairement, que peut-être Aristote et Épicure ne se posèrent-ils même pas cette question.

Maintenant que les anciennes conceptions ont fait leur temps, nous ne nous, contentons plus des solutions,

proposées par ces deux penseurs, et nous demandons: *Pourquoi un esprit plus développé trouve-t-il la plus grande satisfaction précisément dans les solutions qui servent le mieux les intérêts de tous? N'y a-t-il pas là une cause physiologique profonde?*

Nous avons vu la réponse que donnaient à cette question Bacon et, plus tard, Darwin. Il y a chez l'homme, comme chez tous les animaux grégaires, un instinct social si fortement développé qu'il se montre plus constant et plus puissant que les autres instincts qu'on peut grouper sous le nom d'instinct de conservation. De plus, chez l'homme, être intelligent ayant vécu d'une vie sociale pendant des dizaines de milliers d'années, la raison aidait au développement et à la pratique de moeurs, de coutumes et de règles de vie contribuant au maximum de développement de la vie sociale et de chaque individu en particulier.

Mais cette réponse non plus ne nous donne pas entièrement satisfaction. L'expérience de la vie nous montre très souvent que, dans le conflit entre différents sentiments; les mobiles étroitement égoïstes prennent le dessus sur les mobiles de caractère social. Nous le voyons aussi bien chez l'homme individuel que dans les sociétés entières. Et nous arrivons à cette conclusion que, si la raison humaine n'avait pas une tendance à apporter à ses jugements un correctif à caractère social, les solutions étroitement égoïstes prendraient toujours le dessus sur les jugements dictés par des considérations sociales. Un tel correctif est, en effet, apporté, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, d'une part par l'instinct social, profondément enraciné en nous, et la sympathie, développée par la vie sociale, envers ceux qui nous entourent; d'autre part et surtout, par la notion de justice inhérente à notre raison.

L'histoire des doctrines morales dont nous allons nous occuper dans les chapitres suivants viendra à l'appui de cette conclusion.

CHAPITRE VII

L'ÉVOLUTION DES DOCTRINES MORALES DANS LES TEMPS MODERNES

(XVII° et XVIII° siècles.)

Les deux tendances de l'éthique moderne. — Hobbes et sa doctrine morale. — Cadworth et Cumberland. — L'Éthique de Spinoza. — John Locke. — Clarke. — Shaftesbury. — Hutcheson. — Leibniz.

Les deux tendances de l'éthique qui se firent jour dans l'ancienne Grèce se rencontrent chez divers penseurs jusqu'au milieu du XVIII° siècle. La majorité des philosophes cherchaient volontiers une explication à l'origine de la morale dans une inspiration surnaturelle, venant d'en haut. Les idées de Platon, développées et étayées par l'Église chrétienne, faisaient et font encore le fond de ces doctrines; mais elles se montrent fortement rétrécies. Pour Platon comme pour Socrate, le mobile de toute action morale était la connaissance du bien. Mais cette connaissance ne lui apparaissait pas comme venue du dehors. A la base de ses conceptions, et surtout de celles des stoïciens, se trouvait l'idée que le sentiment moral qui se manifeste

dans l'homme, même sous une forme imparfaite, est une partie de l'univers tout entier. Si un tel élément n'existait pas dans la nature elle-même, il ne pourrait pas se manifester chez l'homme.

Une certaine parenté existe donc entre la philosophie grecque et la science des temps modernes; mais l'Église chrétienne et les doctrines inspirées par elle ont employé tous leurs efforts pour chasser cette idée de nos conceptions. Le christianisme, il est vrai, a apporté à l'éthique ou, plus exactement, a fortifié en elle l'idéal du sacrifice pour le bien de ses semblables; ayant incarné cet idéal dans la personne d'un homme, Jésus-Christ, il a donné à l'humanité, comme le bouddhisme, une haute leçon de morale. Mais les disciples de cette doctrine, l'Église surtout, ont bientôt commencé à prêcher que la vertu de ceux qui aspirent à réaliser cet idéal dans la vie n'est nullement d'origine humaine. "*Le monde est plongé dans le mal*", disaient-ils, contrairement aux penseurs grecs. Et, d'accord avec la sombre disposition d'esprit de leur époque, ils affirmaient que l'homme est une créature si immorale et le monde est si bien au pouvoir de la force du mal que le Créateur du monde a été obligé d'envoyer sur la terre son fils pour montrer aux hommes leur voie et, par son martyre et sa mort, *racheter le monde.*

Cette doctrine s'est établie d'une façon si solide que plus de 1500 ans ont dû s'écouler, comme nous l'avons vu, avant que, dans l'Europe née à une vie nouvelle, on recherchât dans la nature les rudiments de la morale. Nous en avons parlé au chapitre précédent. Jusqu'à présent même, ces voix sont, contrairement aux faits patents, étouffées par ceux qui persistent à affirmer avec assurance que la nature ne donne à l'homme que des leçons de mal, que le rôle de la raison dans les questions morales doit être d' évaluer ce qui nous procurerait la plus grande satisfaction en présence d'un milieu social donné, et que, par

conséquent, Si un élément moral se manifeste chez l'homme, il ne peut avoir qu'une origine supra naturelle.

Et cependant, en dépit de tous les obstacles dressé par l'Église et l'État, la nouvelle tendance de l'éthique celle qui cherchait la source des idées morales dans l'homme lui-même et dans la nature qui l'environne, a poursuivi son développement au cours des trois derniers siècles. Elle a rendu de plus en plus évident ce fait que nos idées morales sont nées et se sont développées d'une façon absolument naturelle et sont parties du sentiment social propre à l'homme et à la plupart des animaux.

Nous allons maintenant examiner ces nouvelles théories et nous verrons quelle lutte elles eurent et ont encore à soutenir contre la doctrine opposée, qui prend des formes toujours nouvelles, quelquefois adroitement masquées. La conception scientifique de la morale a eu une évolution un peu différente en Angleterre et en France; aussi l'examinerons-nous séparément dans ces deux pays. Commençons par l'Angleterre, où Bacon fut le père de la nouvelle tendance; après lui, Hobbes devint pour longtemps un de ses représentants les plus populaires.

HOBBES (1588-1679). — Nous avons vu que les philosophes grecs reconnaissaient, malgré toute la diversité des écoles, que les notions morales de l'homme découlent de ses penchants naturels et que c'est par ses seules forces qu'elles sont appliquées à la vie, à mesure qu'il apprend à mieux connaître la vie sociale. Nous avons vu aussi que Bacon et son contemporain Hugo Grotius faisaient très nettement dériver l'élément moral de l'instinct social. La pensée des stoïciens de l'antiquité, qui affirmaient que l'élément moral est propre à la nature de l'homme, reparut ainsi dans la philosophie des temps modernes, basée sur les sciences naturelles.

Or, Hobbes se plaça à un point de vue diamétralement opposé. Ses idées avaient incontestablement subi l'influence

de celles de son ami français Gassendi[1]; mais il n'est douteux non plus que son mépris pour l'homme, qu'il présentait comme un animal mauvais, ne sachant aucun frein à ses passions, était né en lui et se développa encore en Angleterre pendant les années tumultueuse qui marquèrent le début de la révolution (commencée en 1639, pour aboutir en 1648 au renversement et à l'exécution du roi). A cette époque, Hobbes, qui haïssait les révolutionnaires, fut obligé de se sauver en France, où il écrivit sa première oeuvre, *De Cive*[2].

En raison de l'absence totale à cette époque de connaissances sur la vie des hommes primitifs, Hobbes se représentait cette vie comme une guerre perpétuelle de tous contre tous, dont les hommes ne sont sortis qu'en formant une société, en faisant un contrat social. C'est pourquoi son écrit De Cive débute par cette affirmation que l'homme n'est pas du tout l'animal politique, né avec des habitudes de sociabilité, dont parlait Aristote; au contraire: *homo homini lupus*[3].

Si les hommes cherchent des compagnons, ce n'est nullement par suite d'une sociabilité innée, mais en raison des avantages qu'ils en attendent et aussi de la peur qu'ils éprouvent les uns des antres (ch. I et II). Si les hommes s'entr'aimaient naturellement, c'est-à-dire en tant qu'hommes, écrit Hobbes, il n'y aurait aucune raison pour que chacun n'aimât pas le premier venu... Nous ne cherchons pas de compagnons par quelque instinct de la nature, mais

---

1 Voir l'exposé des idées morales de Gassendi au chapitre suivant.

2 La révolution commença comme on le sait en Angleterre en 1630. La première oeuvre de Hobbes, De Cive, parut d'abord à Paris, en latin, en 1648, et ne fut publiée en Angleterre, en langue anglaise, que cinq ans plus tard. Son second travail, le Léviathan, parut en anglais quelques années plus tard.

3 Les citations qui suivent sont empruntées au "Livre du Citoyen" Oeuvres philosophiques et politiques do Thomas Hobbes, édit, 1787, Neufchatel — Note du traducteur

bien pour l'honneur et l'utilité qu'ils nous apportent. "*Si les assemblées se forment à cause du divertissent qu'on y reçoit, remarquez je vous prie, comme chacun se plaît surtout aux choses qui font rire: et cela sans doute afin qu'il puisse… avoir davantage de complaisance pour ses belles qualités, par la comparaison qu'il en fait avec les défauts et les infirmités de quelque autre de la troupe…*" (ch. I, p. 4). — "*Je conclus donc derechef, continue-t-il plus loin, que toutes les sociétés sont bâties sur le fondement de la gloire et des commodités de la vie, et qu'ainsi elles sont contractées par l'amour-propre plutôt que par une forte inclination que nous ayons pour nos semblables.*" Et il conclut ce paragraphe ainsi: "*C'est donc une chose tout avérée que l'origine des plus grandes et des plus durables sociétés ne vient point d'une réciproque bienveillance que les hommes se portent, mais d'une crainte mutuelle qu'ils ont les uns des autres.*" p. 7.)

C'est sur cette vue superficielle de la nature humaine que Hobbes fonda son Éthique. Ce fut pour lui une idée fondamentale, qu'il reprit plus tard, dans les *Remarques* ajoutées au texte primitif et visiblement provoquées par certaines objections faites à ses définitions et à ses conclusions.[1]

---

1 Ainsi, dans la Remarque qui accompagne ce paragraphe il dit : « Il est vrai que, selon la nature, ce serait une chose fâcheuse à l'homme, en tant qu'homme, c'est-à-dire dès qu'il est né, de vivre dans une parpétuelle solitude. Car les enfants pour vivre, et les plus avancés en âge pour mieux vivre ont besoin de l'assistance des autres hommes. De sorte que je ne nie pas que la nature ne nous contraigne à désirer la compagnie de nos semblables. Mais les sociétés civiles ne sont pas de simples assemblées, où il n'y ait qu'un concours de plusieurs animaux de même espèce: elle sont, outre cela, des alliances et des ligues soutenues par des articles qu'on a dressés et cimentés par une fidélité qu'on s'est promise (p. 8) . Et quand on lui objecte que, si les hommes étaient tels qu'il les décrit, ils s'éviteraient les uns les autres, il répond : c'est ce qu'ils font. « Quand on va se coucher, on ferme les portes; quand on voyage, on prend une épée, etc.,.. »

Les sociétés de certains animaux et des sauvages ne sont pas encore l'État, dit Hobbes, l'esprit même dont l'homme est doué l'empêche de former des sociétés. C'est en raison de cet esprit que tout homme est l'ennemi de son prochain; même la sociabilité dont l'homme fait preuve est une qualité non innée, mais inculquée par l'éducation. Par sa nature, l'homme, qui se reconnaît comme l'égal de tout autre homme tant que l'éducation n'a pas tué en lui cette pensée, se croit en droit de causer du mal à autrui et de s'emparer de son bien. De là un état constant de guerre de tous contre tous. L'homme n'en sort que s'il est assujetti par d'autres hommes, plus forts ou plus rusés, ou si un groupe d'homme arrive, devant les dangers de la lutte mutuelle, à établir entre eux un accord et à fonder une société[1].

A présent que nous avons des connaissances sur la vie des sauvages primitifs, ainsi que sur celle de la très grande majorité d'animaux peuplant les continents où la population humaine est encore clairsemée, nous comprenons à quel point les idées que se faisait Hobbes de l'homme primitif étaient erronées. Il est maintenant clair pour nous que la sociabilité est une arme si puissante dans la lutte contre les forces adverses de la nature et contre les autres animaux, qu'elle s'est développée chez les animaux grégaires bien avant l'apparition sur la terre d'êtres

---

1 La cause de la crainte mutuelle dépend en partie de l'égalité naturelle de tous le hommes, en partie de la réciproque volonté qu'ils ont de nuire. Et puisque "combien aisé il est au plus faible de tuer l'homme du monde le plus robuste" et que « ceux-là sont égaux qui peuvent choses égales… tous les hommes, donc, sont naturellement égaux. L'inégalité qui règne maintenant a été introduite par la loi civile s (§ III). Aussi, « par le droit de nature, chacun est juge des moyens de sa conservation »; a par le droit de nature toutes choses appartiennent à tous. Mais puisque un pareil état aurait amené la guerre, les hommes ont établi entre eux un contrat social fondant la paix, et tous se sont engagés, en vertu d es lois naturelles à observer ce contrat.

anthropomorphes. C'est pourquoi nous n'avons plus besoin, pour expliquer son existence chef l'homme, ni du *contrat social* ni de *l'État-Léviathan*.

De sa conception des bases de la société humaine, Hobbes déduisait les *lois de nature* sur lesquelles doit reposer l'ordre social ; et comme il était un conservateur acharné, qui faisait très légèrement mine d'accepter les revendications populaires (pendant la république de Cromwell, il défendait l'ancienne royauté et le Prétendant), il proclamait, d'une part, comme base de l'État, les principes de son parti qui voulait asservir le peuple, et, d'autre part, énonçait des propositions générales que tout le monde pouvait accepter.

Pour tout ceux qui connaissent tant soit peu la vie des animaux et des sauvages, la fausseté des idées de Hobbes est évidente. Elles pouvaient être énoncées au milieu du XVII° siècle, lorsque la connaissance des peuples sauvages était très faible; mais comment, après tous les voyages et toutes les découvertes des XVIII° et XIX° siècles, ont-elles pu se maintenir jusqu'à nos jours ? S'il est encore possible de comprendre pourquoi des vues analogues sur l'origine des sociétés humaines étaient partagées par Rousseau, il est absolument incompréhensible qu'elles aient pu être acceptées par le naturaliste moderne Huxey, à qui j'ai été obligé de rappeler — lorsqu'il s'est mis à développer des idées dignes de l'époque de Hobbes — *que l'apparition de sociétés a précédé sur la terre l'apparition de l'homme.*

On ne peut s'expliquer l'erreur de Hobbes qu'en tenant compte du fait qu'à son époque il était nécessaire de combattre l'idée, alors très répandue, d'un " *état primitif* " idyllique de l'homme, idée qui se rattachait à la notion du paradis et du péché originel et que soutenaient aussi bien l'Église catholique que les Églises protestantes, alors naissantes, pour lesquelles l'idée de rédemption était un dogme plus fondamental encore que pour les catholiques,

Dans ces conditions, un écrivain qui niait absolument cet *état primitif* idéal et qui déduisait les notions morales propres à la bête humaine primitive des considération l'utilité plus grande d'une cohabitation pacifique, comparée à la guerre permanente, devait nécessairement avoir un grand succès. Le *contrat social,* ou encore l'assujettissement à un conquérant qui refrène par force la violence des élans individuels, — tels étaient, selon Hobbes, les premiers pas dans l'élaboration de la morale et de la légalité. La raison limitait, d'autre part, dans un intérêt personnel, les droits naturels de l'individu; c'est là l'origine de toutes les vertus *morales*: compassion, honnêteté, reconnaissance, etc.

Les notions morales, dit Hobbes, se développent très diversement suivant les conditions de temps et de lieu; aussi, n'y a-t-il dans les préceptes moraux rien de général, d'absolu[1], et on ne doit les observer que si l'on nous répond de même, en se guidant, pour la conduite a tenir, uniquement sur la raison. Observer les règles de la morale à l'égard de ceux qui ne font pas de même à votre égard est une chose contraire à la raison. D'une façon générale, on ne doit pas se reposer sur l'intelligence collective pour faire régner la morale. Il faut une autorité, qui crée la morale sociale sous peine de châtiment, et tous doivent se soumettre sans conditions à cette autorité, autorité d'un seul homme ou d'une réunion d'hommes. Dans l'État comme dans la Nature, c'est la force qui crée le droit. L'état naturel, des hommes, c'est la guerre de tous contre tous.

---

1 La philosophie morale, dit Hobbes, n'est que la science de ce qui est bien ou mal dans les rapports entre les hommes et dans la société humaine. …Ces termes de bien et de mal sont des noms imposés aux choses, afin de témoigner le désir ou l'aversion de ceux qui leur donnent ce titre. Or, les appétits des hommes sont très divers suivant que leurs tempéraments, leurs coutumes et leurs opinions se rencontrent divers… ce que l'un loue et nomme bon, l'autre le blâme et le tient pour mauvais », etc. (ch. III p.. 66).

L'État protège la vie et les biens de ses sujets au prix de leur obéissance absolue. La volonté de l'État est la loi suprême. La soumission à la force de l'État tout-puissant, du *Léviathan*, est la base de la société. C'est ainsi seulement qu'on atteint à cette cohabitation pacifique à laquelle visent nos règles et nos lois morales. Quant à l'instinct héréditaire de sociabilité, son importance est nulle, car il n'est pas assez développé chez l'homme primitif pour devenir la source de préceptes moraux. D'autre part, la raison non plus ne peut jouer aucun rôle dans l'élaboration des règles de la vie sociale : il n'existe pas, chez l'homme, de notion innée de justice; en vrai opportuniste, la raison humaine établit telles ou telles règles sociales conformément aux besoins de l'époque. Celui qui a vaincu a raison, car il doit avoir deviné les désirs de ses contemporains. C'est ainsi que Hobbes comprenait la morale, et c'est ainsi que la comprend encore la grande majorité des classes dirigeantes.

D'un autre côté, le fait d'avoir, dans ses dissertations sur la morale, définitivement rompu avec la religion et la métaphysique, attira à Hobbes de nombreux disciples. A une époque où, en Angleterre, la lutte entre l'Église catholique et le protestantisme se poursuivait avec un acharnement atteignant à la fureur et où l'émancipation de l'individu et de la pensée était devenue une revendication pressante, une doctrine qui donnait une solution rationnelle à une question aussi importante que la question morale était particulièrement précieuse. D'une façon générale, l'émancipation de l'éthique et de la philosophie du joug de la religion fut un grand pas en avant, et les écrits de Hobbes y contribuèrent beaucoup. En même temps ils démontraient, à la suite d'Épicure, que, bien qu'il suive toujours son intérêt personnel, l'individu arrive à cette conclusion que cet intérêt exige le plus grand développement possible de la sociabilité et des rapports mutuels pacifiques.

Donc, les règles morales, tout en découlant de l'égoïsme personnel, n'en deviennent pas moins la base du développement de la sociabilité et des bonnes relations entre les hommes.

CADWORTH, 1617-11688. — Pour les raisons indiquées plus haut, la doctrine de Hobbes obtint en Angleterre un grand et durable succès. Mais elle ne donna pas satisfaction à tous les esprits, et bientôt on vit se dresser contre elle une opposition sérieuse; cette opposition comptait, entre autres, dans son sein, le célèbre poète anglais de cette époque John Milton, républicain convaincu, défenseur de la liberté de conscience et de la liberté de presse, et Jacques Harrington, qui publia, en 1656, une utopie, l'*Océanie*, où, contrairement à Hobbes, il préconisait la république démocratique. Mais ce furent quelques savants groupés autour de l'Université de Cambridge qui formulèrent les principales critiques contre les doctrines éthiques de Hobbes. Ce groupe était également hostile au puritanisme républicain de Cromwell et aux tendances naturalistes de Hobbes. Ces adversaires de Hobbes, tout en ne partageant pas les vues étroites qui dominaient parmi les théologiens anglais, ne voulaient cependant, à aucun prix, admettre le rationalisme en général, et encore moins les conclusions de Hobbes, dans lesquelles ils voyaient une menace directe contre toute force morale pouvant contenir les hommes. Il est impossible de déduire des considérations d'utilité personnelle le caractère obligatoire qu'ont pour nous certains jugements moraux, disait Cadworth. Plus encore: la morale n'est pas une création de l'homme; elle a ses racines dans la nature même des choses, que même la volonté divine est impuissante à changer: les conclusions morales sont aussi nécessaires que les vérités mathématiques. L'homme découvre les propriétés du triangle, mais il ne les crée pas: elles résident dans les

propriétés immuables des choses. De même les propositions morales resteraient vraies même si tout l'univers actuel périssait.

Ici nous voyons Cadworlth se rapprocher de cette notion de l'équivalence et de l'égalité de tous les hommes qui commence à se faire jour dans l'éthique rationaliste actuelle. Mais il était tout d'abord un théologien, et, malgré tout, la philosophie n'était rien pour lui sans la puissance inspiratrice de la religion et sans la .crainte inculquée par celle-ci.

R. CUMBERLAND (1632-1718). Plus près de l'éthique qui s'ébauche actuellement est un autre représentant de l'école de Cambridge, Richard Cumberland. Dans son oeuvre, écrite en latin, Discussion philosophique sur les lois de la nature[1], publiée en 1671, il exposait ses idées ainsi: Le bien de la société est la loi morale suprême. Tout ce qui y conduit est moral. "L'homme arrive à cette conclusion parce que toute la nature l'y pousse; la sociabilité est une propriété inséparable de la nature humaine, une conséquence inévitable de l'organisation même de l'homme. Les arguments de Hobbes, qui s'efforçait de prouver le contraire, sont faux, car la sociabilité a dû exister chez l'homme primitif dès l'époque la plus reculée.

Certes, Cumberland ne disposait pas, pour étayer cette idée, des preuves que nous possédons actuellement, depuis que les voyages autour du monde et, plus tard, le séjour des explorateurs parmi les peuples sauvages nous ont fait connaître les moeurs de l'homme primitif; c'est pourquoi il ne pouvait émettre en faveur de ses hypothèses que des considérations générales sur la constitution du monde, sur l'organisation de l'homme et sur ses rapports avec les autres êtres, également doués de raison. Dans cette mesure,

---

1 *De iegibus naturoe disquisitio philosophica, Londres, 1672.*

écrivait-il (faisant évidemment une concession aux idées de l'époque), la morale est une manifestation de la volonté divine; mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit arbitraire et changeante.

Cumberland avait donc raison lorsqu'il devinait dans le sentiment de sociabilité la source des idées morales de l'homme. Malheureusement, il n'a pas subi l'évolution de ce sentiment, se bornant à faire remarquer que la bienveillance pour tous, qui naît de la sociabilité, soutenue et développée par la raison, fait tant de bien à tout être intelligent qu'en dehors de toute intervention de l'autorité divine, l'homme est porté à considérer les règles de la morale comme obligatoires pour lui. En suivant sa tendance à la sociabilité, l'homme poursuit en même temps son bonheur personnel; mais l'influence de la sociabilité est telle que cette poursuite du bonheur individuel mène au bonheur général; c'est pourquoi l'obéissance au sentiment de sociabilité devient elle-même une source de joie et de satisfaction, puisqu'elle conduit à un but supérieur.

Cumberland s'arrête là. Comment et pourquoi, en partant de l'instinct de sociabilité, l'homme a-t-il pu développer ses idéals moraux jusqu'au degré d'élévation et de largeur où nous les voyons actuellement, — il laisse cette question de côté. De même, il ne s'occupe pas de la notion de justice qui mène à l'égalité, avec toutes les conséquences qui en découlent. C'est ce que devaient faire pour lui d'une part John Locke et ses disciples, qui voulaient fonder la morale sur l'utilité, d'autre part Shaftesbury et son école, qui voyaient la source de l'élément moral dans l'instinct et le sentiment innés. Mais avant de passer à ces écoles, nous devons nous arrêter à l'éthique de Spinoza, qui eut sur l'évolution des doctrines morales une influence énorme.

SPINOZA (1632-1677). — L'éthique de Spinoza possède ce point de commun avec celle de Hobbes qu'elle aussi nie l'origine extra-naturelle de la morale. Mais elle en diffère profondément en ce qui concerne ses notions fondamentales. Dieu, pour Spinoza, c'est la nature elle-même: *Hors de Dieu il n'existe et on ne peut concevoir aucune substance*[1]. Il est impossible de séparer la substance corporelle de la substance divine; Dieu est la cause officiente de toutes les choses, mais il agit par les seules lois de sa nature. S'imaginer qu'il peut faire que les choses qui sont en son pouvoir n'arrivent pas, est une erreur. De même il serait erroné de démontrer que l'intelligence suprême et la *libre volonté* appartiennent à la nature de Dieu (I, 17). *Il n'y a rien de contingent dans la nature des êtres, toutes choses, au contraire, sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à agir d'une manière donnée* » (1,29). En un mot, ce que les hommes appellent Dieu, c'est la nature même, incomprise par l'homme. *La volonté n'est autre chose qu'un certain mode de penser, comme l'entendement. Par conséquent, une volition quelconque ne peut exister ni être déterminée à l'action que par une autre cause, et celle-ci par une autre, et ainsi à l'infini* (I, 32). Il en résulte que *les choses qui ont été produites par Dieu — nature — n'ont pu l'être d'une autre façon, ni dans un autre ordre* (I, 33). *Cette puissance que le vulgaire imagine en Dieu, non seulement est une puissance tout humaine (ce qui fait voir que le vulgaire conçoit Dieu comme un homme ou à l'image d'un homme), mais, même, enveloppe une réelle impuissance* (II, 3). (D'une façon générale, les raisons qui font que les hommes tendent à attribuer à la puissance suprême tous les événements de leur vie été très bien analysées

---

1 Éthique, 1° partie, proposition 15. SPINOZA, oeuvres, t. III, trad. E. Saisset, 1861, p. 16. Dans la suite j'indiquerai simplement la partie (en chiffres romains) et la proposition (en chiffres arabes).

par Spinoza dans la première partie de son **Éthique**, proposition 36.)

Spinoza fut donc un continuateur de Descartes[1], dont il poussa plus loin les conceptions sur la nature; par sa négation de l'origine divine des notions morales, il se rapprochait de Hobbes. Mais, complètement libéré de la mystique chrétienne et développant avec audace ses vues naturalistes, Spinoza comprenait trop bien la nature et l'homme pour suivre Hobbes dans son *Éthique*. Il ne pouvait évidemment pas s'imaginer que l'élément moral est fondé sur la coercition par l'État. Il montra, au contraire, comment, en dehors de toute crainte devant un être suprême ou devant les gouvernants, l'intelligence de l'homme, absolument libre, devait nécessairement arriver à traiter les autres hommes d'une façon morale, et comment, en le faisant, l'homme trouve le bonheur suprême, car telles sont les *exigences de son entendement, raisonnant librement et avec justesse*.

Spinoza créa ainsi une véritable doctrine morale, pénétrée d'un profond sentiment moral. Sa vie personnelle fut en rapport avec elle.

Le raisonnement par lequel il arriva à ses conclusions peut être exposé ainsi: *La volonté et l'entendement sont une seule et même chose*. Les deux ne sont rien de distinct des volitions et des idées particulières elles-mêmes… "l'erreur consiste uniquement dans la *privation de connaissance* qu'enveloppent les idées mutilées et confuses" (II, 49). "*En général, les idées d'une âme quelconque sont, les unes adéquates, les autres mutilées et confuses. Notre âme, en tant qu'elle a des idées adéquates, doit nécessairement opérer quelque action; en tant qu'elle a des idées inadéquates, elle est nécessairement affectée de quelque passion*".

---

1 *Sur Descartes, voir le chapitre suivant.*

Selon la doctrine de Spinoza, *l'âme et le corps sont une seule et même chose, qui est conçue tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue.* Spinoza démontre longuement cette proposition en réfutant l'opinion courante qui prétend que *telle ou telle action du corps provient de l'âme et de l'empire qu'elle a sur les organes* (II, 2). Ceux qui le disent avouent simplement par là ne pas connaître la cause de leurs actions (III, 2). *Les décisions de l'âme naissent en elle avec la même nécessité que les idées des choses qui existent actuellement* (III, 2). En même temps, tout ce qui augmente la puissance d'agir de notre corps, l'idée de cette chose augmente et favorise la puissance de penser de notre âme (III, 11). La joie, la gaîté font passer l'âme à une perfection plus grande; la tristesse produit l'effet contraire (III, 11). En un mot, le corps et l'âme sont inséparables l'un de l'autre. L'amour n'est autre chose que la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, et la haine n'est autre chose que la tristesse accompagnée de l'idée, d'une cause extérieure (III, 13). Et cela nous explique ce que sont l'espérance, la crainte, le sentiment de sécurité, le désespoir, le contentement (le contentement, c'est la joie née de l'image d'une chose passée qui avait été, pour nous un sujet de doute) et le remords (le remords, c'est la tristesse opposée au contentement) (11118). De ces définitions, Spinoza déduit les propositions fondamentales de sa morale. Donc, nous nous efforçons d' affirmer, et de nous-mêmes et de l'objet[1] aimé, tout ce que l'imagination nous représente comme une cause de joie pour nous et pour l'objet aimé; et au contraire (III, 25). Et puisque l'effort de l'âme ou sa puissance de penser est égale et simultanée à l'effort du corps ou à sa puissance d'agir, nous faisons donc effort d'une manière absolue pour que cette

---

1 Spinoza applique le terme objet aussi bien à un objet inanimé qu'à un être vivant.

chose existe (III. 28). De ces propositions fondamentales, Spinoza déduit la morale la plus élevée.

La nature, écrit-il, ne connaît pas de devoir, mais seulement la nécessité. La connaissance du bien et du mal n'est rien autre chose que la passion de la joie ou de la tristesse, en tant que nous en avons conscience. Nous appelons bien ou mal ce qui est utile ou contraire à la conservation de notre être; en d'autres termes, ce qui augmente ou diminue, empêche ou favorise notre puissance d'agir. (IV. 8.) *Mais la vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut empêcher aucune passion*; elle ne le peut qu'en tant qu'elle devient elle-même une passion, c'est-à-dire un désir d'agir, *si elle est plus forte qu'une passion contraire* (IV, 14).

On s'imagine facilement quelle haine contre Spinoza ont dû provoquer de telles affirmations dans le camp des théologiens. Spinoza niait cette dualité dont ils parlaient et en vertu de laquelle Dieu apparaissait comme la personnification de l'éternelle justice, tandis que le monde créé par lui en était la négation[1].

Spinoza fondait sa morale sur le principe eudémonisme, c'est-à-dire sur la *recherche du bonheur.* Comme tous les êtres, disait-il, l'homme tend vers *le plus grand bonheur,* et sa raison déduit de cette aspiration les règles de la morale; mais l*'homme n'est pas libre,* car il ne peut faire que ce qui découle avec nécessité de sa nature. Il est certain que Spinoza voulait tout d'abord libérer notre morale de la domination des sentiments inspirés par la religion et montrer

---

1 L'idée que l'homme n'est pas libre, qu'il ne peut faire que ce qui découle de sa nature , et qu'il en est de même de Dieu, se rencontre en divers endroits de l'Éthique de Spinoza. Ainsi, dans l'introduction à la 4° partie: De l'esclavage de l'homme ou de la force des passions, il écrit; Cet être éternel et infini que nous nommons Dieu ou nature agit comme il existe, avec une égale nécessité.

que nos passions et nos désirs ne dépendent pas de notre bonne ou mauvaise volonté. Il s'efforçait de mettre la vie morale de l'homme sous la domination de sa raison, dont la puissance croît avec le développement de la connaissance. De nombreuses pages de cette IV° partie où il traite "*De l'esclavage de l'homme*", sont consacrées à cette question. Ensuite, la V° partie traite "*De la puissance de l'entendement ou de la liberté de l'homme*"; tout au long de cette étude capitale, Spinoza cherche à pousser l'homme à l'action, en montrant que nous ne pouvons complètement satisfaire notre *moi* qu'en réagissant d'une façon active, et non passive, contre ce qui nous entoure. Malheureusement, il ne s'arrête pas suffisamment à la notion que l'aptitude à décider ce qui est juste et ce qui ne l'est pas est une expression de la forme fondamentale de notre pensée, sans laquelle celle-ci n'existerait pas.

L'Éthique de Spinoza est parfaitement scientifique. Elle ne connaît ni finesses métaphysiques, ni inspirations d'en haut. Les jugements qu'elle propose découlent de la connaissance de la nature en général et de celle de l'homme en particulier. Or, que voit-elle dans la nature ? Qu'enseigne la nature à notre raison, à laquelle il appartient de prendre une décision dans les questions morales ? Dans quelle direction va cet enseignement ? Elle enseigne, écrivait Spinoza, à ne pas se contenter de compatir, de considérer de loin les joies et les souffrances humaines, elle enseigne à agir. Et dans quelle direction cette activité doit-elle se manifester ? A cette question, malheureusement, Spinoza ne donne aucune réponse. Il écrivait dans la seconde moitié du XVII° siècle; son Éthique parut en édition posthume, en 1677. A cette époque, deux révolutions s'étaient déjà accomplies: celle de l'époque de la Réforme et la révolution anglaise; ni l'une ni l'autre ne s'étaient bornées à combattre la théologie et l'Église. Elles avaient

eu un caractère profondément social; le mot d'ordre fondamental de ces mouvements populaires avait été l'égalité entre les hommes. Mais ces faits, pleins d'une profonde signification, ne trouvèrent chez Spinoza aucun écho.

Spinoza, remarque très justement Iodl, a plongé son regard dans l'éthique plus profondément que personne. La morale, au sens où il l'entend, est en même temps divine et humaine; c'est l'égoïsme et l'abnégation, la raison et le sentiment (c'est-à-dire le vouloir), la liberté et la nécessité. Mais, d'autre part, ajoute Iodl, lorsque Spinoza édifie intentionnellement son éthique sur l'égoïsme, il néglige d'une façon absolue les tendances sociales de l'homme. Il reconnaît, certes, les aspirations nées de la vie sociale, qui doivent dominer les tendances purement égoïstes. Mais l'union sociale est pour lui une chose secondaire, et il place la satisfaction de soi-même, éprouvée par une individualité en elle-même parfaite, au-dessus de la notion d'un travail en commun au sein de la société[1]. Ce défaut trouve peut-être son explication dans le fait qu'au XVII° siècle, au temps des massacres en masse effectués au nom de la *vraie foi,* la première tâche envers l'éthique était de la débarrasser de tout mélange de vertus chrétiennes et, une fois cela accompli, Spinoza n'osa peut-être pas s'attirer d'autres foudres encore en défendant une justice sociale, c'est-à-dire les idées communistes proclamées alors par les mouvements religieux. Il fallait avant tout rétablir les droits de la raison *individuelle, indépendante et autonome;* c'est pourquoi, en fondant sa morale sur le bonheur supérieur qu'elle procure en dehors de toute récompense sous forme de *multiplication des troupeaux* Ou de *béatitude dans les cieux,* il lui fallait, avant tout rompre définitivement avec l'éthique théologique, sans tomber ni dans l'*utilitarisme*, ni dans l'éthique de

1 *Iodl, T I p. 259.*

Hobbes et de ses disciples. En tout cas, cette lacune de l'Éthique de Spinoza, que Iodl a déjà signalée, est essentielle.

John LOCKE (1632-1704.) — La philosophie inductive de François Bacon,les audacieuses généralisations de Descartes visant à découvrir la vie naturelle de l'univers entier, l'éthique de Spinoza, qui expliquait l'élément moral dans l'homme en dehors de toute intervention de forces mystérieuses, et la tentative de Grotius pour comprendre l'évolution de la vie sociale également sans intervention d'un législateur supra-naturel, tout cela prépara la nouvelle philosophie. Elle trouva un représentant marquant dans la personne du penseur anglais Locke.

Locke ne formula aucune doctrine morale spéciale. Mais dans son *Essai philosophique* concernant l'entendement humain[1], il pénétra si profondément les fondements de notre savoir tout entier, que ce fut le point de départ de la philosophie de toute une génération; dans un autre travail, où il examina les applications pratiques de son étude à la politique et à la vie en général[2], il formula tant d'arguments probants sur l'origine des notions morales que ses idées imprimèrent leur cachet à tout ce qui fut écrit sur la morale au XVIII° siècle. L'influence exercée par Locke s'explique en partie par le fait qu'il n'était pas un fondateur de théorie nouvelle, aux vues strictement précises: en exposant sa conception du travail de la pensée, du libre arbitre et de la morale en général, il se montrait très tolérant à l'égard des autres doctrines et s'efforçait de mettre en lumière ce qu'elles pouvaient avoir de juste,

---

1 An Essay concerning Human Understanding, paru en 1689, au lendemain de l'instauration en Angleterre de la monarchie constitutionnelle. Les citations qui suivent sont empruntées à la traduction française (par Pierre Coste) publiée en 1700 à Amsterdam.

2 Treatise on government, 1689. Letters on Toteration and Reasonality of Christianity

même si l'expression de cette idée juste était fausse.

Comme Spinoza, Locke était avant tout un disciple de Descartes en ce qui concerne l'explication de nos connaissances, c'est-à-dire du processus de notre pensée et des voies par lesquelles nous arrivons à nos raisonnements. Comme Descartes, il répudie la métaphysique et se place sur un terrain purement scientifique. Mais il se sépare de lui sur la question de l'existence, chez l'homme, d'idées innées, dans lesquelles Descartes et les autres précurseurs de Locke voyaient la source des notions morales. Il n'existe d'idées innées ni dans la nature, ni dans l'entendement humain en général. *Où est cette vérité de pratique qui soit universellement reçue sans aucune difficulté, comme elle doit l'être, si elle est innée?* La justice et l'observation des contrats est le point sur lequel la plupart des hommes semblent s'accorder entre eux.

C'est un principe qui est reçu, à ce qu'on croit, dans les cavernes mêmes des brigands et parmi les sociétés des plus grands scélérats... Je conviens que les bandits en usent ainsi les uns à l'égard des autres, mais c'est sans considérer ces règles de justice qu'ils observent entre eux comme des lois que la Nature a gravées dans leur âme. Il les observent seulement comme des règles de convenance, dont la pratique est absolument nécessaire pour conserver leur Société. *Ce sont des biens communs de toute société. Mais qui oserait conclure de là, que ces gens, qui ne vivent que de fraude et de rapine, ont des principes de vérité et de justice, gravés naturellement dans l'âme, auxquels ils donnent leur consentement?* (Essai philosophique concernant l'entendement humain, liv. I, chap. II § 2.) A ceux qui allégueront le désaccord, si fréquent chez les hommes, entre la pensée et la pratique, Locke répond — d'une façon qui n'est pas entièrement suffisante — que les actes de l'homme sont la meilleure expression de sa pensée. Et comme les principes de justice et de morale sont niés par

beaucoup d'hommes et que d'autres, tout en les admettant, ne les mettent pas en pratique, il serait étrange d'admettre l'existence de règles pratiques innées desquelles les hommes peuvent se contenter de pures spéculations.

Le lecteur moderne, qui s'est assimilé la théorie de l'évolution, trouvera sans doute ce raisonnement superficiel. Certes, Locke avait le droit de nier l'existence chez l'homme d'idées ou de raisonnements innés, y compris en ce qui concerne la morale, et il avait raison de dire qu'en matière de morale, comme partout ailleurs, l'homme puise ses raisonnements dans l'expérience. Mais s'il connaissait les lois de l'hérédité comme nous les connaissons maintenant, si même il y avait simplement pensé, il n'aurait probable-ment pas nié que chez un être social, tel que l'homme et les autres animaux grégaires, *il pouvait et il devait s'être développé, par transmission héréditaire d'une génération à l'autre, non seulement une tendance à la vie grégaire, mais une aspiration vers l'égalité et la justice*[1].

Néanmoins, la négation des idées morales *innées* fut, pour son époque, c'est-à-dire au XVII° siècle, un pas important en avant, car elle libérait la philosophie de l'assujettissement

---

1 Mais si l'on proposait cette règle de morale. : « Ne faites à autrui que ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous même » à une personne qui n'en aurait jamais ouï parler auparavant, ne pourrait-elle pas, sans absurdité, en demander la raison? A cela un chrétien répondra que Dieu nous le commande et un disciple de Hobbes dira que la société le veut ainsi, et que le Léviathan (c'est-à-dire l'État) vous punira si vous faites le contraire (livre I, ch. II §,§ 4 5). D'une façon générale, si la vertu est approuvée, ce n'est pas parce qu'elle est innée, mais parce qu'elle est utile (§ 6); d'ailleurs, le principe indiqué est plus souvent recommandé que pratiqué (§ 7), Ainsi, Locke suit absolument Hobbes ; mais il ne remarque pas une chose: c'est que les habitudes sont héritées et deviennent instincts, et que les instincts, c'est-à-dire ce que l'on appelait alors appétits, sont en grande partie héréditaires. En combattant l'idée des pensées innées, il négligeait l'hérédité, bien qu'elle fût déjà comprise par Bacon et Spinoza.

à l'enseignement de l'Église, aux notions du péché originel et du paradis perdu.

Après cette introduction, qui lui était nécessaire pour démontrer qu'on ne peut considérer les notions morales comme inspirées d'en haut, Locke passe au sujet principal de son étude: la démonstration de l'origine de nos idées et de nos raisonnements aux dépens de l'observation, de l'expérience. Et là il épuise si bien son sujet que ses idées seront partagées par tous les principaux penseurs du XVIII° siècle et, jusqu'à présent, acceptées par les positivistes. Locke montre nettement que toutes nos idées proviennent soit immédiatement de nos *sensations,* procurées par nos sens, soit de nos *réflexions sur ces sensations.* C'est dans l'expérience que nous puisons tous les matériaux de nos raisonnements; *il n'y a rien dans notre entendement qui n'ait été auparavant dans notre sensation.*

Et comme cette grande source de la plupart des idées que nous avons, dépend entièrement de nos sens, et se communique à l'entendement par leur moyen, je l'appelle sensation, écrit Locke (Liv. II, chap. t, § 3). Mais il ne nie pas, bien entendu, qu'il existe certains modes de penser propres à notre raison et qui lui permettent de découvrir des vérités. Telle est, par exemple, l'identité ou la différence entre deux objets, saisies par notre entendement, ou encore leur égalité ou leur inégalité, leur contiguïté dans l'espace et le temps ou leur séparation, ou encore la cause et les effets. *Le plaisir et la douleur sont deux idées dont l'une ou l'autre se trouve jointe à presque toutes nos idées, tant à celles qui nous viennent par sensation qu'à celles que nous recevons par réflexion; et à peine trouverait-on quelque perception causée sur nos sens par des objets extérieurs, ou aucune pensée renfermée dans notre esprit, qui ne soit capable de produire en nous du plaisir ou de la douleur.* (liv. II, chap. VII, § 2.) Les choses ne se présentent donc

comme un bien ou un mal que par rapport à notre plaisir, ou à notre douleur. Nous appelons *bien* ce qui est capable de nous procurer du plaisir, de l'augmenter, ou de diminuer la douleur. Nos sensations provoquent en nous des inclinations et des passions que nous apprenons à connaître en les observant; l'homme recherche ce qui lui procure le plaisir et fuit ce qui provoque la douleur. En même temps, Locke indique que les plaisirs et les douleurs peuvent être non seulement physiques, mais intellectuels, et il jette ainsi les bases de la théorie brillamment développée au XIX° siècle par John Stuart Mill sous le nom d'*utilitarisme*.

En observant les modifications que subissent nos idées simples (sous l'influence d'une expérience plus étendue); nous arrivons à la notion de notre volonté, c'est-à-dire de la faculté d'agir d'une façon ou d'une autre; de ces observations naît la notion de la u volonté libre ». (Livre II, chap. XXI, §§ 21 et suiv.) Nous trouvons en nous-mêmes, dit Locke, la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre âme et plusieurs mouvements de notre corps, et cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit, qui détermine et commande pour ainsi dire, que telle ou telle action particulière soit faite, ou ne soit pas faite (Ibid., § 5). Ainsi, de l'observation de la puissance de notre raison, naît l'idée d'une volonté libre (1 7). Mais, en réalité, la question: *si la volonté est libre* est mal posée. On devrait demander: *si l'homme est libre* dans ses actes. Et la réponse sera que l'homme peut certainement agir *comme il voudra*. Mais la question est de savoir si l'homme est libre de vouloir ? (§§ 21-22.) Et à cette question Locke donne naturellement une réponse négative, car *la volonté de l'homme est déterminée par toute une série d'influences antérieures qui se sont exercées sur lui*.

Examinant ensuite la façon dont notre esprit dirige notre volonté, celle-ci, Locke fait remarquer que ce qui agit le plus sur la prévision d'une douleur ou même simplement d'une *inquiétude*, que celle d'une grande joie dans l'avenir. D'une façon générale, il étudie si complètement les relations entre notre raison et nos actes qu'on peut le considérer à cet égard comme le fondateur de toute la philosophie ultérieure.

Il faut cependant dire que si l'influence de Locke se fit surtout sentir dans la philosophie négative du XVIII° siècle, elle joua son rôle également dans cette attitude conciliante de la philosophie à l'égard de la religion qui fut le propre de Kant et de la philosophie allemande de la première moitié du XIX° siècle.

En libérant la philosophie morale du joug de Locke plaçait la morale sous la sauvegarde de trois catégories de lois: la loi divine, la loi civile et la loi d'opinion ou de réputation (chap. XXVIII, §§ 7 à 13); ainsi, il ne rompait pas avec la morale de l'Église, fondée sur la promesse du bonheur dans la vie future: il se bornait à amoindrir l'importance de cette promesse.

Comme conclusion, Locke consacre, dans ce même livre II de l'Essai concernant l'entendement humain, plusieurs chapitres au développement d'une pensée qui n'est pas rare chez les auteurs ayant écrit sur l'éthique, à savoir que les idées morales, débarrassées des complications et réduites à leurs notions fondamentales, peuvent être démontrées à la façon des vérités mathématiques. *La connaissance des vérités morales est aussi capable d'une certitude réelle que celles des vérités mathématiques*, écrit Locke. Comme nos idées morales sont elles-mêmes des archétypes aussi bien que les idées mathématiques et qu'ainsi ce sont des idées complètes, toute la convenance ou la "*disconvenance*" que nous découvrirons entre elles produira une connaissance réelle, aussi bien que dans les

figures mathématiques. (Livre IV, chap. tv, § 7 *Sur la réalité des connaissances morales.* Toute cette partie, surtout le § 18 du chapitre III, portant dans son titre: *La Morale est capable de démonstration,* est très intéressante. On y voit Locke toucher de près à l'idée de la justice comme base de toutes les idées morales. Mais lorsqu'il essaye de définir la justice, il restreint sans aucune utilité cette notion en l'abaissant jusqu'à la notion de propriété: *Il ne saurait y avoir de l'injustice où il n'y a point de propriété*, dit-il, et il ajoute que cette proposition est aussi *certaine qu'aucune démonstration qui soit dans Euclide.* (Livre IV, chap. III, § 18.) Il refuse à la notion de justice et d'égalité cette importance énorme qu'elle eut en réalité, comme nous le verrons dans le second volume du présent travail, pour l'élaboration des idées morales.

La philosophie de Locke exerça une influence prépondérante sur tout le développement ultérieur de la philosophie. Exposée dans une langue simple, sans la terminologie barbare des philosophes anglais, elle n'enveloppait pas ses propositions fondamentales d'un brouillard de phrases métaphysiques qui empêche quelquefois l'auteur lui-même de se faire une idée nette de ce qu'il veut dire. Locke formula en termes clairs les bases d'une connaissance du monde fondée sur les sciences naturelles, et cela dans un domaine aussi important de cette connaissance que le domaine moral. Aussi toute la philosophie ultérieure, depuis la métaphysique de Kant jusqu'à l'*utilitarisme* anglais, le *positivisme* d'Auguste Comte et même le *matérialisme* moderne, prend sa source — consciemment ou inconsciemment — chez Locke et Descartes, comme nous le verrons plus loin, lorsque nous nous occuperont de la philosophie des Encyclopédistes et, ensuite, de la philosophie du XIXe siècle. Maintenant nous avons à voir ce que purent apporter de nouveau les continuateurs anglais de Locke.

Samuel CLARKE (1675-1729). — La ressemblance entre les règles de la morale et les règles mathématiques (dans ce sens que les premières peuvent être, comme les secondes, déduites avec exactitude de quelques propositions fondamentales) fut envisagée, entre autres, par Samuel Clarke, élève de Descartes et de Newton, dans son Discours concernant les obligations inaltérables de la religion naturelle[1]. Il attachait à cette considération une grande importance, d'autant plus grande qu'il affirmait énergiquement que les principes moraux étaient indépendants de la volonté d'un titre Suprême, et qu'il montrait que, si l'homme considère la morale comme obligatoire, c'est en dehors de toute idée sur les conséquences d'actes non moraux. On aurait donc pu attendre de Clarke le développement de la pensée de Bacon sur l'hérédité des instincts moraux, et des indications sur la façon dont ces instincts évoluent. Reconnaissants l'existence, à côté d'eux, d'instincts antisociaux, souvent attrayants pour l'homme, Clarke aurait pu aborder le rôle de la raison dans le choix entre les uns et les autres et montrer l'influence, accumulée par l'histoire, des instincts sociaux. Mais il n'en fit rien. Le temps d'une théorie, de l'évolution n'était pas venu et, bien qu'on ne s'attendît guère à une pareille conclusion de la part d'un disciple de Locke, Clarke, de même que ce dernier, fit appel à la révélation divine. En même temps, comme Locke également, et aussi comme ses continuateurs, les utilitaristes, il eut recours à des considérations d'utilité et affaiblit ainsi d'autant la partie de sa doctrine qui déduisait les idées morales des instincts hérités. C'est pourquoi l'influence exercée par lui sur la philosophie éthique fut beaucoup moins forte qu'elle n'eût pu l'être s'il s'était borné à élaborer en détail la première partie de sa doctrine.

---

1 CLARKE : Discourse cancerning the Unalterable Obligations of Naturel

Shaftesbury (1671-1713). — La philosophie morale de Shaftesbury offre un ensemble beaucoup plus complet; de tous les écrivains du XVII° siècle venus après Bacon, il est celui qui se rapproche le plus des idées du grand fondateur de la méthode inductive. Shaftesbury se prononça sur la question de l'origine des idées morales d'une façon beaucoup plus nette et beaucoup plus courageuse que ses prédécesseurs, bien qu'il fût, lui aussi, obligé de couvrir ses pensées fondamentales d'un voile de concessions aux doctrines religieuses, concessions indispensables à cette époque.

Shaftesbury voulut tout d'abord montrer que le sentiment moral est un sentiment non dérivé, mais fondamental dans la nature humaine. Il ne découle aucunement d'une appréciation des conséquences utiles ou nuisibles de nos actes; et ce caractère primaire et immédiat du sentiment moral prouve que la morale est fondée sur les émotions et les tendances instinctives (*propensities*) dont la source réside dans l'organisation naturelle de l'homme; il ne peut raisonner sur elles qu'après leur apparition (*only secondarily*). En discutant les manifestations de ses émotions et de ses propensions, l'homme leur donne le nom de morales ou d'immorales.

Ainsi, la raison est nécessaire pour fonder la morale; il faut comprendre ce qui est juste et ce qui est mauvais, pour pouvoir exprimer des jugements exacts. Concluons donc que le mérite ou la vertu dépendent d'une connaissance de la justice et d'une fermeté de raison, capables de nous diriger dans l'emploi de nos affections. Notions de la justice, courage de la raison, ressources uniques dans le danger où l'on se trouve de consacrer ses efforts et de prostituer son estime à des abominations, à des horreurs, à des idées destructives de toute affection naturelle. Affections naturelles, fondements de la société, que les lois sanguinaires d'un point d'honneur et les

principes erronés d'une fausse religion tendent quelquefois à saper[1]

Shaftesbury n'attachait pas d'importance à la religion pour l'établissement des idées morales. *Il n'y a pas plus de piété, de droiture, de sainteté dans une créature ainsi réformée (sous l'influence de la religion)..., que de douceur et de docilité dans un tigre enchaîné*, disait-il[2]. D'une façon générale, dans toutes ses dissertations sur la religion et l'athéisme, il s'exprimait avec une entière franchise.

Shaftesbury faisait dériver les idées morales des instincts sociaux innés, contrôlés par la raison. C'est ainsi que se sont développées les notions d'équité et de droit, et ici il faut tenir compte de la considération suivante: *Que celui-là seul mérite le nom de vertueux dont toutes les affections, tous les penchants, en un mot toutes les dispositions d'esprit et de coeur, sont conformes au bien général de son espèce, c'est-à-dire du système de créatures dans lequel la Nature l'a placé et dont il fait partie*[3]. Et Shaftesbury démontre que les intérêts de la société et ceux de l'individu non seulement coïncident, mais sont inséparables. *Un amour excessif de la vie est (donc) contraire aux intérêts réels et au bonheur de la créature*[4].

On trouve, en même temps, chez Shaftesbury des éléments de cette évaluation utilitaire des plaisirs que devaient développer plus tard John Stuart Mill et les autres utilitaristes en parlant des avantages des plaisirs spirituels sur des sens[5]. Et dans son dialogue "*Les Moralistes*", édité pour la première fois en 1709, où il défend la théorie exposée dans les *Recherches sur la vertu*, il raille cet "*état*

---

1 *Shaftesbury : Recherches sur la vertu, ou le mérite, trad. par Diderot, Oeuvres, vol. II, p. 37, partie II, § 3, 1769.*

2 *Ibid, p. 58, partie III, § 3*

3 *Oeuvres, vol. II, p. 77, partie IV, §.*

4 *Ibid., p. 139, partie V, § 2.*

5 *Ibid., p. 165, partie V, § 3. Préférence des satisfactions de L'esprit aux plaisirs du corps.*

naturel", où, selon la supposition de Hobbes, les hommes étaient tous ennemis les uns des autres[1].

Il est à remarquer qu'en réfutant l'assertion de Hobbes que l'homme est un loup pour l'homme, Shaftesbury parle pour la première fois de l'existence d'une entraide chez les animaux. Depuis que les savants se sont entêtés de cette opinion et qu'ils vantent la chimère de cet État de la Nature (état de guerre), dire au mépris de l'humanité que l'homme est un loup pour l'homme, c'est une invective un peu absurde, quand on considère que les loups sont fort bons pour les loups: chez eux, les deux sexes concourent également à nourrir et à élever les petits; et cette union subsiste toujours. Ils s'avertissent par leurs hurlements pour s'attrouper, et de là ils vont chercher, attaquer leur proie; ou ils se rassemblent à la découverte d'une carcasse, etc. Les pourceaux mêmes ne manquent pas des affections communes; ils accourent en troupes au secours de leurs camarades qui souffrent. (Ibid., p. 254.)

Ainsi, les mots *mutuam juventum* (aide mutuelle), prononcés en passant par Bacon, Hugo Grotius et Spinoza,

---

1 Mais que ce fut leur état naturel de vivre ainsi séparément, c'est ce qu'on ne peut soutenir sans absurdité : car vous dépouillerez plutôt, l'homme de toute autre affection, que de celle qu'il a pour la société ou ses semblables. (Les Moralistes, rapsodie philosophique ou exposé de quelques conversations sur divers sujets de physique et de morale, Oeuvres, vol. I, p. 24e, partie II, § Plus loin il dit : Si, d'un autre côté, leur constitution est comme la nôtre… si elles (ces créatures) ont de la mémoire, des sens, des affections comme nous, il est évident qu'elles ne peuvent pas plus s'abstenir volontairement de la société, que se soutenir sans elle. (Ibid., p. 252.) Il allègue aussi la faiblesse de l'enfant humain et la nécessité pour lui de la protection et d'une meilleure nourriture, et il dit: Bientôt il se forma une tribu, et cette tribu devint une nation: quand même elle serait restée tribu, n'est-ce pas toujours une société pour la défense mutuelle et l'intérêt commun ?…s'ensuit que la société doit lui (à l'homme) être aussi naturelle, et que jamais il n'a subsisté, ni pu subsister sans elle. (Ibid., p. 253.) Nous verrons que la même idée devait être reprise par Hume.

ne furent pas perdus: ils entrèrent par Shaftesbury dans le système de l'éthique. Maintenant nous savons, à la suite d'observations sérieuses de nos meilleurs zoologistes, faites surtout dans la partie encore inhabitée de l'Amérique, et aussi à la suite d'études sérieuses sur la vie des peuples primitifs, faites au XIX° siècle, à quel point Shaftesbury avait raison. Malheureusement, il ne manque pas, jusqu'à présent, de *naturalistes* et d'*ethnologues* qui continuent à répéter l'absurde affirmation de Hobbes.

Les vues de Shaftesbury sont si audacieuses pour son époque et se rapprochent à un tel point de celles auxquelles arrivent les penseurs modernes, qu'elles méritent quelques mots encore. Shaftesbury classait les différentes aspirations de l'homme en aspirations sociales, en aspirations égoïstes et en aspirations qui, en réalité, ne tiennent pas à sa nature: telles sont, écrivait-il, la haine, la colère, les passions. Or, la morale ne consiste qu'en un juste rapport entre les penchants (affections en anglais) sociaux et égoïstes. D'une façon générale, Shaftesbury proclamait que la morale est indépendante de la religion et des motifs d'ordre intellectuel, sa source étant non dans les raisonnements au sujet d'un acte, mais dans l'organisation même de l'homme, dans ses sympathies, élaborées au cours des siècles. La morale est également indépendante de son but, car ce qui guide l'homme, ce n'est pas l'utilité extérieure de telle ou telle façon d'agir, mais l'harmonie intérieure existant en lui-même, c'est-à-dire le sentiment de satisfaction ou de non-satisfaction ressenti après l'acte commis.

Ainsi (comme l'a déjà fait remarquer Wundt), Shaftesbury proclama courageusement l'origine indépendante du sentiment moral. Il comprit aussi comment, de cette source primitive, un ensemble de règles de morale devait nécessairement découler. Et, en même temps, il nia absolument que des considérations utilitaires sur le caractère utile ou nuisible de telle ou telle façon d'agir aient un

rôle dans l'origine des idées morales. Toutes les règles morales des religions et des lois ne sont, pour lui, que des formes dérivées, secondaires, dont la base première est constituée par les instincts moraux héréditaires.

Sur ce point, la philosophie morale naturaliste de Shaftesbury se sépare absolument de la philosophie naturaliste des penseurs français du XVIII° siècle, y compris les Encyclopédistes, qui préférèrent, dans les questions morales, se placer au point de vue d'Épicure et de ses disciples. Il est intéressant de remarquer que cette divergence s'était fait sentir déjà chez les premiers fondateurs de la nouvelle école philosophique, en Angleterre et en France, c'est-à dire entre Bacon, qui, d'emblée, s'était placé au point, de vue naturaliste, et Descartes, qui cherchait encore sa voie.

Quoi qu'il en soit, le point de vue de Shaftesbury fut celui que devait adopter plus tard Darwin (dans sa deuxième oeuvre fondamentale, la Descendance de l'homme) et que devra nécessairement adopter tout psychologue dégagé des idées préconçues. En Shaftesbury nous avons également un précurseur de Marie-Jean Guyau, en ce qui concerne les idées développées par ce dernier dans son livre *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Les sciences naturelles modernes arrivent aux mêmes conclusions c'est ainsi que j'ai pu dire, après avoir pris connaissance des faits d'entraide parmi les animaux et les sauvages primitifs, qu'il serait plus facile à l'homme de recommencer à marcher à quatre pattes que de renoncer à ses instincts moraux, car ces instincts ont été élaborés dans le règne animal, bien avant l'apparition de l'homme sur la terre[1].

1 Dans son oeuvre : Les Moralistes, etc., SHAFTESBURY parle ainsi de lui-même: Il en est qui soutiennent avec chaleur la v e r t u , et qui sont réalistes à cet égard qui veulent démontrer que quelque chose par soi-même existe réellement dans la nature, quelque chose d'involontaire et de non factice, mais d'origine extérieure et indépendant de la coutume de la mode ou de la volonté

Hutcheson (1694-1747). — Ce fut un penseur irlandais, un élève de Shaftesbury, Hutcheson, qui se prononça plus

---

La Volonté Suprême elle-même ne peut gouverner ce quelque chose, mais comme elle est nécessairement bonne, c'est elle qui est gouvernée, au contraire, et se confond avec lui. (Les Moralistes, etc.), II°, partie, § 2 , p. 202 du vol. I des Oeuvres .

Ailleurs, Shaftesbury écrit: « La crainte de l'Enfer et toutes les terreurs de l'autre monde ne marquent de la conscience que quand elles sont occasionnées par un aveu intérieur des crimes que l' on a commis: mais si la créature fait intérieurement cet aveu, à l'instant la conscience agit, elle indique le châtiment, et la créature s'en effraie, quoique la conscience ne le lui rende pas évident. » (Recherches sur la vertu , partie V, § I, oeuvres, vol lf, p. 118). Voici un autre passage : « Vous avez ouï dire sans doute, comme un mot assez commun, que l'intérêt gouverne le monde. Mais, pour moi, je crois que si l'on considère de près comment va le monde, on trouvera que la passion, le caprice, le zèle, l'esprit de faction, et mille autres ressorts, directement contraires à un intérêt particulier, ont autant de part aux mouvements de cette grande machine. (Essai sur la Raillerie e t l'enjouementt , partie III, § 3, Oeuvres, vol. I, p. 101.) En réalité ajoute-t-il, « tandis qu'on ne regarde aucune action humaine comme un effet d'humanité, de générosité, de la pure bonté de caractère, d'une vraie et sincère amitié, ou d'aucune sorte d'affection sociale ou naturelle..., au fond, les principaux mobiles des actions humaines sont, ou ces mêmes affections naturelles, ou un composé qui tiré d'elles son essence, et qui retient plus de la moitié de leur nature ». p. 102.) Et il raille sans merci Hobbes et les autres défenseurs d'une explication « égoïste » de la vie (p. 104-105).

« La félicité est recherchée de tous les hommes. Mais de savoir si l'on trouve la félicité en suivant l a nature et en s'abandonnant aux mouvements d'une affection commune, ou bien en étouffant ces mouvements, et en faisant servir chaque passion à des avantages particuliers, à des fins uniquement bornées à nous-mêmes, ou bien à la conservation de la v i e , ce serait là le point à discuter entre tous. n (I b i d . , p. 108.) « Ce qui constitue l'homme, c'est surtout son tempérament, le caractère de ses passions et de ses affections . Vient-il à perdre ce qu'il y a de mâle et d'excellent dans cette partie si considérable de son être, il est autant perdu pour lui-même, que s'il avait perdu sa mémoire et sa raison. » (Ibid. ,pp 108-109).

J'ajouterai encore ceci. Shaftesbury naturellement n'admettait pas le libre arbitre. « Que la volonté soit libre, tant que l'on voudra, écrivait-il, l'expérience démontre que le caprice et l'imagination la gouvernent. » (Soliloque ou avis à un auteur , partie I, § r, Oeuvres, vol. II p. 195.)

fortement que les autres pour le caractère inné du sentiment moral. Shaftesbury n'avait pas suffisamment expliqué pourquoi les aspirations désintéressées prennent le dessus sur les manifestations de l'égoïsme personnel; il avait ainsi laissé la porte ouverte à la religion. Hutcheson, bien qu'infiniment plus croyant et plus respectueux de la religion que Shaftesbury, montra plus clairement que les autres penseurs de l'époque le caractère indépendant des jugements moraux.

Dans ses *Philosophioc moralis institutio compendiaria* et dans son *System of moral philosophy*, il démontre que ce ne sont nullement les considérations du caractère utile des actes bienveillants et du caractère nuisible des actes malveillants qui nous guident: nous ressentons, dit-il, une satisfaction intellectuelle lorsque nous avons accompli un acte tendant au bien d'autrui et nous appelons cet acte *moral* avant toute réflexion sur son caractère utile ou nuisible; nous ressentons, au contraire, un mécontentement intellectuel à la suite d'actes malveillants, — de même que la régularité et l'harmonie musicale nous plaisent et que l'absence d'harmonie en architecture ou en musique nous déplaît. La raison serait incapable, par elle- même, de nous pousser à un acte dirigé vers le bien de tous s'il n'existait pas en nous un penchant, un besoin allant dans cette direction. Aussi, Hutcheson n'assigne-t-il à la raison qu'une place modeste, trop modeste. La raison, dit-il, ne fait que mettre de l'ordre dans nos perceptions et nos sensations; elle n'a qu'un rôle éducatif. Elle nous permet de connaître les jouissances supérieures qui ont la plus grande importance pour notre bonheur. Par la raison, écrit Hutcheson, nous prenons connaissance de l'ordre universel et de l'Esprit qui le dirige; mais c'est de la raison également que proviennent ces différences dans la façon de comprendre le moral et l'immoral qui font que les peuples, arrivés à des degrés différents de développement,

établissent des règles et des coutumes morales extrêmement variées et quelquefois absolument immorales. Les actes honteux accomplis à diverses époques ont eu leur source dans les jugements intellectuels erronés; le sentiment moral, abandonné à lui-même, s'est montré incapable de donner une solution morale aux questions difficiles.

Il serait plus exact de dire, selon nous, que le sentiment moral a toujours été opposé à ces actes honteux, contre lesquels des individus isolés se sont, de tout temps, élevés, mais qu'il n'avait pas à sa disposition la force nécessaire pour y mettre fin. Il faut se rappeler aussi à quel point les religions ont été et sont encore coupables de nombreux actes révoltants au point de vue moral. En déniant à la raison le droit d'élaborer la morale, les religions ont très souvent poussé les hommes à se montrer de plats valets des gouvernants et à haïr les hommes appartenant à d'autres religions, jusqu'aux atrocités de l'Inquisition et l'extermination de villes entières pour des dissensions religieuses.

Il est vrai que Hutcheson voyait la valeur de la religion surtout dans *les qualités infiniment hautes que nous attribuons à Dieu*, et dans le fait qu'en créant le culte social, elle donne satisfaction au besoin social de l'homme. Que la religion, de même que certaines autres institutions sociales, contribue à la formation d'un idéal, ce n'est pas douteux. Mais, comme l'ont déjà fait remarquer divers auteurs ayant écrit, sur la morale, ce qui joue le rôle prépondérant dans la morale sociale, ce ne sont pas les idéals, mais les habitudes journalières de la vie sociale. Ainsi, les saints chrétiens et bouddhistes sont incontestablement des modèles et, jusqu'à un certain point, des stimulants de vie morale; mais il ne faut pas oublier qu'il existe, chez la plupart des hommes, une excuse banale qui permet de ne pas les imiter dans la vie: *Que faire, nous ne sommes pas des saints !* Quant à l'influence sociale de la religion,

les autres institutions sociales et le caractère de la vie quotidienne se montrent à cet égard beaucoup plus puissants que l'enseignement religieux. L'ordre communiste de la vie maintient beaucoup mieux, chez beaucoup de peuples primitifs, le sentiment et les habitudes de solidarité que ne le fait la religion chrétienne; dans les conversations que j 'ai eues avec les *sauvages* lors de mes voyages en Sibérie et en Mandchourie, il m'a été très difficile de leur expliquer comment il se fait que dans nos sociétés chrétiennes de nombreux hommes meurent souvent de faim, tandis que d'autres, à côté, vivent dans une large aisance. Pour un Toungouse, pour un Aléoute et pour beaucoup d'autres, c'est là une chose absolument incompréhensible: ils sont païens, mais ils sont hommes de la vie tribale.

Le principal mérite de Hutcheson fut d'avoir essayé d'expliquer pourquoi les aspirations désintéressées peuvent prendre et prennent le dessus sur les appétits étroitement personnels. Il libérait ainsi l'éthique de la nécessité de mettre au premier plan soit la religion, soit des raisonnements sur la plus ou moins grande utilité de tel ou tel acte pour l'individu. Mais le défaut essentiel de sa doctrine, comme aussi de celles de ses prédécesseurs, fut de n'avoir pas établi une distinction entre ce que la morale considère comme obligatoire et ce qu'elle considère comme seulement désirable; cela l'empêcha de remarquer que dans toutes les doctrines morales et dans toutes les notions morales, l'obligatoire est fondé sur la reconnaissance de l'égalité par le sentiment et la raison.

Ce défaut, comme nous le verrons plus loin, lui est d'ailleurs commun avec la plupart des penseurs, même de notre époque.

LEIBNIZ {1646-1716). — Je ne m'arrêterai pas en détail sur la doctrine du contemporain allemand de Shaftesbury,

et de Hutcheson, Gottfried-Wilbelm Leibniz, bien qu'on puisse trouver beaucoup d'idées instructives dans sa critique de Spinoza et de Locke et dans la tentative qu'il fit pour unir la théologie et la philosophie et pour concilier les divers courants de pensée qui trouvaient leur expression dans le catholicisme, les différentes doctrines protestantes et dans l'éthique écossaise et anglaise. On sait que, en même temps que Newton, Leibniz introduisit dans les mathématiques une méthode nouvelle et extrêmement fructueuse de recherches, qui consistait à y étudier des modifications infiniment petites; il proposa également une théorie de la structure de la matière, analogue à la théorie atomique moderne. Mais ni son vaste esprit généralisateur, ni sa faculté brillante d'exposition ne lui permirent de concilier le panthéisme philosophique avec la foi chrétienne et une éthique fondée sur l'étude des caractères fondamentaux de la nature humaine avec l'éthique chrétienne, fondée sur la croyance à la vie future.

Il faut dire cependant que, bien que Leibniz eût échoué dans ces tentatives, il contribua incontestablement aux progrès de l'éthique en montrant, d'une part, l'importance, pour l'élaboration de nos notions morales, de l'instinct naturel de sociabilité, propre à tous les hommes, d'autre part le rôle de l'éducation de la volonté dans la constitution de l'idéal et de la physionomie morale de chacun de nous, facteur auquel on n'avait jusqu'alors que trop peu prêté attention.

Il est hors de doute qu'il fut impossible à Leibniz, en raison du caractère même de son esprit et de sa philosophie, d'abandonner l'éthique théologique chrétienne ainsi que l'idée que la croyance à la vie future augmente les forces morales de l'homme. Mais, par endroits, il touche de si près à l'athéisme de Bayle et de Shaftesbury qu'il dut certainement contribuer à augmenter l'influence de leur critique. D'autre part, ses oscillations mêmes entre la

morale religieuse et la morale non religieuse faisaient nécessairement penser qu'il y a, à la base de la morale, autre chose que les instincts ou les passions et les sentiments; que, dans ses jugements sur les actes *moraux* et *immoraux*, notre intelligence ne se laisse pas guider par les seules considérations d'utilité, individuelle ou collective, comme l'a affirmé l'école des intellectualistes, disciples d'Épicure; qu'il y a dans notre raison quelque chose de plus général et de plus universellement reconnu. Leibniz lui-même n'arriva pas à conclure que cet élément supérieur, propre à notre intelligence, est la notion de justice; mais il prépara la voie à cette conclusion. D'autre part, il montra d'une façon si belle le besoin d'un mode de penser élevé et d'actes pleins de ce qu'on appelle abnégation; il montra si bien le rôle de l'idéal dans l'élaboration de la morale, qu'il prépara la distinction, qu'on commence à établir maintenant dans nos idées morales, entre ce qui doit servir de base incontestable à toute la vie d'une société, c'est-à-dire la justice, et ce que l'homme donne si souvent aux autres en plus de la simple justice, c'est-à-dire l'aptitude au sacrifice[1].

---

1 Les principales oeuvres de LEIBNIZ sont: Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Nouveaux essais sur l'entendement humain (Objections à Locke, écrit en 1704, paru seulement en 1760), et Système nouveau de la Nature et de la Communication des substances.

CHAPITRE VIII

L'ÉVOLUTION DES DOCTRINES MORALES DANS LES TEMPS MODERNES

(Suite)

Naissance de la nouvelle philosophie en France. — Montaigne et Charron. — Descartes. — Gassendi. — Bayle. — La Roche-Foucauld. — La Mettrie. — Helvetius. — Holbach. — Les Encyclopédistes. — Morelli et Mably. — Montesquieu. — Voltaire et Rousseau. — Turgot et Condorcet. — David Hume. — Adam Smith.

L'émancipation des sciences, et par conséquent des doctrines éthiques, du joug de l'Église se produisit en France à peu près à la même époque qu'en Angleterre. Le penseur français René Descartes occupait dans ce mouvement la même place que François Bacon en Angleterre leurs principales oeuvres parurent à peu d'intervalle[1].

Mais, pour des raisons diverses, ce mouvement reçut en France un caractère assez différent de celui qu'il avait en Angleterre, grâce à quoi les idées d'émancipation pénétrèrent

1 Le Novum Organum de BACON fut publié en 1620, le Discours de la méthode de DESCARTES en 1641.

en France dans des couches plus étendues de la population et eurent une influence plus profonde en Europe que le mouvement dont Bacon fut l'initiateur et qui produisit une révolution énorme dans la science et la philosophie scientifique.

En France, le mouvement d'émancipation commença dès le début du XVI° siècle; il prit une voie différente du mouvement anglais, qui se manifesta dans le protestantisme et les soulèvements des paysans et des citadins. La révolution ne devait éclater en France qu'à la fin du XVIII° siècle, mais les idées d'émancipation avaient été largement répandues dans la société française bien longtemps auparavant. Elles trouvaient leur principale expression dans la littérature. Nous les voyons apparaître chez Rabelais (1483-1553), dont Michel Montaigne fut le continuateur.

MONTAIGNE (1533-1592) est un des écrivains français les plus brillants. Le premier, il émit, sous une forme facile et accessible au lecteur, en se plaçant au point de vue du *simple bon sens*, des opinions audacieuses et tout à fait hétérodoxes sur la religion. Son célèbre livre, ***les Essais***, paru en 1580, obtint un succès énorme; il eut une multitude d'éditions et trouva des lecteurs partout en Europe. Plus tard, même les grands écrivains du XVIII° siècle considérèrent Montaigne comme un de leurs maîtres. Son livre ne contribua pas peu à débarrasser l'éthique des vieux dogmes scolastiques. Les Essais ne sont autre chose qu'une série de francs aveux d'un homme connaissant bien la vie mondaine, aveux relatifs à son propre caractère, aux motifs de ses jugements et de ses actes, et aussi au caractère de la plupart des hommes de son milieu. Il jugeait les actes de ces hommes en fin épicurien, assez humain, dont l'égoïsme était atténué par un léger voile de philosophie; en même temps, il montrait sous son vrai jour l'hypocrisie religieuse derrière laquelle se cachent

ces épicuriens égoïstes dont il faisait partie, ainsi que leurs professeurs en religion. Grâce à son grand talent littéraire, il prépara ce ton critique et railleur à l'égard de la religion qui fut, au XVIII° siècle, celui de toute la littérature française. Malheureusement, ni Montaigne ni ses disciples n'ont soumis — et pas même encore de nos jours — à la même critique accessible et railleuse le mécanisme de l'administration de l'État, qui prit la place de la hiérarchie ecclésiastique dans la direction de la vie sociale[1].

Un peu plus tard, le théologien Pierre CHARRON (1541-1603) prédicateur de la reine Marguerite, formula des critiques plus essentielles, mais pénétrées du même esprit. Son *Traité de la Sagesse*, paru en 1601, devint immédiatement très populaire. Charron, tout en restant prêtre, était, en réalité, un vrai sceptique, et son scepticisme était plus brutal que celui de Montaigne. Examinant ce que les diverses religions — chrétienne et païennes — ont de commun, Charron montrait combien ces points communs sont nombreux et combien peu la morale a besoin de religion[2].

Cette façon sceptique et en même temps vivante de considérer la religion devint plus tard le trait distinctif de

---

*1 Seul, un des amis intimes de Montaigne, Étienne de La Boétie (1530-1563), écrivit contre la tyrannie un pamphlet virulent, **la servitude volontaire,** dans lequel il opposait au despotisme politique la liberté naturelle, le bon sens et la justice. (Note de N. Lebedeff)*

2 Dans son Histoire de l'éthique, Iodl, cite un passage de la première édition (celle de 1601) du Traité de la Sagesse, qui ne se trouve plus dans les éditions suivantes. Charron y dit ouvertement: Je veulx aussy la pieté et la religion, non qui fasse, cause, ou engendre la preud'hommie jà née en toy et avec toy, plantée de nature; mais qui l'approuve, l'aucthorise, et la couronne » (Traité de la Sagesse, éd. J. F. Bastien, 1783, conforme à celle. de 1601, p. 362). Cette citation montre que la conception de la morale comme d'une faculté innée de l'homme a été beaucoup plus répandue chez les penseurs que leurs oeuvres ne l'expriment.

la littérature française du XVIII° siècle, s'exprimant surtout avec éclat dans les écrits de Voltaire et des Encyclopédistes, dans le roman et plus particulièrement dans l'art dramatique de la période pré-révolutionnaire, et ensuite dans la Révolution.

René DESCARTES (1596-1650). — Bacon avait donné à la science une méthode nouvelle, extrêmement féconde, d'étude des phénomènes naturels: la méthode inductive; par là, il avait permis d'édifier la science de la vie du globe terrestre et de l'univers sans faire intervenir les explications religieuses ou métaphysiques. Descartes, lui, continua à utiliser en partie la méthode déductive. Sa pensée devança les découvertes auxquelles devait aboutir l'étude inductive de la nature et il essaya d'expliquer au moyen de prévisions physico-mathématiques les catégories de phénomènes naturels que la science n'était pas encore capable d'expliquer et dans lesquelles, même de nos jours; on commence seulement à pénétrer. Mais, néanmoins, il se tint toujours sur le terrain solide de l'étude physique des phénomènes. Il restait physicien jusque dans ses hypothèses les plus audacieuses sur la structure de la matière et s'efforçait de les exprimer en langage mathématique.

Publiant ses travaux en France, pays qui, à cette époque, ne s'était pas encore libéré du joug de l'Église catholique, comme devait le faire bientôt l'Angleterre, Descartes fut obligé de formuler ses conclusions avec la plus grande prudence[1].

---

1 Ainsi nous apprenons par les lettres de Descartes à son ami Mersenne (juillet 1633 et janvier 1634), citées par LANGE dans son Histoire du matérialisme (Note 69 de la 2° partie du tome I), qu'ayant appris l'arrestation, pour la seconde fois, de Galilée par l'Inquisition et la condamnation de son livre, probablement à cause de ses idées sur le mouvement de la terre, Descartes se déclarait prêt à rétracter cette même opinion, qu'il s'apprêtait alors à exprimer. Des indications existent d'autres concessions de même ordre.

Dès 1628, il fut obligé de quitter la France et de s'établir en Hollande, où il fit paraître, en 1637, ses ***Essais philosophiques***. Son oeuvre fondamentale, le ***Discours de la méthode***, qui exerça une influence profonde sur le développement de la pensée philosophique et jeta les bases de la conception mécanique de la nature, fait partie de ce travail.

Descartes se préoccupa peu de la question morale et des rapports entre la morale et la religion, et on ne peut connaître ses opinions sur ces sujets que par ses lettres à la reine Christine de Suède. Même les rapports entre la science et la religion ne l'intéressaient que fort peu et il se montrait très réservé lorsqu'il s'agissait de l'Église, comme, d'ailleurs, tous les écrivains français de l'époque. Le bûcher de Giordano Bruno était encore dans toutes les mémoires. Néanmoins, la tentative de Descartes d'expliquer la vie de l'univers comme un ensemble de phénomènes physiques soumis à l'étude mathématique exacte (tentative qui prit bientôt le nom de « cartésianisme), écartait si bien tous les enseignements de l'Église que la philosophie cartésienne devint bientôt une arme pour la libération du savoir des entraves de la croyance, comme l'était déjà la méthode inductive de Bacon.

Descartes évitait soigneusement d'attaquer les doctrines de l'Église; il formula même toute une série de preuves de l'existence de Dieu, mais ces preuves étaient déduites de raisonnements si abstraits, qu'on a l'impression que, par ce moyen, Descartes ne voulait qu'éviter une accusation d'athéisme. Toute la partie scientifique de la philosophie de Descartes est conçue de façon telle que l'intervention de la volonté du Créateur ne s'y voit nulle part. Le Dieu de Descartes, comme plus tard le Dieu de Spinoza, c'est le grand ensemble de l'univers lui-même, c'est la Nature elle même. Et lorsque Descartes parle de la vie psychique de l'homme, il s'efforce, malgré la pénurie des connaissances

d'alors dans ce domaine, de lui donner une explication physiologique.

Mais dans les sciences exactes, surtout dans l'étude mathématique des phénomènes physiques, les mérites de Descartes sont énormes. On peut dire sans hésiter que, par ses méthodes d'études mathématiques, surtout par la géométrie analytique dont il est le créateur, il fonda une science nouvelle. Non seulement il découvrit des méthodes, mais il les appliqua à l'étude de certaines questions particulièrement difficiles de la physique universelle, notamment à l'étude, dans l'espace mondial, des mouvements tourbillonnaires des particules infiniment petites de la matière. Ce n'est que tout récemment, en étudiant l'éther universel, que la physique moderne a abordé de nouveau ces problèmes fondamentaux de la vie de l'univers.

Comme Bacon, en donnant à la science une nouvelle méthode pour pénétrer dans les secrets de la nature, Descartes montrait la puissance de la science et la nullité de superstitions et des explications intuitives et verbales.

Peu de temps avant, Copernic avait prouvé que la terre que nous habitons n'est qu'un des satellites du soleil et que la multitude des étoiles que nous voyons est faite de millions de mondes semblables à notre monde solaire Ainsi, l'énigme de l'univers se dressa devant l'homme dans toute sa grandeur, et l'esprit humain se mit à chercher une explication à la vie du monde. Bacon affirma, le premier, que l'expérience et la méthode inductive peuvent nous aider à la trouver; Descartes, lui, .essaya de pénétrer dans cette vie et d'en deviner au moins quelques lois fondamentales, agissant non seulement dans les limites de notre système solaire, mais en dehors de lui, dans le monde des étoiles.

Il est vrai qu'en cherchant les bases d'une connaissance de la nature dans la pensée mathématique (comme l'avaient rêvé Pythagore et ses disciples et, parmi les précurseurs

immédiats de Descartes, Giordano Bruno, Descartes accrut la part de la métaphysique dans la pensée du XVII° et du XVIII° siècle et l'aida à revêtir d'une apparence scientifique sa recherche de la certitude non clans l'observation et l'expérience, mais dans l'abstraction. Mais, en revanche il plaça la physique sur le terrain qui, au XIX° siècle lui permit de découvrir que la chaleur et l'électricité se réduisent aux vibrations de particules pondérables, et, plus tard, à la fin du même siècle, d'arriver à la découverte d'une quantité de vibrations invisibles, parmi lesquelles les rayons de Roentgen ne furent qu'un premier pas dans un domaine immense où l'on voit se dessiner une série d'autres découvertes, aussi surprenantes que ces rayons ou que la téléphonie sans fil permettant de transmettre les conversations à des milliers de kilomètres de distance[1].

Bacon fonda une nouvelle méthode de recherche scientifique et fut un précurseur des découvertes de Lamarck et de Darwin, en montrant que de nouvelles espèces végétales et animales se créent constamment dans la nature sous l'influence des conditions extérieures changeantes Descartes, par sa *théorie tourbillonnaire* semble avoir prévu les grandes .découvertes du XIX° siècle.

GASSENDI (1592-1655). — En parlant d'Épicure, au IV° chapitre de ce livre, j'ai mentionné l'influence dont jouit sa doctrine pendant cinq siècles, dans le monde grec d'abord, dans le monde romain ensuite. Les stoïciens la combattaient opiniâtrement; mais des représentants aussi marquants de cette école que furent Sénèque et même Épictète se laissaient entraîner par l'épicurisme. Seul, le christianisme réussit à le vaincre, mais, parmi les chrétiens

---

1 Voir l'article Les radiations invisibles, dans la revue des découvertes scientifiques du XIX° siècle publié dans le compte rendu annuel. du Smithsonian Institution en 1900 et dans la revue Nineteenth Century, décembre 1900.

Lucien et même saint Augustin, comme le fait remarquer Guyau, lui payèrent un tribut.

A l'époque de la Renaissance, lorsqu'on se mit à rechercher et à étudier les monuments de la science gréco-romaine, ceux des penseurs de différentes tendances qui voulaient s'affranchir du joug des églises se tournèrent avec un amour particulier vers les écrits d'Épicure et de ses disciples: Diogène de Laërce, Cicéron et Lucrèce, lequel fut, en même temps, un des précurseurs les plus anciens de la conception moderne de l'univers, basée sur les sciences naturelles.

La grande force de la doctrine d'Épicure fut, comme nous l'avons vu, de nier, en même temps que tout ce qui est surnaturel et miraculeux, l'origine surnaturelle du sentiment moral chez l'homme. Elle expliquait ce sentiment par une recherche intelligente du bonheur ; or, ajoutait Épicure, le bonheur ne consiste pas seulement à satisfaire les besoins physiques, mais aussi à donner à la vie la plus grande plénitude, c'est-à-dire à satisfaire également les besoins et les sentiments supérieurs, y compris celui d'amitié et de sociabilité. Ce fut sous cette forme que se propagea l'*épicurisme* de ceux qui répudiaient la morale de l'Église.

Dans la seconde moitié du XVI° siècle, en France, Montaigne, dont nous avons parlé plus haut, parla dans ce sens. Un peu plus tard, au XVII° siècle, le point de vue d'Épicure dans les questions de morale fut adopté par le philosophe Pierre Gassendi, prêtre instruit, qui était en même temps physicien, mathématicien et penseur. Dès 1624, professeur de philosophie dans le Midi de la France, il fit paraître en langue latine un écrit ouvertement dirigé contre les doctrines d'Aristote, qui régnaient, alors dans les écoles ecclésiastiques[1]. En astronomie, Gassendi opposait

---

1 Exercitationes paradoxicoe adversus Aristoteloe. Il fut cependant obligé, sur la prière de ses amis, de supprimer dans cette oeuvre .../...

à Aristote Copernic, qui, comme on le sait, prouva à cette époque que la terre n'est nullement le centre de l'univers, mais un des petits satellites du soleil; cela le fit considérer par l'Église comme un hérétique dangereux. En ce qui concerne les questions de morale, il se plaça entièrement au point de vue d'Épicure.

L'homme, affirmait-il, recherche d'abord *le bonheur et le plaisir*, mais l'un et l'autre doivent, comme l'a déjà enseigné le philosophe grec, être compris au sens large: non seulement comme plaisirs corporels, pour lesquels l'homme est capable de nuire aux autres, mais surtout dans le sens de la tranquillité de l'âme, qui ne peut être atteinte que lorsqu'on voit dans les autres non des ennemis, mais des compagnons. Les écrits de Gassendi répondaient ainsi aux aspirations des hommes cultivés d'alors, qui voulaient s'affranchir du joug de l'Église et des superstitions de toutes sortes, tout en ne ressentant pas encore le besoin d'une conception scientifique de la nature en général. Ils n'en adoptaient que plus facilement un idéal nouveau de vie sociale, fondé sur l'égalité des hommes; cet idéal ne commença, d'ailleurs, à se préciser que plus tard, au XVIII° siècle.

Pierre BAYLE (11647-1706). — A partir de Bacon et de Descartes, c'est-à-dire à partir de la renaissance de l'étude scientifique de la nature, l'éthique commença, elle aussi,

---

.../...cinq chapitres, car l'Église, s'appuyant sur les livres reconnus sacrés, défendait passionnément Aristote et Ptolémée qui avalent défendu l'opinion que la terre est au centre de l'univers et que soleil, planètes et étoiles tournent autour d'elle; cinq ans seulement auparavant, Vanini avait été brûlé pour un écrit hérétique analogue. De plus, Gassendi répudiait les idées de Descartes sur la structure de la matière et exposait une conception qui se rapprochait assez de la théorie atomique actuelle. Gassendi fit paraître lui-même, pendant qu'il occupait une chaire au Collège de France, deux écrits sur Epicure; son oeuvre fondamentale : Syntagma philosophioe Epicuri ne parut qu'après sa mort.

comme nous l'avons vu, à changer radicalement. Les penseurs se mirent à chercher les sources de la morale dans la nature elle-même de l'homme. Hobbes, qui vécut un peu plus tard que les deux fondateurs des sciences naturelles modernes dont nous venons de citer les noms (ses principales oeuvres datent du milieu du XVII° siècle, c'est-à-dire de 1642-1658), créa, comme nous l'avons vu, tout un système éthique libéré de la religion.

Malheureusement, Hobbes aborda son travail, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, avec des idées complètement fausses sur l'humanité primitive et sur la nature humaine en général; aussi arriva-t-il à des conclusions également fausses. Mais une nouvelle direction fut déjà donnée à l'étude de la morale, et, depuis, toute une pléiade de penseurs s'appliqua à montrer que l'élément moral se manifeste dans l'homme non par crainte d'un châtiment dans cette vie ou dans une autre, mais comme le développement naturel des propriétés fondamentales de la nature humaine; plus encore: à mesure que l'humanité moderne se libère des craintes inspirées par les religions, elle ressent le besoin de trouver à la vie sociale des buts toujours plus élevés et de perfectionner ainsi de plus en plus l'idéal de l'homme moral.

Nous avons vu les idées à cet égard du panthéiste Spinoza, continuateur de Descartes, et de son contemporain Locke. Mais plus décidé encore fut un contemporain français de Locke, Pierre Bayle.

Formé par la philosophie de Descartes, il jeta, dans sa remarquable encyclopédie[1], les fondements d'une conception du monde reposant sur l'étude de la nature et qui

---

1 Dictionnaire historique et critique, publié d'abord à Rotterdam en 1696, en deux volumes, puis, en 1820, en 15 volumes. Ce fut en 1680, à l'occasion d'une comète et des idées superstitieuses qu'elle évoqua, que Bayle exprima ses idées antireligieuses, dans la brochure: Pensées diverses sur la comète, interdite, naturellement, peu de temps après sa publication.

devait bientôt acquérir une importance énorme dans l'évolution intellectuelle de l'humanité, grâce à Hume, à Voltaire, à Diderot et aux Encyclopédistes en général. Il fut le premier à tenter ouvertement de libérer les doctrines morales de leur base religieuse.

S'appuyant sur les définitions données par l'Église elle même, Bayle démontrait que le manque de foi ne pourrait être considéré comme source ou comme soutien des mauvaises moeurs que si l'on donnait le nom de foi seulement à l'amour de Dieu ou d'un idéal moral suprême. Or, il n'en est pas ainsi. La foi a, comme on le sait, un caractère différent et se trouve liée à une quantité de superstitions. De plus, le simple fait de professer certaines formules ou même de croire sincèrement à la vérité des dogmes religieux ne suffit pas pour donner à l'homme la force de leur obéir c'est pourquoi tontes les religions joignent à leurs doctrines la crainte d'un châtiment pour la non observation de leurs prescriptions. D'autre part, on sait que la morale peut très bien coexister avec l'athéisme.

Il en résulte qu'il est nécessaire de rechercher *si la nature humaine elle-même ne contient pas des principes de morale découlant de la cohabitation des hommes*. En partant de cette idée, Bayle envisageait les propositions fondamentales de la morale comme une *loi éternelle*, non pas d'origine divine, mais une loi fondamentale de la nature ou, plus exactement, son fait fondamental.

Malheureusement, l'esprit de Bayle était plutôt celui d'un sceptique et d'un critique que celui d'un créateur de système c'est pourquoi il ne développa pas sa pensée sur l'origine naturelle de la morale dans l'homme. Et même sa critique il ne put la mener jusqu'au bout, car elle souleva contre lui une telle irritation dans le camp de l'Église et des sphères dirigeantes qu'il fut obligé d'atténuer considérablement l'expression de sa pensée. Mais malgré tout, sa critique des idées anciennes de la morale et aussi de

l'esprit religieux modéré fut si puissante et si spirituelle que nous sommes autorisés à voir en lui le précurseur direct d'Helvétius, de Voltaire et des Encyclopédistes du XVIII° siècle.

LA ROCHEFOUCAULD (1613-1680). — Contemporain de Bayle, La Rochefoucauld, tout en n'étant pas un philosophe qui eût un système personnel, fit, par son livre, *les Maximes*, peut-être plus encore que Bayle pour préparer en France le terrain à l'édification d'une morale indépendante de la religion. La Rochefoucauld était un homme du monde qui vivait constamment dans la haute société. Fin psychologue et observateur attentif, il voyait très bien tout le vide de la haute société française de son temps, sa duplicité et sa vanité, sur lesquelles se fondait une vertu apparente; il voyait qu'en somme les hommes de son monde n'étaient guidés que par la recherche de l'utilité et du profit personnel. La Rochefoucauld voyait parfaitement que la religion officielle n'empêche pas les hommes d'accomplir des actes immoraux, et il peignait sous des couleurs sombres la vie de ses contemporains. L'observation de cette vie l'amena à cette conclusion que l'égoïsme est le seul mobile des actions humaines, et, c'est là la pensée fondamentale de son livre. L'homme, dit La Rochefoucauld, n'aime que lui-même; même dans les autres hommes, il aime encore lui-même; toutes les passions, toutes les affections humaines sont des modifications d'un égoïsme mal dissimulé. Les meilleurs sentiments humains étaient, chez La Rochefoucauld, expliqués par des raisons égoïstes: dans le courage et la bravoure il voyait la manifestation de la vanité; dans la magnanimité, le résultat de l'orgueil; dans la générosité, l'ambition ; dans la modestie, l'hypocrisie, etc. Cependant, malgré tout son pessimisme, La Rochefoucauld, par son livre, contribua fortement au réveil de la pensée critique

en France,. et ses *Maximes* étaient, à côté des *Caractères* de son contemporain La Bruyère, le livre le plus répandu et le plus aimé en France dans la seconde moitié du XVII° et la première moitié du XVIII° siècle.

LA BRUYÈRE (1645-1696) était moins pessimiste que La Rochefoucauld; bien que lui aussi peignît les hommes comme étant, par nature, injustes, ingrats, impitoyables et égoïstes, il leur trouvait plutôt des excuses, car ce sont les malheurs de la vie qui les rendent tels: l'homme est plus malheureux que corrompu.

Cependant, ni Bayle, ni La Rochefoucauld, ni La Bruyère ne purent, tout en niant la morale religieuse, créer un système d'éthique fondé uniquement sur les lois naturelles; cette tentative fut faite un peu plus tard par La Mettrie, Helvétius et Holbach.

LA METTRIE (1709-1751). — La Mettrie fut un des esprits les plus inquiets du XVIII° siècle; il déclara, dans ses oeuvres, la guerre à toutes les traditions, métaphysiques, religieuses et politiques, et s'appliqua, à la suite de Hobbes, à élaborer les conceptions matérialistes avec la même audace qu'on devait le faire plus tard, entre les années 1850 et 1870. Dans ses *Histoire naturelle de l'âme, l'Homme- plante, l'Homme-machine,* il niait l'immortalité de l'âme et prêchait des idées matérialistes. Les titres mêmes de ses livres, surtout celui de *l'Homme-machine*, paru à Paris en 1748, montrent la façon dont il comprenait la nature humaine. Notre âme, disait-il, reçoit tout des sensations et des perceptions, et, en dehors de la matière soumise aux lois mécaniques, rien n'existe dans la nature. Pour ses idées, La Mettrie fut banni de France et son livre *l'Homme-machine* brûlé à Paris par la main du bourreau.

En même temps que par La Mettrie, les conceptions matérialistes furent développées par Condillac (1715-1780),

deux ouvrages: *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), et *Traité des sensations* (1754).

Claude HELVÉTIUS (1715-1771). — Le XVIII° siècle constitue dans l'histoire du développement intellectuel de l'humanité une époque remarquable: une pléiade de penseurs, en Angleterre et en France, transformèrent alors complètement les bases de toutes nos conceptions celles du monde extérieur comme celles qui nous concernent nous-mêmes, et enfin nos idées morales. Au milieu du XVIII° siècle, le philosophe français Claude Helvétius tenta de résumer ces conquêtes de la pensée scientifique dans son livre célèbre *De l'Esprit*. Il y expose, sous une forme vivante et accessible, toutes les conquêtes scientifiques du XVIII° et de la fin du XVII° siècle, surtout dans le domaine moral.

Sur les instances du clergé parisien, le livre d'Helvétius fut brûlé en 1759, ce qui ne l'empêcha pas de jouir d'un succès plus grand encore. Les idées d'Helvétius se réduisent, en peu de mots, à ceci: l'homme est un animal sentant; à la base de la nature humaine se trouve la sensation, et c'est d'elle que dérivent toutes les formes de l'activité humaine, dirigée par le plaisir et la douleur. La loi suprême de la morale est donc de suivre le plaisir et d'éviter la douleur: c'est ainsi que nous jugeons des qualités des choses et des actes des autres hommes, appelant vertu ce qui est agréable et utile, et vice ce qui est le contraire. Dans les actes les plus nobles et les plus désintéressés l'homme ne cherche que son plaisir: il les accomplit lorsque le plaisir qu'ils procurent dépasse la souffrance qui peut en résulter. Pour la formation du caractère moral, Helvétius attribuait un grand rôle à l'éducation, qui doit développer dans l'homme la conviction que notre intérêt particulier réside dans son accord avec les intérêts des autres.

La philosophie et les conceptions d'Helvétius eurent un succès énorme et exercèrent une grande influence sur la

société française, préparant le terrain aux idées des Encyclopédistes, qui devaient être proclamées dans la seconde moitié du XVIII° siècle.

Paul Thierry, baron D'HOLBACH (1723-1789). — Le baron d'Holbach développa dans ses écrits les mêmes tendances qui caractérisent les conceptions philosophiques de La Mettrie et d Helvétius. Ses idées sur la morale sont exposées dans son Système social, paru en 1773 et que le parlement condamna en 1776.

D'Holbach s'efforçait de fonder l'éthique sur des bases purement naturelles, sans aucune prémisse métaphysique. Il admettait que l'homme aspire au bonheur: sa nature tout entière le pousse à éviter la souffrance et à rechercher le plaisir. Dans cette recherche, l'homme est guidé par la raison, c'est-à-dire par la connaissance du vrai bonheur et des moyens d'y arriver[1]. La justice consiste à permettre à l'homme, ou à ne pas l'empêcher, de jouir de ses facultés, de ses droits et de tout ce qui est nécessaire à la vie et au bonheur[2].

Les idées de d'Holbach sur la morale étaient partagées par la plupart des Encyclopédistes français, qui étaient liés d'amitié avec lui. Son salon, à Paris, était un centre où se réunissaient les penseurs les plus marquants de l'époque: Diderot, d'Alembert, Grimm, Rousseau, Marmontel et autres. Par eux, les idées de d'Holbach furent poussés plus loin et devinrent un des éléments fondamentaux de toute la philosophie des Encyclopédistes[3].

Les ENCYCLOPÉDISTES et leur philosophie sont l'expression principale et la plus caractéristique du xvme siècle.

---

1 Système social, t. I, p. 17 .

2 Ibid., p. 104.

3 Les idées d'Holbach furent également adoptées pour une grande partie par les utilitaristes anglais.

L'encyclopédie est le résumé de tout ce que l'humanité avait atteint en science et en politique, à la fin de ce siècle. Elle est un vrai monument de la pensée scientifique de l'époque: tous les hommes remarquables, d'esprit avancé, qui existaient en France y collaborèrent, et c'est par eux que fut créé cet esprit de critique impitoyable qui inspira plus tard les meilleurs hommes de la Grande Révolution.

Les initiateurs et l'âme de l'*Encyclopédie* furent, comme on le sait, le philosophe DIDEROT (1713-1784) et D'ALEMBERT (1717-1783). Les Encyclopédistes se posaient comme but l'émancipation de l'esprit humain par le savoir; ils étaient hostiles au gouvernement et à toutes les idées traditionnelles sur lesquelles s'appuyait l'ancien régime. Rien d'étonnant, par conséquent, si le gouvernement et le clergé déclarèrent dès le début la guerre aux Encyclopédistes et firent tous leurs efforts pour empêcher la propagation de leur oeuvre.

L'éthique des Encyclopédistes était, naturellement, en accord avec les idées qui régnaient alors en France: l'homme aspire au bonheur, et pour y arriver les hommes s'unissent en société; tous, ils ont un droit égal au bonheur et, par conséquent, aux moyens de l'atteindre; le juste s'identifie donc avec l'utile. Les malentendus qui surgissent du conflit des différents droits doivent être réglés par les lois, qui sont l'expression de la volonté commune et ne doivent sanctionner que ce qui est utile au bonheur de tous.

Telles étaient également les idées du prêtre RAYNAL (1713-1796), dont l'*Histoire philosophique des établissements et du commerce des Européens dans les Indes* est si apparentée à l'*Encyclopédie* par son esprit, qu'on l'a attribuée à Diderot. Elle est écrite d'une façon si attrayante qu'elle eut en peu de temps plusieurs éditions. L'*état naturel* des peuples sauvages y était peint sous des couleurs justes qui rétablissaient la vérité sur les hommes primitifs que les missionnaires catholiques avaient jusqu'alors

représentés sous les couleurs les plus noires, comme une vraie émanation de l'enfer. En même temps, Raynal prêchait chaleureusement la nécessité de libérer les nègres, ce qui fit plus tard appeler son livre l'*Évangile des Noirs*.

Enfin, c'est dans le même esprit humanitaire et, en même temps, scientifique, qu'écrivait l'Italien BECCARIA (1738-1794) sur la nécessité d'adoucir les moeurs, d'abolir les tortures et la peine de mort. Il propageait en Italie les idées des Encyclopédistes français, et fit paraître en 1764 un livre intitulé *Dei delitti e delle pene* (Des délits et des peines) qui fut aussitôt traduit en français par l'abbé Morellet; Voltaire, Diderot et Helvétius s'appliquèrent à le commenter. Dans cette oeuvre, Beccaria montrait que les féroces exécutions pratiquées à cette époque en Europe, loin de déraciner le crime, rendaient, au contraire, les moeurs plus sauvages et plus cruelles encore. Pour empêcher les crimes, il proposait de répandre l'instruction dans les masses populaires.

A la fin du XVII° et au début du XVIII° siècle, on vit paraître en France de nombreuses *utopies*, c'est-à-dire des ouvrages essayant de montrer ce que pourrait être une société humaine fondée sur des principes rationnels. Toutes ces utopies avaient pour point de départ la croyance en la puissance de la raison et en ce fait que la morale est inhérente à la nature même de l'homme. Le plus connu parmi les écrivains qui, en France, proposèrent de telles utopies, fut l'abbé MORELLY, qui fit paraître, en 1753, un roman communiste, *le Naufrage des îles flottantes,* où il s'efforçait de montrer que ce n'est pas par des réformes politiques, mais en se conformant aux lois de la nature que les peuples pourront atteindre une existence heureuse. Les idées communistes de Morelly sont exposées avec plus de détails dans son *Code de la Nature ou véritable esprit de tout temps négligé ou méconnu* (Paris, 1755); l'auteur y décrit

l'organisation communiste de la société, où rien ne peut être la propriété d'un seul, à l'exception des objets de consommation quotidienne.

Les écrits de Morelly eurent, à la veille de la Révolution, une influence énorme et servirent pendant longtemps de modèle aux projets de reconstruction de la société sur des bases communistes. Ce furent eux, probablement, qui inspirèrent MABLY (1709-1785), qui dans les *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale arec la politique* (1763), et dans *Les droits et les devoirs du citoyen,* préconisait le communisme et la communauté des biens. Selon Mably, le plus grand obstacle qui empêche les hommes de vivre d'une vie heureuse et morale est la cupidité; il faut par conséquent, avant tout, anéantir *cet éternel ennemi de l'égalité* et créer un ordre social où personne n'aurait des raisons de chercher son bonheur dans l'augmentation de son bien-être matériel. Plus tard, les mêmes idées inspirèrent Gracchus Babeuf, qui, avec ses amis Buonarotti et Sylvain Maréchal, forma cette *conjuration des égaux* pour laquelle il fut exécuté en 1797.

A côté de la critique utopiste des communistes, les physiocrates, QUESNAY en tête (1694-1774), entreprirent au milieu du XVIII° siècle une critique purement scientifique de la société de leur époque; ils furent les premiers à montrer que le défaut fondamental de l'organisation sociale est la division de la société en classes: la classe des producteurs et la classe parasite des propriétaires; ils parlèrent également de la nationalisation du sol. La nécessité d'une transformation sociale se faisait sentir en France, de plus en plus impérieusement; au milieu du XVIII° siècle, ce fut le plus grand penseur de l'époque, le baron de Montesquieu, qui soumit l'ancien régime à sa critique.

MONTESQUIEU (1689-1755). — La première oeuvre où Montesquieu critiqua le despotisme et le régime tout

entier de la société furent les *Lettres persannes*; ce fut en 1748 qu'il publia son oeuvre principale, *l'Esprit des Lois*, qui est un des écrits les plus remarquables de l'époque. Montesquieu apporte dans cette oeuvre une conception nouvelle de la société humaine, ainsi que de ses moeurs et de ses lois, qu'il envisage comme des résultats naturels de la vie sociale dans les conditions différentes. *L'Esprit des Lois* exerça une influence énorme sur tous les penseurs de la seconde moitié du XVIIIe siècle et fit naître, au début du XIX°, toute une série d'études dans la même direction. Ce qu'il y eut de plus important dans le remarquable travail de Montesquieu, ce fut l'application de la méthode inductive à l'étude de l'évolution des institutions, dans le sens même qui avait paru désirable à Bacon; mais les conclusions particulières tirées par Montesquieu ne furent pas moins importantes pour son époque. Sa critique du pouvoir monarchique, ses prévisions d'un ordre social pacifique s'installant au fur et à mesure de l'évolution de l'ordre industriel, sa campagne contre la Cruauté des châtiments infligés pour les crimes, etc., devinrent le mot d'ordre de tous les mouvements avancés de 1 'Europe.

L'influence exercée par Montesquieu sur la pensée de son époque fut très grande; mais son livre, par son style et par la forme de l'exposition, n'était accessible qu'au public cultivé: Montesquieu ne savait, et peut-être ne voulait pas, écrire pour la grande masse du peuple. Il faut pour cela des qualités particulières, en premier lieu un style entraînant les esprits et rendant claires pour eux les idées qu'on veut inculquer; deux philosophes de cette époque: Voltaire et Jean-Jacques Rousseau, possédaient ces qualités au plus haut point; c'est pour cela qu'ils furent les deux penseurs qui préparèrent la France à la Grande Révolution et exercèrent sur cette révolution une influence décisive.

VOLTAIRE (1694-1778). — Voltaire fut un esprit remarquable; il ne fut pas un philosophe au sens strict du mot, mais il utilisa la philosophie comme une arme puissante contre les préjugés et les superstitions. Il ne fut pas non plus, à proprement parler, un moraliste; sa doctrine éthique est peu profonde, mais elle est hostile à toutes les exagérations ascétiques et métaphysiques. Voltaire n'a pas de système d'éthique à lui, mais il contribua fortement par ses écrits à renforcer dans l'éthique le sentiment d'humanité, le respect de la personne humaine. Partout dans ses oeuvres, Voltaire réclame courageusement la liberté de conscience, l'abolition de l'Inquisition, de la peine de mort, de la torture, etc. Il répandit largement les idées d'égalité civile et de légalité, que tenta ensuite de réaliser la Révolution[1].

Jean-Jacques ROUSSEAU (1712-1778). — A côté de Voltaire, Jean-Jacques Rousseau exerça sur la Révolution française une influence puissante. Ce fut un tout autre caractère que Voltaire: il critiquait l'ordre social de son temps et appelait les hommes à une vie simple et naturelle. Il enseignait que l'homme est bon par sa nature et que tout le mal provient de la civilisation. Il expliquait les aspirations morales par l'intérêt bien compris, mais en même temps posait comme but de l'évolution les idéals sociaux les plus élevés; il prenait pour point de départ de toute organisation sociale raisonnable *l'égalité*

---

1 On ne peut certes pas considérer Voltaire comme un révolutionnaire, ni même comme un démocrate; il ne réclama jamais le renversement de l'ordre social alors existant, et s'il parle de l'égalité entre les hommes, il ne reconnaît cette égalité que dans l'essentiel, mais, au sein de la société, dit-il, ils jouent sur la scène des rôles différents. Nous sommes tous également hommes mais non membres égaux de la société. (Pensées sur le gouvernement, oeuvres, p. 351, Ed. Lefèvre, 183o, t. XXXIX, Mélanges, t. III).

des droits (tous les hommes naissent égaux), et il le démontrait d'une façon si passionnée et si entraînante que ses écrits eurent un retentissement énorme non seulement en France, où la Révolution écrivit sur son drapeau ***Liberté, Égalité, Fraternité,*** mais dans l'Europe tout entière. Au total, Rousseau nous apparaît dans toutes ses oeuvres comme le philosophe du sentiment, dans lequel il voit une force vivifiante capable de corriger tous les défauts et d'accomplir de grandes choses ; il est l'enthousiaste, le poète du grand idéal, l'inspirateur direct d*es Droits de l'homme et du citoyen.*

En parlant de la philosophie française dans la seconde moitié du XVIII° siècle, nous ne pouvons passer sous silence deux penseurs qui furent les premiers à formuler l'idée du progrès; idée qui joua un rôle important dans l'évolution de la philosophie morale moderne. Ces penseurs furent Turgot et Condorcet.

TURGOT (1727-1781) élabora pour la première fois l'idée du progrès, du perfectionnement humain, en une doctrine d'ensemble dans son Étude sur l'histoire universelle; il formula dans les termes suivants la loi du progrès: *La masse totale du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitation, de biens et de maux, marche toujours, quoique à pas lents, à une perfection plus grande.* A mesure que l*es moeurs s'adoucissent, l'esprit humain s'éclaire et les lois deviennent justes.* (Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain. Discours dans les écoles de la Sorbonne, 1750.)

CONDORCET (né en 1743, mort victime dé la Terreur, en 1794), étudia l'idée du progrès plus profondément; dans son oeuvre célèbre: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* il tenta non seulement

d'établir et de prouver l'existence d'une loi de progrès, mais de déduire, en se fondant sur l'histoire passée de l'humanité, les lois de l'évolution de la société pour les temps futurs. Il affirma que le progrès consiste dans l'aspiration à la suppression de l'inégalité sociale entre les citoyens; que, dans l'avenir, les hommes apprendront à accorder l'intérêt particulier avec l'intérêt général, et que la morale elle-même deviendra le besoin naturel de l'homme.

Toutes les doctrines, toutes les idées que nous venons d'exposer exercèrent leur influence sur le grand mouvement social auquel on donne le nom de Révolution française. On voit par tout ce qui a été dit que cette révolution était, à la fin du XVIII° siècle, achevée dans les esprits; les nouvelles et audacieuses idées, inspirées par le sentiment de la dignité humaine, se répandirent au sein de la société comme un torrent impétueux, emportant les institutions et les préjugés vieillis. La Révolution détruisit les derniers vestiges du régime féodal; mais les nouvelles institutions qu'elle créa furent le résultat du mouvement philosophique qui avait débuté en Angleterre et trouvé son achèvement en France. La célèbre *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen,* proclamée par la Révolution française, s'inspire des idées développées dans les oeuvres de Montesquieu, de Voltaire, de Rousseau, de Condorcet; ses propositions fondamentales sont: tous les hommes naissent égaux; tous naissent libres; tous ont le droit de jouir au même degré de la vie et de la liberté; tous ont un droit égal au développement des forces et des facultés dont la nature les a doués; tous ont droit à la liberté religieuse et à la liberté de conscience.

Dans toutes ces propositions, nous voyons sous une forme claire et concise les idées de Hobbes et de Locke, développées par les penseurs et les philosophes français.

Ce programme, la Révolution française en légua la réalisation aux générations futures.

David HUME (1711-1776). — En Angleterre, les idées de Bacon et de Locke furent, dans la seconde moitié du XVIII° siècle, brillamment développées par un philosophe et un penseur profond, David Hume, un des esprits les plus indépendants du siècle. Il donna à la philosophie nouvelle une base solide et l'étendit, comme l'avait voulu Bacon, à toutes les branches de la connaissance; son influence sur le développement ultérieure de la pensée fut profonde. Hume commença par séparer la morale de la religion; il nia l'importance de cette dernière pour le développement des notions morales, qu'avaient admises tous ses prédécesseurs, à l'exception de Shaftesbury. Lui même se plaça, comme Bayle, sur le terrain du scepticisme, tout en faisant, comme celui-ci, certaines concessions, dans son Histoire naturelle de la religion[1].

Développant les pensées de Bacon et de Bayle, Hume disait que les hommes indépendants créent eux-mêmes leurs notions morales, tandis qu'un grand nombre, peut-être même la plupart des croyants, chercheront moins à s'attirer la faveur divine par la vertu et les bonnes oeuvres, qui seules peuvent plaire à l'être tout parfait, que par des observances frivoles, par un zèle immodéré, par des extases fanatiques, par une foi aveugle aux mystères et aux opinions absurdes[2].

---

1 Les oeuvres principales de Hume sont : Treatise on human nature (Traité de la nature humaine), Londres 1738-40; Inquiry concerning the principles of morals (Recherches sur les principes de la morale), Edimbourg, 1751 ; Inquiry concerning hurnan understanding (Essais sur l'entendement humain), Londres 1752.

2 Histoire naturelle de la religion TIII p 123 de la traduction française éd. 1788, Londres,

Hume parle souvent de l'*être suprême* dans la nature, mais ce n'est pas en lui qu'il cherche l'origine des notions morales de l'homme. "*Il n'y a que la nécessité absolue des principes de la morale pour le maintien de la société qui puisse conserver ces principes purs dans notre esprit*[1]".

La partie éthique de la philosophie de Hume n'est, naturellement, qu'un cas particulier de sa façon de voir quant à l'origine des connaissances humaines en général. "*Tous les matériaux de nos pensées,* écrit-il, *sont pris ou des sens extérieurs, ou du sentiment interne*[2]". Toute notre connaissance vient de l'expérience; elle se compose d' *impressions* et d'*idées*, qui sont les produits de la mémoire, de l'imagination et de la pensée. A la base de toute connaissance se trouvent les sciences naturelles, et leurs méthodes doivent être adoptées par les autres sciences. Il faut se rappeler seulement que dans notre connaissance des lois du monde physique nous procédons toujours par *approximations* graduelles.

En ce qui concerne la morale, Hume parle des discussions continuelles sur la question de savoir s'il faut chercher sa base dans la raison ou dans le sentiment. Arrivons-nous à la morale par un enchaînement de raisonnements ou par un sentiment intérieur et immédiat ? Les propositions fondamentales de la morale sont-elles identiques pour tous les êtres intelligents, ou, comme les idées de beauté et de difformité, sont-elles différentes chez les différents peuples et sont-elles un produit de l'évolution historique de l'homme ? Les philosophes de l'antiquité, tout en affirmant souvent que la morale est conforme à la raison, la fondaient cependant plutôt sur le goût et le sentiment. Les penseurs modernes inclinent plutôt vers la raison et

---

1 Ibid., pp. 121-122.

2 HUME : Essais sur l'entendement humain (Oeuvres philosophiques, T. I, éd. 1788, p. 77).

déduisent la morale de ses principes abstraits. Le plus probable c'est que notre jugement final dans les questions morales, ce qui fait de la morale un principe actif dans notre vie, est déterminé *par un sentiment intérieur que la nature a donné à tous les hommes*... Mais pour préparer les hommes à un tel sentiment, il a fallu un grand nombre de raisonnements préalables et de déductions précises, une subtile analyse, des rapports compliqués et l'établissement d'un ensemble de faits généraux, c'est-à-dire un travail de la raison[1]. En d'autres termes, nos notions morales sont le produit de nos sentiments et de notre raison, et de leur évolution naturelle dans la vie des sociétés humaines.

Le désir du bien commun est le trait distinctif de tout acte que nous appelons moral, et le devoir moral consiste en ce que nous avons l'obligation de nous laisser guider par ce désir. Hume ne niait pas l'existence, dans cette aspiration au bien général, d'un désir du bonheur personnel. Mais il comprenait qu'il est impossible d'expliquer le sentiment moral par les seuls motifs égoïstes, comme le faisait Hobbes, par exemple. En plus du désir du bien général, il reconnaissait, comme sources de la morale, la compassion (sympathie), la notion de justice et le sentiment de bienveillance; mais la justice était pour lui non pas la conscience d'une obligation, créée dans notre esprit par la vie en société, mais plutôt une vertu, une sorte de charité. Ensuite, comme Shaftesbury, il notait, comme éléments de la vie morale, un sens des combinaisons et de l'achèvement harmoniques, propre au caractère moral, le désir de perfectionnement, la possibilité d'un développement intégral de la nature humaine et le sentiment esthétique de la beauté — tout cela apparaissant à mesure que l'individu s'épanouit plus complètement. C'est là une pensée

---

1 D. HUME: Les Recherches sur les Principes de la Morale, pp. 3, 4 et 9, t. V des Oeuvres philosophiques

sée qui devait être, comme on le sait, excellemment développer plus tard par Marie-Jean Guyau.

La deuxième partie des *Recherches sur la Morale* est consacrée à la bienveillance; Hume y montre, entre autres choses, quelle quantité de mots existent dans nos langues qui prouvent que la bienveillance dans les rapports réciproques jouit de l'approbation générale de l'humanité. Ensuite, en examinant, dans le chapitre suivant, la Justice, Hume fait une remarque curieuse. Que la justice soit utile à la société et qu'elle jouisse pour cette raison de l'estime générale, c'est là une chose évidente; mais cette estime ne peut tenir à cette seule considération: la justice s'est montrée nécessaire.

Dans une société où l'on posséderait tout en abondance et sans peine, toutes sortes de vertus sociales fleuriraient; mais personne ne songerait à une vertu aussi prudente, aussi jalouse que la justice[1]. Même aujourd'hui, ce qui existe en abondance est en possession commune. De même, si notre esprit, notre sentiment d'amitié, notre générosité étaient fortement développés, il n'y aurait point besoin de la justice. *Pourquoi voudrais-je obliger un autre, par des actes et des promesses, à me rendre un bon office, quand je saurais d'avance qu'il a la meilleure disposition à contribuer à mon bonheur?* Pourquoi établir des bornes entre les champs? etc... Mais comme la société humaine est quelque chose de médiocre, comme elle est loin de l'idéal, les hommes ont besoin de la notion de propriété, et aussi de la justice (p. 51). Cela montre que la justice était pour Hume surtout la *justice juridique*, destinée à défendre les droits de propriété, et nullement la justice prise dans le sens large de l'égalité. Ainsi les règles de l'équité et de la justice, concluait-il, dépendent entièrement de l'état particulier et de la circonstance dans laquelle les hommes se

---

1 Les recherches sur les Principes de la Morale (t. V des Oeuvres Philosophiques P. 51)

trouvent, et elles doivent leur origine et leur degré d'autorité à l'utilité qui résulte pour la société de leur observation stricte et rigoureuse (p. 50).

Hume n'admettait naturellement pas l'existence d'un *âge d'or* aux origines de l'humanité, de même qu'il n'admettait pas qu'il pût y avoir une époque où les hommes vivaient isolés. La société a toujours existé, et si les hommes avaient vécu dans l'isolement, ils n'auraient jamais conçu la notion de justice ni jamais élaboré des règles pour leur existence (p. 53).

Le sentiment de justice a pu, suppose Hume, prendre origine soit dans des raisonnements sur les rapports réciproques des hommes, soit dans un instinct naturel *implanté en nous par la nature pour des buts utiles*. Cette seconde supposition est évidemment à rejeter: la généralité de l'idée de justice montre qu'elle découle nécessairement de la vie sociale elle-même. Sans elle, la société n'aurait pas pu exister. C'est pourquoi nous devons admettre que l*a justice est uniquement fondée sur la nécessité de ses lois*. Son utilité incontestable explique qu'elle soit si généralement répandue; elle est, de plus, la source d'une bonne partie des qualités que nous estimons dans l'humanité: la bienveillance, l'amitié, l'amour du bien public, etc.[1].

Hume assignait en même temps à l'intérêt personnel un rôle considérable dans l'élaboration des coutumes et des notions morales, et il comprenait bien pourquoi certains philosophes avaient cru bon d'envisager le souci du bien général comme étant une modification du souci de soi même. Dans beaucoup de cas, cependant, le sentiment moral persiste même lorsque l'intérêt personnel ne se confond pas avec l'intérêt général; après avoir cité une série d'exemples de cet ordre, Hume conclut nettement

1 *Recherches sur les Principes de la Morale, section III, p. 82.*

qu'*il faut renoncer au système qui établit tout sentiment moral sur l'amour de soi-même*[1]. Il y a des sentiments qui naissent de l'humanité; ils sont identiques chez tous les hommes et font naître, chez tous, la même approbation ou désapprobation[2].

Et comme personne ne veut être désapprouvé par les autres, Hume montre que la croyance en Dieu ne peut être une source de la morale, car la religion ne rend pas l'homme moral. Beaucoup de personnes religieuses, la plupart peut-être, cherchent à mériter *la grâce de Dieu* non par la vertu et une vie morale, mais *par des observances frivoles* ou par *une foi aveugle aux mystères*[3].

Sans partager l'opinion de Hobbes, d'après laquelle, dans les temps anciens, les hommes -vivaient dans une guerre incessante entre eux, Hume était également loin de ne voir dans la nature que des germes du bien. Il admettait que l'homme est guidé, dans ses actes, par l'amour de soi-même, mais qu'il existe également en lui un sentiment de ses devoirs à l'égard des autres.

Quand l'homme réfléchit tranquillement à ses actes, provoqués par une impression, une impulsion ou une passion quelconque, il éprouve le désir de posséder telle ou telle inclination, et un sentiment du devoir naît en lui. Ici, par conséquent, Hume se rapproche de Spinoza. Mais: lorsqu'il examine la question de l'origine du jugement moral que nous portons sur nos actes, au lieu de leur assigner une origine double, aux dépens du sentiment et aux dépens de la raison, il hésite et incline tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre. Il pose même la question d'une faculté

---

1 *Recherches sur les Principes de la Morale, section V, p. sot.*

2 *Conclusion de la section IX, p. 221.*

3 *Histoire naturelle de la religion, p. 123. Souvent la piété la plus superstitieuse est compatible avec les dispositions les plus criminelles… les attentats les plus énormes sont… très propres à enfanter la terreur religieuse. » (p. 120)*

intermédiaire entre la raison et le sentiment et, finalement, se prononce en faveur du sentiment. Comme Shaftesbury et Hutcheson, il paraît ne laisser à la raison que la préparation des jugements et la discussion des faits. Quant à la décision finale, elle appartient au sentiment, après quoi la raison reçoit en partage la tâche d'élaborer des règles générale[1]s.

Hume attribuait une importance particulière à la sympathie. Elle atténue nos aspirations étroitement égoïstes et, aidée par la bienveillance générale, naturelle, de l'homme, arrive à les dominer; ainsi, l'idée de l'utilité de telle ou telle façon d'agir, si elle a une certaine importance, ne joue nullement un rôle décisif dans les questions morales. On sait que, plus tard, Adam Smith devait développer cette idée de sympathie et lui assigner un rôle prédominant dans l'élaboration des principes de la morale.

La façon dont Hume conçoit la justice est très curieuse. Il lui était impossible de ne pas remarquer son importance et il dut reconnaître l'influence qu'elle exerce sur la

---

1 Les auteurs qui ont écrit sur la philosophie de Hume ne sont pas d'accord sur ce point. Pfleiderer considère que Hume n'a fait que préparer l'idée de la raison pratique de Kant. Gizycki et Iodl pensent autrement, et ce dernier exprime dans les Notes de son Histoire de l'Éthique une pensée très juste: Que !a morale ne peut jamais devenir agissante si on enlève à l'évolution morale ses bases affectives, Hume l'a parfaitement démontré; mais il a oublié une chose: la faculté de créer un idéal moral, pour laquelle il n'y a aucune place dans sa raison occupée uniquement à combiner et à dissocier les représentations. Il est certain que la morale ne commence pas ainsi, pas plus que ne commence ainsi l'activité humaine, dans le domaine de la pensée comme dans le domaine de la création. Mais les faits moraux ne deviennent compréhensibles que si nous supposons que, sur le terrain créé par l'éducation et l'expérience, des idéals apparaissent dans lesquels les éléments intellectuel et pratique sont indissolublement liés et qui portent en eux-mêmes la tendance à leur réalisation. (Histoire de l'Éthique, t. I. ch. VII, note 29.) En d'autres termes, le sentiment et la raison sont également nécessaires peur l'élaboration des idées morales et pour leur transformation en mobiles de nos actes.

formation des idées morales; mais, soit qu'il ne pût pas se décider à donner à la raison une place décisive dans son conflit avec le sentiment, soit qu'il comprît que la justice équivaut, en fin de compte, à la reconnaissance de l'égalité entre tous les membres de la société, égalité que ne voulaient précisément pas reconnaître les législations, et qu'il n'entendît pas se séparer des lois existantes aussi nettement qu'il s'était déjà séparé de l'Église[1], il retira la justice du domaine de l'éthique et la représenta comme quelque chose qui naît au sein de la société d'une façon indépendante, par suite de dispositions législatives.

Ici, Hume paraît avoir suivi Hobbes qui, après avoir montré que, dans le domaine législatif, l'arbitraire (ou, plus exactement, l'intérêt des classes dominantes) avait toujours régné en maître, sépara complètement le droit; c'est-à-dire la législation, du domaine moral, qu'il considérait comme lui étant complètement étranger. D'ailleurs; dans cette question, comme dans celle de la place qui revient, dans l'élaboration des principes de morale, au sentiment et à la raison, Hume n'aboutit à aucune conclusion nette et précise, de sorte que tous ceux qui ont écrit sur ses conceptions philosophiques diffèrent par leur interprétation[2]. D'une façon générale, Hume ne donna aucune explication d'ensemble des idées morales et ne formula aucune théorie nouvelle et complète de l'éthique. Mais il examina, d'une façon si minutieuse et quelquefois si brillante, sans se contenter des explications en usage la question des mobiles qui guident l'homme dans ses actions infiniment variées; il attribua une si faible importance à la religion, comme aussi au sentiment d'égoïsme

---

1 Des opinions se rapprochant des conceptions athées ont été développées par lui dans ses Entretiens sur la religion naturelle (vol. IV de l'édition de Bâle. 1793) et dans la section XV de son Histoire naturelle de la religion (Oeuvres philosophiques, t. III, pp. 132-138 de la trad. française, éd. 1788, Londres).

2 Voir Iold, : Geschichte der, Ethik, t. I, section II, ch. VII.

et aux considérations d'utilité de tel ou tel de nos actes, qu'il força les penseurs venus après lui à réfléchir à ce phénomène complexe beaucoup plus profondément qu'on ne l'avait fait jusqu'alors. Il prépara la voie à l'explication naturaliste de l'élément moral dans l'homme; mais en même temps, il prépara également, comme le montrèrent certains de ses interprètes, l'explication contraire, non rationaliste, celle de Kant.

Quelle fut l'influence exercée par lui sur le développement ultérieur de l'éthique ? — nous le verrons dans la suite de cet exposé.

Adam Smith (1723-1790). — Adam Smith, dont la *Théorie des sentiments moraux* parut en 1759 et eut, au cours du XVIII° siècle, dix éditions, fut un continuateur marquant de Hume. Il devint célèbre surtout comme auteur d'un savant et sérieux travail d'économie politique; son oeuvre dans le domaine de l'éthique fut souvent oubliée. Et cependant son étude des sentiments moraux fut un grand pas en avant, car elle donna à la morale une explication purement naturelle, en la faisant dériver de la nature humaine et non d'une inspiration d'en haut et, en même temps, en lui donnant d'autres bases que des considérations sur les avantages que peut procurer à l'homme telle ou telle façon de se comporter vis-à-vis de ses congénères.

Dans l'évolution des notions morales, Smith considérait comme facteur principal la sympathie, sentiment inhérent à l'homme en tant qu'être social. Ce qui nous guide, lorsque nous approuvons un acte et en désapprouvons un autre, ce n'est pas le caractère utile ou nuisible de ces actes pour la société, comme l'affirment les utilitaires. Nous avons conscience de l'effet que ces actes auraient produit sur nous, et cela fait naître en nous l'accord ou le désaccord avec les sentiments qui ont provoqué les actes en question. A la vue de la souffrance d'autrui, nous pouvons

éprouver cette souffrance nous-mêmes; nous donnons à ce sentiment le nom de compassion; souvent, il nous pousse à nous précipiter au secours de celui qui souffre ou qui a été lésé. De même, à la vue de la joie des autres, nous ressentons un sentiment joyeux. Nous éprouvons un mécontentement, un sentiment de malaise, lorsque nous voyons qu'on fait du mal à quelqu'un; au contraire, nous éprouvons un sentiment de gratitude lorsque nous voyons faire le bien. Telle est la nature de notre organisme: elle découle de la vie sociale et nullement des réflexions sur le caractère nuisible ou utile de tel ou tel acte pour l'évolution sociale, comme le croient les utilitaristes, et Hume avec eux. Nous éprouvons simplement avec les autres ce qu'eux-mêmes éprouvent et, après avoir condamné celui qui cause une souffrance à quelqu'un, nous appliquons par la suite le même blâme à nous-mêmes, si nous faisons souffrir autrui. C'est ainsi que, peu à peu, s'est élaborée notre morale[1].

Adam Smith nie, par conséquent, l'origine surnaturelle de la morale et lui donne une explication naturelle; en même temps, il montre comment les notions morales de l'homme ont pu se développer en dehors des considérations, d'utilité, qui, jusqu'alors, ont fourni la seule explication qui fût donnée de l'élément moral dans l'homme en dehors d'une inspiration d'en haut. Smith ne se borna pas, d'ailleurs, à ces remarques générales sur l'origine des sentiments moraux; il consacra la plus grande partie de son travail à l'examen de la façon dont avaient dû se déve

---

1 Smith attribuait à cette explication des sentiments moraux une importance telle qu'il l'introduisit dans le titre même (anglais) de son livre: Théorie des sentiments moraux ou essai d'analyser les principes, d'après lesquels les hommes jugent d'abord de la conduite de leurs proches, ensuite de la leur propre. Les citations qui suivent sont empruntés à la traduction française : Adam Smith, Métaphysique de l'âme ou théorie des sentiments moraux. (éd. Briasson, 1764).

lopper telles ou telles notions morales, en partant toujours de la ,sympathie, à l'exclusion de toute autre considération. À la fin de son étude, il montra aussi comment toutes les religions prirent et durent prendre sur elles, à leur naissance, le soin de préserver et de maintenir les moeurs et les coutumes utiles.

Il semblerait qu'une fois arrivé à une telle conception de la morale, Smith dût reconnaître pour base de celle-ci non seulement le sentiment de sympathie, qui se développe en raison de la vie en société et conduit, en effet, à des jugements moraux, mais aussi une certaine façon de penser, qui découle de cette même vie sociale et se manifeste dans la notion de justice, c'est-à-dire de l'égalité entre tous les membres de la société. Or, tout en reconnaissant la participation du sentiment, comme aussi de l'intelligence, à l'élaboration des jugements moraux, Smith ne trace entre eux aucune ligne de démarcation.

Il est possible aussi qu'à l'époque où il écrivit son étude (longtemps avant la Révolution française), l'idée d'égalité lui était encore étrangère. C'est pourquoi, tout en attribuant à la notion de justice une grande importance pour nos jugements moraux, il concevait la justice surtout au sens juridique: comme un dédommagement de celui qui a été lésé et un châtiment du coupable. Il attribuait le sentiment d'indignation, qui naît en nous lorsqu'on fait du mal à quelqu'un, au désir, naturel selon lui, d'une vindicte, d'un châtiment, et ce désir, il le considérait comme une des bases de la vie sociale. Il fit remarquer, certes, que seuls les actes nuisibles, provoqués par des mobiles indignes, sont dignes de châtiment[1]. Mais il ne trouva pas un mot pour proclamer l'équivalence de tous les hommes et leur égalité en droit d'une façon générale, il envisageait plutôt la justice juridique que celle que notre

1 Théorie des sentiments moraux, II° partie, section II, ch. 1, pp. 212-213.

esprit recherche en dehors de toute idée de tribunaux et de leurs jugements[1]. Or, cette pensée rétrécie empêche de voir l'injustice sociale, l'injustice de classe, que les tribunaux soutiennent et que la société, en ne la supprimant pas, soutient par conséquent, également.

En général, les pages consacrées par Smith à la justice laissent l'impression que quelque chose y est passé sous silence[2]. De même, il est impossible de préciser quelle est la part qu'assignait Smith, dans l'élaboration de la morale, au sentiment et à la raison. Mais une chose est très claire Smith conçoit l'élément moral chez l'homme non comme, quelque chose de mystérieusement inné, ni comme un ordre venu du dehors, mais, comme un produit de la vie sociale, qui s'est lentement développé au sein de l'humanité, non par suite de considérations sur ce que tels ou tels traits chez l'homme peuvent avoir d'utile ou de nuisible, mais comme une conséquence indispensable de la sympathie que chacun éprouve pour les joies et les souffrances de ses congénères.

Smith consacre plusieurs chapitres excellents, qui gardent, jusqu'à présent, leur fraîcheur et leur beauté, à l'étude de la façon dont la conscience, c'est-à-dire un spectateur impartial qui est en nous, se développe naturellement chez l'homme; il montre comment, en même temps qu'elle, naît le goût de la dignité du caractère et de la beauté morale. Ses exemples sont empruntés à la vie réelle (quelquefois aussi à la littérature classique) et pleins d'intérêt pour quiconque réfléchit sérieusement aux questions morales et cherche un appui non dans des prescriptions d'en haut, mais dans son propre sentiment et sa propre raison. On regrette seulement, en les lisant, que

---

1 Iodl: Geschichte der Ethik. Dans tout ce que Smith a écrit sur la justice il est d'ailleurs difficile de distinguer sa propre opinion de celle des juristes.

2 Théorie des sentiments moraux, II° partie, sections. II et III.

Smith n'ait pas examiné du même point de vue l'attitude de l'homme envers les différentes questions d'ordre social, cela d'autant plus qu'à l'époque où il écrivait, ces questions agitaient la société et étaient bien près d'être posées dans la pratique sous forme de revendications de justice sociale[1].

On voit que Smith ne donne pas d'autre explication à notre sympathie pour certains actes et à notre antipathie pour d'autres que le fait que nous appliquons mentalement ces actes à nous-mêmes et que nous nous mettons à la place de celui qui en souffre.

Il semblerait qu'en admettant cette substitution mentale de notre personne à celui qui se trouve lésé, Smith dût

---

1 Dans la revue historique des explications données à la morale avant lui, Smith fait la remarque suivante. En parlant des utilitaristes, il explique ainsi le raisonnement par lequel ils arrivent à faire découler l'évolution des idées morales de considérations d'utilité. La société humaine, si on l'envisage au point de vue philosophique, est une gigantesque machine en travail, écrit-il, machine dont les mouvements réguliers produisent de nombreux effets agréables et jolis. Moins il y aura en elle de frictions inutiles, plus sa marche sera belle et élégante. De même, au sein de la société, certains actes contribuent à créer une vie sans frictions et sans heurts, tandis que d'autres amènent les résultats opposés; moins il y aura de raisons de conflits, plus facile et plus égale sera la vie de la société. C'est pourquoi, quand on nous raconte quels innombrables avantages l'homme retire de la vie en société et quelles vastes perspectives nouvelles cette vie lui offre, le lecteur n'a pas le temps de s'apercevoir que ce ne sont pas ces avantages de la vie sociale, auxquels, peut-être, il n'a même jamais songé, qui forment la base de sa sympathie ou de son antipathie pour tels ou tels traits de caractère humain, que c'est une autre raison qui l'influence. De même, lorsque nous lisons dans l'histoire une description des qualités de caractère d'un héros, ce n'est nullement parce que ces qualités pourraient nous être utiles actuellement que nous sympathisons avec le héros: c'est parce que nous nous imaginons ce que nous ressentirions si nous vivions à son époque. Cette sympathie pour des hommes du passé ne peut être considérée comme une manifestation de notre égoïsme.
En général, pense Smith, le succès dont jouit la théorie qui explique la morale par l'égoïsme est fondé sur une compréhension inexacte et insuffisante de la sympathie. (VIe partie, section III, ch. 2.)

s'apercevoir qu'ainsi notre esprit reconnaît implicitement l'égalité. Du moment que je me mets mentalement à la place de celui qu'on a offensé, je reconnais son égalité avec moi et ressens l'offense comme je la ressentirais moi-même. Mais cette idée n'existe pas chez Smith. Dans sa *sympathie*, on ne sait pourquoi, l'élément de *justice et d'égalité* ne joue aucun rôle. En général, comme le fait remarquer Iodl, il évite même de donner à l'approbation morale une base objective. De plus, il perd complètement de vue la nécessité de montrer l'évolution constante du sentiment moral chez l'homme. Bien entendu, on ne peut pas lui reprocher de ne pas être arrivé à l'idée de l'évolution graduelle du type humain zoologique, idée à laquelle nous avons été amenés au XIX° siècle seulement, par l'étude de l'évolution dans la nature. Mais il n'a pas remarqué les leçons de bien que l'homme primitif a pu puiser dans la nature et dans la vie des sociétés animales, leçons auxquelles nous trouvons des allusions chez Hugo Grotius et chez Spinoza. Or, il nous faut absolument combler cette lacune et montrer qu'un fait aussi important pour l'évolution de la morale que la sympathie n'est pas la propriété exclusive de l'homme: elle existe chez l'immense majorité des êtres vivants et se développe chez tous les animaux grégaires et sociaux. La sympathie est un fait fondamental dans la vie de la nature; nous la rencontrons chez tous les animaux qui paissent ensemble en troupeaux et chez les oiseaux qui construisent leurs nids dans le voisinage les uns des autres. Chez les uns comme chez les autres, les plus forts se précipitent sur l'animal de proie pour le chasser. Chez les oiseaux, il arrive qu'une mère d'une espèce recueille les jeunes d'une autre espèce, tombés de leur nid — fait qui, comme on sait, enthousiasma le vieux Goethe lorsqu'il l'eut appris d'Eckermann[1].

---

1 *Conversations avec Eckermann, Paris, x883, trad. E. Delerot.*

Tout ce que Smith a écrit sur la morale tend à montrer que celle-ci a dû se développer dans l'homme en raison de la nature même de ce dernier. Là où il parle de l'influence des règles de morale et de réciprocité, développées au sein de l'humanité, sur l'éducation du caractère, il raisonne absolument en penseur naturaliste. En indiquant les tendances qui peuvent détourner l'homme d'une façon d'agir morale à l'égard des autres, il ajoute qu'il existe, dans notre nature même, un correctif à cela. En observant constamment la conduite des autres, nous arrivons à certaines règles sur ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas faire. C'est ainsi que se fait l'éducation sociale des caractères et que se constituent les règles générales de la morale (III° partie, section II, pp. 27-36). Mais immédiatement après, dans la section suivante, il affirme que les règles de la vie ainsi élaborées sont, à juste titre, considérées comme des lois divines (titre de la section III de la même partie, p. 36). *Le respect qu'on a pour ces règles générales de conduite est ce qu'on appelle proprement le sentiment du devoir; c'est un principe d'une conséquence infinie dans la vie humaine; il est le seul dont les hommes puissent se servir pour régler leurs actions. Et on ne peut douter, ajoute-t'il, qu'elles (les règles générales de la morale) ne nous aient été données pour diriger notre conduite dans cette vie.* (Ibid., p. 46).

Ces paroles de Smith montrent à quel point il payait encore tribut à l'esprit de son époque et combien il était difficile, même à un penseur très intelligent et assez courageux, de se reconnaître dans la question de l'origine de la morale, jusqu'au jour où les hommes se sont familiarisés avec le fait d'une évolution graduelle aussi bien des formes sociales que des jugements formulés sur ces formes et de la façon dont l'individu les envisage.

Smith ne se borne pas à expliquer l'origine de la morale. Il examine de nombreux exemples pour montrer en

quoi consiste, dans la vie de tous les jours, la façon morale de se comporter à l'égard d'autrui. Son point de vue ici est celui des stoïciens de l'ancienne Grèce et de l'ancienne Rome, surtout de Sénèque et d'Épictète; d'autre part il attribue à la sympathie le rôle du sentiment directeur et décisif dans l'élaboration de la morale, négligeant l'importance de la raison dans les questions de justice et d'égalité. On trouve, il est vrai, chez lui plusieurs remarques excellentes sur la justice[1]; mais nulle part il n'indique son importance fondamentale pour l'élaboration des idées morales. Son attention se porte surtout sur l'idée du devoir. Et en cela il est complètement d'accord avec les stoïciens, en particulier avec Épictète et Marc-Aurèle.

En résumé, Adam Smith plaça l'éthique sur le terrain de la réalité, en montrant comment les sentiments moraux de l'homme naissent de sa sympathie pour les autres, inévitable dans la vie en société; comment, ensuite, l'éducation de la société s'opère et comment, grâce à cela, des règles générales de la morale sont élaborées; comment ces,règles sont maintenues par le consentement commun des hommes, et comment nous y cherchons maintenant, en cas de doute, une base pour nos jugements.

En exprimant ces idées, Smith prépara incontestablement la voie à la conception de la morale comme d'un produit naturel de la vie sociale, qui s'est lentement développé chez l'homme, depuis son état primitif, et qui continue à se développer dans la même direction, sans exiger pour cela aucune autorité extérieure. Et la philosophie morale du XIX° siècle suivit, en effet cette voie.

En résumant ce qui a été dit plus haut, nous devons

1 Il est cependant une vertu, écrit-il, dont les règles générales déterminent, avec la plus grande précision chaque action extérieure qu'elle exige; cette vertu est, la justice. Dans la pratique,des autres vertus… nous devons considérer le but et le fondement de la règle, plutôt que la règle elle-même. Il n'en est pas de même de la justice, etc. » (Section III, ch. IV, pp. 81-83.)

noter que, dans toutes les doctrines morales qui, nées et développées aux XVII° et XVIII° siècles, se sont efforcées de donner à l'origine de la morale une explication naturelle, purement scientifique, on sent l'influence de la philosophie d 'Épicure. Mais, tout en se fondant sur cette philosophie, les doctrines éthiques des temps modernes se sont partagées en deux courants qui n'avaient de commun que le fait de renoncer à une explication religieuse ou métaphysique. Les deux courants cherchaient à expliquer l'origine de la morale d'une façon naturelle et répudiaient toutes les prétentions de l'Église à rattacher la morale à la religion.

Mais, tandis que l'une de ces tendances philosophiques, tout en reconnaissant, avec Épicure, que l'homme aspire avant tout au bonheur, affirmait que le plus grand bonheur réside non pas dans l'utilisation des autres pour ses avantages personnels, mais dans une vie commune amicale avec tous, la tendance opposée, dont Hobbes était le principal représentant continuait à considérer la morale comme quelque chose d'imposé à l'homme par la force. Hobbes et ses disciples n'admettaient pas que la morale pût découler de la nature même de l'homme; ils la considéraient comme prescrite à lui par une puissance extérieure. Seulement, à la place de la Divinité et de l'Église, ils mettaient l'État et la crainte devant ce *Léviathan* créateur de la morale dans le genre humain.

Ainsi, un mythe était remplacé par un autre. Il faut dire qu'à cette époque, la substitution à l'Église d'un État reposant sur un contrat avait une importance politique très grande. L'Église tirait son origine de la Volonté Divine et se proclamait représentante, de Dieu sur la terre. L'État, lui, bien que, dès les temps les plus anciens, il ait profité largement de la protection des églises, avait, dans l'esprit des penseurs avancés du XVIII° siècle, une origine terrestre dès le début: par le fait que sa naissance était rattachée à un contrat. Et il n'est pas douteux qu'au moment

où, à la fin du XVIII° siècle, la lutte commença en Europe contre le pouvoir absolu des rois par *la grâce de Dieu*, la doctrine de l'État fondé sur un contrat ait rendu un réel service.

Cette division en deux camps des penseurs qui cherchaient une explication naturelle et purement scientifique à la morale s'observe tout le long du XVII° et du XVIII° siècle. Elle devient, avec le temps, plus nette et plus profonde. Pendant que certains penseurs comprennent de mieux en mieux que la morale n'est qu'un produit du développement graduel de la sociabilité propre à l'homme, d'autres l'interprètent comme une aspiration bien comprise de l'homme à son bonheur personnel. Et selon la tendance à laquelle tel ou tel penseur appartient, deux conclusions différentes en découlent. Les uns continuent à croire, comme Hobbes, que l'homme est *né dans le mal* et ne voient le salut que dans un pouvoir central; strictement organisé, qui empêche les hommes de se livrer, entre eux à une lutte incessante. Les autres considèrent que seule une large liberté de l'individu et une large possibilité accordée aux hommes de former entre eux des accords de toutes sortes permettra d'établir dans la société un ordre de choses nouveau, fondé sur le principe d'une juste satisfaction de tous les besoins.

Ces deux tendances, avec différentes formes intermédiaires, et aussi certaines doctrines qui payent encore plus ou moins tribut à l'idée d'une origine religieuse de la morale, dominent à notre époque. Mais depuis que la théorie de l'évolution graduelle des croyances, des coutumes et des institutions a enfin conquis sa place dans la science, la seconde tendance, celle d'une création libre de la vie, prend peu à peu le dessus.

Dans le chapitre suivant, nous nous efforcerons de suivre le développement de ces deux tendances de la pensée éthique dans la philosophie contemporaine.

CHAPITRE IX

ÉVOLUTION DES DOCTRINES MORALES DANS LES TEMPS MODERNES

(Fin du XVIII° siècle et commencement du XIX° siècle)

Évolution des idées morales en Allemagne. — Kant. — La volonté et l'impératif catégorique dans l'éthique de Kant. — La Métaphysique des moeurs. — Fichte. — Schelling. — Hegel. — Schleiermacher.

Les doctrines des philosophes français de la seconde moitié du XVIII° siècle: Helvétius, Montesquieu, Voltaire et Rousseau, et des Encyclopédistes: Diderot, d'Alembert et d'Holbach, occupent, comme nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent, une place importante dans l'histoire de l'éthique. Leur audacieuse négation du rôle de la religion dans l'élaboration des notions morales, le fait qu'ils proclamaient l'*égalité* — l'égalité politique au moins — et, enfin, le rôle décisif que la plupart de ces philosophes faisaient jouer dans la création des formes sociales au sentiment bien compris de l'intérêt personnel — tout cela fut extrêmement important pour la formation d'idées justes sur la morale et contribua à répandre cette notion que la morale peut parfaitement se passer de toute sanction religieuse.

Cependant, la terreur de la Révolution française et le bouleversement général qui accompagna l'abolition des droits féodaux, comme aussi, plus tard, les guerres qui suivirent la Révolution, amenèrent de nombreux penseurs à chercher de nouveau les bases de l'éthique dans des principes supranaturels, plus ou moins masqués. La réaction politique et sociale s'accompagna , dans le domaine philosophique, d'une résurrection de la métaphysique. Cette résurrection se manifesta d'abord en Allemagne, où le plus grand des philosophes allemands, Emmanuel KANT (1724-1804), commença à prêcher sa doctrine à la fin du XVIII° siècle. La doctrine de Kant est située à la limite entre la philosophie spéculative des siècles antérieurs et la philosophie naturelle du XIX° siècle. Nous donnerons ici un bref exposé de sa philosophie morale[1].

Kant se donna pour but de créer une *éthique rationnelle* une théorie des notions morales absolument distincte de *l'éthique empirique*, c'est-à-dire des doctrines morales propagées au XVIII° siècle par la majorité des philosophes anglais et français. La doctrine morale de Kant devait être, par rapport à ces théories, ce que la mécanique théorique est par rapport à la mécanique appliquée.

Ce ne fut certes pas la première fois que ce but fut posé. Presque tous les penseurs avant Kant s'étaient également proposé de déterminer les bases rationnelles de l'éthique. Mais, contrairement aux philosophes anglais et français du XVII° et du XVIII° siècle, Kant pensa découvrir les lois fondamentales de la morale non pas en étudiant la nature humaine et en observant la vie et les actes des hommes, mais par la pensée abstraite.

1 KANT l'exposa dans trois oeuvres : Fondements de la métaphysique des moeurs (1785), Critique de la raison pratique (1788) et Système de la métaphysique des moeurs (1707). Il faut connaître, de plus, ses articles sur la religion: La Religion dans les limites de la raison (1793). On trouve une étude détaillée de sa philosophie morale chez Iodl; Wundt, Paulsen et autres.

Ayant réfléchi aux fondements de la morale, Kant arriva à cette conviction que c'est notre conscience du devoir qui en constitue la base. Et cette conscience, selon lui, ne découle ni de considérations d'utilité (que ce soit pour l'individu ou la société, peu importe), ni d'un sentiment de sympathie ou de bienveillance elle constitue une propriété de la raison humaine. D'après Kant, la raison peut créer à la conduite humaine des règles de deux catégories: les unes sont conditionnelles, les autres absolues. Par exemple: *Si tu veux être bien portant, mène une existence sobre* est une règle conditionnelle: un homme qui ne veut pas mener une vie sobre peut négliger sa santé. De telles prescriptions n'ont en elles rien d'absolu: on peut les exécuter ou non. De ce nombre sont toutes les règles de conduite fondées sur l'intérêt; elles ne peuvent pas devenir une hase de la morale. Les exigences morales doivent avoir le caractère absolu d'un ordre sans condition (impératif catégorique). La conscience du devoir chez l'homme est un impératif catégorique.

De même que les axiomes des mathématiques pures ne sont pas dus à l'expérience (ainsi pensait Kant), de même la conscience du devoir, avec le caractère d'obligation qui lui est inhérent, a tout d'une loi naturelle; elle est propre à l'esprit de tout être pensant rationnellement: telle est la propriété de la *raison pure*.

Peu importe que, dans la vie, l'homme n'obéisse jamais complètement à l'impératif catégorique moral. Ce qui est l'essentiel, c'est que l'homme est arrivé à reconnaître cet impératif en dehors de toute observation et de toute perception de ses sens; il l'a, pour ainsi dire, découvert en lui-même et l'a reconnu comme une loi suprême qui doit guider ses actes.

En quoi peut consister ce devoir moral ? Par son essence même, le devoir est ce qui possède une signification absolue et ne peut, par conséquent, jamais être seulement un

moyen en vue d'autre chose ; il constitue une fin en soi. Or, qu'est-ce qui a pour l'homme une importance absolue et doit, par conséquent, constituer une fin ? Selon Kant, une seule chose au monde, et même en dehors de lui, a une signification absolue: c'est la volonté autonome et raisonnable. Toutes les choses au monde ont une valeur relative, dit Kant, et seule la personnalité douée de raison et libre possède une valeur absolue en elle-même. Aussi, la volonté autonome et raisonnable, ayant une valeur absolue, constitue-t-elle l'objet du devoir moral. ***Tu dois être libre et raisonnable*** — telle est la loi morale.

Après avoir établi cette loi morale, Kant en déduit la première règle de la conduite: *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen.* Tous les hommes sont, comme nous-mêmes, doués d'une volonté autonome et raisonnable; aussi ne peuvent-ils jamais être pour nous un moyen. L'idéal auquel tend la morale est, pour Kant, une république de personnalités humaines libres et raisonnables, dans laquelle chaque individu est une fin pour tous les autres. En partant de là Kant définissait dans ces termes la loi morale: *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature*, ou, sous une forme différente: *Agis comme si ta maxime devait servir de loi universelle pour tous les êtres raisonnables*, ou, enfin: *Que la volonté puisse se considérer elle-même comme constituant en même temps par sa maxime une législation universelle.*

Le petit traité dans lequel Kant expose ces pensées est écrit dans un style simple et puissant, faisant appel aux meilleurs sentiments de l'homme. Aussi comprend-on à quel point la doctrine de Kant contribua à élever les esprits, en Allemagne surtout. Contrairement aux théories

"*eudemonistiques*" et utilitaires de la morale, qui ordonnaient à l'homme d'être moral parce que, dans la conduite morale, il trouvera soit le *bonheur* (théorie des eudemonistes) soit l'*utilité* (théorie des utilitaristes), Kant affirmait qu'il faut mener une vie morale parce que telle est l'exigence de notre raison. Par exemple: tu dois respecter ta propre liberté et celle des autres non seulement lorsque tu crois en tirer un profit ou un plaisir quelconque, mais toujours et dans toutes les circonstances, parce que la liberté est un bien absolu et, seule, elle est une fin en soi; tout le reste est un moyen. Autrement dit, la personnalité humaine est un objet de respect absolu, aussi bien en nous- mêmes qu'en d'autres. Le respect absolu de la personnalité constitue, pour Kant, le fondement de la morale et du droit.

L'éthique de Kant convient surtout à ceux qui, tout en doutant du caractère obligatoire des prescriptions de l'Église et de l'Évangile, ne se décident pas à se placer au point de vue des sciences naturelles; parmi les hommes ayant une culture scientifique, l'éthique de Kant trouve des partisans en ceux à qui il plaît de croire que l'homme remplit sur la terre une mission prescrite par la *Volonté suprême* et qui trouvent dans la doctrine de Kant l'ex-pression de *leurs propres croyances nébuleuses* — héritage de la foi disparue.

Le caractère élevé de l'éthique de Kant est incontestable. Mais elle nous laisse, en définitive, dans l'ignorance complète au sujet de la question principale de l'éthique: l'origine du sentiment du devoir. Dire que l'homme a conscience de l'existence en lui d'un sentiment du devoir si élevé qu'il croit obligatoire de lui obéir, ne nous fait pas avancer d'un pas plus loin que l'idée de Hutcheson d'un sentiment moral profondément enraciné chez l'homme et le faisant agir dans une direction déterminée, cela d'autant plus qu'on ne peut nier le rôle de la raison dans l'élaboration

des sentiments. La raison, dit Kant, nous impose une loi morale; cette raison est indépendante de l'expérience, indépendante aussi de toute observation de la nature. Mais, après s'être efforcé de le prouver arec tant de passion, après avoir enseigné cette idée pendant quatre ans à la suite de la publication de la Critique de la raison pratique, Kant se vit obligé de reconnaître son impuissance absolue à indiquer quelle est la source, chez l'homme, du respect de la loi morale; aussi éluda-t-il la solution de cette question fondamentale de l'éthique et formula une allusion à une *origine divine* de ce respect[1].

Ce changement, ce retour à une éthique théologique; fut-il, chez Kant, le résultat d'un état d'esprit lié aux événements de la Révolution française, ou bien exprima-t-il, en 1792, les idées qui avaient été déjà présentes dans son esprit alors qu'il écrivait ses *Fondements et sa Critique de la Raison pratique?* il est difficile de le savoir. Quoi qu'il en soit, voici les paroles textuelles que l'on trouve dans le livre dont nous parlons et que les commentateurs de Kant ne mentionnent généralement pas: *Mais il est une chose dans notre âme que nous ne, pouvons plus, dès que nous l'avons saisie d'un juste coup d'oeil, nous empêcher de contempler avec l'admiration la plus grande… c'est, d'une façon générale, la disposition morale primitive en nous (Anlage)*. Quelle est donc cette disposition dont la seule idée nous élève au-dessus de nos besoins habituels au point de nous faire considérer ces derniers comme quelque chose qui compte pour rien et de nous faire penser que la vie consacrée à ces seuls besoins n'aurait aucun sens? Au contraire, une vie conforme au devoir moral acquiert pour nous un grand prix, bien que notre conscience morale ne nous promette pour cela aucune récompense et ne nous menace d'aucun châtiment…

---

1 KANT: La religion dans les limites de la raison, première partie.

Ce qu'il y a d'incompréhensible dans cette disposition qui proclame une origine divine doit agir sur l'âme jusqu'à l'enthousiasme et lui donner la force de consentir aux sacrifices qui peuvent lui être imposés par le respect de ses devoirs[1].

Ayant ainsi nié l'importance, et presque l'existence même, chez l'homme du sentiment de sympathie et de sociabilité, sentiment qu'avaient fait intervenir dans leurs théories éthiques Hutcheson et Adam Smith, ayant reconnu la disposition morale de l'homme pour une propriété fondamentale de la raison, Kant se trouva naturellement dans l'impossibilité de découvrir dans la nature quoi que ce fût qui pût indiquer à la morale une origine naturelle, et il fut obligé de faire une allusion à l'origine divine possible de notre conscience de l'obligation morale. Plus encore: la répétition fréquente de cette pensée que la conscience de la loi morale est propre à l'homme à l'égal de tous les êtres *rationnellement pensants* (les animaux étant exclus de ce nombre) fait même supposer, comme l'a déjà fait Schopenhauer, qu'en parlant ainsi Kant pensait au *monde des anges*.

Il faut dire cependant que, par sa philosophie et sa doctrine morale, Kant contribua puissamment à détruire l'éthique traditionnelle de l'Église et à déblayer le terrain pour une éthique nouvelle, purement scientifique. On peut dire sans exagérer que Kant fraya la voie à l'éthique évolutionniste de notre époque. Il ne faut pas oublier non plus qu'en donnant à la morale ce caractère élevé, Kant montre avec raison qu'elle ne peut pas être fondée sur des considérations d'utilité et de bonheur, comme les eudemonistes et les utilitaristes essayent de l'affirmer. Il montre en même temps que le seul sentiment de sympathie ne suffit pas non plus à fonder la morale. En effet, à quelque

1 *KANT: La religion dans les limites de la raison. Trad. A. Tremesaygues 1913, pp. 57-58.*

degré supérieur que soit développé chez Un homme le sentiment de sympathie pour autrui, il est des moments dans sa vie où ce sentiment hautement moral entre en conflit, ne serait-ce que pour un temps très court, avec d'autres aspirations de notre nature: il se voit alors obligé de prendre une décision sur la conduite à tenir et la conscience morale parle hautement en lui. La question fondamentale de l'éthique est précisément celle-ci: quelle est la faculté qui aide l'homme à résoudre ces conflits entre deux aspirations et pourquoi la solution que nous appelons morale procure-t-elle à l'homme une satisfaction intérieure et rencontre-t-elle en même temps l'approbation des autres ? C'est là la question capitale de toute l'éthique, et à cette question Kant ne donne pas de réponse. Il se borne à constater dans l'âme humaine une lutte intérieure et à reconnaître que le rôle décisif y appartient non au sentiment, mais à la raison. Mais cela ne constitue pas une solution, car aussitôt une autre question surgit: pourquoi notre raison décide-t-elle dans un sens plutôt que dans l'autre ? Dire que, dans le conflit entre deux aspirations, la raison se laisse guider par la considération d'utilité de ce qui est moral — Kant s'y refuse, avec raison. Certes, les considérations d'utilité, pour l'espèce humaine, des actions morales ont joué un grand rôle dans l'élaboration de nos notions morales; mais, en dehors d'elles, il reste dans un acte moral quelque chose qui ne se laisse ramener ni à l'habitude, ni à des considérations d'utilité, et c'est ce *quelque chose* que nous sommes tenus d'expliquer. De même, on ne peut se contenter de la considération de la satisfaction intérieure que l'on ressent après avoir accompli un acte moral: il faut encore expliquer pourquoi cette satisfaction est ressentie, de même que pour expliquer l'action sur nous de certains accords ou combinaisons de sons il a fallu montrer pourquoi telles combinaisons sont physiquement agréables à notre oreille et telles autres

désagréables, pourquoi tels ensembles de propositions et de lignes en architecture réjouissent notre vue et tels autres l'*offensent*.

Ainsi, Kant n'a pu donner de réponse à la question fondamentale de l'éthique. Mais, parce qu'il a cherché une explication plus profonde des idées morales, il a préparé la voie à ceux qui, suivant en cela les indications de Bacon, se sont tournés, comme l'a fait Darwin, vers l'instinct de sociabilité, propre à tous les animaux sociaux, pour le con-sidérer comme une faculté fondamentale de l'homme, développée de plus en plus au cours de son évolution. Kant a ainsi préparé la voie à la création d'une nouvelle éthique réaliste.

On a beaucoup écrit sur la philosophie morale de Kant et il y aurait encore beaucoup à dire sur ce sujet. Je me bornerai à ajouter quelques remarques.

Dans les *Fondements de la métaphysique des moeurs,* principal travail de Kant sur l'éthique, il reconnaît honnêtement que nous ne voyons pas pourquoi nous devons agir conformément à la loi morale, autrement dit *d'où vient que la loi morale oblige*?[1] Il y a ici, on doit l'avouer franchement, une espèce de cercle vicieux manifeste, dont, à ce qu'il semble, il n'y a pas moyen de sortir. Nous nous supposons libres; par conséquent, en parlant des fins, nous nous reconnaissons soumis à des lois morales; et *nous nous concevons ensuite comme soumis à ces lois parce que nous nous sommes attribué la liberté de la volonté.*[2] Kant résout cette apparente erreur de notre pensée au moyen d'une explication qui constitue le fond même de sa philosophie de la connaissance. La raison, dit-il, est supérieure non seulement au sentiment, mais aussi à l'entendement, car elle contient plus que nos sensations ne nous fournissent. La raison manifeste dans ce que

1 *Fondements de la métaphysique des moeurs, p. 187.*
2 *Ibid*

l'on appelle les Idées une spontanéité si pure qu'elle s'élève par là bien au-dessus de ce que la sensibilité peut lui,fournir et qu'elle manifeste sa principale fonction en faisant la distinction entière entre le monde sensible et le monde intelligible, et en assignant par là à l'entendement même ses limites[1]. Lorsque nous nous concevons comme libres, nous nous transportons dans le monde intelligible, comme membres de ce monde et.,. nous reconnaissons l'autonomie de la volonté avec sa conséquence, la moralité; mais si nous nous concevons comme soumis au devoir, nous nous considérons comme faisant partie du monde intelligible (p. 192). La liberté de la volonté n'est qu'une représentation idéale de notre raison[2].

Il est clair que Kant veut dire par là que son impératif catégorique (c'est-à-dire un ordre absolu), sa loi morale qui est *la loi fondamentale de la raison morale pure* est une forme nécessaire de notre pensée. Mais il ne peut expliquer de quelle source et en de quelles causes précisément une telle forme de pensée est née dans notre esprit. Or, actuellement nous pouvons, si je ne me trompe, affirmer qu'elle résulte de l'idée de justice, c'est-à-dire de la reconnaissance de l'égalité entre les hommes. Ce qui rend surtout difficile à admettre sa façon de formuler cette loi, c'est l'affirmation que *la volonté bonne est celle dont les maximes sont capables de constituer une législation universelle.* Aux yeux de qui ? De la raison individuelle ou de la société ? Si c'est de la société, il ne peut y avoir d'autre critérium pour l'appréciation unanime de l'acte que le bien commun, et alors nous arrivons fatalement à la théorie de l'utilité (utilitarisme) ou à celle du bonheur (eudemonisme), que Kant répudie si énergiquement. Si, au contraire, les mots sont capables de constituer… signifient que la maxime qui a guidé mon acte

---

1 *Fondements de la métaphysique des moeurs, p. 191.*
2 *Une "Idée" au sens de Kant.*

peut et doit être volontiers acceptée par la raison de tout homme — non pas en vertu de son caractère d'utilité sociale, mais par suite de la nature même du travail de notre pensée, alors il doit exister dans la raison humaine une faculté que Kant n'a malheureusement pas indiquée. Cette faculté existe, en effet, et point n'est besoin, pour la comprendre, de passer par toute la métaphysique de Kant. Les matérialistes français et les penseurs anglo-écossais l'ont frôlée de très près. Cette propriété fondamentale de la raison humaine est, comme je l'ai déjà dit, la notion de justice, c'est-à-dire de l'égalité. Il n'existe pas et il ne peut exister d'autre idée capable de devenir un critérium des actions humaines. Plus encore: cette idée est admise — non pas complètement, mais dans une large mesure — par d'autres êtres pensants: non pas des anges auxquels Kant fait peut-être allusion, mais de nombreux animaux sociaux, et il est impossible d'expliquer cette propriété de notre intelligence autrement que par une évolution progressive de l'homme et du règne animal en général. On ne peut certes nier que l'aspiration au bonheur, pris dans le sens le plus large, ne soit la principale aspiration de l'homme. En cela, les eudemonistes et les utilitaristes ont raison. Mais il est aussi certain qu'un élément moral restrictif se manifeste, en même temps que l'aspiration au bonheur personnel, dans les sentiments de sociabilité et de sympathie et dans les actes d'entraide que l'on constate chez les animaux mêmes. Ces éléments, qui ont leur point de départ dans le sentiment de fraternité et, en partie, dans l'intelligence, se développent de plus en plus avec l'évolution de la société.

La critique de Kant a incontestablement réveillé la conscience de la société allemande et l'a aidée à traverser une période critique. Mais elle ne l'a pas poussée à examiner plus profondément les fondements de la vie sociale germanique. Après le panthéisme de Goethe, elle faisait

un retour en arrière, vers une explication surnaturelle de la conscience morale; elle repoussait, comme voie dangereuse, toute tendance à chercher le principe fondamental de la morale dans des causes naturelles et dans une évolution graduelle, point de vue dont les penseurs français du XVIII° siècle avaient été très proches.

En résumé, les admirateurs actuels de la philosophie de Kant feraient bien de creuser plus profondément et d'élargir la doctrine morale de leur maître. Certes, il faut désirer que *la maxime de notre conduite puisse devenir une loi générale*; mais ce principe a-t-il été découvert par Kant ? Nous avons vu que toutes les doctrines morales eudemonistes et utilitaristes reconnaissent l'intérêt commun pour base de la conduite morale, mais la grande question est: que faut-il entendre par intérêt commun ? A cette question, qui avait tant préoccupé Rousseau et les autres écrivains français à la veille de la Grande Révolution, Kant n'a même pas cherché une réponse, se bornant à quelques allusions à la volonté divine et à la vie future.

Quant à sa seconde formule: *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen*, il aurait pu dire, plus simplement: Dans les questions concernant la société, vise non pas ton seul intérêt, mais l'intérêt public. Mais cet élément de désintéressement; sur lequel Kant a tant insisté, voyant dans le fait de l'avoir mis en avant son grand mérite philosophique, cet élément est aussi vieux dans l'éthique que l'éthique elle-même. Les stoïciens et les épicuriens de l'ancienne Grèce en discutaient déjà; au XVII° siècle il a été le sujet de discussions entre les intellectualistes d'une part, et Hobbes, Locke, Hume, etc., de l'autre. D'ailleurs, la formule kantienne elle-même n'est pas exacte. L'homme devient vraiment moral non pas lorsqu'il obéit à l'ordre d'une loi

qu'il considère comme divine, ni lorsque son raisonnement comprend l'élément intéressé *d'espoir et de crainte* comme dit Kant au sujet de la vie dans l'autre monde: il n'est moral que lorsqu'une conduite morale est devenue sa nature même.

Kant, comme l'a fait remarquer Paulsen[1], avait de l'estime pour la masse populaire au sein de laquelle on rencontre plus souvent que chez les classes éclairées le sentiment simple et puissant de la fidélité au devoir. Mais il n'est pas allé jusqu'à reconnaître l'égalité sociale des masses avec les autres classes de la société. C'est pourquoi il ne s'est pas aperçu qu'en parlant si éloquemment du sentiment du *devoir,* en exigeant, en somme, que chacun considère son mode d'agir à l'égard des autres comme *désirable de la part de tous à l'égard de tous,* il n'a pas osé parler de ce que Rousseau et les Encyclopédistes avaient proclamé et que la Révolution venait d'inscrire sur son drapeau: l'égalité humaine. Cette audace de la logique lui a manqué. Il trouvait le mérite de l'enseignement de Rousseau dans ses conséquences éloignées et non dans son essence même: l'appel à la justice. De même, en plaçant à une telle hauteur la notion du devoir, Kant ne s'est point demandé: *D'où et comment provient ce respect?* se contentant de parler d'une *loi générale*, sans essayer de trouver une autre raison du respect de cette loi que sa généralité possible. Enfin, tandis que du fait même qu'une règle est applicable à tous les hommes sans distinction devait nécessairement naître l'idée de l'égalité de tous les hommes, il a passé à côté de cette conclusion nécessaire, sans la remarquer, et il a placé son éthique sous la sauve-garde d'un Être suprême.

Tout cela confirme davantage l'explication que nous avons donnée des sources de son éthique. Il voyait dans les

---

1 *F. PAULSEN, System der Ethick*

moeurs dissolues des sociétés de la fin du XVIII° siècle l'influence nuisible des philosophes anglo-écossais et des Encyclopédistes français, et il voulait faire renaître ce respect du devoir, dont le développement a eu dans l'humanité une base religieuse. C'est cela qu'il a essayé de faire dans son éthique.

Est-il utile d'ajouter qu'ainsi la philosophie de Kant a contribué, sous le couvert de l'intérêt général, à écraser en Allemagne la philosophie visant à l'*épanouissement de l'individu* ? Ce point a été suffisamment mis en lumière par la majorité des critiques sérieux de la philosophie kantienne, tels que Wundt, Paulsen, Iodl et beaucoup d'autres[1].

Le mérite immortel de Kant, écrit Goethe, est de nous avoir fait sortir de cet état de mollesse dans lequel nous étions enlisés. Et, en effet, son éthique a incontestablement introduit dans la morale une conception plus rigoriste, à la place d'un certain relâchement qui était sinon dû à la philosophie du XVIII° siècle, du moins justifié jusqu'à un certain point par elle. Mais pour le développement ultérieur de l'éthique et pour l'intelligence de ses fondements, la philosophie de Kant n'a rien fait. Au contraire, ayant satisfait dans une certaine mesure à la recherche philosophique de la vérité, elle a arrêté pour longtemps les progrès de l'éthique en Allemagne. En vain Schiller s'efforçait-il (grâce à sa connaissance de l'ancienne Grèce) d'orienter la pensée éthique vers la reconnaissance de cette idée que l'homme devient véritablement moral non pas lorsque les prescriptions du devoir luttent en lui contre les aspirations du sentiment, mais lorsqu'un *caractère moral est devenu sa seconde nature.* En vain essayait-il de montrer qu'un épanouissement vraiment artistique

---

1 Sur la question des rapports de l'éthique de Kant avec le christianisme d'une part, avec l'utilitarisme égoïste de l'autre, surtout WUNDT: Ethique , t . II : Les systèmes d'éthique.

(qui n'est pas, bien entendu, ce qu'on appelle maintenant l'esthétisme) contribue au développement de l'individu, que la contemplation de la beauté artistique et la création artistique aident à élever l'homme à une hauteur où il arrive peu à peu à faire taire en lui la voix de l'instinct animal, ouvrant ainsi la voie aux prescriptions de la raison et à l'amour de l'humanité. Les philosophes allemands qui, après Kant, ont écrit sur l'éthique ont continué, en y apportant chacun son caractère particulier, à occuper, comme leur maître, une situation intermédiaire entre la conception théologique et la conception philosophique de la morale. Ils n'ont frayé aucune voie nouvelle, mais ils ont eu le mérite d'inspirer aux hommes pensants le désir de servir le bien public — sans sortir, d'ailleurs, des cadres étroits du régime serai-féodal de l'époque. Pendant que l'école utilitariste, ayant à sa tête Bentham et Stuart Mill, faisait son apparition dans la philosophie éthique, pendant que naissait l'école positiviste d'Auguste Comte, qui devait conduire la philosophie à l'éthique naturaliste de Darwin et de Spencer, l'éthique allemande continuait à se nourrir des miettes du kantisme ou à errer dans les brouillards de la métaphysique, quand elle ne retournait pas, plus ou moins ouvertement, à l'éthique de l'Église.

Il faut dire cependant que si la philosophie allemande de la première moitié du XIXe siècle, comme aussi la société allemande de la même époque, n'a pas osé se dégager des liens du féodalisme, elle a tout de même contribué au relèvement moral, si nécessaire alors en Allemagne, en inspirant à la jeune génération le désir de servir la collectivité d'une façon plus élevée, plus idéale. A cet égard, Fichte, Schelling et Hegel occupent dans l'histoire de la philosophie une place d'honneur FICHTE surtout mérite une attention particulière.

Je n'entreprendrai pas l'exposé de sa doctrine: il faudrait pour cela user d'un langage métaphysique qui, au

lieu d'éclairer la pensée, la rend plus obscure. Je préfère renvoyer ceux qui voudraient connaître la doctrine de Fichte à l'excellent exposé fait par Iodl dans son Histoire de l'Éthique, où il donne à la philosophie de Fichte le nom de l'*éthique du génie créateur*. Je ne mentionnerai ici qu'une seule des conclusions de cette doctrine, qui montre que Fichte a touché de près à certaines idées de l'éthique scientifique et rationnelle.

La philosophie de la Grèce antique se proposait de devenir un guide dans la vie. La philosophie morale de Fichte tendait au même but; il posait à la morale, c'est-à-dire à la pureté de ses mobiles, des conditions très élevées, répudiant tout intérêt égoïste et demandant à la volonté humaine d'être absolument consciente et claire; il lui donnait aussi des buts très vastes et très élevés, qu'il définissait comme le triomphe de la raison par la liberté l'homme et par la disparition en lui de toute passivité. On pourrait dire, en d'autres termes, que, selon Fichte, la morale consiste dans le triomphe de l'essence même de, l'homme et de sa pensée sur ce qu'il reçoit d'une façon passive du milieu qui l'entoure.

En même temps, Fichte disait que la conscience ne doit jamais obéir à une autorité; celui qui agit en s'appuyant sur une autorité commet une action positivement mauvaise. On comprend facilement à quel point de telles paroles devaient élever les esprits de la jeunesse allemande des années 1820 à 1840.

Fichte revenait ainsi à l'idée, déjà exprimée dans l'ancienne Grèce, qu'à la base des jugements moraux on trouve une propriété innée de la raison humaine, et que, pour être moral, l'homme n'a besoin ni d'une inspiration religieuse, ni de la crainte d'un châtiment dans cette vie (ou dans une autre), — ce qui ne l'a pas empêché, finalement, d'aboutir à la conclusion qu'aucune philosophie ne peut se passer de la révélation divine.

Krause allait plus loin encore: pour lui, philosophie et théologie ne faisaient qu'un.
Baader édifiait sa philosophie sur les dogmes de l'église catholique; son exposé même est pénétré de l'esprit de celle-ci.
A, Schelling, ami de Baader, aboutit nettement au théisme. Son idéal est Platon et son Dieu est le Dieu humain, dont la révélation doit se substituer à toute philosophie; cette concession que Schelling faisait aux théologiens allemands ne l'a pas empêché, toutefois, d'être violemment attaqué par eux. Ils ont sans doute compris que le Dieu de Schelling n'était pas le Dieu chrétien, mais plutôt le Dieu de la nature, avec sa lutte entre le bien et le mal. D'autre part, ils voyaient l'influence qu'exerçait cette philosophie sur la jeunesse, dans laquelle elle faisait naître des aspirations élevées, influence que ne pouvaient obtenir leurs doctrines ecclésiastiques[1].

En ce qui concerne la philosophie de HEGEL (1770-1831), il faut noter tout d'abord qu'aucun de ses écrits n'a été spécialement consacré à l'éthique: les questions de morale sont examinées dans la Philosophie du droit[2]. La législation, avec ce qui lui sert de base, et la doctrine morale se confondent chez lui en un seul — trait bien caractéristique de l'esprit allemand au XIX° siècle.

En examinant la loi morale de Kant, Hegel fait observer tout d'abord qu'on ne peut pas considérer comme justifiant une règle de morale le fait qu'on peut désirer la voir devenir

---

1 En Russie, nous connaissons, par la correspondance des Bakounine, cette influence exercée à un moment donné par la philosophie de Schelling sur les jeunes gens groupés autour de Stankevitch et de Michel Bakounine. Mais l'élément mystique que renfermait cette philosophie a fait que, bien qu'elle eût très vaguement deviné certaines choses (par exemple en ce qui concerne le bien et le mal), elle a rapidement pâli devant la pensée scientifique.
2 Grundlinien der Philosophie des Redits (1820. De même dans la Phänomenologie des Geistes et dans l'Encyclopädie der philosophischen Wissensehaften im Grundrisse.

une loi générale, car il n'est pas d'acte auquel on ne puisse trouver un fondement général ou même qu'on ne puisse ériger en devoir. Et, en effet, nous savons tous non seulement que les sauvages considèrent comme un devoir des actes qui révoltent notre conscience à nous (l'infanticide, la vengeance du sang), mais que même dans les sociétés civilisées on voit, érigés en loi générale, des actes que beaucoup d'entre nous trouvent absolument révoltants (la peine de mort, l'exploitation du travail, l'inégalité des classes, etc.)

Quel que soit le respect qu'on puisse avoir pour Kant, tous ceux qui réfléchissent sur les fondements des idées morales sentent qu'il se cache au fond d'elles une règle générale, et que ce n'est pas sans raison que, depuis l'ancienne Grèce, les penseurs cherchent une expression adéquate, sous forme d'une formule brève et acceptable pour tous, à cet ensemble de jugements et de sentiments (ou plus exactement, au jugement approuvé par le sentiment, que nous trouvons dans nos idées morales.

Hegel le sentait également, et il cherchait un appui à la *moralité* (Moralität) dans les institutions qui se sont d'elles-mêmes constituées dans la vie humaine, la famille, la société et surtout l'État. Grâce à l'influence de ces trois facteurs, disait-il, l'homme s'habitue si bien à la morale, qu'elle cesse d'être pour lui une coercition venant du dehors: il y voit l'expression de sa propre volonté libre. Certes, les jugements moraux ainsi créés ne sont pas immuables. Ils ont été incarnés d'abord dans la famille ensuite dans l'État, et là, également, ils ont subi des modifications: des formes supérieures se sont sans cesse élaborées au cours de l'existence et de l'évolution de l'humanité; en même temps, les droits de l'individu à un développement indépendant sont arrivés à s'affirmer de plus en plus. Mais il faut se rappeler que la morale primitive d'un pâtre a autant de valeur que celle d'un homme

hautement cultivé. Elle varie dans chaque État particulier et dans l'ensemble de tous les États.

Par sa conception de l'évolution des idées morales, Hegel avait incontestablement des affinités avec ceux des philosophes français qui, dès la fin du XVIII° siècle, ont jeté les bases de la théorie évolutionniste. Il a été le premier penseur allemand (excepté Goethe) qui ait édifié son système philosophique sur l'idée d'une évolution graduelle, bien que celle-ci ait pris chez lui la forme de la célèbre triade: thèse, antithèse et synthèse. Contrairement à Kant, Hegel enseignait que la raison absolue n'est pas une vérité immuable ou une pensée immuable, mais qu'elle est une intelligence vivante, constamment en mouvement et se développant sans cesse. Cette raison universelle se manifeste dans l'humanité, dont l'État est l'expression. Dans la philosophie de Hegel, l'individu est complètement absorbé par l'État, auquel il a le devoir d'obéir; l'individu n'est qu'un instrument aux mains de l'État, pour lequel il n'est qu'un moyen et jamais un but. L'État, gouverné par une aristocratie intellectuelle, devient, chez Hegel, une sorte d'institution surhumaine, humainement divine.

Il va de soi que, dans une telle conception de la société, il n'y a aucune place pour l'idée de la justice (c'est-à-dire de l'égalité) comme base des jugements moraux. Il est clair aussi qu'une façon aussi autoritaire de comprendre l'organisation sociale ramène nécessairement vers la religion et vers le christianisme qui, par l'intermédiaire de l'Église, a été un des principaux facteurs de l'État moderne. Aussi, ce n'est pas dans le domaine d'une libre organisation de la vie sociale, mais dans l'art, la religion et la philosophie que Hegel ouvrait à l'esprit humain la voie d'une action créatrice.

Comme l'a très justement fait remarquer Eucken, nous avons dans la philosophie de Hegel un système parfaite-ment achevé, édifié selon les lois de la logique; mais

l'intuition y occupe une place importante. Cependant, si nous nous demandons: D'où découle l'intuition de Hegel ? nous répondrons: Certes, pas de l'ensemble de sa philosophie.

La philosophie de Hegel a exercé une influence énorme, non seulement en Allemagne, mais aussi dans d'autres pays, en Russie surtout. Elle n'est pas redevable de cette influence à ses constructions logiques, mais à ce sentiment intense de la vie qu'on rencontre si souvent dans les écrits de Hegel. Grâce à cela, bien que cette philosophie aboutisse à une réconciliation avec la réalité, à une justification de ce qui existe, bien qu'elle oblige ses disciples à *reconnaître que tout ce qui existe est raisonnable*, elle éveille cependant la pensée et apporte à la philosophie un certain esprit révolutionnaire; elle renferme certains éléments progressistes, et cela a permis à ceux qui ont reçu le nom *hégéliens de gauche* de, fonder leurs conceptions révolutionnaires sur la doctrine de Hegel. Mais pour eux aussi le fait qu'elle s'arrêtait à mi-chemin et s'inclinait devant l'État a été une cause d'arrêt: la critique de l'ordre social prenait fin, chez tous les *hégéliens de gauche*, aussitôt qu'il s'agissait des fondements de l'État.

Je ne m'arrêterai pas longuement au contemporain, Hegel, le philosophe allemand SCHLEIERMACHER (1768-1834), dont la philosophie morale, aussi pleine de métaphysique que celle de Fichte, avait (surtout dans sa seconde période, celle de 1819-1830) une base non seulement religieuse, mais théologique, et n'ajoutait presque rien ce qui avait été dit dans le même ordre d'idées par ses prédécesseurs. Je noterai seulement que Schleiermacher distinguait dans la conduite morale trois éléments. Locke, et l'école eudemoniste en général, affirmaient que l'homme trouve dans l'acte moral son bien suprême; le christianisme y voyait une vertu et un devoir à l'égard du Créateur de la nature; Kant, lui, sans nier la vertu, voyait principalement

paiement dans l'acte moral, le devoir en général. Pour Schleiermacher, ces trois éléments sont inséparables dans la conduite morale à l'égard des hommes; la place de la justice, qui constitue l'élément fondamental de la morale, est occupée chez lui par l'amour chrétien.

La philosophie éthique de Schleiermacher est, en somme, une tentative faite par un théologien protestant pour concilier la théologie avec la philosophie. En constatant que l'homme sent son lien avec l'univers et la dépendance dans laquelle il se trouve à son égard, qu'il a le désir de se confondre avec la vie de la nature, il s'efforce de représenter ce sentiment comme un sentiment véritablement religieux, oubliant (comme l'a justement fait remarquer Iodl) que dans ce lien avec l'univers sont forgées également des chaînes cruelles qui rattachent aux choses basses et triviales l'esprit qui veut prendre son élan. La question: *Pourquoi suis-je tel que je suis?* a été posée aux mystérieuses puissances universelles non seulement avec gratitude, mais aussi souvent avec une amère malédiction.

CHAPITRE X

ÉVOLUTION DES DOCTRINES MORALES

(XIX° siècle)

Les théories éthiques des penseurs anglais de la première moitié du XIX° siècle. — Mackintosh et Stewart. — Bentham. — John Stuart Mill. — Schopenhauer. — Victor Cousin et Jouffroy. — Auguste Comte et le positivisme. — Le culte de l'humanité. — La morale du positivisme. — Littré. — Feuerbach.

Trois nouveaux courants apparurent dans l'éthique au cours du XIX° siècle: 1° le positivisme, élaboré par le philosophe français Auguste Comte et ayant pour représentant marquant en Allemagne Feuerbach; 2° l'évolutionnisme, c'est-à-dire l'idée du développement graduel des êtres vivants, des institutions sociales et des croyances, y compris les idées morales de l'homme; Charles Darwin fut le créateur de cette théorie, mais elle fut élaborée en détail par Herbert Spencer dans sa célèbre Philosophie synthétique; 3° le socialisme, c'est-à-dire la doctrine de l'égalité politique et sociale des hommes, doctrine née de la grande Révolution française et des théories économiques qui

apparurent à sa suite, sous l'influence du développement rapide de l'industrie et du capitalisme en Europe. Ces trois doctrines exercèrent une forte influence sur l'évolution de la morale dans le courant du XIX° siècle. Cependant un système éthique complet qui serait fondé sur les données de toutes ces doctrines à la fois fait encore défaut. Certains philosophes modernes, tels que Herbert Spencer, Marie-jean Guyau et, en partie, aussi Wilhelm Wundt, Paulsen, Ilôffding, Gizicky et Eucken, tenterait bien de créer un système d'éthique basé sur le positivisme et l'évolutionnisme, mais tous ils négligèrent plus ou moins le socialisme. Et cependant nous avons dans le socialisme un grand courant éthique, et désormais aucun système nouveau ne pourra être construit sans qu'on s'occupe d'une façon quelconque de cette doctrine qui est l'expression des aspirations des masses laborieuses vers l'égalité et la justice sociale.

Avant de parler des conceptions éthiques des représentants de ces trois doctrines, nous exposerons brièvement les systèmes éthiques des penseurs anglais de la première moitié du XIX° siècle.

MACKINTOSH (1765-1832), est un précurseur anglais du positivisme. Par ses idées, ce fut un radical et un partisan chaleureux des idées de la Révolution française. Sa doctrine morale est exposée dans son livre Histoire de la philosophie morale, où il systématise les théories sur l'origine de la morale de Shaftesbury, Hutcheson, D. Hume et Adam Smith. Comme ces penseurs, Mackintosh admet que les actions morales découlent chez l'homme des sentiments et non de la raison. Les phénomènes moraux, dit-il, sont une catégorie particulière de sentiments: de sympathie et d'antipathie, d'approbation et de désapprobation à l'égard de tous nos penchants qui provoquent nos actes; ces sentiments s'unissent peu à peu entre eux et constituent

quelque chose de commun, une faculté particulière de notre psychisme, faculté à laquelle nous pouvons donner le nom de conscience morale. Nous sentons qu'il dépend de notre volonté d'agir ou de ne pas agir conformément à cette conscience; si nous agissons contrairement à elle, nous en rendons responsables la faiblesse de notre volonté ou notre mauvaise volonté.

Ainsi, pour Mackintosh, tout se ramène au sentiment, sans qu'il y ait place pour une intervention de la raison. Et ce sentiment moral est, pour lui, inné, propre à la nature même de l'homme, ne devant rien au raisonnement ni à l'éducation.

A ce sentiment moral, écrivait Mackintosh, est incontestablement propre un caractère impératif: il exige une attitude précise à l'égard des hommes, et cela parce que nous avons conscience que nos sentiments moraux, le blâme ou l'approbation que rencontrent nos actes, agissent dans les limites de notre volonté. Les divers motifs d'ordre moral se fusionnent peu à peu dans notre esprit en un tout, et la combinaison de ces deux groupes de sentiments n'ayant, par leur essence, rien de commun: un sentiment intérieur égoïste, le sentiment de conservation, et la sympathie pour autrui, détermine le caractère de l'homme.

Telle est, pour Mackintosh, l'origine de la morale et tel est son critérium dans la vie. Or, ces bases de l'éthique se montrent si bienfaisantes pour l'homme, elles rattachent si étroitement chacun de nous au bien-être de l'ensemble de la société, qu'elles ont dû nécessairement se développer au sein de l'humanité.

Ici, Mackintosh se place au point de vue des utilitaristes. En même temps, il insiste particulièrement sur la nécessité de ne pas confondre (comme on le fait constamment) le critérium, c'est-à-dire la base de l'impulsion morale, ce qui nous sert de mesure pour apprécier la valeur des

caractères distinctifs de l'homme et de ses actes, avec ce qui nous pousse personnellement à désirer une action allant dans une certaine direction et à agir en conséquence. Ces deux mobiles appartiennent à des domaines différents et doivent absolument être distingués dans une étude sérieuse. Il nous but savoir quels sont les actes et les qualités que nous approuvons ou que nous désapprouvons au point de vue moral: c'est notre critérium, notre mesure de l'appréciation morale. Mais il nous faut savoir également si notre approbation ou notre désapprobation est le fruit d'un sentiment immédiat ou si elles proviennent également de notre intelligence, par raisonnement. Enfin, il nous importe de savoir ceci: si notre approbation ou notre désapprobation découlent du sentiment, ce sentiment est-il un trait originel de notre organisation ou a-t-il été élaboré en nous graduellement, sous l'influence de la raison ?

Un tel exposé des problèmes de l'éthique est, sous certains rapports, comme le fait avec raison observer Iodl, ce qui a jamais été dit de plus clair et de plus exact sur les bases de la morale. Il devient, en effet, évident alors que, s'il y a quelque chose d'inné dans notre sentiment moral, cela n'empêche pas notre raison de connaître plus tard que tels sentiments ou tels actes, favorisés par l'éducation sociale, on une valeur pour le bien commun[1].

Il devient clair également, ajouterai-je, que la sociabilité, et l'entraide qu'elle rend nécessaire, propres à l'immense majorité des espèces animales et à plus forte raison à l'homme devinrent, dès le temps où apparurent sur la terre des êtres anthropomorphes, une source de sentiments moraux, et que les sentiments de sociabilité furent fortifiés par la conscience et l'intelligence des faits sociaux, c'est-à-dire, par l'activité de la raison. Et plus la vie sociale se

---

1 Dissertation on the progress of ethical philosophy, dans le vol I de l'Encyclopedia Britanniea (8° édition). Cette oeuvre de Mackintosh fut, par la suite, plusieurs fois éditée à part.

développait et se compliquait, plus la raison exerçait d'influence sur la physionomie morale de l'homme.

Enfin, il n'est pas douteux également qu'au milieu de la lutte sévère pour l'existence ou en présence des instincts de rapine qui, de temps en temps, se manifestent plus fortement chez telle race ou tel peuple, le sentiment moral peut facilement s'obscurcir. Et il pourrait s'étiole: complètement s'il n'existait pas, dans l'organisation même de l'homme, comme dans celle de la plupart d'animaux hautement développés, en plus du sentiment grégaire, *une façon de penser* qui soutient et fortifie l'influence de la vie sociale. C'est, je crois, la notion de la justice, qui, en dernière analyse, n'est autre chose que la reconnaissance de l'égalité entre tous les membres de la société considérée. A ce caractère de notre mentalité, que nous trouvons chez les sauvages les plus primitifs et jusqu'à un certain point chez les animaux grégaires, nous devons le développement en nous des notions morales sous forme d'une force opiniâtre, souvent même *inconsciemment impérative*. Quant à la générosité allant jusqu'à l'abnégation, à laquelle, en réalité, on devrait peut-être réserver le terme de morale, j'examinerai ce troisième membre de la trilogie morale avec plus de détails par la suite, en parlant de l'éthique de Guyau.

Je ne m'arrêterai pas à la philosophie anglaise de la fin du XVIII° et du commencement du XIX° siècle. Elle est une réaction contre la Révolution française et la philosophie des Encyclopédistes qui l'avait précédée, comme aussi contre les idées audacieuses émises par Villam GODWIN dans son livre sur la Justice politique. Ce livre est un exposé sérieux et complet de ce qui plus tard devait être prêché sous le nom d'anarchie[1]. L'étude de la philosophie

1. W. GODWIN : Inquiry concerning Political Justice and Influence on general Virttue and Happiness, 2 vol., Londres 1703. Dans la seconde édition, en raison des persécutions dirigée contre les républicains, amis de Godwin, les affirmations anarchistes et communistes de celui-ci se trouvent supprimées.

anglaise de cette époque est très instructive; je renvoie donc les lecteurs qu'elle intéresse à l'excellent exposé de Iodl, dans le second volume de son Histoire de l'Éthique. Je me bornerai seulement à dire que, d'une façon générale, les penseurs anglais de ce temps s'appliquèrent surtout à montrer l'insuffisance du seul sentiment pour expliquer la morale. Ainsi STEWART, un représentant marquant de l'époque, démontre que l'origine de la morale ne peut être expliquée suffisamment ni par les *affect reflexes* de Shaftesbury, ni par la conscience de Butler, etc. Après avoir montré l'impossibilité de concilier les différentes théories de la morale, fondées les unes sur la bienveillance, les autres sur la justice, sur l'égoïsme intelligent ou sur l'obéissance à la volonté divine, il se refuse à reconnaître, avec Hume, que le jugement de la raison puisse seul nous donner la notion du bien ou celle du beau; il montre en même temps combien les phénomènes moraux chez l'homme sont éloignés d'un simple élan du sentiment.

Il semblerait que, une fois arrivé à cette conclusion: *Dans nos notions morales, l'intelligence lie entre elles les idées qui naissent en nous et fait naître en elle-même des idées nouvelles* (il parle même de l'*idée mathématique de l'égalité)*, Stewart dût aboutir à la pensée de la justice. Mais, soit influence des anciennes idées de l'école intuitive, soit celle des tendances nouvelles qui, après la Révolution française, répudiaient la pensée même de l'égalité entre les hommes, — Stewart ne donna pas de développement à ses idées et n'arriva à aucune conclusion précise.

Ce fut un contemporain de Mackintosh, Jérémie Bentham, qui introduisit, en Angleterre, des idées nouvelles dans l'éthique.

Jérémie BENTHAM (1748-1832) n'était pas à proprement

parler un philosophe. Il était avocat; sa spécialité était le droit et la législation pratique qui en découle. Hostile au droit tel que l'avait réalisé la législation pendant les milliers d'années d'absence de tout droit, Bentham s'efforçait de découvrir au droit des fondements théoriques profonds, rigoureusement scientifiques, qui fussent approuvés par la raison et la conscience.

A ses yeux, le droit se confond avec la morale; aussi le premier écrit où Bentham expose sa théorie parte-t-il le nom d'*Introduction aux principes de morale et de jurisprudence*. De même qu'Helvétius, Bentham admet pour principe fondamental de toute éthique et de toute législation le plus grand bonheur du plus grand nombre d'hommes. Nous avons vu que Hobbes, lui aussi, avait placé ce principe à la base de son éthique; mais Bentham et ses disciples (Stuart Mill et les autres) en déduisirent des conclusions absolument opposées à celles de Hobbes. Celui-ci, réactionnaire, fut d'avis, sous l'influence de la révolution de 1648 qu'il avait traversée, que le plus grand bonheur ne peut être donné aux hommes que par un pouvoir suprême fort, tandis que Bentham, "*philanthropiste*", comme il s'appelait lui-même, arriva à reconnaître l'égalité comme un but désirable. Tout en répudiant les idées socialistes d'Owen, il admettait, que *l'égalité dans les richesses* contribuerait à réaliser *le plus grand bonheur du plus grand nombre, pourvu que la réalisation de cette égalité n'amenât pas des manifestations révolutionnaires*. Quant à la législation en général, il arriva même à formuler des conclusions anarchistes, puisqu'il considéra que moins il y a de lois, mieux cela vaut. Les lois, écrivait- il, sont des restrictions de la faculté d'action propre à l'homme; c'est pourquoi, au point de vue absolu, elles sont un mal.

Bentham soumit à une critique sévère tout le régime existant et toutes les théories courants de la morale.

Mais, comme je l'ai dit plus haut, tout en aboutissant à des pensées socialistes et même anarchistes, il n'eut pas le courage de pousser ses idées jusqu'à leur conclusion logique et s'appliqua surtout à établir quels sont les plaisirs les plus forts, les plus durables et les plus fructueux. Les différents hommes ayant des façons différentes de comprendre leur bonheur et celui des hommes en général, et n'étant pas toujours capables de discerner ce qui les conduit au bonheur ou, au contraire, à la souffrance, et encore moins ce qui est un bien pour la société, Bentham s'attache à déterminer exactement ce qui procure à l'individu comme à la société le plus grand bonheur possible. La recherche du bonheur est la recherche du plaisir personnel; aussi, comme son prédécesseur de la Grèce antique, Épicure, Bentham cherche-t-il à préciser lesquels, parmi nos plaisirs, peuvent nous procurer le plus grand bonheur — un bonheur non seulement momentané, mais durable même au cas où de la souffrance y serait liée. Il essaya d'établir à cet effet une sorte d'*échelle des plaisirs;* le haut de cette échelle est occupé par les plaisirs les plus intenses et les plus profonds; ceux qui ne sont ni accidentels ni fugitifs, mais qui peuvent durer toute la vie; ceux qui sont certains et, enfin, ceux dont la réalisation est proche et non renvoyée à un avenir éloigné et indéfini.

L'*intensité* du plaisir, sa *durée*, sa *certitude* et sa *réalisation* proche, voilà les quatre critériums que Bentham essaya d'établir dans son *Arithmétique des plaisirs*; il y ajouta encore la productivité du plaisir considéré, c'est-à- dire son aptitude à faire naître des plaisirs nouveaux, et son extension, c'est-à-dire son aptitude à réjouir non pas seulement l'individu même, mais aussi les autres. A côté de l'*échelle des plaisirs*, Bentham établit l'échelle des souffrances; parmi elles, il distingua celles qui lèsent un individu particulier et celles qui lèsent tous les membres d'une société ou des groupements d'individus, et aussi les

souffrances qui diminuent les forces de l'homme et même de la société tout entière.

Pour l'explication du sentiment moral chez l'homme, Bentham ne se contenta pas des idées formulées avant lui sur les sources supposées de la morale: un sentiment moral inné (naturel ou inspiré d'en haut), la sympathie et l'antipathie, la *conscience*, l'*obligation morale*, etc.; la mention seule de la *vertu* qu'accompagnent dans l'histoire toutes les atrocités de l'Inquisition, provoquait son indignation. Ces pensées sont exprimées d'une façon particulièrement nette et avec le plus de développements dans sa *Deontology on the Science of Morality*, mise au point après sa mort par son ami Bowring[1].

Il faut édifier la morale sur d'autres bases, disait Bentham. Le devoir des penseurs est de montrer que l'acte *vertueux* est un bon calcul, un sacrifice momentané qui me procurera le maximum de plaisir; un acte immoral est un calcul faux. L'homme doit rechercher son plaisir personnel, son intérêt personnel. C'est ainsi qu'avait parlé Épicure et beaucoup de ses disciples, comme Mandeville dans sa célèbre Fable des Abeilles. Mais, comme le montra Guyau[2], Bentham apporta à cette idée un correctif qui fit faire à l'utilitarisme un sérieux pas en avant. La vertu n'est pas seulement un calcul, dit Bentham: elle comporte encore un certain effort, une lutte; l'homme sacrifie un plaisir immédiat en vue d'autres, plus grands. Et il insiste particulièrement sur ce sacrifice, c'est-à-dire, au fond, sur l'abnégation, ne serait-elle que temporaire. En effet, ne pas le voir serait nier ce qui forme la moitié an moins de toute la vie du monde animal, des sauvages les moins évolués et même de nos sociétés *industrielles*. C'est ce que font beaucoup de ceux qui s'intitulent utilitaristes; mais Bentam

---

1 La première édition de la Deontalogy parut en 1834, en deux volumes.

2 M_-J. GUYAU : La Morale anglaise contemporaine

comprit à quoi aboutirait l'utilitarisme sans ce correctif et il s'efforça obstinément d'attirer l'attention sur lui. Sur ce point insista plus encore John Stuart Mill, dont les écrits datent de l'époque où les doctrines communistes d'Owen (qui niait aussi toute morale fondée sur les prescriptions d'en haut) étaient déjà très répandues en Angleterre.

Ces moyens d'estimation du bien et du mal, démontrait Bentham, ne servent pas seulement à notre appréciation morale de nos propres actes: ils devraient au moins servir de base à toute législation. C'est en eux que réside le critérium de ce qui est moral; c'est sa pierre de touche et sa mesure. Mais il y entre toute une série d'autres considérations qui influencent et modifient considérablement les notions du moral et du désirable, aussi bien chez les individus que dans les sociétés aux diverses époques de leur évolution. Le développement intellectuel d'un homme, sa religion, son tempérament, l'état de sa santé, son éducation, la classe à laquelle il appartient, et aussi le régime politique — tout cela modifie les notions morales des individus et des sociétés; Bentham, qui poursuit des buts législatifs, examine soigneusement toutes ces influences. Cependant, bien qu'il fût animé par les plus hautes aspirations et qu'il appréciât pleinement la beauté morale du sacrifice, nous ne trouvons rien chez lui qui nous dise où, comment et pourquoi l'instinct prend le dessus sur les froides estimations de la raison. Quels sont les rapports entre la raison et l'instinct, où est le lien vivant entre eux ? Nous trouvons, indiquée chez Bentham, la force instinctive de la sociabilité, mais nous ne voyons pas comment elle s'accorde avec sa méthodique raison; aussi sentons-nous le caractère incomplet de son éthique et comprenons-nous pourquoi, parmi ceux qui la connurent, beaucoup ne s'en montrèrent pas satisfaits et continuèrent à chercher un appui à leurs aspirations éthiques, les uns dans la

religion, les autres dans son héritière spirituelle, l'éthique du devoir de Kant.

D'autre part, il n'est pas douteux que dans la critique de Bentham on sent le désir de provoquer chez les hommes un travail créateur qui non seulement leur procurerait le bonheur personnel, mais leur donnerait une intelligence large des problèmes sociaux et ferait naître en eux des élans supérieurs. Bentham voudrait voir le droit et la législation s'inspirer non des idées courantes actuelles sur le bonheur de l'humanité placée sous l'égide d'un pouvoir fort, mais de considérations supérieures du plus grand bonheur du plus grand nombre.

Lorsqu'on tient compte de ce caractère de l'éthique de Bentham, ainsi que de l'esprit général de ses travaux, le but élevé qu'il se proposait, sa préoccupation de conserver au sein de la société les moyens nécessaires pour satisfaire les aspirations individuelles de ses membres, sa compréhension de l'élément artistique dans le sentiment du devoir accompli, on comprend aisément pourquoi, en dépit de son point de départ, d'une sécheresse arithmétique, la doctrine de Bentham exerça une influence aussi heureuse sur les meilleurs hommes de son temps. On comprend aussi pourquoi ceux qui ont étudié cette doctrine à fond, tels que Guyau, par exemple, dans son excellent travail sur la morale anglaise contemporaine, considèrent Bentham comme le véritable fondateur de l'école utilitaire anglaise, à laquelle appartenait en partie Spencer.

Les idées de Bentham reçurent un développement ultérieur chez un groupe de ses disciples, qui avait à sa tête James Mill et son fils John Stuart MILL (1806-1873). Son petit livre l'*Utilitarisme* est le meilleur résumé de la doctrine de l'école utilitaire en éthique[1].

Bien que John Stuart Mill n'ait consacré à la théorie de

---

1 J.S MILL : Utilitarism, paru dans le Frazer's Magazine en 1861 et en édition séparée en 1863.

la morale que ce seul petit livre, il a donné une forte contribution à la science de la morale, et à la doctrine utilitaire son achèvement logique. Dans son livre comme dans ses travaux économiques, Mill est pénétré de la nécessité de reconstruire la vie sociale sur des principes éthiques nouveaux. Pour cette reconstruction, Mill ne voyait d'utilité ni à la morale basée sur la religion, ni à une législation déduite de la raison pure (la tentative faite dans ce sens par Kant ayant complètement échoué); il croyait pouvoir fonder toute la doctrine morale sur un seul principe fondamental: *l'aspiration au plus grand bonheur* justement, c'est-à-dire rationnellement, compris. Déjà Hume avait entendu l'origine de l'élément moral de cette façon; mais Mill, comme on devait s'y attendre d'ailleurs de la part d'un penseur de la seconde moitié du XIX° siècle, compléta cette idée en montrant l'évolution continue des notions morales dans l'humanité grâce à la vie sociale. L'élément moral n'est pas inné chez l'homme: il est un *produit de l'évolution*.

L'homme est doué de très belles possibilités, mais il en possède aussi de mauvaises; certains individus sont prêts à travailler pour le bien de l'ensemble, mais il en est d'autres qui ne veulent pas s'en soucier. Les idées sur ce qui est un bien pour la société, et par conséquent pour chaque individu, sont encore extrêmement confuses. Mais si, au cours de cette lutte, un progrès se réalise, il est dû à ce que *toute société humaine* est intéressée à voir prendre le dessus aux éléments du bien, c'est-à-dire du bien commun, ou, en employant le langage de Kant, aux éléments altruistes sur les éléments égoïstes. En d'autres termes, il se fait dans la vie sociale une synthèse entre les aspirations morales fondées sur le sentiment du devoir et celles qui découlent du principe du plus grand bonheur (eudemonisme) ou de la plus grande utilité (utilitarisme).

La morale, dit Mill, est le résultat de l'action réciproque

entre l'organisation psychique (intellectuelle et sentimentale) de l'individu et la société; si on la considère à ce point de vue, on voit s'ouvrir une série de prévisions, vastes et attrayantes, et une série de tâches fécondes et élevées dans le domaine de la création sociale. Alors, nous devons voir dans la morale la somme des exigences présentées par la société au caractère et à la volonté de ses membres, dans l'intérêt de leur propre bonheur et de leur perfectionnement ultérieur. Mais ce n'est pas là une formule morte: c'est quelque chose de vivant, qui non seulement légitime le changement, mais; ce n'est pas la sanction donnée à ce qui fut et est peut-être dépassé, mais un élément vital pour l'édification de l'avenir. Et si des conflits de partis comprenant de façon différente les problèmes de l'avenir ont lieu sur ce terrain, si l'aspiration vers le mieux se heurte à l'habitude du passé, il n'existe pas d'autre preuve ni d'autre critérium pour leur appréciation que le bien-être de l'humanité et son perfectionnement.

Ces brèves citations suffisent déjà à montrer quelles perspectives ouvrait Mill par l'application à la vie de son principe d'utilité. Il exerça, grâce à cela, une influence considérable sur ses contemporains, d'autant plus que toutes ses oeuvres sont écrites dans une langue claire et simple.

Cependant, le principe de la justice, mentionné par Hume, disparaît dans ce raisonnement de Mill; nous ne le trouvons qu'à la fin de son livre, où il est question du critérium, de la base dont on peut se servir pour vérifier à quel point sont justes telles ou telles conclusions formulées par les diverses tendances qui sont en lutte pour la domination dans la marche en avant de la société.

Nous examinerons dans la seconde partie de ce travail jusqu'à quel point le principe de l'utilité, c'est-à-dire l'utilitarisme, peut être considéré comme suffisant pour

expliquer l'élément moral dans l'humanité. Ici, nous avons seulement à indiquer un progrès accompli dans l'éthique, le désir de la fonder uniquement sur des éléments rationnels, en dehors de toute influence, ouverte ou cachée, de la religion[1].

Avant d'aborder l'exposé de l'éthique positiviste et évolutionniste, nous devons nous arrêter, ne serait-ce que brièvement, sur les doctrines morales de certains philosophes du XIX° siècle qui, tout en se plaçant au point de vue métaphysique et spiritualiste, exercèrent cependant une certaine influence sur l'évolution de l'éthique à notre époque. Ce sont Arthur Schopenhauer en Allemagne, et Victor Cousin et son disciple Théodore Jouffroy en France.

La doctrine éthique de Schopenhauer (1788-1760) est très différemment appréciée, comme d'ailleurs tout ce qu'écrivit ce philosophe, dont le pessimisme avait pour source non la souffrance causée par les maux de l'humanité, mais une nature très égoïste.

Notre monde est un monde imparfait, enseignait Schopenhauer, notre vie est une souffrance. Notre *volonté vers la vie* fait naître en nous des désirs dont la réalisation rencontre

---

1 Il est nécessaire d'ajouter qu'en développant les idées de Bentham, „John Stuart Mill y apporta beaucoup d'éléments nouveaux. Ainsi, en créant sa théorie utilitaire de la morale, Bentham ne considérait que la quantité de biens, et c'est pour cela qu'il donne à cette théorie le nom d'arithmétique morale; Mill, lui, introduisit dans l'utilitarisme un élément nouveau, la qualité, et jeta ainsi les bases d'une esthétique morale. Il classait les plaisirs en supérieurs et inférieurs, en plaisirs qui justifient la préférence et plaisirs qui ne la justifient pas. Voilà pourquoi il disait que Socrate malheureux est supérieur, au point de vue moral, au cochon heureux. Se sentir homme signifie avoir conscience de sa valeur morale, de sa dignité; en discutant tel ou tel acte, l'homme doit penser à quoi l'oblige sa dignité humaine. Ici, Mill s'élève au-dessus d'un utilitarisme étroit et esquisse des fondements de la morale plus larges que l'utilité et le plaisir. (Note de N. Lebedeff.)

des obstacles; en luttant contre eux, nous éprouvons de la souffrance. Mais aussitôt les obstacles vaincus et le désir réalisé, un état de non-satisfaction reparaît. Participant activement à la vie, nous devenons des martyrs. Le progrès n'anéantit pas la souffrance. Au contraire, au fur et à mesure du développement de la civilisation, des besoins surgissent dont la non-satisfaction provoque de nouvelles souffrances, de nouvelles désillusions. A mesure que le progrès et la civilisation avancent, l'esprit humain devient plus sensible aux souffrances et acquiert la faculté de sentir non seulement ses propres souffrances, ses propres tortures, mais aussi celles des autres hommes et même des animaux. C'est ainsi que naît chez les hommes le sentiment de compassion, qui est la base de la morale et la source de tous les actes moraux.

Schopenhauer renonce absolument à voir quelque chose de moral dans des actes ou des modes d'existence inspirés par des considérations égoïstes ou par l'aspiration au bonheur. Mais il répudie également le sentiment du devoir de Kant, comme base de la morale. L'acte moral ne commence, pour lui, que là où l'homme agit par sympathie avec les autres, par compassion. Le sentiment de compassion, écrit Schopenhauer, est un sentiment primaire, inhérent à l'homme; c'est en lui que réside la base de toutes les impulsions morales, et non pas dans les considérations égoïstes, ni dans le sentiment du devoir.

Dans ce sentiment de compassion, Schopenhauer distingue deux côtés différents: dans certains cas, quelque chose me retient de causer une souffrance à autrui; dans d'autres, quelque chose me pousse à agir en présence d'une souffrance causée à autrui. Dans le premier cas, il s'agit de la simple justice; dans le second, l'amour du prochain apparaît.

La distinction qu'établit ainsi Schopenhauer est incontestablement un pas en, avant. Elle est nécessaire. Comme je

l'ai montré dans le second chapitre, elle est faite même par les sauvages qui parlent des choses qu'on doit faire et des choses qu'il est seulement honteux de ne pas faire, et je suis persuadé que plus tard cette distinction sera considérée comme fondamentale, car nos idées morales trouvent leur meilleure expression dans la formule à trois termes: sociabilité, justice et générosité, cette dernière s'appliquant à ce qu'on doit à proprement parler considérer comme morale.

Malheureusement, le principe sur lequel se guide Schopenhauer pour distinguer la justice de l'amour du prochain ne paraît pas exact. Au lieu de montrer que la sympathie, du moment qu'elle mène l'homme vers la justice, équivaut à la reconnaissance de l'égalité entre les hommes — résultat déjà acquis par l'éthique à la fin du XVIII° et du XIX° siècle — il cherche l'explication de ce sentiment dans l'identité métaphysique foncière de tous les hommes. En même temps, en identifiant la justice et la compassion, c'est-à-dire une notion et un sentiment d'origines différents, il restreint considérablement l'importance d'un élément aussi fondamental de la morale que la justice; ensuite, il réunit de nouveau en un seul ce qui est juste, et par conséquent présente un caractère d'obligation, et ce qui apparaît comme désirable, c'est-à-dire un élan généreux. Comme presque tous ceux qui ont écrit sur l'éthique, il ne distingue pas suffisamment les deux motifs, dont l'un dit: *Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse*, et l'autre: *Donne à autrui sans hésiter, sans calculer ce que tu recevras en retour*.

Au lieu de montrer qu'il y a là deux façons différentes de comprendre nos rapports avec les autres hommes, Schopenhauer n'y voit que des degrés différents dans l'influence qu'ils exercent sur notre volonté. Dans le premier cas, l'homme reste inactif, il ne fait pas de mal à autrui ; dans l'autre il agit, poussé par l'amour du prochain. En réalité, la différence est beaucoup plus profonde, et il est impossible

de parler avec justesse des bases de l'éthique si on n'admet pas, comme notion fondamentale, la justice, dans le sens de l'égalité, après quoi on pourra préconiser la générosité, si excellemment caractérisée par M. Guyau comme la prodigalité de l'esprit, des sentiments et de la volonté au profit des autres ou de tous.

Certes. Schopenhauer ne pouvait pas se passer absolument de l'idée de justice, entendue au sens de l'égalité, du moment qu'il voyait dans la compassion un acte de justice. Le fait que nous sommes capables de compatir avec les autres, de subir la contagion de leurs joies et de leurs chagrins et de les éprouver avec eux, serait incompréhensible si, consciemment ou inconsciemment, nous n'étions pas capables de nous identifier avec eux. Or, personne ne pourrait avoir cette capacité si chacun se croyait différent des autres et non égal à eux, ne serait-ce qu'au point de vue de la sensibilité à l'égard des joies et des peines, du bien et du mal, de la bienveillance et de l'hostilité. On ne peut expliquer que par la reconnaissance de l'égalité entre soi-même et les autres l'élan d'un homme qui se jette à l' eau pour sauver un autre homme (même sans savoir nager) ou qui s'expose aux balles pour ramasser les blessés sur un champ de bataille[1].

---

1 Autrefois, au temps du servage, c'est-à-dire de l'esclavage, l'immense majorité des seigneurs — au fond, des maîtres d'esclaves — n'admettait pas une seconde que leurs serfs pussent avoir des sentiments aussi « élevés » et aussi « raffinés s qu'eux mêmes. C'est pourquoi on a fait un si grand mérite à Tourgueneff, à Grigorovitch et d'autres d'avoir su faire naître dans les coeurs de ces seigneurs l'idée que les serfs étaient capables des mêmes sentiments qu'eux. Auparavant, une telle supposition aurait été considérée comme une diminution, une humiliation des sentiments élevés propres aux maîtres. — J'ai rencontré la même façon de voir, il y a quarante à cinquante ans, chez certains Anglais à l'égard des «hand» c'est à dire des ouvriers des usines, des mines, etc., bien que la « paroisse » anglaise (unité administrative) et la « communauté » de l'Église eussent déjà notablement affaibli cet orgueil de classe.

Mais, en partant de cette idée que la vie est un mal et que l'égoïsme, le désir passionné de vivre, est particulièrement fort au degré inférieur de la morale, Schopenhauer affirmait qu'avec le développement du sentiment de compassion, l'homme devient capable de concevoir et d'éprouver les souffrances des autres, ce qui le rend plus malheureux encore. Il pensait que seul l'ascétisme, l'éloignement du monde et la contemplation esthétique de la nature peuvent émousser en nous les impulsions de notre volonté, nous libérer du joug des passions qui nous oppriment et nous conduire vers le but suprême de la morale: *annihilation du vouloir-vivre.* Comme conséquence de cette annihilation, le monde aboutira à un état de calme infini – le Nirvâna.

Cette philosophie pessimiste est évidemment une philosophie non de la vie, mais de la mort; aussi la morale du pessimisme ne peut-elle créer au sein de la société un courant sain et actif. Si je me suis arrêté à la doctrine éthique de Schopenhauer, c'est uniquement parce que, s'étant élevé contre l'éthique de Kant et surtout contre sa théorie du devoir, il prépara le terrain, en Allemagne, aux penseurs et philosophes qui s'appliquèrent à chercher les bases de la morale dans la nature humaine elle-même et dans l'évolution de la vie sociale. Mais en raison de son caractère personnel, Schopenhauer fut incapable d'imprimer à l'éthique cette direction. Quant à son excellente étude de la question du libre arbitre et du rôle de la volonté comme force active dans la vie sociale, nous en parlerons dans le second volume de ce travail.

En France, l'époque post-révolutionnaire ne donna pas naissance à des doctrines aussi pessimistes que celle de Schopenhauer; cependant la restauration des Bourbons et la monarchie de Juillet furent caractérisées par l'épanouissement de la philosophie spiritualiste. Les idées

Les idées progressistes des Encyclopédistes, de Voltaire, de Condorcet et de Montesquieu furent repoussées au second plan par les théories de Louis de Bonald, Joseph de Maistre, Maine de Biran, Royer-Collard, Victor Cousin et autres représentants de la réaction dans le domaine philosophique.

Nous ne nous arrêterons pas à ces théories; faisons pourtant observer que la morale du plus marquant et du plus connu de ces écrivains, Victor COUSIN, est celle du spiritualisme traditionnel.

Nous devons noter seulement la tentative d'un émule de Victor, Cousin, Théodore JOUFFROY, pour montrer le rôle dans l'éthique de cet élément de la morale que j'appelle abnégation ou générosité, c'est-à-dire celui qui se manifeste dans les moments où l'homme donne aux autres ses forces et quelquefois sa vie même, sans demander ce qu'il recevra en échange.

Jouffroy ne sut pas apprécier cet élément à sa vraie valeur, mais il comprit que ce que les hommes appellent abnégation est le vrai élément de la morale. A vrai dire, comme tous ses prédécesseurs, il confondit cet élément avec la morale dans son ensemble[1]. Il faut ajouter, d'ailleurs, que tous les travaux de cette école portent le caractère d'indécision et de compromis entre des élément contraires, qui est peut-être la source de ce qu'ils on d'inachevé.

Le positivisme. — La seconde moitié du XVIII° siècle fut comme nous l'avons vu, marquée par une critique audacieuse des notions scientifiques, philosophiques, politique et éthiques courantes de l'époque, critique qui ne se cantonna pas dans les milieux académiques. En France, les nouvelles idées furent largement répandues dans la société et provoquèrent bientôt l'écroulement des institutions

1 *Th, Jouffroy: Cours de droit nalurel, pp. 88-90.*

politiques existantes et la transformation de la vie tout entière du peuple français: économique, intellectuelle et religieuse. Après la Révolution, pendant la série des guerres qui durèrent, avec de petites interruptions, jusqu'en 1815, les nouvelles idées sur la vie sociale, l'idée de l'égalité politique surtout, se trouvèrent répandues par les armées républicaines d'abord, les armées napoléoniennes ensuite dans toute l'Europe occidentale et dans une partie de l'Europe centrale. Bien entendu, *les Droits de l'Homme*, introduits par les Français dans les pays conquis, la proclamation de l'égalité personnelle entre tous les citoyens et l'abolition du servage ne purent se maintenir après le retour des Bourbons sur le trône de France. Une réaction générale, intellectuelle en même temps que politique, commença alors dans toute l'Europe. L'Autriche, la Russie et la Prusse conclurent entre elles une *Sainte Alliance* ayant pour but de maintenir en Europe le régime monarchique et féodal. Néanmoins, une vie politique nouvelle commença en Europe, en France surtout, où, après quinze ans de réaction effrénée, un nouveau courant, à la suite des événements de juillet 1830, commença à se faire sentir dans toutes les directions: politique, économique, scientifique et philosophique.

Bien entendu, la réaction contre la Révolution et toutes ses initiatives, qui avait sévi en Europe pendant trente ans avait fait beaucoup pour arrêter l'influence intellectuelle et philosophique du XVIII° siècle et de la Révolution, mais au premier souffle de la liberté, qu'on sentit en Europe au jour du renversement des Bourbons, un renouveau intellectuel se fit jour en France et en Angleterre.

A partir de 1830-1840, une nouvelle technique se créa en Europe occidentale: des chemins de fer furent construits; des bateaux à hélice, permettant des voyages lointains par delà l'océan, firent leur apparition; de grandes usines, transformant la matière brute à l'aide de machines

perfectionnées, furent construites; la grande industrie métallurgique fut créée, grâce aux progrès de la chimie, etc. La vie économique tout entière se trouva reconstruite sur des bases nouvelles; et le prolétariat des villes, ainsi formé, posa ses revendications. Sous l'influence de la vie même et des doctrines des premiers fondateurs du socialisme Fourier, Saint-Simon et Robert Owen — le mouvement socialiste ouvrier se développa de plus en plus en France et en Angleterre. En même temps, une science nouvelle commença à s'édifier, entièrement basée sur l'expérience et l'observation, libre de toute hypothèse théologique ou métaphysique. Les bases de cette nouvelle science avaient été jetées dès la fin du XVIII° siècle par Laplace en astronomie, Lavoisier en physique et en chimie, Buffon et Lamarck en zoologie et en biologie, les physiocrates et Condorcet dans les sciences sociales. Parallèlement au développement de cette science nouvelle, une philosophie, qui reçut le nom de *positivisme*, naquit en France vers 1830-1840. Le fondateur de cette philosophie fut Auguste COMTE.

Pendant qu'en Allemagne la philosophie des continuateurs de Kant, Fichte et Schelling se débattait toujours dans les tenailles d'une métaphysique semi-religieuse, c'est-à-dire des spéculations n'ayant pas de base scientifique réelle, la philosophie positive s'arracha au domaine des spéculations métaphysiques et s'efforça de devenir une connaissance positive, comme s'était efforcé de le faire, deux mille ans plus tôt, la philosophie d'Aristote. Elle se posa comme but de ne reconnaître, en science, que des conclusions déduites de l'expérience et, en philosophie, d'unir toutes les connaissances ainsi acquises par les diverses sciences en une conception générale du monde. Les doctrines scientifiques de la fin du XVIII° et du début XIX° siècle, dont nous avons parlé (celles de Laplace, de Lavoisier, de Buffon et de Lamarck), avaient ouvert aux yeux de l'homme un

monde nouveau, celui des forces naturelles éternellement agissantes. La même oeuvre avait été accomplie en économie sociale et en histoire par Saint-Simon et ses disciples, surtout par Augustin Thierry et toute une série d'autres savants qui avaient secoué le joug de la métaphysique.

Auguste Comte comprit la nécessité d'unir ces nouvelles acquisitions et conquêtes de la pensée scientifique en un ensemble harmonique et se proposa de montrer le lien étroit et la dépendance mutuelle de tous les phénomènes de la nature, leur succession, leur fond commun et les lois de leur évolution. En même temps, Comte jeta les bases de sciences nouvelles, telles que la *biologie* (science de l'évolution de la vie végétale et animale), l'*anthropologie* (science de l'évolution de l'homme) et la *sociologie* (science des sociétés humaines). Considérant la vie de tous les êtres comme soumise à des lois uniques, Comte appelait déjà les savants à étudier, pour comprendre la vie des associations humaines primitives, la vie des sociétés animales, et lorsqu'il s'agissait de chercher une explication aux sentiments moraux de l'homme, il parlait déjà des instincts sociaux.

L'essence du positivisme, c'est la connaissance scientifique réelle: ***savoir, disait Comte, c'est prévoir***, et la prévision est nécessaire pour étendre le pouvoir de l'homme sur la nature et augmenter le bien-être de la société. Du monde des rêves et des spéculations, Comte appelait les savants et les penseurs à descendre sur la terre, vers les hommes, qui, depuis des siècles, se débattent inutilement, pour organiser une vie meilleure, plus variée, plus pleine, plus puissante, pour les aider de leur puissance créatrice et pour leur permettre de *connaître* la nature par leur esprit, de jouir de sa vie éternellement jaillissante, d'utiliser ses forces, de libérer l'homme de l'exploitation, en rendant son travail plus productif. En même temps, Comte s'efforçait de délivrer l'homme des chaînes d'une crainte religieuse devant la nature et ses forces et de trouver les

bases de l'existence d'un individu libre dans son milieu social, bases consistant non en contrainte, mais en contrat social librement consenti.

Tout ce que les Encyclopédistes avaient vaguement prévu en science et en philosophie, tout ce qui se dessinait comme un idéal devant le regard spirituel des meilleurs hommes de la Grande Révolution, tout ce qu'avaient déjà commencé à formuler et à prévoir Saint-Simon, Fourier et Robert Owen et à quoi avaient aspiré les meilleurs hommes de la fin du XVIII° et du début du XIX° siècle, — tout cela Comte essaya de l'unir, de le renforcer et de l'affermir par sa philosophie positive. Et cette *philosophie*, c'est-à-dire ces généralisations et ces idéals, devaient donner naissance à des sciences nouvelles, un art nouveau, une conception du monde nouvelle, une éthique nouvelle.

Certes, il serait naïf de penser qu'un système de philosophie, si profond qu'il soit, puisse créer des sciences, un art et une éthique. Toute philosophie est seulement une généralisation, un résultat du mouvement intellectuel dans tous les domaines de la vie; les éléments de cette généralisation doivent être fournis par l'évolution même des sciences, de l'art et des institutions sociales; la philosophie ne peut qu'inspirer la science et l'art. Une bonne systématisation de la pensée, en généralisant ce qui a été accompli dans chacun de ces domaines séparément, imprime en même temps à ceux-ci une nouvelle direction, leur insuffle des forces nouvelles, un esprit créateur nouveau, et, par là même, une harmonie nouvelle.

C'est ce qui arriva. La première moitié du XIX° siècle nous donna en philosophie le positivisme, en science la théorie de l'évolution et cette série de brillantes découvertes qui marquèrent la période de six ou sept années qui s'écoula entre 1856 et 1862[1];

---

1 L'indestructibilité de l'énergie, la théorie mécanique de la chaleur, l'unité des forces physiques, l'analyse spectrale et l'unité de la matière dans les corps célestes, la psychologie physiologique, le développement physiologique des organes, etc.

enfin, en sociologie: le socialisme de ses trois grands fondateurs, Fourier, Saint-Simon et Robert Owen et de leurs disciples, et en éthique: une morale nouvelle, non imposée d'en haut, mais découlant des propriétés mêmes de la nature humaine. Enfin, les conquêtes de la science firent naître une compréhension plus nette du lien étroit qui unit l'homme et les autres êtres sentants, la pensée de l'homme et sa vie réelle.

La philosophie positive voulut réunir en un ensemble tous les résultats et toutes les conquêtes de la pensée scientifique, en élevant l'homme à une conscience nette de l'harmonie de cet ensemble. Ce qui, chez Spinoza et Goethe, apparaissait comme des lueurs de génie, lorsqu'ils parlaient de la vie, de la nature et de l'homme, devait devenir, dans la nouvelle philosophie, une généralisation intellectuelle nécessaire.

Il est naturel qu'avec une telle conception de la *philosophie* Comte dût attribuer, à l'éthique une importance énorme. Mais il ne la déduisait pas de la psychologie individuelle, n'en faisait pas une prédication morale, comme on continuait encore à le faire en Allemagne: il la représentait plutôt comme une chose découlant logiquement de toute l'histoire de l'évolution des sociétés humaines. Pensant probablement aux travaux d'anatomie comparée de Buffon et, plus tard, de Cuvier, travaux qui confirmaient pleinement les vues de Lamarck sur la lente et graduelle évolution des formes animales supérieures aux dépens des formes inférieures (bien que le réactionnaire Cuvier combattît cette vue), Comte insista sur la nécessité d'études historiques aussi bien dans 'le domaine de l'anthropologie, science de l'homme en tant qu'organisme physique, que dans celui de l'éthique, science de ses aspirations morales. Il compara l'importance de l'étude historique dans ces domaines à celle de l'anatomie comparée en biologie.

L'éthique fut comprise par Comte comme une grande force, capable d'élever l'homme au-dessus des intérêts de tous les jours. Il s'efforça de donner à son système d'éthique une base positive, de fonder l'éthique sur l'étude de son évolution, réelle, depuis l'instinct grégaire animal et la simple sociabilité jusqu'à ses manifestations les plus élevées. Et si, à la fin de sa vie, soit par suite d'un affaiblissement intellectuel, soit sous l'influence de Clotilde de Vaux, il fit, comme beaucoup de ses prédécesseurs, des concessions à la religion, allant même jusqu'à fonder une église à lui, ces concessions ne se déduisent nullement de son premier et principal ouvrage, la Philosophie positive. Elles sont des additions, complètement inutiles d'ailleurs, comme l'ont très bien compris les meilleurs élèves de Comte, Littré et Wyrouboff, ainsi que ses disciples en Angleterre, en Allemagne et en Russie[1].

Les principales opinions de Comte sur les fondements des idées morales et sur leur contenu, exposées dans la Physique sociale, sont déduites non de spéculations abstraites, mais de faits généraux de la vie sociale et de l'histoire humaine. Et sa conclusion est que les aspirations sociales de l'homme ne peuvent être expliquées que par une propriété innée, c'est-à-dire un instinct qui pousse à la vie en société. Cet instinct, Comte l'appelle altruisme, par opposition à l'égoïsme, c'est-à-dire à l'amour de soi-même, et il le considère comme un caractère fondamental de notre organisation; en même temps, il a le courage de dire le premier que la même propriété innée existe chez les animaux.

---

1 Comte fonda une église positive et une nouvelle religion, dont l'humanité était la divinité suprême. Cette religion devait, dans l'esprit de Comte, remplacer le christianisme vieilli. La religion de l'Humanité se maintient jusqu'à présent dans un petit groupe de disciples de Comte, qui ne veulent pas abandonner complètement les rites auxquels ils attribuent une importance éducative.

Séparer cet instinct de la raison est chose absolument impossible. A l'aide de la raison, nous construisons avec nos sentiments et nos inclinations innées ce que nous appelons nos notions morales; ainsi, l'élément moral dans l'homme est, en même temps une chose innée et le résultat d'une évolution. Nous venons au monde en possession de certaines ébauches morales, mais ces ébauches doivent se développer pour que nous devenions des hommes moraux. Les animaux sociaux possèdent, eux aussi, des penchants moraux; mais la morale, en tant que produit de l'instinct, du sentiment et de la raison, est le propre de l'homme. Elle s'est développée graduellement; elle continue à se développer et continuera à le faire dans l'avenir. C'est ce qui explique la diversité des notions morales chez les différents peuples et aux différentes époques, diversité qui a permis aux négateurs irréfléchis de la morale de conclure que celle-ci est toute conventionnelle et ne possède aucune base positive ni dans la nature de l'homme ni dans sa raison.

Lorsqu'on étudie les changements subis par les notions morales, pense Comte, on constate facilement qu'elles contiennent toutes, au fond d'elles-mêmes, un élément constant: la compréhension du bien d'autrui grâce ,à la connaissance de son propre intérêt. Comte reconnaît ainsi dans la morale un élément utilitaire, c'est-à-dire la conscience de l'utilité personnelle, de l'égoïsme, comme jouant un rôle dans l'élaboration des idées morales, qui deviennent des règles de conduite. Mais il comprend trop bien l'importance dans cette élaboration de ces trois facteurs puissants: le sentiment de sociabilité, la sympathie mutuelle et la raison, pour tomber dans l'erreur des utilitaristes qui attribuent l'importance prépondérante à l'instinct et à l'intérêt individuel.

L'élément moral, enseigne Comte, est, comme la nature humaine elle-même, — et comme tout dans la nature, ajouterons-nous, — quelque chose de déjà évolué et en même

temps en voie d'évolution. Et, dans cette évolution, il attribue une grande importance à la famille, à côté de la société. La famille, dit-il, contribue surtout à développer, dans la morale ce qui vient du sentiment, tandis que la société développe en nous surtout ce qui vient de la raison. Il est cependant difficile d'admettre cette distinction, car on sait que l'éducation collective de la jeunesse (nos internats, par exemple) ou le mode d'existence de certains sauvages (des îles du Pacifique en particulier) développent le sentiment grégaire, le sentiment d'honneur, l'orgueil du clan, etc. plus fortement encore que ne le fait la famille. Enfin, il faut mentionner un trait encore de l'éthique positiviste. Comte insiste particulièrement sur la grande importance de la conception du monde proposée par le positivisme. Cette conception doit faire comprendre toujours plus profondément aux hommes que l'existence de chacun dépend étroitement de celle de l'humanité et qu'il y a un lien intime entre la vie individuelle et la vie de l'ensemble. Aussi est-il nécessaire de cultiver dans chacun de nous la compréhension de la vie mondiale, de l'ordre universel; cette compréhension doit être placée à la base aussi bien de la vie individuelle que de la vie sociale. Chacun doit posséder une telle conscience de la rectitude de sa vie que tout acte accompli par lui et tout mobile le faisant agir puissent être connus de tous. Tout mensonge est un abaissement du *moi,* un aveu de son infériorité par rapport aux autres; De là sa règle *vivre au grand jour,* c'est-à-dire de façon à ne rien avoir à cacher.

Dans la science de la morale, l'éthique, Comte distingue trois parties constitutives: son essence, c'est-à-dire ses propositions fondamentales et son origine; sa signification pour la société, et, enfin, son évolution et les facteurs de cette évolution.

L'éthique, dit Comte, se crée au cours de l'histoire. Il existe une évolution naturelle, et cette évolution, c'est le

progrès, le triomphe des caractères humains sur les caractères animaux, de l'homme sur l'animal. La loi morale suprême consiste en ce que l'individu doit faire passer au second plan ses intérêts égoïstes; les devoirs suprêmes sont des devoirs sociaux. Ainsi, l'éthique doit avoir pour base l'intérêt du genre humain, de l'humanité — ce grand être dont chacun de nous n'est qu'un atome, vivant un instant et périssant aussitôt pour passer sa vie à d'autres. La morale consiste à *vivre pour autrui*.

Telle est, en peu de mots, l'essence de l'éthique de Comte. Après lui, ses idées, scientifiques aussi bien que morales, furent développées en France par ses disciples, surtout par Émile Littré et G. N. Wyrouboff dans la Revue de Philosophie positive (1867 à 1883) qui publia de nombreux articles exposant différents côtés du positivisme. Nous reviendrons, dans la seconde partie de cet ouvrage, sur une idée fondamentale de Littré, relative à l'explication de l'idée de justice.

Il faut dire, pour conclure, que le positivisme exerça une influence énorme et féconde sur l'évolution de la science: on peut affirmer sans hésiter qu'actuellement tous les meilleurs hommes de science se rapprochent de très près du positivisme en ce qui concerne leurs conceptions philosophiques. En Angleterre, toute la philosophie de Spencer, adoptée dans ses propositions fondamentales par la plupart des naturalistes, est une philosophie positiviste, bien que Spencer, qui semble y être arrivé indépendamment de Comte, bien qu'il lui soit postérieur, ait essayé plus d'une fois de s'en séparer.

En Allemagne, une doctrine se rapprochant en beaucoup de points de la philosophie de Comte fut celle de Ludwig Feuerbach, formulée entre 1850 et 1860 ; nous nous en occuperons dans la mesure où elle concerne l'éthique.

Il aurait fallu nous arrêter plus longuement à la philosophie

de FEUERBACH (1804-1872), car elle exerça et elle exerce incontestablement encore une grande influence sur la pensée allemande. Mais comme son but principal fut moins l'élaboration des bases de l'éthique que la critique de la religion, cela m'aurait entraîné trop loin du but. C'est pourquoi je me bornerai à indiquer ce que cette philosophie ajouta de nouveau à l'éthique positiviste. Ce ne fut pas du premier coup que Feuerbach se montra un philosophe positiviste, se fondant sur les données précises fournies par l'étude de la nature humaine. Ses premiers écrits furent influencés par Hegel et ce fut graduellement, après avoir soumis à une critique intelligente et audacieuse la philosophie spéculative de Kant, Schelling et Hegel et la philosophie *idéaliste* en général, qu'il devint un philosophe de la conception réaliste. Il commença par exposer ses idées fondamentales, sous forme d'aphorismes, dans deux articles, publiés en 1842 et 1843[1], et ce fut après 1858 seulement qu'il s'occupa de l'éthique. En 1866, il introduisit dans son oeuvre: *La Divinité, la Liberté et l'Immortalité au point de rue de l'anthropologie*, un chapitre sur le libre arbitre; il écrivit ensuite une série d'articles de philosophie morale, touchant aux grands problèmes de l'éthique. Mais, dit Iodl auquel j'emprunte ces données, il ne donna là, non plus, rien d'achevé; beaucoup de choses ne sont, qu'indiquées. Néanmoins, ces travaux forment un exposé assez complet de l'empirisme scientifique en éthique, que Kant avait bien complété dans son système de *Philosophie du droit*. Les oeuvres pénétrantes de Feuerbach, écrites, de plus, dans une langue accessible à tous, exercèrent une action vivifiante sur la pensée éthique en Allemagne.

---

1 Vorläufige Thesen zur Reforme der Philosophie (Thèses préliminaires sur la réforme de la philosophie) el Grundsätze der philosephie der Zukunft (Fondements d'une philosophie de l'avenir).

Il est vrai que Feuerbach n'est pas exempt de contradictions sérieuses. Voulant fonder sa philosophie de la morale les faits réels de la vie et étant un défenseur de l'eudemonisme, c'est-à-dire expliquant les inclinations morales de l'homme par la recherche d'une vie plus heureuse au sein de la société, il ne ménage pourtant pas ses éloges à l'éthique de Kant et de Fichte qui, cependant, étaient absolument hostiles aux eudemonistes anglo-écossais et cherchaient l'explication de la morale dans l'inspiration religieuse.

Le succès de la philosophie de Feuerbach s'explique bien par la tournure réaliste, inspirée des sciences naturelles, qu'avaient les esprits dans la seconde moitié du XIX° siècle. La métaphysique des kantiens et l'esprit religieux de Fichte et de Schelling ne pouvaient pas régner sur les esprits à une époque qui nous donna cet épanouissement subit des connaissances de la nature et de la vie universelle qui reste lié aux noms de Darwin, Joule, Faraday, Helmholtz, Claude Bernard, etc. dans la science, et de Comte en philosophie. Le positivisme ou, comme on préfère dire en Allemagne, le réalisme, fut la conclusion naturelle de cet épanouissement, de ces conquêtes des sciences naturelles, résultat, d'une accumulation de faits scientifiques poursuivie pendant un demi-siècle.

Iodl signale une particularité de la philosophie de Feuerbach, qui explique à ses yeux *le secret du succès de la tendance réaliste en Allemagne*. C'est la *compréhension épurée et approfondie de la volonté et de ses manifestations*, opposée à la *compréhension abstraite et pédante de la morale chez l'école idéaliste*. Cette dernière école expliquait les hautes manifestations de la volonté d'une façon théorique, par quelque chose d'extérieur, et *la destruction de ces erreurs, accomplie par Schopenhauer et Beneke et raffermie par Feuerbach, fait époque dans l'éthique allemande*,

« Si, dit Feuerbach, toute éthique a pour objet la volonté humaine et ses rapports, il faut ajouter immédiatement qu'il ne peut y avoir de volonté là où il n'y a pas d'impulsion, et là où il n'y a pas d'impulsion vers le bonheur, il ne peut y avoir aucune impulsion en général. L'impulsion vers le bonheur est l'impulsion des impulsions; partout où l'être est lié à la volonté, le désir et le désir d'être heureux sont inséparables, identiques même au fond. "*Je désire*" veut dire: "*Je ne désire pas souffrir, je ne veux pas être anéanti, je veux subsister et prospérer*"... La morale sans bonheur est un mot sans signification.

Une telle conception de la morale ne manqua pas de produire en Allemagne une véritable révolution. Mais, dit Iodl, *Feuerbach lui-même rattachait cette révolution aux noms de Locke, Malebranche, Helvétius*. Pour les penseurs de l'Europe occidentale, cette interprétation du sentiment moral n'avait rien de nouveau, bien que Feuerbach l'eût peut-être exprimée sous une forme plus heureuse que beaucoup d'eudemonistes avant lui.

Quant à la question de savoir comment l'aspiration égoïste de l'individu à son bonheur personnel se transforme en *ce qui lui est apparemment contraire: le fait de refréner ses impulsions et d'agir pour le bien d'autrui*, l'explication donnée par Feuerbach n'en est pas une. Elle ne fait que répéter la question, mais sous une forme affirmative. Il est certain, dit-il, que le principe de la morale, c'est le bonheur, non pas un bonheur concentré sur la même personne, mais un bonheur s'étendant aux personnes différentes, embrassant aussi bien *moi* que *toi*, c'est-à-dire un bonheur non unilatéral, mais réciproque ou multiple. Ce n'est pas encore une réponse. Le but de la philosophie morale est d'expliquer pourquoi les sentiments et les pensées humains sont organisés de telle façon que les hommes sont capables de sentir et de penser le bien-être des autres, et même de tous — de leurs proches

ainsi que de ceux qui sont loin d'eux — comme *leur bien-être propre*. Est-ce un instinct inné, ou un jugement de notre raison qui pèse ses avantages et les identifie avec les avantages des autres, jugement qui devient ensuite une habitude ? Ou bien, est-ce un sentiment inconscient qu'il faut combattre, comme l'affirment les individualistes ? Et d'où vient, enfin, cet étrange sentiment, soit conscience, soit sensation de l'obligation, du devoir, cette identification de notre propre bien-être avec le bien-être de tous ?

C'est à cela que travaille l'éthique depuis l'ancienne Grèce, donnant à ces questions les réponses les plus contradictoires: inspiration d'en haut, égoïsme bien compris, sentiment grégaire, crainte d'un châtiment dans la vie future, raisonnement, élan insensé, etc. Et à ces questions, Feuerbach ne sut donner aucune réponse nouvelle ou satisfaisante.

Iodl, si favorable à Feuerbach, dit qu'il y a là évidemment une lacune dans l'exposé de Feuerbach. Il n'a pas indiqué que l'opposition entre *moi* et *toi* n'est pas une opposition entre deux individus, mais une opposition entre l'individu et la société[1].

Mais cette observation ne constitue pas une réponse aux questions posées, et ces questions restent pendantes.

Cette lacune a été comblée par Knapp dans son *Système de la philosophie du droit*: il a posé d'une façon très nette l'intérêt de l'espèce comme point de départ logique du processus moral[2]; à mesure que l'homme identifie ses intérêts avec un cercle de personnes de plus en plus vaste, arrivant enfin jusqu'à l'humanité tout entière, la valeur intellectuelle de la morale croît. Knapp revient ainsi au même instinct de sociabilité qui a déjà été mis en avant par Bacon comme étant un instinct plus puissant et agissant

---

1 Iodl: Geschichte der Ethik

2 Ludwig KNAPP : System der Rechtsphilosophie, pp. 107 et 108 (Cité par Iodl.)

d'une façon plus constante que l'instinct de satisfaction personnelle.

Je renvoie le lecteur qui voudrait connaître de plus près l'éthique de Feuerbach aux oeuvres de celui-ci, d'une lecture facile, fondées non sur des prémisses abstraites, mais sur l'observation de la vie, et pleines d'idées judicieuses; je recommande également à cet effet l'excellent exposé de Iodl. Ici, je rappellerai seulement l'explication donnée par Feuerbach à la distinction entre les *penchants* (égoïstes aussi bien que sociaux) et le *devoir*, et l'importance que cette distinction a pour l'éthique. Le fait que les penchants et la conscience du devoir se trouvent souvent en contradiction ne suffit pas à prouver qu'ils sont nécessairement hostiles les uns aux autres et doivent rester tels. Au contraire, toute éducation morale tend à faire cesser cette contradiction; même là où l'homme risque sa vie au nom de ce qu'il croit son devoir, il sent que si son acte peut amener sa destruction physique, l'*inaction* amènerait nécessairement son anéantissement moral. Mais ici nous sortons du domaine de la simple justice pour entrer dans celui qui constitue le troisième membre de la trilogie morale, dont il sera question plus loin. Je citerai seulement ici une définition de Feuerbach qui se rapproche beaucoup de la notion de justice: *La volonté morale est une volonté qui ne veut pas causer du mal parce qu'elle ne veut pas supporter le mal.*

Le but fondamental de toute la philosophie de Feuerbach est d'établir de justes rapports entre la philosophie et la religion. On connaît l'attitude négative adoptée par lui à l'égard du dogme; mais, tout en voulant délivrer l'humanité de la domination de la religion, il prenait en considération, tout comme Comte, les causes de son apparition et de l'influence qu'elle a exercée dans l'histoire de l'humanité; c'est là un élément que ne doivent jamais perdre de vue ceux qui, se plaçant sur un terrain scientifique,

veulent combattre la religion et la superstition personnifiées par l'Église et le pouvoir de l'État. La révélation sur laquelle s'appuie la religion, disait Feuerbach, n'émane pas de la divinité, mais est l'expression d'un vague sentiment de ce qui est utile à l'ensemble du genre humain. Les idéals religieux et les prescriptions religieuses sont l'expression des idéals du genre humain, que les hommes auraient voulu voir servir de guides à tout individu dans ses rapports avec ses congénères. C'est là une pensée très juste; s'il en était autrement, aucune religion n'aurait acquis sur les hommes la force que nous lui voyons... Mais il ne faut pas oublier non plus que les sorciers, les mages et les prêtres ont toujours — et même jusqu'à présent — ajouté aux principes religieux et éthiques fondamentaux tout un édifice d'idées terrorisantes et superstitieuses, y compris l'obligation de s'incliner devant l'inégalité de classe ou de caste, qui était la base de la vie sociale tout entière et que les représentants de l'État prenaient sous leur protection. Tout État est une alliance de riches contre les pauvres, des dirigeants — militaires, hommes de loi, gouvernants, clergé — contre les gouvernés. Et le clergé de toutes les religions, en sa qualité de membre actif de cette alliance, a toujours introduit dans les *idéals de l'espèce* des conseils et des ordres visant l'intérêt des membres de l'alliance constituant l'État, c'est-à-dire des classes privilégiées.

CHAPITRE XI

ÉVOLUTION DES DOCTRINES MORALES

(XIXe siècle)

(Suite)

Évolution de la notion de justice. — L'éthique du socialisme. — Fourier, Saint-Simon et Robert Owen. — Proudhon. — L'éthique évolutionniste. — Darwin et Huxley.

De notre rapide revue des diverses explications données à l'origine de la morale, il ressort que presque tous les auteurs qui ont écrit sur ce sujet ont conclu à l'existence chez l'homme d'un *sentiment inné* qui le conduit à s'identifier avec les autres. Divers penseurs ont donné à ce senti-ment des noms différents et lui ont attribué une origine différente. Les uns parlaient d'un sentiment moral inné, sans aller plus loin dans leurs explications; d'autres, qui pénétraient plus profondément dans l'essence de ce sentiment, lui donnaient le nom de sympathie, c'est-à-dire de la faculté que possède l'individu de sentir en commun avec d'autres individus semblables; d'autres encore, comme Kant, sans faire de distinction entre les mouvements du sentiment et

les prescriptions de la raison, qui, tous les deux ensemble, dirigent nos actes le plus souvent, et peut-être même toujours, préféraient parler de conscience ou d'un ordre de notre coeur et de notre raison, du sentiment du devoir ou simplement de la *conscience du devoir*, qui vivent dans chacun de nous; ils n'essayaient pas d'approfondir la question de leur origine et de leur évolution chez l'homme — chose que font maintenant les philosophes appartenant à l'école anthropologique ou à l'école évolutionniste. A côté d'eux, un autre groupe de penseurs, que l'explication des aspirations morales de l'homme par l'instinct et par le sentiment ne satisfaisait pas, cherchait cette explication dans la raison; cette tendance se manifeste très fortement chez les écrivains français de la seconde moitié du XVIII° siècle, c'est-à-dire chez les Encyclopédistes et surtout chez Helvétius. Tout en s'efforçant de rattacher les aspirations morales uniquement à la froide raison et à l'égoïsme, ils reconnaissaient l'existence d'une autre force active, de l'idéalisme pratique, qui, très souvent, pousse l'homme à agir en vertu de la seule sympathie qui fait qu'il se met à la place de la personne lésée et s'identifie avec elle.

Fidèles à leur point de vue fondamental, les penseurs français expliquaient cette catégorie d'actes également par la *raison*, qui trouve dans une action accomplie pour le prochain une *satisfaction de son égoïsme* ou de *ses besoins supérieurs*.

On sait que ce fut John Stuart Mill qui, après Bentham, développa d'une façon complète cette façon de voir ; nous en avons parlé au chapitre précédent.

A côté de ces penseurs, il exista à toutes les époques deux autres catégories de moralistes, qui s'efforçaient de fonder la morale sur des principes absolument différents. Les uns professaient que l'instinct moral, le sentiment, l'aspiration morale ont été inspirés à l'homme par le Créateur

de la Nature; ils rattachaient ainsi l'éthique à la religion. Ce groupe a influencé plus ou moins ouvertement toutes les conceptions éthiques jusqu'à l'époque la plus récente. Un autre groupe de moralistes, représenté par certains sophistes dans la Grèce antique, par Mandeville au XVII° et par Nietzsche au XIX° siècle, niait et raillait toute morale, la considérant comme une survivance de l'éducation religieuse et des superstitions; leurs principaux arguments étaient, d'une part, le caractère religieux qu'ils attribuaient à la morale, d'autre part, la multiplicité et la variabilité des notions morales.

Nous reviendrons plus loin sur ces deux catégories d'interprétateurs de la morale. Mais nous ferons observer dès maintenant que chez tous les écrivains qui, s'occupant de la morale, ont cherché son origine dans les instincts, le sentiment de sympathie, etc., on voit percer, sous une forme ou sous une autre, l'idée qu'à la base de toute la morale se trouve la notion intellectuelle de la justice.

Nous avons vu aux chapitres précédents que beaucoup d'écrivains et de penseurs, entre autres Hume, Helvétius et Rousseau, s'approchèrent de très près de cette idée de la justice comme partie intégrante nécessaire de la morale, mais ils ne formulèrent aucune pensée claire et définie sur l'importance de son rôle.

Enfin, la Grande Révolution française, dont la plupart des participants avaient subi l'influence des doctrines de Rousseau, fit passer dans la législation et dans la vie les idées d'égalité politique, c'est-à-dire de l'égalité de tous les citoyens au sein de l'État. Une partie des révolutionnaires de 1793-1794 alla plus loin encore et exigea une *égalité de fait*, c'est-à-dire l'égalité économique. Ces idées nouvelles furent développées dans les sociétés populaires et les clubs extrémistes par les *Enragés*, les *Anarchistes*, etc.; leurs défenseurs furent, comme on le sait, vaincus en thermidor (juin 1794), lorsque le pouvoir revint aux Girondins,

à leur tour écartés bientôt par la dictature militaire. Mais les revendications du programme révolutionnaire: abolition des restes du servage et du droit féodal et établissements de l'égalité politique, furent portées par les armées républicaines à travers l'Europe entière, jusqu'aux frontières russes. Et, bien qu'en 1815, les Alliés victorieux, la Russie et l'Allemagne en tête, eussent rétabli les Bourbons sur le trône royal, l'*égalité politique* et l'abolition des vestiges de l'inégalité féodale devinrent les mots d'ordre politiques de l'Europe tout entière jusqu'à nos jours.

Ainsi, beaucoup de penseurs de la fin du XVIII° et du commencement du XIX° siècle commencèrent déjà à voir dans la justice la base de l'élément moral chez l'homme, et si cette idée ne devint pas une vérité reconnue par tous, il y eut à cela deux causes, l'une interne, l'autre historique. Il existe dans l'homme, à côté de la notion de justice et de l'aspiration vers elle, un désir de dominer les autres, d'exercer sur eux son autorité; tout au long de l'histoire de l'humanité; depuis les temps les plus primitifs, on voit la lutte entre ces deux aspirations: l'aspiration à la justice, c'est-à-dire à l'égalité, et l'aspiration à la domination de l'individu sur ses proches ou sur le grand nombre. Cette lutte existe même au sein des sociétés humaines les plus primitives. Les "vieux", forts de leur expérience, ayant vu les conséquences fâcheuses qu'avaient eu pour le clan entier certains changements apportés à son régime, ou bien ayant traversé des temps difficiles, craignaient les changements et s'y opposaient de toute leur autorité; pour maintenir les coutumes établies, ils fondaient les premières institutions du pouvoir: Peu à peu se joignaient à eux les magiciens, les chamans, les sorciers, pour former ensemble des sociétés secrètes, maintenir dans l'obéissance et dans la soumission les autres membres du clan et sauvegarder les traditions, le mode d'existence établis. Au début, ces sociétés contribuèrent incontestablement

à maintenir l'égalité, en empêchant certains individus de s'enrichir fortement ou de dominer au sein du clan. Mais elles furent les premières à s'opposer à ce que l'égalité fût érigée en principe fondamental de la vie sociale.

Or, ces faits, que nous connaissons chez les sauvages primitifs et, en général, chez les peuples ayant conservé l'organisation des clans, caractérisent l'histoire tout entière de l'humanité, jusqu'à notre époque. Les mages de l'Orient, les prêtres de l'Égypte, de la Grèce et de Rome qui furent les premiers scrutateurs de la nature et de ses mystères, plus tard les rois et les tyrans orientaux, les empereurs et les sénateurs romains, les princes de l'Église de l'Europe occidentale, les chefs militaires, les juges, etc., tous cherchèrent par tous les moyens à empêcher les idées d'égalité, se faisant jour au sein de la société, de passer dans la pratique et d'amener ainsi les hommes à ne plus reconnaître le droit de ces chefs à l'inégalité, au pouvoir.

On comprend à quel point l'influence exercée par cette partie de la société, la plus expérimentée, la plus cultivée et, le plus souvent, bien organisée, soutenue par la superstition et la religion, a dû retarder la proclamation de l'égalité comme base fondamentale de la vie sociale; on comprend à quel point il a été difficile d'abolir une inégalité historiquement établie dans la société sous forme d'esclavage, de servage, de castes, de *tableaux hiérarchiques*, etc., d'autant plus que cette inégalité était sanctionnée par l'Église et, hélas ! par la science.

La philosophie du XVIII° siècle et le mouvement populaire en France, qui trouva son expression dans la Révolution, furent une tentative puissante pour secouer le joug séculaire et pour jeter les fondements d'un nouvel ordre social, s'inspirant de l'égalité. Mais la lutte sociale acharnée qui eut lieu en France pendant la Révolution, le sang versé en abondance, ensuite plus de vingt années de guerres

européennes, tout cela arrêta pour longtemps la mise en pratique des idées égalitaires. Ce fut seulement soixante ans après le début de la Grande Révolution, c'est-à-dire en 1848, qu'un nouveau mouvement populaire ayant inscrit l'égalité sur son drapeau commença en Europe; il fut, quelques mois après, étouffé dans le sang. Après ces tentatives révolutionnaires, ce fut seulement vers la fin des années 1850-1860 que se produisit dans les sciences naturelles la grande transformation qui amena la création d'une nouvelle théorie généralisatrice, la théorie de l'évolution.

Déjà, vers 1830-1840, le philosophe du positivisme, Auguste Comte, et les fondateurs du socialisme: Saint-Simon et Fourier (et surtout leurs disciples) en France, et Robert Owen en Angleterre, essayèrent d'appliquer l'idée de l'évolution graduelle du monde végétal et animal, exprimée par Buffon et Lamarck et, en partie, par les Encyclopédistes, à la vie des sociétés humaines. Dans la seconde moitié du XIX° siècle, l'étude de l'évolution des institutions sociales chez l'homme permit, pour la première fois, de comprendre toute l'importance de la naissance, au sein de l'humanité, de cette notion fondamentale de toute vie sociale: l'*égalité*.

Nous avons vu que Hume, et plus encore Adam Smith et Helvétius (surtout dans son second écrit: De l'*homme, de ses facultés individuelles et de son éducation)* avaient été bien près de reconnaître la justice, et par conséquent l'égalité, pour base de la morale humaine. La proclamation de l'égalité par la Déclaration des Droits de l'Homme de la Révolution française (en 1791) mit encore mieux en avant cette idée fondamentale.

Nous avons à noter ici un autre progrès très important en ce qui concerne la notion de justice. A la fin du XVIII° et au début du XIX° siècle, il y eut des penseurs et des philosophes qui arrivèrent à comprendre par *justice* et

égalité non seulement l'égalité politique et civile, mais surtout l'égalité économique. Nous avons déjà rappelé plus haut que Morelly, dans son roman la *Basiliade* et surtout dans son *Code de la Nature*, avait nettement et ouvertement exigé une égalité complète des biens. Mably dans son *Traité de la législation* (1776), avait démontré avec beaucoup d'habileté que l'égalité politique seule, sans égalité économique, serait incomplète et que, tant que la propriété privée serait maintenue, l'égalité serait un vain mot. Condorcet lui-même, pourtant si modéré, déclara dans son *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain* (1794), que toute richesse est une usurpation. Enfin, le passionné Brissot, plus tard guillotiné comme girondin, c'est-à-dire un démocrate modéré, affirma dans une série de pamphlets que la propriété privée est un crime contre la nature[1].

Toutes ces idées; toutes ces aspirations vers l'égalité économique trouvèrent, vers la fin de la Révolution, leur expression dans la doctrine communiste de Gracchus Babeuf.

Après la Révolution, au commencement du XIX° Siècle, les idées de justice économique et d'égalité économique se manifestèrent d'une façon éclatante dans la doctrine qui reçut le nom de socialisme et dont les créateurs furent Saint-Simon et Charles Fourier en France et Robert Owen en Angleterre.

Chez ces premiers fondateurs du socialisme, nous distinguons déjà deux points de vue différents quant à la façon dont ils pensaient réaliser la justice sociale et économique. Saint-Simon enseignait qu'un mode de vie plus juste ne peut être organisé qu'avec l'aide du pouvoir, tandis que Fourier, et en partie Robert Owen, pensaient que

---

1 On trouve de nombreuses données sur les tendances socialistes du XVIII° siècle dans la monographie d'André Lichtenberger:Le socialisme au XVIII° siècle.

la justice sociale peut être atteinte sans intervention de l'État. Ainsi, le socialisme de Saint-Simon est autoritaire et celui de Fourier, libertaire.

Au milieu du XIX° siècle, les idées socialistes furent développées par de nombreux penseurs; nous devons citer Considérant, Pierre Leroux, Louis Blanc, Cabet, Vidal et Pecqueur et, plus tard, Proudhon, parmi les Français; Karl Marx, Engels, Rodbertus et Sclioeffle parmi les Allemands; Bakounine, Tchernychewsky, Lawroff parmi les Russes, etc... Tous ces penseurs et leurs disciples travaillèrent soit à propager les idées socialistes sous une forme accessible, soit à les fonder sur des bases scientifiques.

La pensée des premiers théoriciens du socialisme, à mesure qu'elle prit des formes plus précises, donna naissance à deux grands courants socialistes: le communisme autoritaire et le communisme anarchiste (anti-autoritaire), ainsi qu'à quelques tendances intermédiaires. Telles sont les doctrines du capitalisme d'État (l'État possédant tout ce qui est nécessaire à la production), du collectivisme, de la coopération, du socialisme municipal (institutions mi-socialistes introduites par les municipalités) et beaucoup d'autres.

En même temps, dans les milieux ouvriers, les mêmes idées des fondateurs du socialisme (surtout de Robert Owen) contribuèrent à créer un mouvement énorme, économique par ses formes, mais profondément éthique par son essence. Ce mouvement tendait à grouper tous les ouvriers en unions professionnelles en vue d'une lutte directe et immédiate contre le capital. Il donna naissance, en 1864-1879, à l'Internationale, l'*Association Internationale des Travailleurs*, qui se proposa d'établir entre tous les métiers groupés un lien international.

Trois propositions essentielles furent proclamées par ce mouvement intellectuel et révolutionnaire:

• 1° Abolition du salaire payé par le capitaliste à l'ouvrier

le salariat n'étant autre chose que la forme moderne de l'esclavage antique et du servage.

• 2° Abolition de la propriété privée en ce qui concerne tout ce qui est nécessaire à la société pour la production et pour l'organisation sociale de l'échange, et, enfin,

• 3. Émancipation de l'individu et de la société de cette forme de l'assujettissement politique que représente l'État et qui sert au maintien et à la conservation de l'esclavage économique.

La réalisation de ces trois buts est nécessaire pour l'établissement de la justice sociale répondant aux exigences morales de notre époque; la conscience de ce fait a profondément pénétré, au cours des trente dernières années, dans les esprits non seulement des ouvriers, mais des hommes avancés de toutes les classes.

Parmi les socialistes, celui qui se rapprocha le plus de la conception de la justice comme base de la morale fut PROUDHON, (1809-1865).

L'importance de Proudhon pour l'évolution de l'éthique passe généralement inaperçue, de même que celle de Darwin. Et cependant un historien de l'éthique, Iodl, n'hésite pas, et à bon droit, à placer ce paysan, cet ouvrier imprimeur ayant, à grand'peine, fait lui-même son instruction et qui était en même temps un *penseur original*, à côté de tous les philosophes profonds et, savants qui ont cherché à élaborer la théorie de la morale.

Il est certain que si Proudhon présenta la justice comme l'élément essentiel de la morale, ce fut sous l'influence, d'une part, de Hume et d'Adam Smith, de Montesquieu, de Voltaire, des Encyclopédistes et de la Grande Révolution française, d'autre part, de la philosophie allemande, et surtout d'Auguste Comte et de tout le mouvement socialiste de la période 1840-1850; ce mouvement, quelques années plus tard, devait se manifester par l'*Association Internationale des Travailleurs* qui prit pour un de ses

mots d'ordre la formule maçonnique: *Pas de droits sans devoirs, pas de devoirs sans droits*.

Le mérite de Proudhon fut d'avoir nettement dégagé la notion fondamentale qui découlait de l'héritage de la Grande Révolution: la notion d'égalité, et, par conséquent, de justice, et d'avoir montré que cette notion a toujours été à la base de toute société et, par conséquent, de toute éthique, bien que les penseurs aient passé à côté d'elle sans paraître l'apercevoir, ou simplement sans vouloir lui donner une place prépondérante.

Déjà dans un de ses premiers écrits: Qu'est-ce que la propriété ? Proudhon identifie la justice avec l'égalité, en citant l'ancienne définition de la justice: *Justum aequale est, injustum inoequale*[1]. Il revient plus d'une fois sur cette question dans ses Contradictions économiques et sa Philosophie du progrès; mais c'est surtout dans son oeuvre en trois volumes, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, parue en 1858, qu'il met en lumière l'importance énorme de l'idée de justice.

Cette oeuvre, il est vrai, ne contient pas d'exposé systématique des idées morales de Proudhon; celles-ci sont cependant exprimées d'une manière suffisamment nette dans différents passages. Séparer ce qui revient aux penseurs cités plus haut et ce qui appartient en propre à Proudhon est difficile et, d'ailleurs, inutile; aussi je préfère en exposer simplement l'essence.

La doctrine morale fait partie, pour Proudhon, de la science générale du droit ; la tâche de celui qui l'étudie consiste à indiquer les bases de cette doctrine: son essence, son origine et sa sanction, c'est-à-dire ce qui donne au droit et à la morale son caractère d'obligation et peut avoir une influence éducative. A la suite de Comte et des Encyclopédistes, Proudhon se refuse absolument à édifier sa

1 *Est juste ce qui est égal, est injuste ce qui est inégal.*

philosophie du droit et de la morale sur une base religieuse ou métaphysique. Il faut, dit-il, étudier la vie des sociétés et en déduire ce qui leur sert de fil conducteur[1].

Jusqu'alors, toute éthique avait été édifiée sous l'influence, plus ou moins grande, de la religion, et aucune doctrine n'avait osé proclamer l'*égalité* des hommes et l'*égalité des droits économiques* comme base de l'éthique. Proudhon a tenté de le faire, autant que la chose était possible sous la censure napoléonienne, qui montait la garde contre le socialisme et l'athéisme. Il a voulu créer ce qu'il a appelé une philosophie du peuple, fondée sur le savoir, et il considérait son livre *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* comme une tentative dans ce sens... Le but de cette philosophie, comme de tout savoir en général, devait être de prévoir, de tracer à la vie sociale sa voie avant qu'elle ne s'y soit engagée.

Proudhon considère le *sentiment de la dignité* comme le vrai contenu de la justice et la base fondamentale de la morale tout entière. Du moment que ce sentiment est développé chez l'homme individuel, il devient, lorsqu'il est appliqué à tous les hommes, le sentiment de la dignité humaine en général, qu'il s'agisse d'amis ou d'ennemis.

Le *droit* est pour chacun la faculté d'exiger des autres le respect de la dignité humaine dans sa personne; le devoir, l'obligation pour chacun de respecter cette dignité en autrui.

Nous ne pouvons pas aimer tout le monde, mais nous devons respecter la dignité de tous. Nous ne pouvons exiger qu'on nous aime, mais nous sommes absolument en droit d'exiger le respect de notre personne. Fonder la nouvelle société sur l'amour réciproque est chose impossible; mais on peut et on doit l'édifier sur la base du respect réciproque.

---

1 Qu'est-ce que la propriété? pp. 181 et suiv. ensuite 220 et 221.

Sentir et affirmer la dignité humaine, d'abord dans tout ce qui nous est propre, puis dans la personne du prochain, et cela sans retour d'égoïsme comme sans considération aucune de divinité ou de communauté: voilà le droit. Être prêt en toute circonstance à prendre, et au besoin contre soi-même, la défense de cette dignité: voilà la justice[1].

Il semblerait que Proudhon doive dire ici très nettement qu'une société libre ne peut être fondée que sur l'égalité. Il ne le dit pas, peut-être en raison de la censure napoléonienne; mais cette conclusion (l'égalité) s'impose lorsqu'on lit sa Justice; d'ailleurs une affirmation dans ce sens se rencontre en plusieurs endroits du livre.

A la question de l'origine du sentiment de justice. Proudhon répond, comme Comte et comme toute la science moderne, que c'est un produit de l'évolution des sociétés humaines. Il cherche pour l'explication de l'origine de la morale, c'est-à-dire de la justice, une base organique dans la constitution psychique de l'homme[2]. La justice, dit-il, ne vient pas d'en haut; elle n'est pas non plus le produit d'un calcul, sur lequel aucun ordre social ne pourrait être édifié. Elle est aussi quelque chose de distinct de la bonté naturelle de l'homme, du sentiment de sympathie et de l'instinct de sociabilité sur lequel les positivistes veulent édifier l'éthique. L'homme possède un sentiment plus élevé que le sentiment de sociabilité: c'est le sentiment du droit, la conscience du droit égal de tous les hommes au respect réciproque pour la personne de chacun[3].

Ainsi, remarque Iodl, après ses vives protestations

---

1 De la justice dans la révolution et dans l'église I p. 216, édition de 1870.

2 Iodl commet ici la même erreur que Proudhon en identifiant la morale avec la justice; celle-ci ne constitue, à mon avis, qu'un des éléments de celle-là.

3 Iodl, Geschichte der Ethik , II, p. 266 ; citation empruntée à la 2° étude de la Justice de Proudhon

contre le transcendantalisme, Proudhon finit par s'adresser au vieil héritage de l'éthique intuitive: la conscience[1]. Ce n'est pas tout à fait exact. Proudhon veut dire seulement que la notion de justice ne peut être une simple impulsion innée, car, dans ce cas, on ne comprendrait pas son triomphe dans la lutte contre d'autres aspirations qui poussent constamment l'homme à être injuste à l'égard des autres. Défendre les intérêts des autres aux dépens des siens propres ne peut être un *sentiment entièrement inné*; bien que ses rudiments aient toujours existé dans l'homme, il doit être éduqué. Il n'a pu se développer qu'au sein de la société humaine, par l'expérience, et c'est ainsi que les choses se sont passées en effet.

Après avoir étudié les contradictions qui se font jour, dans l'histoire des sociétés humaines, entre la notion de justice, inhérente à l'homme, et l'injustice sociale (maintenue par les autorités et même par les Églises), Proudhon arrive à cette conclusion que, bien que cette notion fût innée chez l'homme, il fallut à l'humanité des milliers d'années pour que l'idée de justice pût entrer, comme un principe fondamental, dans la législation de la Révolution française, dans la Déclaration des Droits de l'Homme.

Comme Comte, Proudhon comprenait très bien le progrès réalisé par l'humanité au cours de son évolution, et il était persuadé que ce progrès allait continuer; naturellement, il entendait par là non seulement le développement de la culture matérielle, des conditions matérielles de l'existence, mais surtout celui de la *civilisation*, de l'*instruction*, c'est-à-dire le progrès intellectuel et moral de la société, l'amélioration de ses institutions et des rapports réciproques entre les hommes[2]. Dans ce progrès, il accordait un rôle important à l'idéalisation, c'est-à-dire

---

1 Iodl. Geschichte der Ethik, II p. 267.

2 En Russie, depuis quelque temps, on confond facilement ces deux notions absolument différentes.

aux idéals qui, à certaines époques, prennent le dessus sur les petites préoccupations de la vie quotidienne; cela arrive lorsque le désaccord entre le droit, compris comme l'expression suprême de la justice, et la vie telle que l'a créée la législation devient une contradiction flagrante et insupportable.

Nous reviendrons, dans la seconde partie de ce travail, sur la question du rôle de la justice dans l'élaboration des idées morales. Ici, je ferai remarquer seulement que personne n'a aussi bien que Proudhon préparé le terrain pour une juste compréhension de cette idée fondamentale de toute morale[1].

Le but moral suprême est, pour l'homme, la réalisation de la justice. L'histoire tout entière de l'humanité, dit Proudhon, est celle de ses efforts pour mettre en pratique la justice. Toutes les grandes révolutions n'ont été autre chose que des tentatives de réaliser la justice par la force; mais comme dans les révolutions, le moyen, c'est-à-dire la violence, arrivait toujours, temporairement, à vaincre la forme ancienne de l'oppression, il en résultait en pratique qu'une nouvelle violence venait remplacer l'ancienne. Néanmoins, le mobile de tout mouvement révolutionnaire a toujours été la justice; chaque révolution, quelle que fût la physionomie prise par elle plus tard, apportait à la vie sociale une certaine dose de justice. Et ces réalisations partielles de la justice finiront par amener son triomphe complet sur la terre.

---

1 En plus de son oeuvre De la Justice dans la Révolution et dans l'Église (Nouveaux principes de philosophie pratique) (3 volumes, Paris, 1858), on rencontre des pensées très précieuses sur l'éthique et la justice dans le Système des contradictions économiques, philosophie de la misère, 2 volumes (oeuvre à laquelle le pamphlet haineux de Marx, la Misère de la philosophie, n'a certainement rien enlevé de ses grandes qualités), et aussi dans l'Idée générale de la Révolution au XIX° siècle et dans Qu'est-ce que la Propriété ? Proudhon a commencé à édifier son système éthique dès ses premiers écrits, au début des années 1840-1850.

Pourquoi, malgré toutes les révolutions qui ont eu lieu jusqu'ici, la justice n'est-elle réalisée complètement chez aucun peuple ? La principale raison en est que l'idée de justice n'a pas encore pénétré dans l'esprit de la majorité des hommes. Née dans l'esprit d'un individu, cette idée doit devenir une idée sociale inspirant la révolution. Le point de départ de l'idée de justice, c'est le sentiment de la dignité personnelle. La communion avec les autres hommes généralise ce sentiment et en fait un sentiment de dignité humaine. Un être intelligent l'admet dans la personne d'autrui — qu'il soit ami ou ennemi — comme dans sa propre personne. C'est en cela que la justice diffère de l'amour et d'autres sentiments de sympathie, et c'est pour cela qu'elle est l'antithèse de l'égoïsme; l'influence qu'elle exerce sur nous prend le dessus sur celle des autres sentiments. C'est pour cela que chez l'homme primitif, dont le sentiment de dignité se manifeste sous une forme grossière et où l'individu domine sur la vie sociale, la justice s'exprime sous forme d'une prescription d'en haut et s'appuie sur la religion. Mais peu à peu, sous l'influence de cette dernière, le sentiment de justice (Proudhon écrit simplement *justice*, sans spécifier s'il entend par là une idée ou un sentiment) se détériore. En dépit de son essence même, il devient, dans le christianisme (comme dans les religions qui l'ont précédé), aristocratique et en arrive à abaisser l'humanité. Sous le couvert du respect de Dieu, on fait partout la chasse au respect de l'homme; et lorsque ce respect est annihilé, la justice succombe et avec elle se décompose la société elle-même.

Vient alors la Révolution, qui ouvre à l'humanité une ère nouvelle. Elle permet à la justice, vaguement conçue jusqu'alors, de se manifester dans toute la pureté et dans toute la plénitude de sa pensée fondamentale. *La Justice est absolue, immuable, non susceptible de plus ou de moins,*

elle est le mètre inviolable de tous les actes humains[1].

Il est à remarquer, ajoute Proudhon, que depuis la prise de la Bastille, en 1789, il ne s'est pas trouvé en France de gouvernement qui oserait la nier ouvertement et se reconnaître franchement contre-révolutionnaire. Mais tous les gouvernements ont trahi la justice, même celui de la Terreur, même Robespierre, et surtout Robespierre[2].

Proudhon fait remarquer en même temps qu'il faut prendre garde de sacrifier les intérêts de l'individu à ceux de la société. La vraie justice consiste en une conciliation harmonique des intérêts collectifs avec les intérêts individuels. La justice ainsi comprise n'a en elle rien de mystérieux ni de mystique. Elle n'est pas non plus le désir d'un avantage personnel, puisque chacun considère comme son devoir d'exiger le respect d'autrui au même titre que le respect de sa propre personne. Elle exige le respect de la dignité personnelle même chez l'ennemi (de là le droit international).

L'homme étant un être capable de perfectionnement, la justice ouvre la voie à tous, au même titre qu'à chacun. C'est pourquoi elle a trouvé son expression dans les religions les plus anciennes: dans la loi de Moïse par exemple, qui prescrit d'aimer Dieu de tout son coeur, de toute son âme, de toutes ses forces, et d'*aimer son prochain comme soi-même*; dans le Livre de Tobie, où il est dit qu'il ne faut pas faire à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. La même idée a été exprimée par les pythagoriciens, par Épicure, par Aristote, et aussi par les philosophes non religieux tels que Gassendi, Hobbes, Bentham, Helvétius, etc.[3].

---

1 De la justice dans la Révolution et dans l'Église, p. 235, éd. 1870.

2 De la justice dans la Révolution et dans l'Église, p. 236.

3 J'ajouterai seulement que nous trouvons exactement la même chose dans les règles de la vie de tous les sauvages (voir mon livre l'Entraide comme facteur de l'évolution

En un mot, partout nous voyons l'égalité en droit placée à la base de la justice, ou, comme le dit Proudhon, *en ce qui touche les personnes, hors de l'égalité, point de justice*[1].

Malheureusement, tous les admirateurs de l'autorité — même les socialistes étatistes — négligent cette proposition fondamentale de toute morale et continuent à soutenir la nécessité d'une inégalité par l'État. Et cependant l'égalité des droits a été placée à la base de toutes les déclarations de principe de la Grande Révolution française (comme elle l'avait été, encore auparavant, dans la Déclaration des Droits de la République nord-américaine). La Déclaration de 1789 proclamait déjà que *la nature a fait les hommes libres et égaux en droits*, et la Déclaration du 24 juin 1793 l'a répété.

La Révolution a proclamé l'égalité personnelle, l'égalité des droits politiques et civils et aussi l'égalité devant la loi et les tribunaux. Plus encore: elle a créé ainsi une, économie sociale nouvelle, en proclamant, au lieu du droit personnel, l'équivalence des services réciproques[2].

L'essence de la justice, c'est le respect du prochain, Proudhon le répète en maints endroits. Nous savons, dit-il, ce que c'est que la justice; on peut la définir par la formule suivante: *Respecte ton prochain comme toi-même,*

---

1 De la Justice dans la Révolution et dans l'Église, IIIe étude, T1 p. 206.

2 La formule des communistes: « A chacun suivant ses besoins, de chacun suivant ses moyens » ne peut s'appliquer qu'au sein de la famille, disait Proudhon. La formule saint-simonienne : « A chacun suivant sa capacité, à chaque capacité suivant ses oeuvres » est une négation complète de l'égalité, en fait et en droit. Dans la commune fouriériste, le principe de la réciprocité est bien admis, mais Fourier nie la justice appliquée à l'individu. Or, le principe mis de tout temps en pratique par l'humanité est plus simple et surtout plus digne; seuls les produits de l'industrie sont l'objet d'une estimation, ce qui ne lèse l'amour-propre de personne, et l'organisation économique se trouve ainsi réduite à une formule simple, l'échange.

alors même que tu ne pourrais l'aimer; et ne souffre pas qu'on lui manque, non plus qu'à toi-même, de respect. (I, p. 243)[1]. Hors de l'égalité point de justice.

Malheureusement, cela n'est encore réalisé ni dans la législation, ni dans les tribunaux et encore moins dans l'Église.

L'économie politique a montré l'importance de la division du travail pour l'intensification de la production; c'est évidemment là une chose nécessaire. En même temps, elle a montré, par l'organe de certains économistes au moins, tels que Rossi, que la division du travail mène à l'abrutissement de l'ouvrier et à la création d'une classe d'esclaves. Nous voyons ainsi que la seule issue possible à cette situation, c'est la réciprocité des services, au lieu de leur subordination (I, 297), et, comme sa conséquence naturelle, l'égalité des droits et des fortunes. C'est ce qui a été affirmé par la Déclaration de la Convention des 15 février et 24 juin 1793, qui a proclamé la liberté et l'égalité de tous devant la loi, et reproduit depuis en 1795, 1799, 1814, 1830 et 1848 (I, 298-299). La justice, pour Proudhon, n'est pas seulement une force sociale capable de refréner les hommes: elle est une force créatrice, comme l'intelligence et le travail[2]. Puis, après avoir fait remarquer

---

1 Proudhon a écrit cela en 1858. Depuis, beaucoup d'économistes ont fait la même remarque.

2 L'homme, « être intelligent et ouvrier le plus industrieux et le plus sociable des êtres, dont la dominante n'est pas l'amour, mais une loi plus haute que l'amour… De là ces dévouements héroïques à la science, inconnus du vulgaire; ces martyrs du travail et de l'industrie que dédaignent le roman et le théâtre; de là le Mourir pour la patrie… Laissez-moi vous saluer, vous tous qui sûtes vous lever et mourir, en 89, en 92 et en 1830 ! Vous êtes, dans la communion de la liberté, plus vivants que nous, génération du 2 Décembre, qui l'avons perdue… Produire une idée, un livre, un poème, une machine ; en un mot, faire, comme disent les compagnons de métier, son chef-d'oeuvre; servir son pays et l'humanité, sauver la vie à un homme, produire une bonne action, réparer une injustice… tout cela est engendrer c'est se reproduire dans la vie sociale, …/…

comme l'avait déjà dit Bacon, la pensée naît de l'action, et consacré une série de pages excellentes à la nécessité du travail manuel et de l'enseignement des métiers à l'école comme moyen d'approfondir notre instruction scientifique, — Proudhon examine la justice dans ses diverses applications: relativement à l'individu, dans la distribution des richesses, dans l'État, dans l'instruction, dans le caractère de notre esprit..

Proudhon fut obligé de reconnaître qu'un certain temps est nécessaire pour que la justice puisse se développer au sein des sociétés humaines: il faut que la conception d'un idéal et le sentiment de solidarité de chacun avec tous soient suffisamment élevés, et cela ne peut être atteint que par une longue évolution individuelle et sociale. Nous reviendrons sur cette question dans la seconde partie de ce travail. ici, j'ajouterai seulement que dans toute cette partie du livre de Proudhon, comme aussi dans la conclusion où il examine en quoi consiste en définitive la sanction de l'idée de justice, on trouve éparses des quantités d'idées qui éveillent la pensée. C'est là le trait distinctif de tous les écrits de Proudhon, comme l'a fait remarquer Herzen et bien d'autres avec lui.

Il faut dire cependant que, dans ses excellents raisonnements sur la justice, Proudhon n'établit pas suffisamment la distinction entre les deux sens qu'a, en français, le mot *justice*. Un de ces sens, c'est l'égalité, l'équation au sens mathématique; l'autre, c'est la pratique de la justice, l'action et le verdict judiciaires et même l'action de se faire justice. Il est certain que lorsqu'il s'agit de justice dans l'éthique, c'est dans son premier sens seul qu'on l'entend ;

1 …/… comme devenir père est se reproduire dans la vie organique… La vie humaine atteint sa plénitude quand elle satisfait aux conditions suivantes: amour, enfants, famille; travail, génération industrielle;communion sociale, justice, c'est-à-dire participation à la vie collective et au progrès de l'humanité. » (5 Étude, ch. IV (suite), p. 240-241)

mais il arrive quelquefois à Proudhon de l'employer dans son second sens, et de là résulte une certaine confusion. C'est probablement pour cela qu'il n'a pas essayé de rechercher l'origine de cette notion chez l'homme, origine qui, plus tard, a été indiquée, comme nous le verrons, par Littré.

Quoi qu'il en soit, depuis l'apparition de la Justice dans la Révolution et dans l'Église, il est devenu impossible de bâtir une éthique sans prendre pour base l'égalité en droits de tous les citoyens. C'est probablement pour cela que ce travail de Proudhon fut passé sous silence avec une telle unanimité; seul Iodl ne craignit pas de se compromettre en donnant au révolutionnaire français une place importante dans son Histoire de l'Éthique. Il est vrai que les trois volumes consacrés par Proudhon à la justice contiennent bien des choses étrangères à la question, par exemple, beaucoup d'attaques contre l'Église (d'ailleurs, le titre les justifie, d'autant plus qu'il s'agit de la justice non dans l'Église, mais dans le christianisme et, en général, dans les doctrines religieuses de la morale); il y a là aussi deux chapitres sur la femme, que la plupart des écrivains modernes n'accepteront certainement pas; il y a, enfin, des digressions qui, sans être inutiles, obscurcissent le sens des raisonnements. Mais, avec tous ces défauts, l'oeuvre de Proudhon n'en, est pas moins une étude où la justice (dont on rencontre l'idée chez beaucoup de penseurs ayant traité des questions morales) occupe la place qui lui est due et où il est dit, enfin, que la justice est la reconnaissance de l'égalité et de l'*aspiration des hommes à cette égalité, et qu'elle est la base principale de toutes les idées morales*.

L'éthique s'acheminait depuis longtemps vers cette reconnaissance. Mais elle était restée, jusqu'aux époques récentes, si étroitement liée à la religion et, dans les temps modernes, au christianisme, qu'aucun des prédécesseurs de Proudhon n'avait exprimé cette idée dans toute sa plénitude.

Je dois dire, enfin, qu'on trouve dans la Justice dans la Révolution et dans l'Église, une allusion au caractère triple de la morale. Dans le premier volume, Proudhon indique, bien que d'une façon très rapide, en quelques lignes, la source originelle de la morale: c'est la sociabilité, qui existe déjà chez les animaux. Plus loin, vers la fin de son travail, il parle du troisième élément constituant de toute morale, aussi bien scientifique que religieuse: c'est l'idéal. Il ne trace pas de ligne de démarcation entre le second terme, la justice (qui dit: *Rends à chacun son dû* et se réduit ainsi à une équation mathématique), et le fait pour l'homme de donner à un autre, ou à tous, *plus que son dû,* sans mettre dans la balance ce qu'il reçoit et ce qu'il donne — ce qui, à mon avis, est l'élément constituant nécessaire de la morale. Mais Proudhon trouve déjà utile de compléter la justice par l'idéal, c'est-à-dire par l'aspiration à des actes d'un caractère idéal, ce qui fait, dit-il, que notre conception de la justice s'étend et s'affine sans cesse. En effet, après tous les événements que l'humanité avait traversés à la suite de la révolution américaine et des deux révolutions françaises, sa conception de la justice n'était plus celle de la fin du XVIII° siècle, époque où le servage et l'esclavage ne provoquaient aucune protestation, même de la part des écrivains avancés étudiant les questions de morale.

Nous avons à examiner maintenant les travaux sur l'éthique des penseurs qui se sont placés au point de vue évolutionniste, partageant, sur le développement de la vie organique, et aussi de la vie sociale des hommes, le point de vue de Darwin. De nombreux travaux de penseurs modernes devraient entrer dans cette catégorie, presque tous ceux qui ont écrit sur l'éthique dans la seconde moitié du XIX° siècle ayant subi l'influence de la théorie évolutionniste, théorie qui a rapidement conquis les esprits après

avoir été si minutieusement élaborée par Darwin en ce qui concerne le monde organique.

Même chez beaucoup d'auteurs qui ne se sont pas spécialement occupés de l'évolution du sentiment moral dans l'humanité, nous trouvons des indications relatives à cette évolution graduelle, en rapport avec celle des autres notions — intellectuelles, scientifiques, religieuses et politiques, et aussi de toutes les formes de la vie sociale. La théorie de l'évolution de Darwin a eu ainsi une influence énorme et décisive sur le développement de l'éthique réaliste moderne, ou du moins de certaines de ses parties. Ici je me bornerai à examiner les travaux des représentants principaux de l'éthique évolutionniste: Herbert Spencer, Huxley (collaborateur direct de Darwin, celui qu'il a choisi pour vulgariser ses idées) et Marie-Jean Guyau, bien qu'il existe d'autres travaux de grande valeur, traitant de l'éthique dans le même esprit évolutionniste, tels que ceux de Westermann: *The origin and development of the moral ideas*; de Bastian : *Der Mensch in der Geschichte*; de Gizicki et autres, sans parler d'écrits non originaux, comme ceux de Kidd ou de Sutherland, ou d'ouvrages de vulgarisation écrits pour la propagande par des socialistes, social-démocrates ou anarchistes.

J'ai exposé l'éthique de DARWIN au chapitre ni de ce livre. Elle se réduit, en peu de mots, à ceci. Nous savons qu'il existe chez l'homme un sentiment moral, et la question de son origine se pose tout naturellement. Que chacun de nous puisse l'acquérir individuellement, c'est fort douteux, si nous admettons la théorie générale de l'évolution de l'homme. C'est, en effet, dans le développement des sentiments de sociabilité, instinctifs ou innés, chez tous les animaux sociaux et aussi chez l'homme, que l'on doit chercher l'origine du sentiment moral. Les sentiments de sociabilité font qu'il est agréable à un animal de se trouver parmi ses congénères, de sentir une sorte de sympathie

pour eux, de leur rendre quelques services, la sympathie devant être comprise non au sens de commisération ou d'amour, mais au sens exact de sentiment de camaraderie, de réciprocité de sensations, de faculté d'être gagné par les sentiments d'autrui.

Ce sentiment de sympathie sociale, dont le développement marche de pair avec la complication croissante de la vie sociale, devient de plus en plus varié, de plus en plus intelligent et libre dans ses manifestations. Comment donne-t-il naissance aux idées morales ? Voici comment Darwin répond à cette question. L'homme possède la mémoire et la faculté de réflexion. Lorsqu'il n'écoute pas la voix de la sympathie sociale et obéit à un autre sentiment, la haine, par exemple, il arrive qu'après un court moment de plaisir éprouvé dès que ce sentiment a été satisfait, il ressent un mécontentement intérieur et un pénible sentiment de remords. Quelquefois même, au moment de la lutte intérieure qui se produit chez l'homme entre la sympathie sociale et l'aspiration opposée, sa raison, lui indique impérieusement la nécessité de suivre le sentiment de sympathie sociale, en lui faisant voir les résultats et les conséquences de son acte; alors, cette réflexion et la conscience qu'il faut suivre la sympathie sociale et non le sentiment contraire, devient la conscience du devoir, de ce que l'homme doit faire. Tout animal, chez lequel les instincts sociaux, y compris les sentiments parentaux et filiaux, sont fortement développés, acquerrait inévitablement le sentiment moral ou la conscience, si ces capacités intellectuelles étaient aussi développées que chez l'homme [1].

Plus tard, à un degré de l'évolution supérieur, lorsque la vie sociale acquiert un développement considérable dans l'humanité, un fort appui au sentiment moral est fourni par l'opinion publique, qui indique comment il faut agir

1 Ch. DARWIN : La Descendance de l'homme (Trad. Barbier, ch. IV, p. 120 et suiv.).

pour le bien commun; cette opinion publique est loin d'être une invention capricieuse de l'éducation conventionnelle, comme l'a affirmé assez légèrement Mandeville et comme l'affirment ses disciples modernes: elle est le résultat de la sympathie mutuelle et des liens réciproques qui se développent au sein de la société. Peu à peu, ces actes dirigés vers le bien commun passent à l'état d'habitude.

Je ne citerai pas ici la suite des raisonnements de Darwin sur l'évolution de la morale chez l'homme: ils ont été exposés au chapitre III de ce travail. Je ferai remarquer seulement que Darwin revient ainsi à la conception formulée déjà par Bacon, dans son *Instauratio magna*. J'ai rappelé plus haut que Bacon fut le premier à dire que l'instinct social est plus puissant que l'instinct individuel. Hugo Grotius arriva, comme nous l'avons vu, à la même conclusion[1].

Les idées de Bacon et de Darwin sur la constance plus grande et sur la prédominance de l'instinct de la conservation commune sur celui de la conservation individuelle; projettent une si vive lumière sur les époques précoces de l'évolution morale de l'espèce humaine, qu'il semblerait que ces idées dussent devenir des conceptions fondamentales

---

1 On trouva également chez Spinoza une mention de l'entraide chez les animaux (Mutuum juventum) considérée comme un trait important de leur vie sociale. Et puisqu'un tel instinct existe chez les animaux, il est clair que, dans la lutte pour l'existence, les membres des espèces qui ont le plus pratiqué cet instinct ont eu le plus de chances de survivre dans les conditions d'existence difficiles et de se multiplier. Cet instinct a dû, par suite, nécessairement se développer de plus en plus, d'autant plus que, avec l'apparition du langage et, par conséquent, de la tradition, l'influence des hommes les plus expérimentés et les plus observateurs a dû augmenter dans la société. — Il est naturel que, dans ces conditions, parmi les nombreuses espèces anthropomorphes contre lesquelles l'homme poursuivait sa lutte pour l'existence, celle-là ait survécu qui a eu le sentiment d'entraide plus fortement développé dans son sein, chez qui le sentiment de conservation commune a pris le dessus sur celui de la conservation personnelle, ce dernier ayant pu quelquefois agir su détriment de la peuplade ou de la tribu.

pour toutes les études modernes sur l'éthique. En réalité, cependant, les idées de Bacon et de Darwin ont passé à peu près inaperçues. Ainsi, lorsqu'il m'est arrivé de parler, en Angleterre, à des naturalistes darwiniens, des idées éthiques de Darwin, j'ai souvent entendu la question: *Mais est-ce qu'il a écrit sur l'éthique?* D'autres ont cru que je parlais de la lutte inexorable pour l'existence comme base fondamentale de la vie des sociétés humaines. Et tous se montraient très étonnés lorsque je leur disais que Darwin expliquait l'origine du sentiment du devoir chez l'homme par la prédominance en lui de la sympathie sociale sur l'égoïsme personnel. Pour eux, le *darwinisme*, c'était la lutte pour l'existence de chacun contre tous, et cette lutte les empêchait d'apercevoir tout le reste[1].

Cette conception du *darwinisme* a été surtout celle de Huxley, principal disciple de Darwin, celui qu'il avait choisi pour faire connaître dans le public ses idées sur la variabilité des espèces.

Ce brillant évolutionniste, qui a tant fait pour étayer la théorie darwinienne de l'évolution graduelle des formes organiques sur la terre et pour répandre largement cette théorie, s'est montré totalement incapable de suivre son maître dans le domaine de l'éthique. Ses vues, à cet égard, ont été exposées, comme on sait, peu de temps avant sa mort, dans une conférence sur l'Évolution et l'Éthique, faite à l'Université d'Oxford, en 1893[2],

---

1 Dans une de ses lettres, adressées je ne sais plus à qui, Darwin écrivait : a On n'y a pas fait attention peut-être parce que j'en ai parlé trop brièvement ». Il en a été ainsi précisément de ce qu'il e écrit sur l'éthique et — je dois ajouter — aussi de beaucoup de ce qu'il a écrit sur le lamarckisme. A notre époque de capitalisme et de mercantilisme, la lutte pour l'existence répondait si bien aux besoins de la majorité qu'elle a fini par refouler au second plan tout le reste.

2 Elle a été publiée la même année en brochure, accompagnée de notes, très fouillées et très remarquables. Plus tard, Huxley a écrit pour elle une introduction explicative (Prolégomènes), celle qui figure depuis, avec le texte de la conférence, dans son Recueil d'articles (Collected Essaye), et aussi dans son autre recueil d'Articles d'éthique et de politique (Essaye, Ethical and Political, publiés dans les éditions bon marché de Mac Millan, en 1903.

Nous savons aussi, par la correspondance de Huxley, éditée par son fils, qu'il attribuait à cette conférence une grande importance et qu'il l'avait préparée avec un grand soin. La presse l'accueillit comme une sorte de manifeste des agnostiques[1] et la plupart des lecteurs anglais y virent le dernier mot de ce que la science peut dire sur les principes de la morale, c'est-à-dire sur le but ultime de tous les systèmes philosophiques. Il faut dire aussi que si l'on a attribué une telle importance à cette étude sur l'évolution et l'éthique, ce n'est pas seulement parce qu'un des chefs de la pensée scientifique, ayant lutté toute sa vie pour la reconnaissance de la philosophie évolutionniste, y a exprimé ses idées; ce n'est pas seulement parce qu'elles ont été exprimées sous une forme si parfaite que cet écrit est considéré comme un des meilleurs échantillons de la prose anglaise, — c'est surtout parce qu'il exprime les conceptions de la morale qui règnent actuellement parmi les classes éclairées de toutes les nations, conceptions si profondément enracinées et si bien considérées comme indiscutables qu'on peut les appeler *religion* de ces classes.

L'idée dominante, le *leitmotiv* de cette étude, qui pénètre l'exposé tout entier, se résume en ceci:

11 existe un *processus cosmique*, c'est-à-dire une vie de l'univers, et un *processus éthique*, c'est-à-dire une vie morale; ces deux processus sont absolument opposés et constituent la négation l'un de l'autre, Toute la nature, comprenant les plantes, les animaux et l'homme primitif,

---

1 Ce terme d' a agnostiques s a été pour la première fois mis en circulation par un petit groupe d'écrivains non croyants qui se réunissaient chez James Knowles, directeur de Nineteenth Century; ils ont préféré le nom d' « agnostiques », c'est-à-dire de négateurs de la gnose, au nom d'athées,

est soumise au processus cosmique; il est inondé de sang, seule y triomphe la force d'un bec solide et de griffes bien acérées. Il est la négation de tous les principes moraux. *La souffrance est le lot de toute la race des êtres pensants*; elle est une *partie constituante essentielle du processus cosmique. Les méthodes de lutte pour l'existence propres au tigre et au singe* sont ses vrais traits distinctifs. Dans l'humanité (primitive), l'affirmation de soi-même, l'appropriation, sans aucune gêne, de tout ce dont on peut s'emparer, la conservation jalouse de tout ce que l'on peut garder, qui sont l'essence même de la lutte pour l'existence, se sont montrées les plus utiles. Et ainsi de suite, dans le même esprit. En un mot, l'enseignement que nous donne la nature est celui du *mal absolu*.

Ainsi, le mal et l'immoralité, c'est tout ce que la nature peut nous apprendre. Le mal et le bien ne s'y font même pas approximativement équilibre: c'est le mal qui domine et qui triomphe. La nature ne nous enseigne même pas que la sociabilité et l'aptitude à se restreindre soi-même sont des facteurs puissants du succès dans le processus cosmique de l'évolution. Huxley nie absolument, dans sa conférence, une telle interprétation de la vie; il met toute son insistance à démontrer que *la nature cosmique n'est aucunement une école de la vertu, mais le quartier général de l'élément contraire à l'éthique* (p. 27 de la brochure). La vie que nous considérerions comme la meilleure au point de vue éthique, ce que nous appelons bien et vertu, suppose une conduite qui, sous tous les rapports, est le contraire de ce qui assure le succès dans la lutte cosmique pour l'existence... Cette vie nie un mode d'existence qui est celui des gladiateurs (p. 33).

Et voilà qu'au sein de cette vie cosmique, qui a duré un nombre incalculable de milliers d'années, donnant tout le temps des leçons de lutte et d'immoralité, a surgi subitement

on ne sait d'où, sans aucune cause naturelle, le *processus éthique,* c'est-à-dire une vie morale, inspirée à l'homme aux périodes plus tardives de son évolution, on ne sait par qui ni par quoi, mais nullement, en tout cas, par la vie de la nature. L'évolution cosmique, dit avec insistance Huxley, n'est susceptible de fournir aucun argument pour montrer que ce que nous appelons *bien* est préférable à ce que nous appelons *mal* (p. 31). Et cependant, on ne sait pas pourquoi, mais la société humaine présente un *progrès social* qui ne fait pas partie du *processus cosmique* (c'est-à-dire de la vie universelle), mais qui, à chaque pas, refrène le processus cosmique et y substitue autre chose, que l'on peut appeler processus éthique (vie morale); ce processus entraîne la survivance non pas de ceux qui, par hasard, se trouvent être le mieux adaptés aux conditions existantes, mais de ceux qui sont éthiquement (moralement) meilleurs (p. 33). Pourquoi apparaît et de quelle source naît cette révolution subite dans les voies de la nature qui mènent au progrès organique, c'est-à-dire au perfectionnement de la structure ? De cela. Huxley ne dit pas un mot; mais il rappelle obstinément que le processus éthique n'est aucunement une continuation du processus cosmique: il apparaît comme le contrepoids de celui-ci et y rencontre un ennemi opiniâtre et puissant.

Ainsi, Huxley affirme que l'enseignement de la nature est uniquement celui du mal (p. 37); mais aussitôt que les hommes se réunissent en société organisée, un *processus moral* surgit on ne sait d'où et se montre absolument contraire à toutes les leçons de la nature. Ensuite, la loi, la coutume et la civilisation continuent à développer ce processus.

Mais où sont les racines, le commencement de ce processus éthique ? Il n'a pu naître de l'observation de la nature, celle-ci, d'après Huxley, enseignant absolument le

contraire; il n'a pu non plus être hérité des temps pré humains, car aucun processus éthique, même en germe, n'avait existé au sein des rassemblements animaux ayant précédé l'apparition de l'homme. Son origine se trouve donc en dehors de la nature.

La loi morale, la restriction imposée aux élans et aux passions individuels, dérive donc — à l'instar de la loi de Moïse — d'autre chose que des coutumes préexistantes ou des habitudes déjà enracinées dans la nature humaine; elle ne peut être apparue que comme une révélation divine ayant éclairé d'un trait de lumière subit l'esprit du législateur. Elle a une origine supra-humaine, plus encore, supra-naturelle.

Cette conclusion découle avec une telle évidence de la lecture de Huxley, que George Miwart, savant évolutionniste bien connu et, en même temps, catholique fervent, a publié, aussitôt après la conférence de Huxley à Oxford, un article dans la revue Nineteenth Century, où il félicitait son ami de son retour à la doctrine de l'Église chrétienne. C'est parfaitement exact, dit-il après avoir cité les passages indiqués de cette conférence, *il serait difficile d'exprimer plus fortement l'idée que l'éthique n'a jamais pu faire partie du processus général de l'évolution*[1]. L'homme n'a pu inventer bénévolement et consciemment l'idéal moral, *cet idéal était en lui, mais il ne provenait pas de lui* (p. 208). Il provenait du *Créateur Divin*.

En effet, de deux choses l'une. Ou bien les idées morales de l'homme ne sont que la continuation des habitudes morales d'entraide, si largement répandues parmi tous les animaux sociaux qu'on peut leur appliquer le nom de loi naturelle, et alors nos idées morales, dans la mesure où elles sont un fruit de notre intelligence, ne sont qu'une déduction de ce que l'homme a vu dans la nature, et dans

---

1 George MIWART : The evolution of professer Huxley. (Nineteenth Century, août 1893, p. 205).

la mesure où elles sont un fruit de l'habitude et de l'instinct, sont le développement ultérieur des instincts et habitudes propres aux animaux sociaux. Ou bien nos idées morales nous sont suggérées d'en haut et toutes les études de l'éthique doivent se réduire à l'interprétation de la volonté divine. Telle est la conclusion qu'on devait fatalement tirer de cette conférence.

Et brusquement, en éditant sa conférence sur l'Évolution et l'Éthique en brochure accompagnée de longues notes bien travaillées, Huxley y a inséré une note[1] où il retournait absolument ses positions et anéantissait l'essence même de sa conférence: il reconnaissait que le processus éthique *fait partie du processus général de l'évolution*, c'est-à-dire du *processus cosmique* qui renferme en lui des germes du processus éthique. Il en résulte que tout ce qui est dit dans la conférence au sujet de deux processus contraires et adverses: processus naturel et processus éthique, est inexact. On trouve dans la sociabilité des animaux des germes de la vie morale, qui, dans les sociétés humaines, ne font que se développer et se perfectionner.

Comment Huxley est-il arrivé à modifier si brusquement son opinion ? Nous ne le savons pas. On peut seulement supposer qu'il l'a fait sous l'influence de son ami personnel, Romanes, professeur à Oxford, qui a présidé la conférence de Huxley à cette université. A cette époque, Romanes travaillait précisément à une oeuvre importante et extrêmement intéressante sur la morale chez les animaux. (Quelque temps auparavant il avait fait paraître un travail remarquable sur l'intelligence animale.)

En homme passionnément épris de vérité, il a probablement protesté contre les déductions de Huxley, en lui

---

1 Note 19 dans la brochure, note 20 dans le Recueil d'articles (Collected Essays) et les Articles d'éthique et de politique (Essays, Ethical and Political).

faisant voir combien elles étaient peu fondées. Et il est possible que, sous l'influence de cette protestation, Huxley ait introduit sa note, qui renversait l'essence même de ce qu'il avait préconisé dans sa conférence. Il est très regrettable que la mort ait empêché Romanes d'achever son ouvrage sur la morale chez les animaux, ouvrage pour lequel il avait déjà réuni de nombreux documents[1].

---

1 Lorsque je me suis décidé à faire, à Londres, une conférence sur l'entraide chez les animaux, Knowles, le directeur de Nineteenth, Century, qui s'est vivement intéressé à mes idées et qui en à fait part à son ami et voisin, Spencer, m'a conseillé d'inviter Romanes pour présider la réunion. Je l'ai fait, et Romanes a aimablement accepté. Ma conférence finie, il a indiqué, dans son discours terminal, la signification de mon travail et l'a résumé ainsi: Kropotkine a incontestablement démontré que, tandis que les guerres extérieures se poursuivent dans toute la nature, entre toutes les espèces, les guerres intérieures sont très limitées, et chez beaucoup d'espèces l'entraide et la collaboration sous toutes leurs formes prédominent. La lutte pour l'existence, dit Kropotkine, doit être comprise au sens métaphorique… J'étais assis derrière Romanes et je lui ai dit tout bas: Ce n'est pas moi, c'est Darwin qui le dit au début de son III° chapitre, La lutte pour l'existences. Romanes ra aussitôt répété à l'assemblée, en confirmant que c'est précisément ainsi qu'il fallait comprendre le terme darwinien: non pas littéralement, mais au figuré ! s Si Romanes avait pu travailler encore un an ou deux, nous aurions eu, sans aucun doute, un ouvrage remarquable sur la morale chez les animaux. Certaines de ses observations sur son propre chien sont frappantes et déjà largement connues. Mais plus important encore serait l'ensemble de faits qu'il a accumulés. Malheureusement, aucun darwinien anglais n'a pensé jusqu'à présent à utiliser ses documents et à les éditer. Leur "darwinisme" n'a pas été plus profond que celui de Huxley.

CHAPITRE XII

ÉVOLUTION DES IDÉES MORALES

XIX° siècle.

(Suite)

Herbert Spencer. — Sa doctrine morale. — Les buts de l'éthique évolutionniste. — L'évolution des idées morales de l'homme au point de vue sociologique. — Égoïsme et altruisme. — Justice et charité. — L'État et son rôle dans la vie sociale.

Le XIX° siècle aborde la question de la morale à un point de vue nouveau: celui de son évolution graduelle depuis l'âge primitif de l'humanité. Considérant la nature tout entière comme un résultat de l'action des forces physiques et de l'évolution, la nouvelle philosophie fut amenée à appliquer à la morale le même point de vue.

Cette conception de la morale avait été préparée dès la lin du XVIII° siècle. L'étude de la vie des sauvages primitifs, l'hypothèse de Laplace sur l'origine de notre système solaire et, plus encore, la théorie de l'évolution du monde végétal et animal, ébauchée par Buffon et Lamarck et

défendue en 1820-1530 par Geoffroy Saint-Hilaire, les travaux historiques des saint-simoniens et surtout d'Augustin Thierry, pénétrés du même esprit, et, enfin, la philosophie positive d'Auguste Comte — tout cela avait préparé les esprits à recevoir la théorie de l'évolution du règne végétal et animal, et par conséquent de l'humanité. En 1859. l'oeuvre célèbre de Charles Darwin parut, donnant un exposé complet et systématique de cette théorie. Avant Darwin, en 1850, Herbert Spencer formula dans sa *Statique sociale* une conception évolutionniste, bien insuffisamment élaborée encore, il est vrai. Les idées qui s'y trouvaient exprimées étaient cependant si contraires aux idées admises à cette époque en Angleterre qu'on n'y fit guère attention. On ne commença à considérer Spencer comme un penseur que lorsqu'il entreprit, sous le titre général de *Philosophie synthétique*, la publication d'une série d'études philosophiques remarquables, retraçant l'évolution de notre système solaire, de la vie sur la terre et, enfin, de l'humanité, de sa pensée et de ses sociétés.

L'éthique devait former, dans la conception très juste de Spencer, une des sections de la philosophie générale de la nature. Il commença par étudier les principes fonda-mentaux de l'existence de l'univers et l'origine de notre système solaire, produit de l'action des forces mécaniques; il examina ensuite successivement les bases de la biologie, c'est-à-dire de la science de la vie telle qu'elle apparut sur la terre; les bases de la psychologie, c'est-à-dire de la science de la vie psychique des animaux et de l'homme; les bases de la sociologie, c'est-à-dire de la science de la société, et, enfin, celles de l'éthique, c'est-à-dire de la science des rapports entre les êtres vivants, rapports qui ont un caractère obligatoire et furent, pour cette raison, longtemps confondus avec la religion[1].

---

1 Conformément à cette conception, Spencer publia, sous le titre général de Philosophie synthétique, la série des travaux suivants: Premiers Principes, Principes de Biologie, Principes de Psychologie et Principes de Sociologie, avant d'aborder l'exposé des Données de l'Éthique.

Et ce ne fut qu'à la fin de sa vie, au printemps de 1890, lorsque la plus grande partie de son Éthique était déjà terminée, que Spencer publia deux articles de revue où il parla pour la première fois de la sociabilité et de la morale chez les animaux; jusqu'alors, il avait envisagé surtout la *lutte pour l'existence*, qu'il comprenait, aussi bien parmi les animaux que parmi les hommes, comme une lutte de chacun contre tous pour les moyens de subsistance.

Au cours des années suivantes, Spencer fit paraître un petit livre, *l'Individu contre l'État*, où, reprenant les idées déjà exprimée: dans la Statique sociale, il exposait son point de vue, contraire à l'inévitable centralisation et à la violence propre à l'État. Il se' rapprochait ainsi du premier théoricien anarchiste, William Godwin, dont le livre sur la *Justice politique* mérite d'autant plus l'attention qu'il parut à l'époque du triomphe, en France, du jacobinisme révolutionnaire, c'est-à-dire du pouvoir absolu d'un gouvernement révolutionnaire. Godwin partageait entièrement des Jacobins quant à l'égalité politique et économique[1] mais il désapprouvait leur tendance à créer un État absorbant tout et annihilant tous les droits de l'individu. De même, Spencer se montra adversaire du despotisme de l'État; il avait exprimé ses opinions à cet égard dès 1842[2].

Dans la *Statue sociale* comme dans les *Principes d'Éthique*, il développe cette pensée fondamentale que l'homme, de même que les animaux, subit des transformations

---

1 Voir la première édition de la Justice politique. Dans la seconde édition (in-8), les passages communistes furent supprimés, probablement en raison des persécutions judiciaires contre les amis de Godwin

2 Voir la Sphère propre du gouvernement (The Proper Sphere of Government, London, 1842.)

innombrables, en s'adaptant aux conditions extérieures de l'existence. C'est ainsi qu'il passe de l'état primitif, adapté à une vie sauvage, au mode d'existence sédentaire et civilisé, après avoir subi une série de modifications graduelles de sa nature. Au cours d ce processus, certains caractères, certaines particularité de la nature humaine se trouvent supprimés: il en est ainsi, par exemple, des tendances belliqueuses, rendues inutiles par les conditions nouvelles, l'établissement des relations plus pacifiques.

Peu à peu, sous l'influence du milieu extérieur, de l'évolution des aptitudes individuelles internes et de la complication croissante de la vie sociale, des modes d'existence plus civilisés et des moeurs et coutumes plus pacifiques, menant à une collaboration plus étroite ente les hommes, s'élaborent au sein de l'humanité. Comme facteur le plus important de ce progrès, Spencer considère le sentiment de *sympathie*.

Une collaboration plus ou moins solidaire amène, bien entendu, certaines restrictions de la liberté individuelle, résultant de la sympathie qu'on ressent pour la liberté d'autrui. Peu à peu s'établit, au sein de à société, l'habitude d'une conduite équitable, qui consiste en ce que chacun agit conformément à la loi de la liberté égale pour tous les membres de la société. A mesure que les hommes s'habituent à vivre en société, un sentiment de sympathie réciproque naît en eux; il deviendra plus tard ce qu'on appelle le sentiment moral. En même temps que ce sentiment se développe chez l'homme, celui-ci commence à former des idées abstraites sur ce que doivent être les rapports équitables entre les hommes, idées qui deviennent de plus en plus claires à mesure que la vie sociale évolue.

C'est ainsi que se trouvent conciliés les particularités individuelles de la nature humaine et les exigences de la vie sociale. Spencer espère que cette dernière finira par

atteindre un stade où pourra se réaliser le maximum de l'épanouissement de l'*individu* (*individuation*, c'est-à- dire développement de l'individualité, et non *individualisme*) en même temps que le maximum du développement de la *vie sociale*. Il est convaincu, que, grâce à l'évolution et au progrès, un équilibre social s'établira, qui fera que chacun, en satisfaisant tous les besoins de sa propre existence, contribuera naturellement et bénévolement à la satisfaction des besoins des autres[1].

Le but de l'éthique, telle que la comprenait Spencer, est d'établir des règles d'une conduite morale sur une base scientifique; c'est surtout nécessaire, écrivait-il dans sa préface, maintenant que la puissance de la religion se meurt et que les doctrines morales ne peuvent plus s'appuyer sur elle. Une doctrine morale doit, en même temps, être débarrassée des préjugés de l'ascétisme monacal, très préjudiciable à une juste compréhension de la morale. D'un autre côté, l'éthique, pour ne pas être affaiblie, ne doit pas craindre de répudier catégoriquement un égoïsme étroit. Une morale fondée sur la science satisfait à cette condition, car les principes moraux scientifiquement déduits coïncident parfaitement avec les doctrines morales établies par d'autres moyens, — chose que les gens religieux ne veulent, malheureusement, admettre à aucun prix; ils se fâchent même lorsqu'on leur parle de cette coïncidence.

Une fois ce but posé, Spencer aborde la question morale en partant des observations les plus simples.

Pour comprendre les actes et le genre de vie des hommes,

---

1 Cet exposé est une traduction presque textuelle de ce que Spencer lui-même a écrit en 1893 dans sa préface relative au contenu de sa Statique sociale et de ses Données de l'Éthique; il en ressort que sa Morale évolutionniste, exposée dans la Statique sociale, avait été conçue par lui avant l'apparition de l'Origine des Espaces de Darwin. L'influence exercée sur Spencer par les idées d'Auguste Comte est par contre indubitable.

il faut, dit-il, les considérer, en un certain sens, comme un ensemble organique, en partant des animaux. En passant des animaux les plus simples aux plus complexes et, enfin, aux animaux supérieurs, nous constatons que leur façon d'agir et leur mode d'existence sont de mieux en mieux adaptés aux conditions du milieu environnant; ces adaptations visent toujours soit à un renforcement de la *vitalité individuelle*, soit à celui de la *vitalité de l'espèce*, laquelle se trouve de plus en plus étroitement liée à la vitalité individuelle à mesure que les animaux atteignent un plus haut degré d'organisation. C'est ainsi que les soins donnés par les parents à leur progéniture rattachent étroitement la conservation personnelle à celle de l'espèce; ces soins se perfectionnent de plus en plus et prennent, lorsque nous arrivons aux animaux supérieurs, un caractère d'attachement personnel.

Il faut dire, malheureusement, qu'entraîné par l'idée de la lutte pour l'existence, Spencer n'a pas attaché ici assez d'importance au fait que, dans chaque classe d'animaux, on trouve l'entraide chez certaines espèces, et qu'à mesure qu'elle prend une place plus grande dans la vie de l'espèce, la longévité des individus augmente, et qu'ainsi se trouve favorisée une accumulation de l'expérience, utile à l'espèce dans sa lutte contre ses ennemis.

Mais il ne suffit pas de s'adapter aux conditions extérieures, continue Spencer: un perfectionnement général des formes de l'existence accompagne l'évolution. Dans l'humanité, la lutte pour l'existence diminue au fur et à mesure que le régime de guerre et de pillage fait place à ce qu'on peut appeler la collaboration industrielle. En même temps, des germes de jugements moraux nouveaux apparaissent.

Qu'appelons-nous bon et mauvais ? Nous appelons bon ce qui répond à sa destination et mauvais ce qui n'y répond pas, n'est pas conforme à son but.. Ainsi, une maison

est bonne si elle nous abrite contre le froid et les intempéries. Le même critérium est appliqué à nos actes: *Vous avez bien fait de changer vos vêtements trempés*, ou bien: *Vous avez eu tort de vous fier à un tel*. En parlant ainsi, nous jugeons si, oui où non, nos actes ont été conformes à leur but. Or, c'est en cela que consiste l'évolution graduelle de notre conduite (§§ 3 et 4).

Les buts peuvent être différents. Ils peuvent être purement personnels, comme dans les exemples cités, ou ils peuvent être plus larges, avoir un caractère social; ils peuvent avoir trait à l'existence non seulement de l'individu, mais de l'espèce (§ 5).

Mais, dans les deux cas, on vise, non seulement à la conservation de la vie, mais au renforcement de la *vitalité*, de sorte que le but s'élargit toujours et le *bien de la collectivité comprend de plus en plus le bien de l'individu*. Nous considérons par conséquent comme bonne une façon d'agir qui contribue à la plénitude et à la variété de notre vie et de celles des autres, qui remplit la vie de joies, c'est-à dire la rend plus riche en contenu, plus belle, plus intense[1]. C'est ainsi que Spencer explique la naissance et l'évolution des idées morales chez l'homme, au lieu de les chercher dans des entités métaphysiques abstraites, ou dans les prescriptions de la religion, ou encore dans l'estimation des plaisirs et avantages personnels, comme le font les penseurs utilitaristes. — Les notions morales sont, pour lui comme pour Comte, un produit aussi nécessaire de l'évolution sociale que l'est le développement de l'intelligence, de l'art, des connaissances, de l'oreille musicale ou du sentiment esthétique. On pourrait ajouter à cela que l'évolution

---

1 En un mot, dit Spencer, la conformité au but des actes dirigés vers la conservation de la vie individuelle et l'éducation de la progéniture, conformité réalisée de façon à ne pas empêcher les autres à atteindre les mêmes objectifs, suppose par définition l'affaiblissement et la disparition de la guerre entre les membres de la société.

ultérieure du sentiment grégaire, devenant une *responsabilité collective*, c'est-à-dire un sentiment de solidarité, de dépendance réciproque entre chacun et tous, est un résultat aussi inéluctable de la vie sociale que l'évolution de l'intelligence, de l'esprit observateur, de l'impressionnabilité et d'autres facultés humaines.

Ainsi, il est incontestable que les idées morales se sont accumulées dans l'humanité depuis les temps les plus reculés. On les voit se manifester déjà dans la vie sociale des animaux. Mais pourquoi l'évolution a-t-elle eu lieu précisément dans cette direction et non pas dans la direction contraire ? Pourquoi pas vers la lutte de chacun contre tous ? Parce que, doit répondre, à notre avis, une éthique évolutionniste, l'évolution dans ce sens contribuait à la conservation, à la survivance de l'espèce, tandis que l'inaptitude à développer ces qualités sociales avait infailliblement pour résultat, aussi bien chez les animaux que parmi les peuplades humaines, une incapacité de résistance dans la lutte contre le milieu. La disparition de l'espèce est une conséquence du non-développement du sentiment grégaire. Ou encore, comme répond Spencer avec tous les eudémonistes, parce que l'homme trouvait un plaisir dans les actes contribuant au bien commun. A ceux qui se placent au point de vue religieux, il fait remarquer que les paroles mêmes de l'Évangile: *Bienheureux les miséricordieux, Bienheureux les pacifiques*, *Bienheureux ceux qui donnent aux pauvres*, parlent du bonheur, c'est-à-dire du plaisir que l'accomplissement de tels actes procure. Mais une telle réponse ne prévient pas certaines objections de la part de l'éthique intuitive. Elle peut dire et elle dit: *Telle a été, par conséquent, la volonté des dieux ou du Créateur que l'homme ressente une satisfaction plus forte lorsque ses actes contribuent au bien des autres ou lorsqu'ils sont accomplis en exécution d'un ordre de la , divinité.*

Quel que soit le critérium que nous adoptions pour juger des actes humains — que ce soit la haute perfection du caractère ou la sincérité des mobiles, nous voyons toujours, dit ensuite Spencer, que la perfection, la sincérité, la vertu ont pour résultat le plaisir, la joie (*happiness*), éprouvés par quelqu'un, sous une forme quelconque et à un moment quelconque; c'est là l'idée fondamentale. Par conséquent, continue-t-il, aucune école ne peut se soustraire à la reconnaissance, comme but ultime de la morale, d'un état d'âme désirable — que nous l'appelions plaisir, jouissance ou bonheur (*gratification, enjoyment*)[1]. Cependant, une éthique fondée sur l'évolution ne peut pas adopter cette proposition sans réserves, car elle ne peut pas admettre que l'élément moral ne soit qu'une accumulation accidentelle d'habitudes utiles à l'espèce dans sa lutte pour l'existence. Pourquoi, demande le philosophe évolutionniste, sont-ce les habitudes altruistes et non égoïstes qui procurent à l'homme la plus grande satisfaction ? La sociabilité que nous constatons partout dans la nature et l'entraide développée par la vie sociale ne sont-elles pas une arme si généralement répandue qu'à côté d'elles la violence et l'affirmation individuelle, égoïste, de sa personne se montrent faibles et inefficaces ? Le sentiment social et le besoin d'entraide, vers lesquels nos notions morales ont dû nécessairement se développer, ne sont- ils pas, par conséquent, un caractère aussi fondamental de la nature humaine, et même animale, que le besoin de se nourrir ?

J'examinerai avec plus de détail dans la partie théorique de ce livre ces deux questions que je considère comme capitales pour l'éthique. Ici, je me bornerai à faire remarquer qu'à ces questions primordiales Spencer n'a pas donné de réponse. Son attention n'a été, jusqu'à un certain point,

---

1 *(1) The Principles of Ethics, 1 (Data of Ethics, § 16).*

attirée vers elles que plus tard, de sorte que la controverse entre l'éthique naturelle, évolutionniste, et l'éthique intuitive (c'est-à-dire inspirée d'en haut) ne reçoit chez lui aucune solution. En revanche, ce qu'il a démontré d'une façon irréfutable, *c'est la nécessité de donner une base scientifique à la morale* et l'absence d'une telle base dans les systèmes antérieurement proposés[1].

Lorsqu'on étudie les différents systèmes de morale, dit-il, on est frappé de voir qu'ils omettent la notion de causalité dans le domaine moral. Les penseurs de l'antiquité admettaient que la conscience morale a été donnée à l'homme, par Dieu ou par les dieux; mais ils oubliaient que si les actes que nous appelons mauvais parce qu'ils sont contraires à la volonté divine, n'avaient pas, par eux-mêmes, des résultats nuisibles, nous ne saurions jamais que la désobéissance à la volonté divine a des conséquences funestes pour la société, tandis que l'exécution des ordres divins conduit au bien.

Aussi faux est le raisonnement des penseurs qui, à la suite de Platon, d'Aristote et de Hobbes, considèrent comme source du bien et du mal les lois établies par le pouvoir coercitif ou par le contrat social. S'il en était ainsi, nous serions forcés de reconnaître qu'il n'existe, entre les conséquences des actes bons et mauvais, aucune différence intrinsèque, car le classement des actes en bons et mauvais est créé par le pouvoir ou par les hommes eux-mêmes lors de la conclusion du contrat social.

De même, dit Spencer, lorsque les philosophes expliquent le sentiment moral par une inspiration d'en haut, ils admettent par là qu'il n'existe pas, entre les actes humains et leurs conséquences, de rapport naturel et nécessaire de cause à effet, rapport que nous pourrions connaître et qui pourrait remplacer cette suggestion d'en haut.

---

1 *(1) §§ 18 à 23 du premier chapitre.*

Les utilitaristes eux-mêmes, dit Spencer, n'ont pas su se libérer complètement de cette erreur, car ils n'admettent que partiellement une origine des idées morales tenant à des causes naturelles. Pour expliquer sa pensée, il cite l'exemple suivant: Toute science débute par l'accumulation d'observations. Bien avant la découverte de la loi de la gravitation, les Grecs et les Égyptiens savaient déterminer l'endroit où telle planète doit se trouver tel jour. L'observation seule avait permis de connaître le phénomène, sans qu'on ait eu la moindre notion de ses causes. Ce fut seulement après la découverte de la loi de la gravitation et lorsque nous eûmes appris la cause et les lois des mouvements planétaires que notre détermination de ces mouvements cessa d'être empirique, pour devenir scientifique, rationnelle. On peut en dire autant de l'éthique utilitariste. Les utilitaristes comprennent certainement qu'il *existe* un rapport causal qui fait que nous considérons certains actes comme bons et d'autres comme mauvais, mais ils n'expliquent pas en quoi ce rapport consiste. Or, il ne suffit pas de dire que tel acte est utile à la société et tel autre nuisible: c'est là une simple constatation de fait. Ce que nous voulons savoir, c'est la cause générale de l'idée morale, le caractère général lui nous permet de distinguer le bien du mal. Nous cherchons une généralisation rationnelle, pour déduire les règles générales de la vie d'une cause commune nettement déterminée. Telle est la tâche de la science de la morale, de l'éthique.

L'éthique a eu, bien entendu, son chemin frayé par le développement des autres sciences. Et, actuellement, nous visons à établir des principes moraux considérés comme des *manifestations de l'évolution, conformes aux lois physiques, biologiques et sociales.*

D'une façon générale, Spencer se plaça nettement au point de vue de la morale utilitariste en affirmant que puisque, dans la vie, le bon est ce qui augmente les joies,

et le mal ce qui les diminue; la morale dans l'humanité est, incontestablement, ce qui accroît les joies de la vie. Quels que soient les préjugés religieux ou politiques qui obscurcissent cette idée, dit-il, il n'en est pas moins vrai que les divers systèmes de morale ont toujours été édifiés sur cette base fondamentale (§ 11).

Les chapitres consacrés par Spencer à l'appréciation des différents actes au point de vue physique et biologique sont hautement instructifs, car on y voit nettement comment une science fondée sur la théorie de l'évolution doit envisager l'explication de la morale[1].

Dans ces deux chapitres, Spencer explique l'origine naturelle des faits fondamentaux qui entrent dans toute doctrine morale. Ainsi, nous savons qu'une certaine suite dans les actes, leur cohérence, est un des traits distinctifs de la morale humaine; il en est de même de leur caractère défini (on ne peut jamais prédire comment agiront les hommes dont la volonté est faible et indécise), ensuite d'un certain équilibre dans les actes (lorsqu'il s'agit d'un homme moralement évolué, nous ne nous attendons pas à le voir commettre des actes désordonnés et déséquilibrés que son existence passée ne justifierait pas), et encore, d' une certaine faculté d'adaptation à des milieux variés. Enfin, certaine variété dans la plénitude de la vie est nécessaire. Voilà ce que nous attendons d'un homme moralement évolué. La présence de ces facultés nous sert de critérium pour notre appréciation morale.

Chez les animaux, ces caractères atteignent un degré de développement de plus en plus grand à mesure que nous passons des organismes les plus simples aux plus perfectionnés et, enfin, à l'homme.

Ainsi, des qualités incontestablement morales s'élaborent

---

1 On aurait dû depuis longtemps faire un exposé succinct et accessible à tous de l'Éthique de Spencer, avec une bonne introduction qui en indiquerait les défauts.

au fur et à mesure du perfectionnement de l'animal. De même, au sein de l'humanité, à mesure qu'elle passe de l'état sauvage primitif à des formes plus compliquées de vie sociale, un type humain supérieur s'élabore peu à peu. Mais il ne peut s'épanouir que dans une société d'hommes hautement évolués. Une vie individuelle pleine, riche et variée ne peut se réaliser qu'au sein d'une société dont la vie est pleine et riche.

Telles sont les conclusions auxquelles aboutit Spencer à la suite de son examen des qualités que nous appelons morales au point de vue de la plus grande plénitude de la vie, c'est-à-dire à un, point de vue biologique. Les faits l'amènent ici à conclure qu'il existe un lien intrinsèque incontestable entre ce qui nous procure du plaisir et ce qui intensifie notre vie, par conséquent entre la puissance des sentiments vécus et la durée de la vie. Et cette conclusion est, évidemment, diamétralement opposée aux idées courantes sur l'origine supra-naturelle de la morale.

Spencer fait aussi remarquer que certains plaisirs ont pris naissance à la période militaire des sociétés humaines et que l'état militaire ayant graduellement fait place à l'état industriel et pacifique, l'appréciation de l'agréable et du désagréable s'est modifiée en conséquence. Nous ne trouvons plus le même plaisir que le sauvage aux combats, aux ruses de guerre et à l'assassinat.

D'une façon générale, il a été facile à Spencer de montrer à quel point le plaisir et la joie de vivre accroissent la vitalité, la capacité créatrice et la productivité, et à quel point, au contraire, le chagrin et les souffrances diminuent la vitalité; cependant, on comprend qu'un excès de plaisirs puisse, temporairement ou pour longtemps, abaisser le niveau de la vitalité, de l'aptitude au travail et de la faculté créatrice.

La méconnaissance de cette dernière vérité, dont la responsabilité incombe à la théologie (et aussi à l'esprit guerriers

des sociétés primitives), nuit non seulement à tous les raisonnements sur la morale, auxquels elle donne une fausse direction, mais à la vie elle-même. La vie ne demande pas quels sont les mobiles d'une vie irrégulière au point de vue physique; elle châtie le savant qui s'est surmené au même titre que l'ivrogne endurci.

On voit, par tout ce qui vient d'être dit, que Spencer se range complètement du côté des eudémonistes ou hédonistes, c'est-à-dire de ceux qui voient dans l'évolution de la morale une aspiration au plus grand bonheur, à la plus grande plénitude de la vie. Mais pourquoi l'homme trouve-t-il le maximum de plaisir dans une vie que nous appelons morale? — cela reste obscur. Et la question surgit: n'y a-t-il pas, dans la nature même de l'homme, quelque chose qui assure la prépondérance aux plaisirs puisés dans une attitude *morale* à l'égard des autres? A cela Spencer ne donne pas non plus de réponse.

L'essence de l'éthique de Spencer se trouve surtout dans son chapitre relatif à la psychologie, aux états psychiques qui, au cours de l'évolution progressive de l'humanité, ont élaboré chez les hommes certaines idées que nous appelons *morales*.

Comme toujours, il commence par le cas le plus simple. Un animal vivant dans l'eau a senti l'approche de quelque chose. Cette perception a produit une sensation, la plus simple, et cette sensation s'est transformée en mouvement. L'animal se cache, ou bien se précipite sur l'objet approchant, suivant qu'il le prend pour un ennemi ou pour une proie. Ici, nous avons la forme la plus simple de ce qui remplit notre existence tout entière. Un agent extérieur provoque en nous une certaine sensation; nous répondons par un acte. Nous lisons, par exemple, dans un journal l'annonce d'un appartement à louer. L'annonce nous décrit les commodités que présente l'appartement; il en résulte pour nous une certaine représentation qui provoque

en nous une sensation, à laquelle fait suite une réponse: nous prenons d'autres renseignements au sujet, de l'appartement, ou bien nous renonçons à l'idée de le louer.

Mais les choses peuvent être plus complexes. Notre esprit (*mind*) est, en réalité, le siège de diverses sensations et de leurs rapports réciproques; la combinaison de ces rapports et des pensées qu'ils font naître constitue notre intelligence. Et la combinaison des sensations elles-mêmes avec les pensées qui y ont trait constitue notre état d'âme (*emotion*). Tandis qu'un animal inférieur ou un sauvage peu évolué se précipitent d'une manière irréfléchie sur ce qu'ils supposent être une proie, un homme plus cultivé ou un animal plus expérimenté envisagent les conséquences de leurs actes. Et le même trait se retrouve dans les actions morales. Un voleur ne réfléchit pas à toutes les conséquences possibles de ses actes; un homme scrupuleux, au contraire, y réfléchit, et cela non seulement pour lui-même, mais aussi pour un autre, et souvent même pour les autres, pour la société tout entière. Enfin, chez un homme cultivé, les actes que nous appelons réfléchis (*judicia*l) sont quelquefois conditionnés par des considérations très complexes, relatives à des buts éloignés; ces considérations prennent alors un caractère de plus en plus idéal.

Certes, dans tout cela il peut y avoir de l'exagération. On peut pousser ce raisonnement jusqu'à une conclusion erronée. C'est ce que font ceux qui, en repoussant les joies d'aujourd'hui au nom des biens futurs, aboutissent à l'ascétisme et perdent l'aptitude même à une vie active. Mais il ne s'agit pas d'exagérations. Ce qui importe, c'est que tout ce qui vient d'être dit nous rend compte de l'origine des idées morales et de leur évolution, parallèle à celle de la vie sociale. Cela nous montre comment les jugements plus complexes, et par conséquent plus larges,

prennent le dessus sur les plus simples et les plus primi tifs.

Bien entendu, un temps très long doit s'écouler, dans les sociétés humaines, pour que la majorité de leurs membres s'habituent à subordonner leurs impulsions immédiates à des considérations sur leurs conséquences éloignées. D'abord, seuls quelques individus agiront ainsi, en se guidant sur leur expérience personnelle; ensuite, un grand nombre de ces décisions personnelles se fondront en une morale collective, celle de la peuplade, soutenue par la tradition et transmise de génération en génération.

Les hommes craignent, en premier lieu, la colère des membres de leur clan; ensuite vient la crainte du chef (un chef militaire ordinairement) auquel il faut se soumettre en raison de la guerre contre les voisins; enfin, apparaît la crainte des revenants, c'est-à-dire des spectres, des morts et des esprits, qui ne cessent d'intervenir dans les affaires des vivants. Ces trois ordres de faits refrènent chez le sauvage la tendance à une satisfaction immédiate des désirs, et donnent plus tard naissance à ces phénomènes particuliers de la vie sociale que nous appelons maintenant opinion publique, pouvoir politique et autorité de l'Église. Il faut cependant distinguer entre les considérations restrictives dont nous venons de parler et les sentiments moraux et les habitudes morales qui en sont nés, car la conscience morale, le sentiment moral, envisage *non pas les conséquences extérieures qu'un acte peut avoir pour les autres, mais les conséquences intérieures qu'il a pour l'homme lui-même.*

En d'autres termes, comme l'écrivait Spencer à Stuart Mill, le sentiment moral fondamental, l'intuition, qui existe dans le genre humain, est le résultat d'une expérience, accumulée et transmise par hérédité, relative à l'utilité de certains rapports réciproques. Peu à peu, ce sentiment est devenu indépendant de l'expérience.

Ainsi, au Moment où Spencer écrivait cette partie de son Éthique (en 1879), il ne voyait encore à l'élément moral chez l'homme aucune cause d'ordre interne. Ce fut plus tard seulement qu'il fit un premier pas dans cette direction, en publiant, en 1890, dans la revue *Nineteenth Century*, deux articles sur l'entraide et en citant, dans ses écrits ultérieurs, quelques exemples de l'existence d'un sentiment moral chez certains animaux.

Examinant ensuite l'évolution des idées morales à un point de vue sociologique, c'est-à-dire en ce qui concerne le développement des diverses institutions sociales, Spencer remarque d'abord que, du moment que les hommes vivent en Société, ils arrivent nécessairement à se convaincre qu'il est dans l'intérêt de chacun d'aider à la vie de la collectivité, serait-ce même quelquefois au détriment de ses propres désirs et impulsions. Malheureusement, il part encore de cette idée fausse, qui a pris racine depuis Hobbes, que les hommes primitifs vivaient non pas en société, mais isolément ou par petits groupes. Quant à l'évolution ultérieure de l'humanité, il partage l'idée trop simple, introduite par Comte, du passage graduel des sociétés modernes d'un état guerrier, militaire, à un état pacifique, industriel.

C'est pour cela, écrit-il, que nous trouvons dans l'humanité actuelle deux morales: "*Tue l'ennemi, détruis*", et "*aime ton prochain, aide-le*", "*obéis dans les rangs de l'armée* "et "*sois un citoyen indépendant, poursuis la limitation, du pouvoir de l'État*". Même dans la vie familiale des peuples civilisés modernes, nous voyons la soumission des femmes et des enfants généralement acceptée; cependant, des protestations se font entendre, exigeant l'égalité des deux sexes devant la loi. Tout cela, dans l'ensemble, crée une morale de demi-mesures, hésitante, formée d'une série de compromis avec la conscience.

Or, la morale d'un ordre social pacifique est, si on la

considère dans son essence même, extrêmement simple; on peut même dire qu'elle consiste en affirmations d'évidences. Il est évident que le bien de la société exclut tous les actes de violence d'un membre à l'égard des autres, car, si nous les permettons, la solidité du lien social s'en trouvera affaiblie. Il est évident également que la prospérité de la société exige la collaboration de ses membres. Plus encore si on ne se soutient pas mutuellement dans la défense de son groupe, ce dernier cessera d'exister même pour la satisfaction des besoins les plus primordiaux: nourriture, abri, chasse, etc. Toute idée de l'utilité d'une société finira par disparaître (§ 51). Quelque réduits que soient les besoins de la société et quelque défectueux que soient les moyens de les satisfaire, la collaboration est indispensable; elle se manifeste déjà chez les peuples primitifs, dans la chasse commune, dans la culture des terres en commun, etc.; aux degrés plus élevés de la vie sociale, elle se modifie en ce sens que le travail des différents membres de la société cesse d'être identique, tout en poursuivant chez tous le même but; vient, enfin, un mode de collaboration où le caractère et le but du travail sont tous les deux différents, chez différents individus, mais où l'ensemble n'en concourt pas moins au bien-être général. Ici, nous avons déjà la division du travail, et la question surgit: *Comment partager les produits du travail?* — question, à laquelle une seule réponse est possible: Par une entente mutuelle, de façon à ce que la rémunération du travail permette la récupération des forces dépensées, comme cela a lieu dans la nature. A quoi nous devons encore ajouter de façon à permettre aussi à dépenser une certaine force pour un travail qui, peut-être, n'est pas encore reconnu connue utile, procurant uniquement du plaisir à l'homme lui-même, mais qui, plus tard, peut se trouver utile pour l'ensemble de la société.

Mais ce n'est pas tout, dit ensuite Spencer, il peut

exister une société industrielle au sein de laquelle les hommes mènent une vie pacifique et exécutent tous leurs contrats, mais aucune collaboration pour le bien commun n'existe et personne ne se soucie de l'intérêt général; une telle société n'a donc pas atteint le point culminant de son évolution, car on peut démontrer qu'une forme qui, à la justice, ajoute encore la bienfaisance est une forme d'adaptation à un ordre social imparfait. (T. I, § 54.)

Ainsi, le point de vue sociologique vient compléter les fondements de l'éthique tirés des sciences physiques, biologiques et psychologiques. Ayant ainsi établi les principes fondamentaux de l'éthique au point de vue de la théorie évolutionniste, Spencer consacre ensuite une série de chapitres à une réponse aux critiques dirigées contre l'utilisation de la justice dans l'élaboration des idées morales[1].

Parlant contre la justice comme base de la morale, l'utilitariste Bentham écrivait: La justice — mais que comprendre sous le mot justice ? *Et pourquoi la justice, et non pas le bonheur* ? Nous savons tous ce que c'est que le bonheur, tandis que sur la justice nous discutons toujours, ajoutait-il. Mais quel que soit le sens du mot justice, quel droit a-t-elle à notre respect, si ce n'est qu'elle est le

---

1 Sidgwick, en formulant des objections contre l'hédonisme, c'est à-dire contre la doctrine qui explique l'élaboration des notions morales par une recherche intelligente du bonheur, personnel ou général, fait remarquer qu'il est impossible d'évaluer les plaisirs et les peines qu'on attend de tel ou tel acte de la façon dont Stuart Mill l'avait indiqué. Dans sa réponse à Sidgwick, Spencer aboutit à cette conclusion qu'un utilitarisme qui, pour chaque cas particulier, examine la conduite à tenir afin d'arriver à la plus grande somme de sensations agréables, c'est-à-dire empiriquement individuelles, n'est qu'une introduction à l'utilitarisme rationnel, réfléchi. Ce qui, d'abord, était un moyen d'atteindre le bonheur devient peu à peu un but. Certaines façons de répondre aux demandes posées par la vie se transforment en habitude, et l'homme n'a plus à soupeser dans chaque cas : « Qu'est-ce qui me procurera un plaisir plus grand: me précipiter au secours d'un homme qu'un danger menace, ou ne pas le faire ? Répondre à une grossièreté par une autre grossièreté, ou non ? Une certaine façon d'agir devient une habitude

moyen d'atteindre le bonheur? (Constitutional Code, chap. XVI, section VI.)

A cette question, Spencer répond en disant que toutes les sociétés humaines — qu'elles soient nomades, sédentaires ou industrielles — tendent au bonheur, bien que par des voies différentes. Mais il existe certaines conditions nécessaires, *communes à toutes*: c'est la collaboration solidaire et la disparition de la violence, violence directe dirigée contre l'individu ou violence indirecte résultant de la non exécution des contrats. Et ces trois conditions se réduisent à une seule: *l'observation de relations honnêtes et équitables* (§ 61). Cette affirmation de Spencer est très significative, car il en résulte que les théories les plus diverses de la morale, religieuses ou non, y compris la théorie évolutionniste, se rencontrent dans la reconnaissance de l'équité. Toutes s'accordent à reconnaître que le but de la vie sociale est *le bien-être de chacun et de tous*, et que le moyen indispensable pour y arriver est l'*équité*. Et j'ajouterai: bien qu'elle ait été violée pendant tout le cours de l'histoire humaine, dédaignée jusqu'à notre époque par les législateurs et passée Sous silence par les fondateurs des doctrines éthiques, — c'est la reconnaissance de l'*équité* qui est au fond de toutes les idées et même de toutes les doctrines morales.

Dans sa réponse à l'utilitariste Bentham, Spencer arrive, par conséquent, à ce qui est essentiel dans notre conception de la justice: *la reconnaissance de l'équité*. Telle était déjà la pensée d'Aristote lorsqu'il écrivait que *le juste sera ce qui est légitime et égal et l'injuste, ce qui est illégitime et inégal*. De même, chez les Romains, la justice s'identifiait avec l'équité, dont le terme provenait du Mot *æquus*, c'est-à-dire *égal*, et dont l'un des sens était aussi *juste* et *impartial*[1]. Et cette acception du mot

1 *Spencer cite ici également le 16e psaume de David, verset 2.*

justice a entièrement passé dans la législation contemporaine qui interdit aussi bien la violence directe que la violence indirecte qui se manifeste dans la violation d'un contrat, l'une comme l'autre étant une inégalité; tout cela, conclut Spencer, *identifie la justice avec l'égalité (equalness)*.

Les chapitres consacrés par Spencer à l'examen de l'égoïsme et de l'altruisme sont particulièrement instructifs. Les bases mêmes de son éthique s'y trouvent exposées[1].

Il faut dire d'abord que le plaisir et la douleur ont été différemment compris chez différentes races humaines et aux différentes époques. Ce qu'on avait autrefois considéré comme un plaisir cessait de l'être, et, inversement, ce qui, autrefois, aurait été considéré comme un passe-temps pénible, devenait, dans de nouvelles conditions, un plaisir. Ainsi, nous éprouvons, par exemple, un plaisir à ramer dans un canot et n'en éprouvons aucun à faire la moisson. Mais les conditions du travail changent, et nous commençons à trouver agréable ce qui, auparavant, nous paraissait fatigant. D'une façon générale, on peut dire que tout travail exigé par les conditions de la vie peut s'accompagner, et s'accompagnera un jour, de plaisir.

Qu'est-ce donc que l'altruisme, c'est-à-dire ce sentiment qui, s'il n'est pas encore l'amour pour les autres, est au moins le souci de leurs besoins, et qu'est ce que l'égoïsme, c'est-à-dire l'amour de soi-même ?

Avant d'agir, un être vivant doit *vivre*. C'est pourquoi le maintien de sa vie est la première préoccupation de tout être vivant. L'égoïsme se place avant l'altruisme, et pour cette raison, dit Spencer, les actes exigés par la conservation de soi-même, y compris la jouissance procurée par ces

---

1 Voici leurs titres : Relativité des souffrances et des plaisirs. — Égoïsme contre altruisme. — Altruisme contre égoïsme. — Discussion et compromis. — Entente.

actes et leur utilité, sont la condition nécessaire pour le bien-être général. La même prédominance constante de l'égoïsme sur l'altruisme se manifeste, dit-il, au cours de l'évolution humaine (§ 68). Ainsi, la pensée s'implante de plus en plus que chacun doit éprouver des avantages et des désavantages découlant de sa propre nature, qu'ils soient hérités ou acquis. *Or, c'est là la reconnaissance de l'idée que les exigences de l'égoïsme doivent prendre le pas sur celles de l'altruisme.* Telle est la conclusion de Spencer (§§ 68 et 69). Cette conclusion est fausse, ne serait-ce que par le fait que toute l'évolution de la société moderne tend à ce que chacun de nous jouisse non seulement des biens individuels, mais, dans une beaucoup plus large mesure encore, des biens communs.

Nos vêtements, nos maisons avec tout leur confort sont les produits de l'industrie mondiale. Nos villes, leurs rues, leurs écoles, leurs musées artistiques et leurs théâtres sont les produits d'une évolution générale qui a demandé de longs siècles. Nous jouissons tous des avantages des chemins de fer. Voyez à quel point ils sont appréciés par le paysan qui, pour la première fois de sa vie, monte dans un wagon après avoir fait route à pied sous la pluie. Mais ce n'est pas lui qui les a créés. De même pour le bateau la joie du malheureux paysan de Galicie, par exemple, qui s'embarque pour se rendre auprès des siens, en Amérique, est sans bornes.

Or, tout cela est le produit non d'une création individuelle, mais d'une création collective; la loi de la vie est donc précisément contraire à la conclusion de Spencer. Cette loi dit qu'à mesure que la civilisation progresse, l'homme s'habitue de plus en plus à jouir des biens créés non par lui, mais par l'ensemble de l'humanité. Il a commencé à le savoir dès l'époque la plus reculée de la période des clans. Regardez le village du plus primitif des insulaires de l'océan Pacifique, avec sa grande *balaï* (maison commune), ses plantations

d'arbres, ses embarcations, ses règles de chasse, ses règles de bonne conduite à l'égard des voisins, etc. Même les représentants survivants de la période glaciaire, les Esquimaux, ont leur propre civilisation et leur savoir, élaborés par tous et non par un individu. Aussi, Spencer a-t-il été obligé de formuler avec les réserves suivantes sa règle fondamentale de la vie: *La poursuite du bonheur personnel dans les limites prescrites par les conditions sociales.* (p.190). En effet, au sein des clans déjà (car les hommes n'ont jamais vécu isolés), on enseigne, dès l'enfance, au sauvage, qu'une vie isolée et une jouissance isolée de la vie sont choses impossibles. C'est sur cette base, et non sur l'égoïsme, que s'édifie toute l'existence des sauvages, de même que celle d'une colonie de freux, ou d'un nid de fourmis.

D'une façon générale, toute la partie consacrée par Spencer à la défense de l'égoïsme (§§ 71, 72, 73) est extrêmement faible. Cette défense était, certes, nécessaire, d'autant plus que, comme le dit Spencer au début de son étude, les moralistes religieux exigeaient trop de l'homme, être de peu d'intelligence. Mais ses arguments se réduisent plutôt à la justification de la *bête blonde* de Nietzsche qu'à celle de la *maxime esprit sain dans corps sain.* De là cette conclusion: *Ainsi se trouve nettement démontré qu'en ce qui concerne l'obligation nécessaire (impérative), l'égoïsme précède l'altruisme*, — conclusion pleine d'imprécision et qui, ou bien ne dit rien, ou bien conduit à des conclusions mal fondées.

Il est vrai qu'au chapitre suivant: *Altruisme contre égoïsme,* Spencer, prenant modèle sur les plaidoiries des tribunaux, s'efforce de montrer le grand rôle de l'altruisme dans la vie de la nature. Déjà, chez les oiseaux, lorsqu'un danger menace les petits, on voit, dans les efforts faits par les parents pour écarter ce danger au risque de leur propre existence, un vrai altruisme, quoique peut-être encore à

moitié inconscient. Mais le risque est le même dans les deux cas: l'oiseau expose sa vie. Ainsi, Spencer se trouve obligé de reconnaître que le sacrifice de soi-même est un fait naturel aussi primaire que la conservation 'de soi-même (§ 75).

Ensuite, au cours de l'évolution animale et humaine, le passage de l'altruisme parental inconscient à un altruisme conscient devient de plus en plus complet, et de nouveaux aspects d'identification de l'intérêt personnel avec celui du compagnon d'abord, celui de la collectivité entière ensuite, apparaissent.

Même au milieu de plaisirs altruistes, un plaisir égoïste devient possible: on le voit dans les arts, qui tendent à unir tous les hommes dans une jouissance commune. Mais dès le début de la vie, l'égoïsme dépend de l'altruisme, connue celui-ci dépend de celui-là (§ 81).Cette remarque de Spencer est parfaitement juste. Mais, si nous admettons ce terme d'*altruisme*, introduit par Comte comme le contraire de l'égoïsme, la question se pose: qu'est-ce alors que l'éthique ? A quoi aspire et à quoi a toujours aspiré la morale, au cours de son élaboration au sein des sociétés animales et humaines, si ce n'est à combattre les tendances étroites de l'égoïsme et à éduquer l'humanité en vue du développement des tendances altruistes ? Les termes mêmes d'*égoïsme* et d'*altruisme* sont impropres, car il n'existe pas d'altruisme pur, dépourvu de tout élément de jouissance personnelle, par conséquent d'égoïsme. Il serait, par conséquent, plus exact de dire que les doctrines morales, l'éthique, visent au développement des habitudes de sociabilité et à l'atténuation des habitudes étroitement personnelles, dans lesquelles sa propre personnalité cache à l'homme la société et qui, en raison de cela, manquent leur but même, qui est le bien de l'individu; au contraire, l'extension de l'habitude du travail en commun et, en général, de l'entraide,

amène une série de conséquences bienfaisantes pour la famille et pour la société.

Après avoir, dans la première partie (*Data of Ethics*), examiné l'origine de la morale chez l'homme au point de vue physique, biologique, psychologique et sociologique, Spencer la considère ensuite dans son essence. Une lutte constante, écrit-il, se poursuit dans l'homme et dans la société entre l'égoïsme et l'altruisme, et le but de la morale est la conciliation entre ces deux aspirations contraires. Les hommes arrivent à cette conciliation, et même au triomphe des aspirations sociales sur l'égoïsme personnel, par la modification graduelle des bases mêmes de leurs sociétés.
Quant à l'origine de cette conciliation, Spencer en reste, malheureusement, à l'idée de Hobbes. Les hommes, selon lui, ont vécu naguère comme des bêtes féroces, comme des tigres (il n'y en a que fort peu, il faut bien le dire, qui vivent ainsi maintenant), toujours prêts à attaquer et à s'entre-tuer. Puis, un beau jour, ils ont décidé de former une société, et dès lors la vie sociale a commencé à se développer de plus en plus.

Le régime de ces sociétés primitives était guerrier. Tout en elles était assujetti aux exigences de la guerre et de la lutte. La bravoure militaire était considérée comme la vertu suprême; savoir enlever aux voisins leur gibier, leurs femmes, ou leurs autres richesses était glorifié comme le plus grand mérite la morale tout entière s'édifiait conformément à cet idéal. Peu à peu seulement un autre régime a commencé à se constituer: c'est le régime industriel, qui est le nôtre actuellement, bien qu'il subsiste encore, dans nos milieux, bien des traits caractéristiques d'une existence guerrière. Mais les caractères d'un ordre industriel s'élaborent déjà, et avec eux naît une nouvelle morale, dans laquelle la première place appartient aux traits caractéristiques d'une vie sociale paisible, telles que la sympathie mutuelle; en même temps, apparaissent de

nouvelles vertus, inconnues dans la vie sociale d'autrefois.

A quel point l'idée que se faisait Spencer des peuples primitifs est inexacte et même fantastique, le lecteur peut en juger en se reportant aux nombreux travaux d'auteurs modernes ou plus anciens, cités dans mon livre sur l'Entraide. Mais là n'est pas le point important: ce que nous voulons surtout connaître, c'est la façon dont les idées morales se sont développées par la suite chez les hommes.

Les premières règles de la vie ont été établies par les religions. Elles glorifiaient la guerre et les vertus militaires: courage, obéissance au chef, inexorabilité, etc. À côté de l'éthique religieuse, naissait cependant déjà l'éthique utilitaire. On en trouve des traces dès l'ancienne Egypte. Plus tard, avec Socrate et Aristote, la morale se sépare de la religion et l'*utilité* sociale, C'est-à-dire le principe utilitariste, s'introduit dans l'appréciation de la conduite humaine. Pendant tout le moyen âge, ce principe lutte contre le principe religieux; ensuite, avec la Renaissance, le principe utilitariste reparaît, comme nous l'avons vu, et se développe surtout dans la seconde moitié du XVIII° siècle; au XIX° siècle, depuis Bentham et Stuart Mill, dit Spencer, *le principe de l'utilité est solidement établi, comme unique critérium de la conduite* (§ 116) — ce qui, d'ailleurs, est complètement inexact, car l'éthique de Spencer s'écarte déjà légèrement de cette façon étroite de comprendre la morale. L'habitude de se conformer à certaines règles de conduite, la religion et l'appréciation de l'utilité de telle ou telle coutume, ont fait naître des idées et des sentiments adaptés à certaines règles morales; ainsi s'est implantée la préférence pour une conduite qui mène au bien-être collectif, et l'antipathie, le blâme même, à l'égard de celle qui amène le résultat opposé. A l'appui de son opinion, Spencer cite (§ 117) des exemples tirés des

livres de l'Inde ancienne et de Confucius, qui montrent le développement de la morale en dehors de toute promesse de récompense d'en haut, Ce développement, selon Spencer, a été dû à la survivance de ceux qui étaient le mieux adaptés à un ordre social paisible.

Spencer n'a vu que la seule utilité dans toute l'évolution des sentiments moraux. Il n'y a remarqué aucun principe directeur, ni intellectuel, ni découlant du sentiment. Au milieu d'un certain mode d'existence il a été avantageux pour les hommes de faire la guerre et de piller; aussi des règles de vie érigeant la violence et le pillage en principes moraux s'établirent-elles parmi eux. Ensuite, l'ordre social, industriel et commercial commença à se développer; les idées et les sentiments, et avec eux les règles de conduite, se modifièrent et une nouvelle religion et une nouvelle éthique s'ébauchèrent. En même temps que celles-ci, naquit ce que Spencer appelle l'auxiliaire d'une doctrine morale, la *pro-éthique*, un succédané de l'éthique, c'est-à-dire une série de règles de conduite et de lois, quelquefois absurdes, comme le duel, et quelquefois d'une origine assez mal définie.

Il est curieux que Spencer, toujours consciencieux, note lui-même certains faits inexplicables à son point de vue de la seule utilité présidant à l'évolution de la morale. On sait que pendant dix-neuf siècles, après l'apparition de la doctrine chrétienne, le pillage militaire n'a pas cessé d'être érigé en grande vertu. Jusqu'à présent, Alexandre le Grand, Charlemagne, Pierre le Grand, Frédéric II, Napoléon, sont considérés comme des héros. Et cependant, déjà la *Mahabharata* de l'Inde, surtout dans sa seconde partie, enseigne autre chose: Traite les autres, y dit-on, comme tu voudrais être traité. Ne fais à ton voisin rien que tu ne veuilles voir faire plus tard à toi- même. Considère ton voisin comme toi-même. Le Chinois Lao-Tsé enseignait également que "*la paix est le but suprême*".

Les penseurs persans et le livre hébreu du *Lévitique* ont dit la même chose longtemps avant le bouddhisme et le christianisme. Mais ce qui contredit le plus nettement la théorie de Spencer, c'est ce qu'il note consciencieusement lui-même au sujet des moeurs pacifiques de ces peuplades *sauvages* que sont les habitants primitifs de Sumatra, ou les Tharous des Himalayas, ce sont les faits tels que la Ligue des Iroquois, décrite par Morgan, etc. Ces exemples, ainsi que les nombreux faits analogues cités dans mon Entraide, relatifs aux sauvages et à l'humanité au stade qu'on appelle *barbare*, c'est-à-dire à la période des clans, ainsi qu'une quantité d'autres, mentionnés dans les ouvrages d'anthropologie, sont maintenant solidement établis; ils montrent que si, à la naissance de l'État et au sein des États déjà constitués, l'éthique du pillage, de la violence et de l'esclavage a pris le dessus dans les sphères dirigeantes, au sein des masses populaires une autre éthique a subsisté depuis l'époque la plus primitive: l'éthique de l'équité et, par conséquent, de la bienveillance réciproque. Cette éthique avait été préconisée et mise en pratique même dans les épopées animales les plus primitives, comme je l'ai indiqué dans le chapitre II de ce livre. Dans la seconde partie de ses *Principles of Ethics,* dans la section intitulée « Les inductions de l'éthique u, Spencer arrive à cette conclusion que les phénomènes moraux sont extrêmement complexes et qu'il est difficile d'en tirer une généralisation. Et, en effet, ses conclusions manquent de clarté ; la seule chose qu'il s'efforce nettement de montrer, c'est que le passage du régime guerrier au régime paisible, industriel, mène, comme l'a déjà indiqué Auguste Comte, au développement des vertus sociales pacifiques. Il en résulte, dit-il, que *la doctrine des sentiments moraux innés est inexacte sous sa forme primitive ; mais elle suggère, dans ses grandes lignes, une vérité de beaucoup supérieure, à savoir que les sentiments et les idées établis au sein d'une* société sont

adaptés au mode d'activité qui y domine (§ 191).

Le lecteur a remarqué probablement le caractère inattendu de cette conclusion presque banale. En réalité, les faits cités par Spencer, et aussi beaucoup d'autres, analogues, que par Spencer, et aussi beaucoup d'autres, analogues, que nous fournit l'étude des peuples primitifs, devraient être formulés ainsi: A la base de toute morale se trouve le sentiment social, propre au règne animal tout entier, et la notion d'équité, qui constitue un des jugements primaires fondamentaux de l'intelligence humaine. Malheureusement, les instincts de proie, qui ont subsisté chez les hommes depuis les premiers stades de leur évolution, empêchent jusqu'à présent de reconnaître le sentiment social et la notion d'équité comme éléments fondamentaux des jugements moraux. Ces instincts de proie non seulement ont subsisté, mais se sont fortement développés aux diverses époques de l'histoire, à mesure que se créaient de nouveaux moyens d'enrichissement, que la chasse faisait place à l'agriculture et que naissaient le commerce, l'industrie, les banques, les chemins de fer, la navigation, et, enfin, les inventions dans l'art militaire, conséquence inévitable des intentions dans l'industrie, bref tous les moyens qui permettent à certaines sociétés ayant dépassé les autres de s'enrichir aux dépens du travail des voisins. Le dernier acte de cette évolution nous a été montré par la terrible guerre de 1914.

Le second volume de l'Éthique de Spencer est consacré à deux notions morales fondamentales: la Justice et ce qui dépasse la simple justice et que Spencer appelle la Bienfaisance, négative et positive, c'est-à-dire ce que nous aurions appelé la Générosité, bien que ce terme ne soit pas tout à fait satisfaisant. Au sein des sociétés animales déjà, dit Spencer dans les chapitres qu'il a ajoutés à son Éthique en 1890, on peut distinguer des actes bons

et mauvais; nous appelons bons, c'est-à-dire altruistes, les actes moins avantageux à l'individu qu'à la société considérée et contribuant à la conservation d'autres individus ou de l'espèce en général. De là naît ce qu'on peut appeler la *Justice sous-humaine* et qui se développe graduellement. Les moeurs égoïstes perdent leur acuité, les forts commencent à défendre les faibles, les particularités individuelles prennent une plus grande importance et, en général, il s'élabore des caractères utiles à la vie collective. Ainsi naissent chez les animaux des formes sociales. Des exceptions existent, bien entendu, mais elles sont de moins en moins nombreuses.

Dans deux chapitres consacrés à la justice, Spencer montre ce sentiment dérivant de mobiles personnels, égoïstes (crainte d'une vengeance de la part de la victime ou de ses compagnons, ou encore des membres morts du clan), et ensuite le sentiment de sympathie réciproque naissant au fur et à mesure de l'évolution intellectuelle de l'humanité. Plus tard, l'idée intellectuelle de la justice s'est développée, bien que les guerres aient, naturellement, fait obstacle à ses progrès: guerres entre clans d'abord, entre nations ensuite. Chez les Grecs, comme le montrent les écrits de leurs penseurs, la notion de justice était fort vague. Il en était de même au moyen âge, lorsque le dédommagement pour une blessure ou pour un assassinat était différent, suivant la classe sociale à laquelle appartenait la victime. Ce n'est qu'à la fin du XVIII° et au début du XIX° siècle que nous trouvons, chez Bentham et Stuart Mill, l'idée que *chacun doit compter pour un et personne ne doit compter pour plusieurs* (everybody to count for one and nobody for more than one); les socialistes sont partisans de la même idée égalitaire. Mais ce nouveau principe d'égalité, qui, ajouterai-je, ne commence à être reconnu que depuis la Grande Révolution française, n'a pas l'approbation de Spencer: il y voit un péril pour

l'espèce. Aussi, sans le nier, cherche-t-il un compromis, comme il l'a déjà fait avant, dans diverses parties de sa philosophie synthétique.

En théorie, il admet parfaitement l'égalité des droits; mais, suivant un raisonnement analogue à celui qu'il a suivi en parlant des théories associationniste et transcendantale de la raison, il cherche, pour la vie, une conciliation entre l'égalité en droit, désirable, et les exigences inégales des hommes; de génération en génération, dit-il, uns sentiments se sont adaptés aux besoins de notre vie, et c'est ainsi qu'a été atteinte la conciliation entre la théorie intuitive et la théorie utilitaire de la morale.

En général, Spencer comprend la justice de la façon suivante: chacun a le droit de faire ce qu'il veut, à condition de ne pas attenter à la même liberté d'un autre. La liberté de chacun n'a pour limite que la liberté des autres.

Rappelons-nous, dit Spencer, que notre but (sinon immédiat, du moins celui vers lequel nous tendons), la plus grande somme de bonheur, a certaines limites, car au delà de ces limites se trouvent les sphères d'action des autres. (§ 273.) Cette dernière réserve, écrit Spencer, est apportée par les relations qui s'établissent entre peuplades humaines et au sein de chaque peuplade. Au fur et à mesure que cette restriction prend la forme d'une habitude, l'idée de justice se développe.

Certains peuples primitifs, se trouvant à un degré d'évolution très inférieur, comprennent cependant mieux la justice que des peuples plus évolués qui conservent encore, dans leur vie comme dans leur pensée, des vestiges de leur ancien état guerrier. Il n'est pas douteux (si l'on adopte l'hypothèse évolutionniste) que cette notion de justice, ainsi constituée d'une façon naturelle, ayant agi sur l'esprit humain pendant une longue période de temps, a dû influer, directement ou indirectement, sur l'organisation de notre système nerveux et, par conséquent, a dû

créer un mode défini de penser; il en résulte que les conclusions déduites par notre intelligence de l'expérience d'innombrables individus sont aussi exactes que celles qu'un homme peut tirer de son expérience personnelle. Même si elles ne sont pas littéralement exactes, nous pouvons néanmoins les accepter comme une vérité[1].

Ici, Spencer termine son étude des bases de l'éthique et passe à leurs applications à la vie sociale, au point de vue de l'éthique absolue comme à celui de l'éthique relative, c'est à-dire de celle qui naît de la vie réelle (chap. VIII à XXI); il consacre ensuite sept chapitres à l'examen de l'État, de son essence et de ses fonctions.
Dans ces chapitres, comme son prédécesseur Godwin, il critique sévèrement les théories modernes de l'étatisme et de la subordination à l'État de toute la vie publique.

---

1 Ce paragraphe 278, s'il n'était pas si long, mériterait d'être cité en entier. Les deux suivants sont également importants pour la bonne compréhension de l'éthique de Spencer, en ce qui concerne la justice. Dans un chapitre antérieur, Critiques et explications, il parle, d'ailleurs, de cette question en répondant aux objections de Sidgwick contre l'hédonisme (doctrine morale basée sur la recherche du bonheur). Il admet, avec Sidgwick, que l'évaluation des plaisirs et des douleurs effectuée par les utilitaristes devrait, en effet, être confirmée ou vérifiée par une autre méthode; mais il attire l'attention sur le point suivant: A mesure que l'homme évolue, les moyens par lesquels il satisfait ses désirs se compliquent; très souvent même, ce qu'il poursuit, ce n'est pas le but en soi (par exemple certaines jouissances ou l'enrichissement en général), mais les moyens qui y conduisent. C'est ainsi que, graduellement, un utilitarisme rationnel, intelligent, s'élabore aux dépens des aspirations immédiates vers l'agréable. Et cet utilitarisme rationnel tend à une existence conforme à certains principes de la morale. Dire que nous ne comprenons pas la justice envisagée comme but de la vie (comme le disait Bentham), tandis que nous comprenons le bonheur, est inexact. Les peuples primitifs n'ont pas de mot pour désigner le bonheur, tandis qu'ils ont une notion très nette de la justice, qu'Aristote définit ainsi: « Est également injuste celui qui prend plus que sa part s -- et j'ajouterai que cette règle est, en effet, très strictement observée chez les plus primitifs des sauvages connus. D'une façon générale, Spencer avait raison d'affirmer que, comme règle de la vie, la justice est plus facile à comprendre que le bonheur.

En introduisant ainsi dans l'Éthique l'étude de la forme prise par la société — point auquel on n'avait presque pas attaché d'importance jusqu'alors — Spencer a eu parfaitement raison. Les idées morales des hommes dépendent entièrement de la forme de leur vie collective au moment considéré et dans le pays considéré. Qu'elle soit fondée sur l'assujettissement complet à un pouvoir central — ecclésiastique ou laïque, sur l'autocratie ou sur le gouvernement représentatif, sur la centralisation ou sur l'entente des villes et des communes villageoises libres, que la vie économique soit fondée sur le pouvoir du capital ou sur le principe du travail, tout cela retentit sur les idées morales des hommes et les doctrines morales de l'époque.

Il suffit, pour s'en convaincre, de regarder de près les notions éthiques de notre temps. Avec la constitution des grands États, le développement rapide de l'industrie et des banques (et, par conséquent, des possibilités d'enrichissement rapide), on a vu naître la lutte entre les peuples pour la domination des uns sur les autres et pour l'enrichissement des uns aux dépens du travail des autres; cette lutte a abouti à des guerres sanglantes qui, depuis cent trente ans, ne cessent pas. C'est pourquoi les questions du pouvoir de l'État, de son renforcement ou de son affaiblissement, de la centralisation et de la décentralisation, du droit du peuple à la terre, de la domination du capital, etc., sont devenus des questions actuelles. De leur solution dans telle ou telle direction dépend la solution des questions morales. L'éthique d'une société reflète toujours les formes sociales qui lui sont propres.

Spencer avait donc raison d'introduire dans l'Éthique l'étude de l'État.

Il commence par établir que les formes que prend l'État, c'est-à-dire le caractère de la vie politique, sont variables — comme tout dans la nature. L'histoire nous apprend, en effet, comment les différentes formes des sociétés humaines

se sont succédé: les clans, les fédérations des communes, les États centralisés. Puis, suivant en cela Auguste Comte, Spencer nous montre l'existence dans l'histoire de deux types de vie sociale: la forme combative ou guerrière de l'État, qui, selon Spencer, a prédominé dans les sociétés primitives, et la forme pacifique, industrielle, à laquelle passe peu à peu maintenant la partie cultivée de l'humanité.

Une fois reconnue la liberté égale de tous les membres de la société, les hommes ont dû reconnaître l'égalité politique c'est-à-dire le droit d'élire eux-mêmes leur gouvernement. Mais il est apparu, dit Spencer, que cela ne suffit pas en réalité, car cela ne supprime pas les intérêts antagonistes des différentes classes; aussi conclut-il que l'humanité moderne, tout en jouissant de ce que l'on appelle l'égalité politique, ne pourra de longtemps assurer aux hommes une vraie équité (§ 352).Je n'examinerai pas ici les idées de Spencer sur les droits des citoyens au sein de l'État; il les concevait à la façon des hommes de la classe moyenne vers 1840-1850 ainsi, par exemple, il était résolument opposé à la reconnaissance des droits politiques aux femmes. Mais je dois m'arrêter à sa conception générale de l'État. L'État, dit-il, a été créé par la guerre. *Là où il n'y a pas et où il n'y a jamais eu de guerre, il n'y a pas de gouvernement.* (§ 356.) Tout gouvernement, tout pouvoir a sa source dans la guerre. Certes, le besoin d'avoir un chef en cas de guerre n'a pas seul provoqué la naissance de l'État: il fallait également avoir un juge pour trancher les différends entre les clans. Spencer reconnaît bien ce dernier besoin, mais il n'en voit pas moins dans la nécessité d'avoir un chef pendant la guerre, la raison principale de la naissance et du développement de l'État[1].

---

1 Comme bien d'autres auteurs, Spencer emploie en général le terme « État » assez indistinctement pour différentes formes de la vie en société …

Pour transformer le pouvoir gouvernemental en dictature, une guerre de longue durée est nécessaire.

Les idées de Spencer nous paraissent, bien entendu, réactionnaires à beaucoup d'égards, même au point de vue des étatistes de notre époque. Mais il est un point où il va notablement plus loin que beaucoup d'étatistes même avancés, y compris les communistes: c'est lorsqu'il se révolte contre le droit illimité de l'État à disposer de la personne et de la liberté des citoyens. Spencer consacre, dans son Éthique, plusieurs pages pleines de pensées profondes au rôle et, à la signification de l'État; il s'y montre continuateur de Godwin, le premier protagoniste de la doctrine anti-étatiste qu'on appelle maintenant l'anarchisme.

Tant que les peuples européens, écrit Spencer, partagent entre eux les parties du globe habitées par les races inférieures, traitant avec une indifférence cynique les exigences de celles-ci, il est vain d'attendre des gouvernements européens qu'ils soient attentifs aux intérêts des citoyens ou qu'ils s'abstiennent de prendre telle ou telle mesure soi-disant politique. Tant qu'on pensera que la force, qui permet de faire des conquêtes dans les pays étrangers, crée un droit sur les terres ainsi conquises, on enseignera à l'intérieur du pays qu'un acte du parlement

---

1 … tandis qu'il vaudrait mieux le réserver pour ces sociétés hiérarchiques et, centralisées qui se sont constituées dans la Grèce antique depuis l'empire de Philippe de Macédoine et d'Alexandre le Grand, à Rome vers la fin de la République et au temps de l'Empire, et en Europe depuis le XV° et le XVI° siècle. Quant aux fédérations des peuplades et aux villes du moyen âge, avec leurs ligues, apparues aux XI°e et XII° siècles et qui ont subsisté jusqu'à la constitution des États au sens propre du mot, caractérisés par la centralisation du pouvoir, il vaudrait mieux les appeler « villes libres », « unions des villes », « fédération des peuplades », etc. Donner le nom d'État à la Gaule de l'époque mérovingienne ou aux fédérations mongoles du temps de Tchingizkhan, ou encore aux villes libres du moyen âge et à leurs libres unions, c'est créer une idée absolument inexacte de la vie d'alors. Voir mon Entraide,ch. V, VI et VII.

est tout-puissant, c'est-à-dire que la volonté collective peut, sans violer la justice, se subordonner la volonté de, l'individu (§ 364).

Une telle façon de traiter la personnalité humaine n'est autre chose qu'une survivance des temps passés. La tendance des sociétés civilisées est maintenant de permettre à chacun de satisfaire ses besoins, sans empêcher les autres d'en faire autant (§ 365). Et, après examen de cet état de choses, Spencer aboutit à cette conclusion que le rôle de l'État doit se borner à la seule sauvegarde de la justice. Toute autre activité, en plus de celle-là, sera une violation de la justice.

Certes, dit Spencer en concluant, il ne faut pas compter de longtemps que les hommes politiques, qui promettent, au nom de leurs partis, tous les bienfaits au peuple, tiennent compte le moins du monde de ceux qui veulent diminuer l'intervention gouvernementale dans la vie des peuples. Spencer consacre cependant trois chapitres à l'examen des, *limites des devoirs de l'État* et, en terminant cet examen, s'efforce de montrer à quel point est absurde le désir des législateurs de faire disparaître, à l'aide des lois, toute la diversité des caractères humains. On continue, pour cela, à accomplir les mêmes criminelles absurdités auxquelles on avait autrefois recours pour imposer à tous les hommes la même croyance, ce qui n'a pas empêché les peuples chrétiens, avec leur innombrables églises et leur clergé, d'être aussi vindicatifs et aussi belliqueux que les sauvages. Et pendant ce temps, la vie elle-même amène, en dépit des gouvernements, la formation d'un type humain nouveau et meilleur.

Malheureusement, Spencer n'indique pas, dans son Éthique, la raison principale qui favorise au sein de la société actuelle cette soif d'enrichissement aux dépens des races et des peuples arriérés; il passe avec facilité à côte de ce fait fondamental que les sociétés civilisées modernes

offrent chez elles la plus grande facilité pour exploiter le travail d'hommes dont l'existence n'est rien moins qu'assurée et qui sont forcés de vendre leur travail et leurs personnes pour vivre et faire vivre leurs enfants. En raison de ce fait, qui constitue l'essence même de la société actuelle, le travail humain est mal organisé et facilement gaspillé; sa productivité reste jusqu'à présent, aussi bien dans l'agriculture que dans l'industrie, incomparablement plus faible qu'elle n'aurait pu et n'aurait dû être.

On fait, à notre époque, si peu de cas du travail et même de la vie des ouvriers et des paysans, que les ouvriers ont été forcés de lutter pendant de longues années pour obtenir au moins des gouvernants la création d'une inspection du travail et la protection contre les mutilations occasionnées par les machines et contre les gaz nuisibles qui empoisonnent les adultes et les enfants.

Critique assez audacieux du pouvoir politique de l'État, Spencer, ici, reste timide, bien qu'il ait eu assez de précurseurs dans le domaine économique; comme tous ses amis du camp libéral, il ne s'indigne que contre la monopolisation du sol: la crainte de la révolution l'empêche d'entrer nettement et courageusement en lutte contre l'exploitation du travail dans l'industrie.

Les deux dernières parties de l'Éthique de Spencer sont consacrées à l'*Éthique de la vie sociale*, subdivisée en *Bienfaisance négative* et *Bienfaisance positive*.

Au début de son travail (§54), Spencer fait déjà observer que la justice seule serait insuffisante pour la vie en société, qu'il faut y joindre des actes accomplis au profit des autres ou de la communauté tout entière, pour lesquels l'homme n'attend aucune récompense. Il donne à cette catégorie d'actions le nom de *bienfaisance*, de *générosité* (*beneficence, generosity*), et il constate ce fait curieux que, dans l'actuelle révision de toutes ces notions, nombreux sont ceux qui cessent d'établir une ligne de démarcation

entre ce qu'*on peut exiger des hommes* et ce qu'on doit considérer comme *bienfaits* (benefactions)[1].
Une telle *confusion* effraye particulièrement Spencer et il se dresse volontiers contre les revendications actuelles des travailleurs, qui, selon lui, mènent à la *dégénérescence* et, qui pis est, *au communisme et à l'anarchie*. L'égalité dans la rémunération du travail, écrit-il, mène au communisme, à la suite de quoi surgit *la théorie de Ravachol*, d'après laquelle chacun peut s'emparer de tout ce qui lui plaît et faire disparaître, selon l'expression de Ravachol, tout homme qui lui barre le chemin. Ici commence l'anarchisme et la lutte immodérée pour l'existence (struggle for life), comme dans le monde animal. Tout cela, dit Spencer, provient du fait qu'on n'établit pas de différence entre la justice et la bienfaisance (§ 390).
Adoucir les effets de la loi qui exige l'extermination des moins adaptés, loi qui, d'après Spencer, règne dans la nature, est chose nécessaire, mais cet *adoucissement* doit être laissé à la bienfaisance privée, et non à l'État.

Ce n'est pas tout: Spencer, ici, cesse d'être un penseur et adopte le point de vue du plus médiocre des hommes. Il oublie complètement que si une quantité d'hommes sont incapables de gagner ce qui est nécessaire à la vie, cela est dû, dans nos sociétés, au fait de l'usurpation du pouvoir et d'une législation de classe; et cependant, dans un autre passage, il parle d'une façon très intelligente contre la mainmise sur le sol, en Angleterre, par ses propriétaires actuels. Mais la pensée que, dans l'Europe actuelle, on demande trop à la législation en faveur des masses travailleuses, l'inquiète; il s'efforce d'établir une distinction entre ce qui revient de droit à ces masses et ce qu'on ne peut leur donner que par sentiment de charité, et, en ce faisant, il oublie que les causes de la misère de la grande masse

1 *Voir §§ 260 et 389.*

et de la faible productivité de son travail résident précisément dans cette exploitation prédatrice, établie grâce aux conquêtes et à la législation; on se voit ainsi obligé, maintenant, de travailler à supprimer le mal accumulé par l'État et ses lois.

Il n'est pas douteux aussi que ce qui a beaucoup nui à Spencer, c'est sa conception erronée de *la lutte pour l'existence.* Il n'y voyait que l'extermination des moins aptes, tandis que le trait dominant de cette lutte est la survivance de ceux qui s'adaptent aux conditions naturelles variables. La différence entre ces deux façons de voir est, comme je l'ai montré ailleurs[1], énorme: dans la première, le savant voit la lutte entre les individus d'un même groupe, ou plutôt, il ne la voit pas, mais se la représente; dans l'autre, il voit la lutte contre les forces adverses de la nature ou contre d'autres espèces animales, lutte menée en commun au moyen de l'entraide. Et tout observateur qui saura voir de près la vie réelle des animaux (comme, par exemple, l'a fait Brehm, que Darwin considère avec raison comme un grand naturaliste) reconnaîtra le rôle capital que joue la sociabilité dans la lutte pour l'existence. Il conviendra nécessairement que, parmi les innombrables espèces animales, survivent surtout les espèces et les groupes qui répondent le mieux aux exigences des conditions changeantes de la vie, qui sont physiologiquement plus sensibles et plus variables, et aussi les espèces où la vie grégaire, la sociabilité est la plus développée, fait qui, comme l'a justement fait remarquer Darwin[2], favorise un meilleur développement des facultés intellectuelles.

Cela, malheureusement, Spencer ne l'a pas remarqué, et, bien que dans deux articles publiés par lui dans la revue

---

1 Voir l'Entraide, un facteur de l'évolution

2 Dans la Descendance de l'Homme, où il a considérablement modifié sa première conception de la lutte pour l'existence, formulée dans l'Origine des Espèces.

Nineteenth Century en 1890, il ait en partie corrigé cette erreur en parlant de la vie sociale des animaux et, de son importance (ces deux articles ont été compris dans le second volume de son *Éthique*), tout l'édifice de son éthique; construit avant, a pâti de cette prémisse inexacte.

CHAPITRE XIII

ÉVOLUTION DES IDÉES MORALES

(XIXe siècle)

(Suite)

La théorie de la morale de Marie-Jean Guyau. — La morale sans obligation ni sanction. — La " fécondité morale ". — La question du sacrifice dans la morale de Guyau. — La *plénitude* de la vie, le désir du risque et de la lutte. Le caractère individualiste de la morale de Guyau. — La nécessité de concevoir l'éthique à un point de vue social.

De toutes les nombreuses tentatives faites par les penseurs et les philosophes dans la seconde moitié du XIX° siècle pour fonder l'éthique sur les bases purement scientifiques, celle de M.-J. GUYAU (1854-1888) mérite, surtout de nous arrêter. Ce fut un penseur français de grand talent, mort malheureusement trop tôt. Guyau voulait, d'une part, débarrasser la morale de toute prescription mystique et surnaturelle d'une divinité, de toute contrainte extérieure, de tout devoir imposé du dehors; d'autre part, il voulait écarter du domaine moral l'intérêt

personnel matériel et l'aspiration au bonheur, sur lesquels était fondée la morale des utilitaristes.

La doctrine morale de Guyau est si profondément pensée et exposée sous une forme si parfaite qu'il est facile de la faire connaître en peu de mots. Très jeune encore[1], Guyau a fait un travail très sérieux, sur la doctrine morale d'Épicure[2]. Cinq ans après la publication de ce livre (en 1879), il a publié son second travail, extrêmement précieux: La Morale anglaise contemporaine. Guyau y expose et soumet à sa critique les doctrines morales de Bentham, des deux Mill (le père et le fils), de Darwin et de Bain. Enfin, en 1884, il fit paraître sa remarquable *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, qui frappa tout le monde par la nouveauté et la justesse des idées et aussi par la beauté artistique du mode d'exposition. Ce livre eut, en France, huit éditions et fut traduit dans toutes les langues européennes,[3].

A la base de son éthique, Guyau place l'idée de la vie, dans le sens le plus large de ce mot. La vie se manifeste par la croissance, la reproduction et l'extension. L'éthique, selon Guyau, doit être un enseignement des moyens par lesquels peut être atteint le but posé par la nature elle même: l'accroissement et le développement de la vie. L'élément moral dans l'homme n'a donc besoin ni d'une contrainte, ni d'une obligation coercitive, ni d'une sanction d'en haut: il se développe en nous en vertu du besoin même de vivre

---

1 A 19 ans. (Note de N. Lebedeff.)

2 La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. Cette oeuvre a paru en 1874 et a été couronnée par l'Académie des Sciences morales et politiques.

3 Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Les citations qui suivent sont empruntées à la 6° éd., Paris, 1903, préface de A. Fouillée. Comme l'a montrée Fouillée dans son livre Nietzsche et l'immoralisme, Nietzsche a largement utilisé l'écrit de Guyau; un exemplaire de cet écrit se trouvait toujours sur sa table. Sur la philosophie de Guyau, voir les oeuvres de A. Foouillée: Psychologie des idées-forces, et autres.

d'une vie pleine, intense et féconde. L'homme ne se contente pas de la vie de tous les jours; il cherche à en étendre les limites, à intensifier sa marche, à la remplir d'impressions et de sensations variées. Et du moment qu'il sent en lui la faculté de le faire, il n'attendra pas une contrainte, un ordre venant du dehors. *Le devoir*, dit Guyau, se ramènera à la conscience d'une certaine puissance intérieure, de nature supérieure à toutes les autres puissances. Sentir intérieurement ce qu'on est capable de faire de plus grand, c'est par là même prendre la première conscience de ce qu'on a le devoir de faire[1].

Nous sentons, à un certain âge surtout, que nous avons plus de forces qu'il n'en faut pour notre existence personnelle et nous les dépensons volontiers au profit des autres. De cette conscience d'une surabondance de vie tendant à se manifester par l'action, provient ce que l'on appelle ordinairement le sacrifice. Nous sentons que nous avons plus d'énergie qu'il n'en faut pour notre vie de tous les jours, et nous donnons cette énergie aux autres. Nous entreprenons un voyage lointain, nous fondons une oeuvre d'éducation, nous consacrons notre courage, notre initiative, notre persévérance et notre capacité de travail à une oeuvre commune quelconque.

Il en est de même de notre compassion au chagrin d'autrui. Nous avons conscience d'avoir, comme dit Guyau, plus de pensées dans notre esprit, et plus de compassion et même d'amour, de joies et de larmes qu'il n'en faut pour notre conservation; et nous les donnons aux autres, sans nous préoccuper des conséquences. C'est notre nature qui l'exige, de même que la plante doit fleurir, bien que sa floraison soit suivie de la mort.

L'homme possède une *fécondité morale*. Il faut que la vie individuelle soit dépensée pour les autres et, en cas

1 *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, p. 106.*

de besoin, donnée pour eux... Cette expansion, cette intensification de la vie est la condition d'une vie véritable. La vie, dit Guyau, a deux faces: par l'une elle est nutrition et assimilation, par l'autre production et fécondité. Plus elle acquiert, plus il faut qu'elle dépense: c'est sa loi. La dépense physique est une des manifestations de la vie; c'est l'expiration qui suit l'inspiration... Vie, c'est fécondité, et réciproquement la fécondité, c'est la vie à pleins bords, c'est la véritable existence. Il y a une certaine générosité inséparable de l'existence, et sans laquelle on meurt, on se dessèche intérieurement. Il faut fleurir la moralité le désintéressement, c'est la fleur de la vie humaine[1].

Guyau signale ensuite l'attraction de la lutte et du risque. Il suffit, en effet, de se rappeler les milliers d'occasions où un homme s'engage dans la lutte, s'expose à un risque même très considérable, et cela à tous les âges, même dans la vieillesse avancée, pour le plaisir même de la lutte et du risque. Le jeune Mzyri[2] n'est pas le seul à pouvoir dire, en pensant aux quelques heures passées par lui en liberté et dans la lutte: ... J'ai vécu, vieux, et sans ces trois jours de bonheur, ma vie aurait été plus triste et plus morne que ton impuissance vieillesse.

Toutes les grandes découvertes dans l'exploration du globe terrestre et de la nature en général, toutes les tentatives audacieuses de pénétrer les mystères de la nature et de l'univers ou d'utiliser, sous une forme nouvelle, les forces naturelles — que ce soit dans les expéditions maritimes lointaines du XVI° siècle ou dans l'aviation actuelle, toutes

---

1 Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, p. 101.

2 Mzyri est le nom d'un poème de Lermontoff, le grand poète russe (né en 1818, mort en /841). Son héros est un jeune Caucasien, , recueilli et élevé par les moines, qui, un jour, s'échappe du couvent. Avide de liberté, et s'en va retrouver la libre existence de ses ancêtres. Au bout de trois jours, blessé par un fauve, il est ramassé par son vieux protecteur. (Note du traducteur.)

les tentatives faites au péril de la vie pour transformer la société sur de nouvelles bases, toutes les nouvelles initiatives dans le domaine de l'art ont eu pour point de départ précisément cette soif de la lutte et du risque, tantôt se manifestant chez des individus isolés, tantôt embrassant des classes sociales ou même des peuples tout entiers. Tout le progrès humain est leur oeuvre.

Il existe, enfin, ajoute Guyau, un risque métaphysique (intellectuel), qui apparaît toujours lorsqu'une nouvelle hypothèse est émise, que ce soit dans la pensée, dans la recherche scientifique ou sociale, ou dans l'action, individuelle et collective.

Voilà ce qui assure au sein de la société le caractère moral et le progrès moral: c'est l'acte, non seulement l'acte accompli dans le combat et la lutte, mais aussi dans les tentatives de pensée audacieuse et de transformation aussi bien dans la vie du penseur lui-même que dans la vie sociale.

En ce qui concerne la sanction des idées et des aspirations morales qui naissent en nous, c'est-à-dire ce qui leur donne un caractère d'obligation, les hommes l'ont, jusqu'à présent, cherchée dans la religion, c'est-à-dire dans des ordres reçus d'en haut et appuyés par la crainte d'un châtiment ou la promesse d'une récompense dans un autre monde. Guyau n'en voit, bien entendu, aucune nécessité, et il consacre, dans son livre, une série de chapitres à l'explication de l'origine de l'idée d'obligation dans les règles de morale. Ces chapitres sont si bien écrits qu'il faut les lire dans l'original. En voici les pensées essentielles.

Tout d'abord, Guyau montre qu'il existe en nous-mêmes une approbation intérieure des actions morales et un blâme des actions antisociales. Ils se sont développés dès l'époque la plus reculée, en raison de la vie en société. L'approbation ou la désapprobation morale était suggérée

à l'homme par sa justice instinctive, dit Guyau. Enfin, le sentiment d'amour et de fraternité, inné à l'homme, agissait dans le même sens[1].
D'une façon générale, deux sortes d'aspirations ont toujours existé dans l'homme: d'une part, les aspirations encore inconscientes, les instincts et les habitudes, qui donnent naissance à des pensées encore peu nettes; d'autre part, les pensées conscientes, réfléchies et les tendances réfléchies de la volonté; la morale se trouve sur la limite entre ces deux sphères, toujours obligée à choisir entre elles. Malheureusement, les penseurs qui ont écrit sur la morale ne se sont pas aperçus, à quel point le conscient en nous dépend de l'inconscient[2].

Or, l'étude des coutumes au sein des sociétés humaines montre combien l'inconscient influes sur les actes de l'homme. En étudiant cette influence, nous constatons que l'instinct de conservation est loin d'épuiser toutes les aspirations humaines, comme l'admettent les penseurs utilitaristes. Un autre instinct existe à côté de lui: l'aspiration à la vie la plus puissante et la plus variée et à l'extension de ses limites au delà du domaine de la conservation personnelle. La vie ne se limite pas à la nutrition; elle aspire à une fécondité intellectuelle, à une activité morale, riche en sensations, en sentiments et en manifestations de la volonté.

Certes, ces manifestations de la volonté peuvent agir, comme l'ont fait remarquer avec raison certains critiques

---

1 A quel point ces remarques de Guyau (malheureusement, insuffisamment développées par lui) sont exactes, nous l'avons vu au second chapitre de ce livre, où il a été montré que ces tendances ont été, chez l'homme, le fruit naturel de la vie sociale existant chez de nombreuses espèces animales et dans l'espèce humaine, et aussi de la sociabilité, qui s'est développée dans ces conditions et sans laquelle aucune espèce animale n'aurait pu survivre dans la lutte pour l'existence contre les forces rigoureuses de la nature.

2 Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, livre I, ch. I.

de Guyau, et agissent souvent, à l'encontre des intérêts de la société. Mais l'important est que les tendances antisociales (auxquelles ont attribué tant d'importance Mandeville et Nietzsche) sont loin d'être toutes les tendances humaines dépassant la sphère de la simple conservation individuelle; à côté d'elles existent des aspirations à la vie sociale, une vie en harmonie avec la vie de la société tout entière, et ces aspirations ne sont pas moins fortes que les aspirations antisociales. L'homme tend à des relations de bon voisinage et à la justice.

Malheureusement, Guyau n'a pas suffisamment développé ces deux dernières pensées, du moins dans son travail fondamental; plus tard, il s'y est arrêté un peu plus longuement, dans son étude Éducation et Hérédité[1].

Guyau a bien compris qu'il était impossible d'édifier la morale sur le seul égoïsme, comme l'avaient fait Épicure et, à sa suite, les utilitaristes anglais. Il a bien vu que la seule harmonie intérieure, la seule unité de l'être ne suffisait pas, qu'il y avait encore dans la morale l'instinct de sociabilité[2]. Mais il n'attribuait pas à cet instinct l'importance qu'on doit, lui reconnaître et que lui avait reconnue Bacon et, après lui, Darwin; ce dernier a même affirmé que, chez l'homme et chez beaucoup d'animaux, cet instinct est plus puissant et agit d'une façon plus constante que l'instinct de conservation. Guyau n'a pas apprécié à sa juste valeur le rôle décisif que joue dans les hésitations morales la notion de justice, c'est-à-dire de l'égalité entre les être humains, qui se développe au sein de l'humanité[3].

---

1 Des additions en ce sens ont été faites à la 7e édition de l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.

2 La moralité n'est autre chose que l'unité de l'être, écrit Guyau. L'immoralité, au contraire, est un dédoublement, une opposition des diverses facultés qui se limitent l'une l'autre. » (Esquisse d'une morale…, livre I, ch. III p. 109.)

3 En un mot, nous pensons l'espèce, nous pensons les conditions…

Le sentiment de l'obligation morale, qui existe incontestablement en nous, trouve chez Guyau l'explication suivante: II suffit de considérer les directions normales de la vie psychique. On trouvera toujours une sorte de pression interne exercée par l'activité elle-même dans ces directions... L'obligation morale, qui a son principe dans le fonctionnement même de la vie, se trouve par là avoir son principe plus avant que la conscience réfléchie, dans les profondeurs obscures et inconscientes de l'être[2].

Le sentiment du devoir, continue-t-il, n'est pas invincible; on peut le réprimer. Mais, alors, comme l'a montré Darwin, il subsiste, il continue à vivre et rappelle son existence; quand nous avons agi contre le devoir, nous sommes mécontents de nous-mêmes, et la conscience de buts moraux naît en nous. Guyau cite ici plusieurs exemples magnifiques de cette force; il rappelle, entre autres choses, les paroles de Spencer prévoyant un temps où l'instinct altruiste sera si puissant que nous lui obéirons sans aucune lutte apparente (j'ajouterai que beaucoup de personnes vivent ainsi dès maintenant); les hommes se disputeront alors les occasions de sacrifice. Le dévouement, dit Guyau, rentre… dans les lois générales de la vie… Le péril affronté pour soi ou pour autrui — intrépidité ou dévouement n'est pas une pure négation du moi et de la vie personnelle: c'est cette vie même portée jusqu'au sublime[3].

Dans l'immense majorité des cas, le sacrifice ne se présente pas comme un sacrifice absolu, le sacrifice de sa vie,

---

1 …sous lesquelles la vie est possible dans l'espèce, nous concevons l'existence d'un certain type normal d'homme adapté à ces conditions, nous concevons même la vie de l'espèce entière comme adaptée au monde et enfin les conditions sous lesquelles cette adaptation se maintient. (Addition à l'Esquisse d'une morale, empruntée à l 'Éducation et Hérédité, même chapitre, p. III).

2 Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, p. 116.

3 Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, p. 150.

mais seulement comme un danger ou comme la privation de certains biens. Dans la lutte, au milieu du danger, l'homme espère la victoire. La prévision de cette victoire lui procure un sentiment de joie et de plénitude de la vie. Beaucoup d'animaux même aiment les jeux comportant un danger: ainsi, certains singes jouent volontiers avec les crocodiles. Chez les hommes, le désir du danger ,et de la lutte est très fréquent; l'homme éprouve le besoin de se sentir quelquefois grand, d'avoir conscience de sa puissance et de sa volonté libre. Cette conscience, il l'acquiert dans la lutte, lutte contre lui-même et contre ses passions ou lutte contre des obstacles extérieurs. Nous avons affaire ici à un besoin physiologique ; très souvent, de plus, les sentiments qui nous entraînent au risque deviennent plus forts à mesure que grandit le danger.

Mais le sentiment moral ne pousse pas les hommes seulement au risque: il les guide même alors qu'une mort inévitable les menace. Ici également, l'histoire enseigne à l'humanité — à ceux-là du moins qui sont prêts à recevoir ses leçons — que le dévouement est un des plus précieux et des plus puissants ressorts de l'histoire. Pour faire faire un pas à l'humanité, ce grand corps paresseux, il a fallu, jusqu'à présent, une secousse qui broyât des individus[1]. Ici, Guyau, dans des pages magnifiques de beauté, montre comment le sacrifice devient naturel alors même que l'homme va au-devant d'une mort certaine et n'espère aucune récompense dans un autre monde. À ces pages, il faudrait seulement ajouter que nous trouvons la même chose chez tous les animaux sociaux. Le sacrifice pour le bien de la famille ou du groupe est un trait commun dans la vie animale, et l'homme, être social, ne fait naturellement pas exception.

Guyau indique ensuite un autre trait de la nature

1 *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, p. 152.*

humaine, qui remplace quelquefois en morale le sentiment du devoir prescrit. C'est le désir du risque mental, c'est-à dire la faculté de bâtir une hypothèse audacieuse (dont Platon a déjà parlé) et de faire dériver de cette hypothèse sa morale. Tous les grands réformateurs étaient guidés par une idée quelconque d'une meilleure existence pour l'humanité, et bien qu'il fût impossible de démontrer mathématiquement qu'une transformation sans direction indiquée fût désirable et possible, le réformateur, étroitement apparenté à cet égard à l'artiste, consacrait toute sa vie, toutes ses capacités et toute son activité à l'oeuvre de cette transformation. L'hypothèse, écrit Guyau, produit pratiquement le même effet que la foi, engendre même une foi subséquente, mais non affirmative et dogmatique comme l'autre... Kant a commencé en morale une révolution quand il a voulu rendre la volonté *autonome*, au lieu de la faire s'incliner devant une loi extérieure à elle; mais il s'est arrêté à moitié chemin: il a cru que la liberté individuelle de l'agent moral pouvait se concilier avec l'universalité de la loi... La vraie *autonomie* doit produire l'originalité individuelle et non l'universelle uniformité... Plus il y aura de doctrines diverses à se disputer d'abord le choix de l'humanité, mieux cela vaudra pour l'accord futur et final[1]. Quant à l'argument de l'idéal *irréalisable*, Guyau y répond dans des lignes pleines d'inspiration poétique. Plus un idéal est éloigné de la réalité, plus il est désirable; et comme le désir de l'atteindre nous donne la force nécessaire pour cela, il dispose d'un maximum de puissance.

Une pensée audacieuse, qui ne s'arrête pas à moitié chemin, amène une action également puissante. Les religions disent: *J'espère parce que je crois et que je crois à une révélation extérieure.*

---

1 Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, livre II, ch. II, § I, pp. 165-166.

En réalité, écrit Guyau, il faut dire: Je crois parce que j'espère, et j'espère parce que je sens en moi une énergie qui doit entrer en ligne de compte dans le problème... L'action seule donne la confiance en soi, dans les autres, dans le monde. La pure méditation, la pensée solitaire finit par vous ôter les forces vives[1].

Voilà ce qui, pour Guyau, remplace la sanction, c'est à-dire une affirmation d'en haut, que les défenseurs de la morale chrétienne ont cherchée dans la religion et dans la promesse d'une vie d'outre-tombe meilleure. D'abord, c'est en nous-mêmes que nous trouvons l'approbation d'une action morale, car notre sentiment moral, le sentiment de la fraternité, s'est développé chez les hommes depuis l'époque la plus reculée de la vie en société sous l'influence de ce qu'ils voyaient s'accomplir dans la nature. Ensuite, la même approbation a sa source dans les aspirations, les habitudes et les instincts à moitié conscients, peu nets encore, mais profondément enracinés dans la nature de l'homme, être social. Pendant des milliers d'années, le genre humain tout entier a évolué dans cette direction, et s'il survient, dans la vie de l'humanité, des périodes où ses meilleures qualités paraissent oubliées, quelque temps après, l'humanité recommence à tendre vers le même but. Et lorsque nous cherchons la source de ces sentiments, nous trouvons qu'ils sont enracinés chez l'homme plus profondément même que sa conscience.

Pour montrer la puissance de l'élément moral chez l'homme, Guyau montre à quel degré l'aptitude au sacrifice est développée en lui et à quel point le désir du risque et de la lutte lui est propre, non seulement dans la pensée des hommes les plus avancés de l'humanité, mais

1 *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, p. 175.*

aussi dans la vie ordinaire. Ces pages sont les meilleures de son livre.

D'une façon générale, on peut dire sans crainte que dans son étude sur la morale sans obligation ni sanction religieuse, Guyau a exprimé la conception moderne de la morale et de ses tâches, telle qu'elle s'est formée dans les esprits cultivés vers le début du XX° siècle.

On voit, par ce qui précède, que le but de Guyau n'était pas de faire une étude complète des bases de la morale, qu'il voulait seulement démontrer que, pour s'affirmer et se développer, la morale n'a pas besoin de la notion d'obligation et, en général, d'une *sanction extérieure*. Le fait même que l'homme, s'il sent en lui les forces nécessaires, recherche dans sa vie l'intensité, c'est-à-dire la variété, devient pour Guyau un appel impératif à vivre précisément d'une telle vie. D'autre part, l'homme se trouve entraîné dans la même voie par le désir et la joie du risque, risque dans la lutte réelle et aussi *risque mental* (risque métaphysique, selon l'expression de Guyau); en d'autres termes, par le plaisir que nous ressentons lorsque, dans notre jugement, nous allons vers l'*hypothétique* et, dans la vie et l'action, vers ce que nous supposons seulement être possible.

Voilà ce qui remplace dans la morale naturelle le sentiment d'*obligation*, qui existe dans la morale religieuse. Quant à la sanction flans la morale naturelle, c'est-à-dire l'affirmation de la morale par quelque chose de supérieur et de plus général, nous avons ici, indépendamment de toute affirmation religieuse, un sentiment naturel d'approbation des actions, morales et une demi-conscience intuitive, une approbation morale, découlant de la notion de justice présente en nous et qui, bien qu'inconsciente, nous est inhérente; nous avons, enfin, une approbation de la part des sentiments d'amour et de fraternité, qui se sont développés dans l'humanité et qui nous sont propres.

Telle est la conception morale de Guyau. Si elle procède d' Épicure, elle s'est fortement approfondie; au lieu de la morale du *calcul intelligent*, nous trouvons ici une morale naturelle, développée chez l'homme en raison de sa vie en société, morale dont l'existence a été comprise par Bacon, Grotius, Spinoza, Goethe, Auguste Comte, Darwin et, en partie, par Spencer, mais que ne veulent pas reconnaître jusqu'à nos jours ceux qui préfèrent parler de l'homme comme d'un être qui, quoique créé *à l'image de Dieu*, est en réalité un esclave du diable, qu'on ne peut amener à refréner son immoralité naturelle que par le fouet et la prison dans la vie présente et par la crainte de l'enfer dans une vie future.

CONCLUSION

Essayons maintenant de tirer les conclusions de cette brève revue historique des différentes doctrines morales.

Nous avons vu, depuis l'antiquité grecque jusqu'à nos jours, deux courants se partager le domaine de l'éthique. Les uns, parmi les moralistes, ont affirmé que les idées morales sont inspirées à l'homme par une force extra-terrestre; ils rattachaient la morale à la religion. Les autres ont vu la source de la morale dans l'homme lui-même; ils cherchaient à libérer l'éthique de la sanction religieuse et à créer une morale réaliste. Parmi eux, certains affirmaient que le grand mobile des actions humaines est ce que les uns appellent la jouissance, d'autres le bonheur, en un mot, ce qui procure à l'homme le maximum de plaisir et de joie. Toute action est faite en vue de cela. L'homme peut chercher à satisfaire ses appétits les plus bas comme ses aspirations les plus élevées, mais il poursuit toujours ce qui lui procure le bonheur, la satisfaction, ou, au moins, l'espoir d'avoir l'un et l'autre dans l'avenir.

Quelle que soit notre façon d'agir, que nous cherchions avant tout le plaisir et la satisfaction personnelle, ou que nous renoncions de propos délibéré aux jouissances qui s'offrent à nous au nom de quelque chose de meilleur,

nous agissons toujours dans la direction où, au, *moment considéré*, nous trouvons *la plus grande satisfaction*. Le penseur hédoniste peut dire, par conséquent, que la morale tout entière se réduit à la recherche par chacun de ce qui lui est le plus agréable, même si ce but était, comme chez Bentham, le plus grand bien du plus grand nombre. Mais il ne s'ensuit pas encore qu'après avoir agi d'une certaine façon, je ne puisse le regretter quelques instants après et peut-être même pendant toute mon existence. De là, on peut conclure, si je ne me trompe, que les auteurs qui affirment *que chacun recherche ce qui lui procure la plus grande satisfaction* ne résolvent rien, et la question essentielle pour la recherche des fondements de la morale, celle qui constitue le problème principal de toute étude de L'éthique, reste entière.

Elle n'est pas non plus résolue par ceux qui, comme les utilitaristes modernes, Bentham, Stuart Mill et beaucoup d'autres, répondent: En vous abstenant de répondre à l'injure par l'injure, vous n'avez fait que vous prémunir contre une sensation désagréable, contre le reproche que vous vous seriez fait de n'avoir pas su vous contenir, d'avoir commis une grossièreté que vous n'auriez pas approuvée à notre égard. Vous avez suivi la voie qui vous a procuré la plus grande satisfaction; peut-être même pensez-vous maintenant: *Comme j'ai bien agi et intelligemment agi*. A quoi certains *réalistes* ajouteront: Ne me parlez pas, je vous en prie, de votre altruisme, de votre amour du prochain. Vous avez agi en égoïste intelligent — voilà tout. Or, après tous ces raisonnements, la question de la morale n'a pas fait un pas. Nous n'avons rien appris sur son origine et sur la question de savoir si la bienveillance à l'égard des autres est désirable, et dans quelle mesure. Comme avant, la question se dresse devant le penseur: Est-il possible que l'élément moral soit un phénomène accidentel dans la vie des hommes et, jusqu'à un certain point,

dans celle des animaux sociaux ? Est-il possible qu'il n'ait pas de racines plus profondes qu'une disposition bienveillante de mon esprit et que le jugement de ma raison qui me porte à conclure que cette bienveillance est, en fin de compte, avantageuse pour moi, car elle me préserve contre d'autres ennuis ? Plus encore. Puisque les hommes, considèrent qu'on ne doit pas toujours répondre par la bienveillance à une injure, qu'il y a des injures que personne ne doit accepter, quelle qu'en soit la victime, est-il possible qu'il n'existe aucun critérium qui nous permette de distinguer entre les diverses injures et que tout dépende uniquement d'un calcul personnel, ou même simplement du hasard, d'une disposition momentanée ?

Il n'est pas douteux que *le plus grand bonheur de la société*, considéré comme base de la morale depuis les temps les plus primitifs et surtout mis en avant à une époque récente par les penseurs rationalistes, ne soit, en effet, la première hase de toute éthique. Mais, pris en lui même, il a un caractère trop abstrait, trop lointain, pour créer des habitudes morales et des conceptions morales. Voilà pourquoi, dès la plus haute antiquité, les penseurs ont cherché à la morale un fondement plus solide.

Chez les peuplas primitifs, des unions secrètes de sorciers, de chamans, de prophètes (c'est-à-dire des savants de cette époque) avaient recours à la "*terrorisation*", surtout des enfants et des femmes, par des rites effrayants; ainsi peu à peu se constituaient les religions[1]. Elles consolidaient les moeurs et les coutumes reconnues utiles pour la vie de l'ensemble de la peuplade, parce qu'elles refrénaient les instincts égoïstes et les actes impulsifs des individus.

---

1 Chez beaucoup de peuplades indiennes de l'Amérique du Nord, si, pendant l'accomplissement des rites, le masque d'un homme tombe et si les femmes ont pu s'en apercevoir, cet homme est immédiatement tué et on déclare qu'il a été tué par un esprit. Ce rite a pour but d'effrayer les femmes et les enfants

Plus tard, dans l'ancienne Grèce, les écoles des penseurs agissaient dans le même sens, et plus tard encore, ce fut, en Asie, en Europe et en Amérique, le rôle des religions plus spiritualisées. Mais à partir du XVII° siècle, lorsque l'autorité divine commença à faiblir en Europe, il fallut chercher d'autres bases aux idées morales. Alors, les uns, suivant en cela Épicure, ont commencé à mettre de plus en plus au premier plan, sous le nom d'hédonisme ou d'eudémonisme, le principe de l'avantage personnel, de la jouissance et du bonheur; les autres, à l'exemple surtout de Platon et des stoïciens, ont, continué plus ou moins à rechercher l'appui de la religion, ou bien se sont adressés à la sympathie (existant incontestablement chez tous les animaux sociaux et à plus forte raison chez l'homme) pour faire contrepoids aux aspirations égoïstes.

A ces deux tendances, Paulsen ajoute celle de l'*énergisme* dont les traits essentiels sont, d'après lui, la conservation de soi-même et la réalisation de la volonté, de la liberté du *moi* intelligent dans la pensée justes le développement harmonique et la manifestation de toutes les forces de la perfection.

Mais l'énergisme non plus ne répond pas à la question: *Pourquoi la conduite ou la façon de penser de tel ou tel homme peut-elle provoquer chez le spectateur des sentiments de plaisir ou de déplaisir* ? Pourquoi les premiers sentiments peuvent-ils prendre le dessus sur les seconds et devenir ensuite pour nous habituels, de façon à régler nos actes futurs ? Si ce n'est pas l'effet d'un simple hasard, quelle en est la cause ? Où sont les raisons pour lesquelles les mobiles moraux prennent le dessus sur les mobiles immoraux ? Est-ce dans l'avantage, le calcul, l'estimation des divers plaisirs et le choix de ceux qui sont les plus forts et les plus durables, comme l'a enseigné Bentham ? Ou bien y a-t-il des causes inhérentes à l'organisme même de l'homme et des animaux sociaux ? Existe-t-il dans cet

organisme quelque chose qui nous pousse de préférence vers ce que nous considérons comme moral ? Et cela, bien que nous soyons, en même temps, capables, sous l'influence de la cupidité, de l'orgueil ou de la soif du pouvoir, d'indignités telles que l'oppression d'une classe par une autre ou que tous ces actes dont a été si riche la dernière guerre: gaz asphyxiants, torpilleurs, zeppelins, attaquant les villes endormies, destruction complète par les envahisseurs des territoires abandonnés, etc.

La vie et toute l'histoire de l'humanité ne nous enseignent-elles pas qu'aucune vie sociale ne serait possible si les hommes étaient guidés uniquement par les considérations de leur avantage personnel ? L'histoire de l'humanité montre que l'homme est un sophiste terrible et que son esprit sait merveilleusement trouver toutes sortes de justifications à ce que les appétits et les passions lui suggèrent. Même un crime tel qu'une guerre de conquête au XX° siècle, crime qui aurait dû faire frémir l'univers, a trouvé, chez l'empereur allemand et ses millions de sujets, sans en excepter les radicaux et les socialistes, une justification dans les avantages qu'elle devait procurer au peuple allemand, et certains sophistes plus habiles encore y voyaient même un avantage pour l'humanité tout entière.

Parmi les représentants de l'*énergisme* sous ses diverses formes, Paulsen classe des penseurs tels que Hobbes, Spinoza, Shaftesbury, Leibniz, Wolf; la vérité, dit-il, semble être du côté de cette doctrine. La théorie évolutionniste aboutit actuellement à cette façon de voir; un certain type vital et les manifestations de son activité sont le seul but réel de toute vie et de toute aspiration.

L'argumentation de Paulsen à l'appui de sa pensée a ceci d'intéressant qu'elle éclaire bien, au point de vue de la volonté, certains côtés de la vie morale auxquels les auteurs qui ont écrit sur l'éthique ne se sont pas suffisamment arrêtés. Mais elle ne montre pas en quoi, dans les questions

morales, la manifestation de l'activité d'un type vital diffère de la recherche du maximum de sensations agréables. Le premier se ramène nécessairement au second et peut facilement aboutir à la formule *tel est mon bon plaisir,* à défaut, chez l'homme, d'un réflexe qui le retient, dans les moments où la passion le domine, réflexe tel que la répugnance pour le mensonge ou pour la domination, le sentiment de l'égalité, etc.

Affirmer et démontrer que le mensonge et l'injustice sont un péril pour l'homme, comme le fait Paulsen, est, certes, exact et nécessaire. Mais cela ne suffit pas. L'éthique ne se contente pas de connaître ce fait: il lui faut encore expliquer *pourquoi une vie fondée sur le mensonge et l'injustice conduit l'homme à sa perte.* Est-ce parce que telle a été la volonté du Créateur de la nature, alléguée par le christianisme ? est-ce parce que mentir, c'est toujours *se diminuer*, s'avouer inférieur (plus faible que celui à qui l'on ment) et, par conséquent, se rendre, en perdant l'estime de soi-même, plus faible encore; et qu'agir d'une façon injuste signifie habituer son esprit à *penser injustement*, c'est-à-dire à mutiler ce qu'il y a de plus précieux en nous: la faculté de penser avec justesse ?

Telles sont les questions auxquelles doit répondre toute éthique qui vient prendre la place de l'éthique religieuse. C'est pourquoi on ne peut répondre à la question de la *conscience* et de sa nature comme le fait Paulsen : en disant que la conscience est, dans son origine, *la connaissance des moeurs*, prescrite par l'éducation, l'opinion de la société sur ce qui est convenable et ce qui ne l'est pas, ce qui est louable et ce qui est punissable, et enfin par le *commandement religieux.* Ce sont précisément de telles explications qui ont fait naître certaines négations superficielles de la morale, comme celles de Mandeville, de Stirner, etc... Or, si les moeurs sont créées par l'évolution de la société considérée, la conscience, comme je m'efforcerai

de le montrer, a une origine beaucoup plus profonde: dans la *reconnaissance de l'égalité*, laquelle se développe pour des raisons physiologiques chez l'homme comme chez tous les animaux sociaux.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.

CHAPITRE I. — Le besoin moderne d'élaborer les bases de la morale.

Les progrès de la science et de la philosophie pendant les cent dernières années. Les progrès de la technique moderne. Possibilité de créer une éthique fondée sur les sciences naturelles. Les théories morales des temps, modernes. Le défaut fondamental des doctrines éthiques actuelles. La théorie de la lutte pour l'existence; sa mauvaise interprétation. L'entraide dans la nature. La nature n'est pas amorale. L'homme doit ses premières notions de morale à l'observation de la nature.

CHAPITRE II. — Esquisse des bases d'une nouvelle éthique.

Ce qui arrête les progrès de la morale. Développement de l'instinct social. La puissance inspiratrice de l'éthique évolutionniste. Les idées et les notions morales. Le sentiment du devoir. Deux catégories d'actions morales. L'importance de la libre initiative. Le besoin d'action créatrice personnelle. L'Entraide, la Justice, la Morale. Bases d'une éthique scientifique.

CHAPITRE III. — L'élément moral dans la nature.

La théorie de Darwin sur l'origine du sentiment moral chez l'homme. Les rudiments des sentiments moraux chez les animaux. L'origine du sentiment du devoir chez l'homme. L'entraide comme source des sentiments éthiques chez l'homme. La sociabilité dans le monde animal. Les rapports du sauvage avec les animaux. La naissance de la notion de justice chez les peuplades primitives.

CHAPITRE IV. Les idées morales des peuples primitifs.

Développement de l'instinct social chez les sauvages. Caractère dualiste des exigences morales chez les peuples sauvages: l'observation des unes est obligatoire, celle des autres, désirable seulement. Moyens d'action chez les sauvages en cas de non-observation par l'individu des exigences ayant un caractère obligatoire. Établissement des moeurs et coutumes utiles à la société. L'organisation du clan; la justice au sein du clan. La division de la société en classes et castes et les aspirations des groupes isolés au pouvoir et à la domination sur les autres. Évolution des notions morales primitives. Nécessité d'une étude de cette évolution et d'une définition des hases principales de l'éthique .....

CHAPITRE V. Évolution des doctrines morales. La Grèce antique.

Les idées morales des anciens Grecs. L'éthique des Sophistes. Socrate. Platon. Aristote. Epicure. Les Stoïciens...

CHAPITRE VI. Le Christianisme. — Le Moyen-âge. — La Renaissance.

Le christianisme. Raison de l'apparition et du succès de la doctrine chrétienne. Le christianisme, religion des pauvres. Le christianisme et le bouddhisme. Ce qui distingue principalement ces deux religions de toutes les précédentes. L'idéal social du christianisme. L'altération du christianisme primitif. L'union de l'Église et de l'État. Le moyen âge. La protestation populaire contre l'oppression exercée par l'État et l'Église. La lutte du peuple contre l'Église officielle et l'État au moyen âge. Les villes libres et les mouvements religieux (albigeois, lollards, hussites). La Réforme. La Renaissance. Copernic et Giordano Bruno. Kepler et Galilée. François Bacon de Verulam. La doctrine éthique de Bacon. Hugo Grotius. Les progrès des doctrines éthiques au XVI° siècle.

CHAPITRE VII. L'évolution des doctrines morales dans les temps modernes (XVII° et XVIII° siècles).

Les deux tendances de l'éthique moderne. Hobbes et sa doctrine morale. Cadworth et Cumberland. L'Éthique de Spinoza. John Locke. Clarke. Shaftesbury. Hutcheson.Leibniz.

CHAPITRE VIII. L'évolution des doctrines morales dans les temps modernes (Suite).

Naissance de la nouvelle philosophie en France. — Montaigne et Charron. Descartes. Gassendi. Bayle. La Rochefoucauld. La Mettrie. Helvetius. Holbach. Les Encyclopédistes. Morelli et Mably. Montesquieu. Voltaire et Rousseau. Turgot et Condorcet. David Hume. Adam Smith.

CHAPITRE IX. Évolution des doctrines morales dans les temps modernes.

(Fin du XVIII° et commencement du XIX° siècle).

Évolution des idées morales en Allemagne. Kant. La volonté et l'impératif catégorique dans l'éthique de Kant. La Métaphysique des Moeurs, Fichte. Schelling. Hegel. Schleiermacher

CHAPITRE X. Évolution des doctrines morales (XIX° siècle).

Les théories éthiques des penseurs anglais de la première moitié du XIX° siècle. Mackintosh et Stowart. Bentham. John Stuart Mill. Schopenhauer. Victor Cousin et Jouffroy. Auguste Comte et le positivisme. Le culte de l'humanité. La morale du positivisme. Littré. Feuerbach

CHAPITRE XI. Évolution des doctrines morales (XIX° siècle) (Suite).

Évolution de la notion de justice. L'éthique du socialisme. Fourrier, Saint-Simon et Robert Owen. Proudhon. L'éthique évolutionniste. Darwin et Huxley.

CHAPITRE XII. Évolution des idées morales (XIX° siècle) (Suite).

Herbert Spencer. Sa doctrine morale. Les buts de l'éthique évolutionniste. L'évolution des idées morales de l'homme au point de vue sociologique. Égoïsme et altruisme. Justice et Charité. L'État et son rôle dans la vie sociale.

CHAPITRE XIII. Évolution des idées morales (XIX° siècle) (Suite).

La théorie de la morale de Marie-Jean Guyau. La morale sans obligation ni sanction. La fécondité morale. La question du sacrifice dans la morale de Guyau. La plénitude de la vie, le désir du risque et de la lutte. Le caractère individualiste de la morale de Guyau. La nécessité de concevoir l'éthique à un point de vue social.

CONCLUSION.

E. GREVIN – IMPRIMERIE DE LAGNY – 1926.

Annexe de l'éditeur sur la traductrice.

Biographie de Marie Goldsmith[1].

À la mort de son père, éditeur du journal positiviste Znanie à Saint Petersbourg et déporté à Pinega en Sibérie, elle s'installe à Paris avec sa mère, disciple du socialiste révolutionnaire, Piotr Lavrov.

Étudiante en science, elle adhère, en juin 1892, au groupe des Étudiants socialistes révolutionnaires internationalistes (ESRI), association fondée en décembre 1891. Sous le nom de Maria Corn et munie d'un mandat de la Bourse du travail d'Issy-les-Moulineaux, elle est membre de la fraction antiparlementaire de la délégation française au congrès socialiste international tenu à Londres en 1896. Elle participe activement, à partir de 1898, à la rédaction des brochures publiées par les ESRI, dont Le Tolstoïsme et l'anarchisme.

Elle participe, en 1903, à la fondation de la revue Khleb i Volia publiée par le groupe communiste libertaire russe de Genève. Elle y défend une ligne anarcho-syndicaliste.En 1905 c'est dans son appartement que se réunit le groupe communiste libertaire russe de Paris qui compte alors une cinquantaine de militants. En septembre 1905, elle participe à des discussions sur le syndicalisme avec Kropotkine dont elle traduit en français L'Éthique. Elle collabore aux journaux anarchistes russes Burevestnik (Paris, 1906) et Golos Truda (New York, 1911).

Elle poursuit des études de biologie et de psychologie à la Sorbonne. En 1914, elle est l'une des oratrices avec Sébastien Faure et Georges Yvetot à la commémoration du centenaire de Bakounine. Nommée docteur ès sciences en 1915, mais non naturalisée, elle est de 1902 à 1919, secrétaire de L'Année biologique fondée par Yves Delage.

---

1 *Source wikipédia*

Anarchiste kropotkinienne, elle collabore sous les pseudonymes Maria Korn, Isidine, Corn, à la presse libertaire dont La Libre Fédération (Lausanne, 1915-1919), Les Temps Nouveaux (Paris, 1919-1921) et à la revue Plus Loin (Paris, 1925-1939)2.

Le Manifeste des Seize

C'est dans cette revue qu'elle fait paraître, en novembre 1928 sous le pseudonyme Isidine, un article où elle prend position en faveur des partisans de l'union sacrée ralliés au « Manifeste des Seize », en donnant finalement raison à ces derniers : « Oui, il y a incontestablement une contradiction dans l'attitude des anarchistes qui, dans la Grande Guerre, se sont rangés du côté d'un des adversaires. Il ne faut pas fermer les yeux là-dessus. On ne peut nier que la participation à une guerre ne soit une violation des principes pacifistes et antimilitaristes, que le fait d'entrer dans une armée et de se soumettre à la discipline ne soit une importante concession. Mais ce manque de logique n'est-il pas inhérent à la vie elle-même? [...] Si la participation à la guerre viole les principes pacifistes et antimilitaristes, la non-résistance aux armées d'invasion constitue une violation au moins aussi grande du principe primordial de la résistance à l'oppression, un abandon au moins aussi grand de l'esprit de révolte [...] Des deux principes en conflit, quel est le plus général, le plus profond, le plus précieux le principe pacifiste et antimilitariste ou le principe de la résistance à l'oppression ? Incontestablement ce dernier. L'antimilitarisme n'est qu'une forme particulière de l'opposition à l'État, comme la guerre n'est qu'une manifestation particulière de l'organisation capitaliste et hiérarchique de la société. Au contraire, l'idée de la résistance, de la lutte contre un pouvoir fort, de la défense des droits et des libertés de chaque groupement social, de la lutte contre la réaction sous toutes ses formes, est l'idée fondamentale de l'anarchisme.

Lors de l'insurrection de Kronstadt, elle soutient les insurgés : « Ce n'est nullement une contre-révolution, mais un changement qui permettra à la révolution russe d'aller de l'avant, vers une vraie égalité et une vraie administration du peuple par lui-même. Ils ont pris la défense des soviets… contre un gouvernement qui les a, de fait, supprimés en leur substituant une dictature de fonctionnaires »Syndicaliste révolutionnaire. Elle collabore au bulletin de la CGT-SR, La Voix du travail dont le rédacteur principal est Pierre Besnard. Elle fait partie avec Piotr Archinov, Nestor Makhno et Ida Mett, de la rédaction de Dielo Trouda (Paris, 1925-1930), organe des groupes anarchistes russes et polonais de Paris. En 1928, elle est la secrétaire de Nestor Makhno, réfugié en France.

Lors des débats à propos du projet de la « Plate-forme organisationnelle de l'union générale des anarchistes », également appelé Plate-forme d'Archinov, elle se prononce contre cette nouvelle forme d'organisation dans un texte Organisation et parti publié dans Plus Loin en mars-avril 1928, qui lui vaut une réponse vive de Piotr Archinov.

Commentaires

Selon Max Nettlau, dans une lettre adressée à Federica Montseny le 16 janvier 1933 : « Sa mère vint Paris, où Marie étudia les sciences ; elle fut docteur en sciences naturelles et se spécialisa dans la psychologie, des animaux. Elle fut longtemps secrétaire de L'Année biologique du professeur Yves Desloges. Elle traduisit L'Éthique de Kropotkine. Elle était très liée avec Piotr Lavrov et dans les années 1890 avec Kropotkine. Enfin elle fit partie du groupe des Étudiants socialistes Révolutionnaires Internationalistes de Paris [...] et du groupe des Temps Nouveaux, et de Plus Loin et du groupe russe de Kropotkine. Elle fut la plus fidèle et orthodoxe dans les idées kropotkiniennes. Enfin, chez elle et sa mère, durant 40 ans, tous venaient : tous les Russes, Victor Dave, James Guillaume.

Selon l'historienne Josquin Debaz : « Marie Goldsmith hérite de son père, éditeur radical, le goût de la politique et de sa mère, formée en médecine et science, celui des études. Élève puis collaboratrice de Delage à la Sorbonne, Secrétaire de l'Année biologique, elle co-publie deux ouvrages sur l'Évolution. Anarchiste proche de Kropotkine, elle établit un pont épistémique entre convictions politiques et théories scientifiques : elle alimente les premières d'une approche empirique et les secondes d'une vision réflexive sur leurs relations à la morale.

Œuvres

Avec Yves Delage, Les Théories de l'évolution, Paris, Flammarion, 19097 et 19168.

Avec Yves Delage, La parthénogénèse naturelle et expérimentale, Flammarion, 19139.

Réactions physiologiques et psychiques des poissons, thèse, Université de Paris (1896-1968), Faculté des sciences, Institut général psychologique, 191510.

La psychologie comparée, Paris, A. Costes, 192711.

Revoliutsionny sindikalizm i Anarkhizm, Petersbourg-Moscou, Golos Truda, 1920, (sous le pseudonyme de Maria Korn).

Traduction

Pierre Lavroff, Lettres historiques, 190312, Adamant Media Corporation, 2001, (ISBN 978-0-543-75197-3).

Pierre Kropotkine, l'Éthique, introduction de Marie Goldsmith, Stock, 1927.

Sous le pseudonyme de Marie (ou Maria) Isidine

Le syndicalisme révolutionnaire et les Partis socialistes en Russie, Les Temps Nouveaux, 6 juillet 1907, texte intégral.

Organisation and Party, Plus loin, n°36, mars 1928, n°37, avril 1928, texte intégral en anglais.

La vérité sur Kronstadt, in Les Anarchistes russes, les soviets et la révolution russe de 1917, Paris, Éditions de Paris, 2000

Articles en ligne sur La presse anarchiste.

Bibliographie

Jean Maitron, Le mouvement anarchiste en France, de 1914 à nos jours, tome 2, Paris, Gallimard, 1992, page 20.

Georges Bohn, Recueil. Dossiers biographiques Boutillier du Retail. Documentation sur Marie Goldsmith, Paris, Mercure de France, 1927.

Daniel Rubinstein, Michaël Confino, Kropotkine savant [Vingt-cinq lettres inédites de Pierre Kropotkine à Marie Goldsmith, 27 juillet 1901-9 juillet 1915*], Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. 33, n°2-3, avril-septembre 1992, pp. 243-301, texte intégral.

Michael Confino, Anarchistes en exil : correspondance inédite de Pierre Kropotkine à Marie Goldsmith, 1897-1917, Paris, Institut de recherche et d'étude des nouvelles institutions et sociétés à l'Est, Institut d'études slaves, 199515.

Frank Mintz, Les lettres de Pierre Kropotkine à Marie Goldsmith, A contretemps, n°7, avril 2002, texte intégral.

Notices

Notices d'autorité : Fichier d'autorité international virtuel • Bibliothèque nationale de France • Système universitaire de documentation • Bibliothèque du Congrès • Gemeinsame Normdatei • WorldCat

Data.bnf : notice.

Dictionnaire des anarchistes, « Le Maitron » : notice biographique.

Dictionnaire biographique, mouvement ouvrier, mouvement social, « Le Maitron » : notice biographique.

Dictionnaire international des militants anarchistes : notice biographique.

Max Nettlau : notice biographique.

Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (Lausanne) : notice bibliographique.

René Bianco, 100 ans de presse anarchiste: notice.