

La morale expérimentale et sa méthode. Partie 1

Autor(en): **Brocher, Henri**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **7 (1874)**

PDF erstellt am: **22.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379170>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA MORALE EXPÉRIMENTALE

ET SA MÉTHODE

CHAPITRE PREMIER

Le but.

I

Dans un article précédent ¹, j'ai exposé la méthode scientifique et distingué dans les sciences d'observation deux catégories, suivant que la liberté intervient ou non dans les phénomènes étudiés. Le propre des sciences morales est de faire coexister le déterminisme, sans lequel elles ne seraient pas des sciences, et la liberté, sans laquelle elles ne seraient pas des sciences morales. Aussi rencontrons-nous, dans les problèmes dont elles s'occupent, deux points de vue, deux tendances, deux partis. Les uns voient dans les phénomènes l'effet d'une volonté libre, indéterminée, et par conséquent inconnaissable, inexplicable. D'autres veulent que tout ait sa cause, que tout soit déterminé, connaissable. Voici comment ces deux points de vue se concilient. Il faut reconnaître que l'indéterminisme a sa place dans le monde, mais on conviendra d'autre part que nous ne sommes jamais sûrs d'être allés jusqu'au bout de ce qui est déterminé; nous avons toujours le droit et le devoir de chercher à reculer de plus en plus les limites du déterminisme connaissable, au détriment de la liberté inconnaissable. Les sciences morales ne nient pas la liberté; elles veulent seulement en préciser la sphère afin d'étendre le champ de ce que l'homme peut prévoir et prévenir. Restreinte en apparence,

¹ Voir la *Revue de théologie et de philosophie*, janvier 1874, pag. 17, *Le chemin de la vérité*.

la liberté sera augmentée en réalité, puisque, dans tous les domaines, l'homme agrandit sa puissance en reconnaissant les limites dans lesquelles elle est renfermée.

Précédemment aussi ¹, j'ai présenté la liberté comme un défaut de détermination. Cette définition négative nous montrera la voie à suivre pour nous faire de la liberté une idée plus exacte. Précisons d'abord ce que c'est que la détermination. Etudions-la pour commencer chez les êtres les plus simples de tous, dans le règne anorganique. Toute détermination suppose deux éléments, l'un déterminé, le noyau, l'autre déterminant, que nous appellerons le milieu. Ainsi une goutte d'eau sera déterminée par la température ambiante, et prendra, suivant les degrés de chaleur, la forme de glace, d'eau ou de vapeur. Une substance quelconque, toutefois, n'est pas déterminée exclusivement par son milieu ; à dix degrés au-dessous de zéro par exemple, l'eau sera solide, le mercure liquide, l'air atmosphérique gazeux. Il faut donc tenir compte aussi de la nature propre du noyau, qui le rend dans une certaine mesure indépendant des déterminations de son milieu. Cette indépendance n'est pas absolument sans rapport avec la liberté. C'est l'absence d'une détermination, de celle qui provient du milieu ambiant, mais non pas de toute détermination. Nous admettons en effet que, dans le règne anorganique, tout est déterminé. Seulement, aux nécessités extérieures, il faut ajouter la nature du noyau lui-même, ou, comme on dit, les nécessités intérieures, qui se confondent, il est vrai, très souvent, avec la liberté.

Il y a pourtant une différence essentielle entre la nécessité intérieure et la liberté ; nous savons que, dans des conditions égales, deux gouttes d'eau se comporteront exactement de même, ce que nous ne pouvons pas dire de deux hommes. Les nécessités intérieures qui agissent dans un corps déterminé ne sont pas une particularité de ce corps ; elles ne sont que l'application de lois générales, la manifestation de propriétés qui se retrouvent exactement les mêmes dans toutes les subs-

¹ Voir la *Revue de théologie et de philosophie*, avril 1873, pag. 236, *Le problème de la liberté*.

tances identiques. Nous avons à faire à une véritable détermination, dont les conditions sont seulement différentes de celles de la première détermination dont nous avons parlé et dont la nature est peut-être moins facile à comprendre. Dans cette nouvelle détermination, le noyau est le corps particulier que l'on considère; le milieu est la substance qui constitue ce corps, mais qui se trouve aussi ailleurs, et qui détermine les propriétés intimes du corps en question. On peut appeler substantiel, ce déterminisme intérieur par opposition à l'extérieur qui est circonstanciel. Ce déterminisme substantiel est même le premier en date et en importance. Il faut exister avant de subir l'influence de son milieu; l'entourage change tandis que la substance reste la même.

Chez les végétaux, qui occupent le degré inférieur du monde organique, nous voyons une troisième source de détermination s'interposer entre le noyau central, représenté par la sève, et le milieu ambiant. Une nouvelle atteinte est portée à la détermination provenant du monde extérieur, de ce que nous appellerons désormais le milieu cosmique; mais le principe déterministe reste intact. Aux nécessités extérieures et intérieures vient seulement s'ajouter une troisième classe de déterminations, que nous appellerons organiques, parce qu'elles ont leur source dans l'organisme.

Elevons-nous au règne animal. Ici nous avons à faire à des êtres dont les conditions d'existence sont plus complexes, et qui, pour s'y placer, ont besoin d'organes plus parfaits. Le progrès le plus important pour nous consiste dans la présence d'un appareil qui centralise l'organisme en en mettant les diverses parties en rapport les unes avec les autres. L'importance de l'organisme et des déterminations qui en découlent, l'atteinte portée au déterminisme cosmique, se trouvent par là considérablement augmentées. Quand on compare les animaux aux végétaux fixés au sol, on ne s'étonne pas que la langue vulgaire qualifie les premiers de libres. Et cependant, les animaux restent toujours soumis au déterminisme. Le système nerveux, c'est ainsi qu'on appelle l'appareil centralisateur dont nous venons de parler, a pour fonctions de conduire les modifications

de ses extrémités à son centre, et celles du centre aux extrémités. Le centre nerveux peut se comparer à un ressort qui, sollicité par une impression transmise, développe une force souvent très considérable, livre carrière aux mobiles et répond par ce qu'on appelle une action réflexe, qui est inconsciente. Aux actions réflexes, il faut ajouter les actions spontanées, produites par une force intérieure, mais à notre insu également, dans bien des cas au moins. Ainsi, contrairement à l'opinion vulgaire, les mouvements des corps animés s'accomplissent naturellement sans la présence de la conscience, sans l'intervention de la volonté, sous l'influence tant de nécessités extérieures, organiques ou cosmiques que de nécessités substantielles, extérieures au système nerveux, mais non pas à notre être. Peut-être y a-t-il des êtres chez lesquels les mouvements s'accomplissent tous dans ces conditions-là ; en tout cas, ce n'est là que la forme inférieure et la plus simple de la vie animale. Dans les espèces les plus parfaites, en particulier chez l'homme, les phénomènes vont se compliquer. Nous allons voir apparaître les faits de conscience et d'abord le sens, qui en est la forme inférieure. Certains auteurs laissent le sens en dehors de la conscience, réservant ce dernier mot pour les formes supérieures de ce fait. Il me semble qu'il vaut mieux distinguer deux acceptions des mots conscience et faits conscients : l'un plus large qui comprend le simple sens, l'autre plus étroit qui l'exclut. Le sens évidemment appartient au monde de l'esprit et non pas à celui de la matière.

En abordant les faits de conscience, nous franchissons un abîme, et passons, non pas d'un règne, mais d'un monde à un autre. Bien qu'ils ne se présentent à nous que chez les êtres les plus compliqués, et qu'ils soient susceptibles eux-mêmes de grandes complications, ce n'est pas moins parmi eux que se trouvent les objets d'observation les plus simples ; ce sont des faits *sui generis*, inexplicables, car toute explication est une réduction à des éléments plus simples. Jusqu'ici nous nous sommes occupés de la matière et de ses combinaisons que nous pouvions expliquer les unes par les autres. Nous ne pourrons plus le faire désormais. Les faits de conscience sont plus élé-

mentaires que la matière ; ils peuvent l'expliquer dans une certaine mesure : nous ne savons de la matière que les faits de conscience qu'elle produit. Mais ils ne peuvent pas être expliqués par elle.

Tout en passant d'un monde dans un autre, nous continuons la série des milieux concentriques. La soudure des deux systèmes s'opère chez l'animal, pourvu d'un système organique, d'un système nerveux, et des premiers éléments de la vie consciente. Ces premiers éléments, qui, par leur combinaison, constitueront toute la vie morale, sont les modifications transmises par le système nerveux de ses extrémités à son centre, et du centre aux extrémités. Mais il ne suffit pas que ces modifications existent, il faut encore, pour que la vie consciente ait fait son apparition, qu'elles soient senties ou, comme on dit aussi, perçues par l'être chez lequel elles ont lieu, qu'elles prennent le caractère de données des sens. Nous n'expliquerons pas ce que c'est que sentir ; encore une fois c'est un fait irréductible et inexplicable, mais que chacun connaît par expérience. Le simple sens est le milieu primitif et extérieur de la vie consciente ; il suppose les émotions et les impressions qu'il élève d'un degré en s'ajoutant à elles. Ce monde nouveau où nous entrons a peut-être aussi ses lois que nous devons chercher.

Dans le monde matériel, les milieux supérieurs empruntent leurs éléments aux milieux inférieurs, et se les approprient en les transformant. Les plantes vivent aux dépens du monde anorganique, les animaux aux dépens du règne végétal, quand ce n'est pas d'animaux inférieurs. Dans le monde conscient également, nous allons trouver des organismes supérieurs qui se constitueront en s'appropriant les éléments premiers dont nous avons parlé, les données du sens. Celles-ci prennent des formes très diverses, ce qui ne nous empêche pas de leur trouver un caractère commun et de les considérer comme des faits d'un même ordre. Elles ne se présentent pas à nous sous la forme d'éléments primitifs. Elles sont au contraire presque toujours des phénomènes complexes, susceptibles d'être analysés, réduits à des facteurs simples. Elles nous renseignent soit sur le monde extérieur, soit sur notre être intime. Bien que, entre

ces deux classes, il y ait beaucoup de faits intermédiaires, et qu'une limite précise soit peut-être impossible à tracer, nous ne les distinguons pas moins et formons les deux catégories des impressions extérieures ou sensations, et des émotions ou sentiments.

Si la psychologie est une science, on doit pouvoir y appliquer le principe déterministe qui sert de base à toutes les sciences : pas d'effet sans cause. Les sensations ont leurs causes dans les phénomènes extérieurs, organiques et cosmiques, qu'étudient les sciences physiques et naturelles. Du côté des sentiments, l'application du principe déterministe est moins facile. On pourrait croire que les données centrifuges du sens ne sont que la répercussion des sensations. Dans bien des cas en effet, si ce n'est toujours, les émotions sont évoquées par des impressions. D'autre part, des émotions très violentes sont souvent produites par des impressions très faibles ; il faut donc qu'il s'ajoute quelque chose à celles-ci, qu'une force intérieure se développe à leur appel. Nous savons aussi qu'une même impression peut faire naître les émotions les plus diverses. Nous savons enfin que dans bien des cas nous nous mouvons sans poursuivre aucun but extérieur, uniquement pour nous mouvoir et faire cesser par là une inquiétude intérieure que nous ressentons. L'impression est donc l'occasion, mais non la cause de l'émotion. Nous sommes conduits à placer cette cause dans des forces intérieures que nous appelons des mobiles. Les mobiles et les forces extérieures, organiques ou cosmiques, telles sont les causes de tous les faits de conscience. Nous verrons plus tard qu'il n'y a probablement pas de faits de conscience à la production desquels les deux classes de forces ne soient pas nécessaires. La distinction des émotions et des impressions n'est donc que relative ; nous ne l'en conservons pas moins à cause de son utilité.

Les faits de conscience ont, je ne dis pas pour essence, mais pour condition, certains événements du monde extérieur et du monde intime. Ce sont là les matériaux que les degrés supérieurs de la vie consciente vont s'approprier, transformer, pour s'en constituer.

Si nous ne pouvons pas expliquer les faits de conscience eux-mêmes, nous pouvons au moins essayer d'expliquer les conditions organiques nécessaires à leur naissance. Cette dernière question, sans doute, est encore très obscure elle-même. Elle est d'autre part trop importante pour nous pour que nous n'en donnions pas une solution approximative et abrégée. Commençons par les données du sens externe, les premières dont on s'est rendu compte. Elles supposent d'abord l'action d'une force extérieure, comme une résistance, des ondes sonores ou lumineuses. Ce mouvement extérieur frappe l'extrémité de certains nerfs, qui le transmettent à leur centre et y font naître un mouvement; c'est ce mouvement intérieur que nous percevons. La sensation fugitive naît. Pour la sensation complète, il faut quelque chose de plus. Il faut que le mouvement soit continué, reproduit. Il faut que l'excitant extérieur soit complété par un excitant intérieur, que le mouvement réflexe soit continué par un mouvement spontané, lequel cherche à se conformer au mouvement extérieur. C'est ce qui arrive, non seulement chez l'homme, mais aussi chez l'animal, quand, au lieu de se borner à voir, à ouïr, il regarde ou écoute. Une sensation suffisante pour nous renseigner sur le monde extérieur suppose donc, non-seulement l'action d'une force extérieure, mais encore l'action d'une force intérieure, d'un mobile. On prouvera peut-être un jour qu'il n'y a pas de sensation sans mobile.

Les conditions des données du sens intime, de celles qui nous renseignent sur nous-mêmes, sont plus délicates à déterminer. La psycho-physiologie conduit à admettre que les émotions produisent sur l'organisme une impression, laquelle serait perçue par les nerfs et renvoyée au centre dans les mêmes conditions que la sensation. On ne me demandera pas de m'arrêter ici à la controverse encore pendante entre les physiologistes sur la question de savoir si les nerfs sensibles sont nécessaires à la transmission de la sensation musculaire, ou si les nerfs moteurs peuvent les remplacer. Nous nous résumerons en disant qu'un renseignement sur le monde extérieur suppose un mouvement extérieur, une impression organique et un mouvement intérieur; qu'un renseignement sur notre être intérieur sup-

pose un mouvement intérieur, une impression organique et un nouveau mouvement intérieur. On voit que la distinction courante établie entre le sentiment et la sensation n'est que relative. Toute donnée du sens suppose la combinaison d'éléments intimes et d'impressions organiques. Après avoir montré les conditions d'existence des données du sens, parlons de leurs transformations.

Constatons d'abord que, souvent, les faits de conscience se répètent partiellement en l'absence de la cause qui les a produits la première fois. Nous nous rappelons nos impressions intérieures, et cela dans des conditions diverses. Quelquefois nous éprouvons de simples reconnaissances. La vue d'un objet, par exemple, nous rappelle que nous avons déjà vu un objet semblable, peut-être le même. L'impression actuelle en fait renaître une antérieure. Nous avons alors deux faits de conscience, dont l'un seulement a sa cause dans un événement extérieur, dont l'autre doit avoir la sienne ailleurs, dans un mobile par conséquent, tandis que l'événement extérieur n'est que l'occasion de sa naissance.

La répétition des impressions peut aussi s'opérer sous la présence d'une impression semblable. La substitution d'une cause intérieure à la cause extérieure est alors encore plus évidente et plus complète. Nous mentionnons cette catégorie de répétitions sans nous y arrêter pour le moment.

Ce ne sont pas seulement les impressions qui se répètent ; il en faut dire autant des émotions. Ici l'événement intérieur se substitue, non plus à un événement extérieur mais à un autre événement intérieur. Il ne faut pas confondre le souvenir d'un sentiment avec un ressentiment, une reproduction du sentiment. Ces faits de conscience répétés, ces souvenirs, comme nous les appellerons désormais, ne sont pas de tous points semblables au fait primitif. Ils se modifient sous l'influence du mobile qui les produit. Mais ce n'est pas le souvenir seul qui se dénature ; nous pouvons constater quelque chose d'analogue dans les impressions primitives. Nous ne percevons pas les choses telles qu'elles sont ; nous les transformons toujours plus ou moins à l'image de notre être intérieur. Une preuve de ce

phénomène, dont j'ai déjà parlé à propos de la méthode scientifique, se trouve dans ces artifices de l'architecture dont le Parthénon présente probablement l'exemple le plus remarquable, et qui sont destinés, tantôt à produire certaines illusions d'optique, tantôt à en neutraliser artificiellement d'autres, qui naîtraient naturellement et contrarieraient l'effet cherché.

II

Il n'y a pas, avons-nous dit, d'effet sans cause. Tout acte qui n'est pas involontaire, qui n'est pas le produit de forces exclusivement extérieures, soit organiques, soit cosmiques, suppose un mobile. A défaut de tout autre, il aura pour cause le besoin que nous avons de nous assurer de notre liberté morale. Sous l'influence de ce désir, nous pourrions commettre des actes que rien d'ailleurs ne motive : nous pourrions, par exemple, détruire volontairement un objet précieux sans avoir aucun autre intérêt à le faire que de nous prouver à nous-mêmes notre liberté. Il semble que notre action n'a pas de mobile ; attentivement considérée, elle en a pourtant un.

La science ne se contente pas d'assigner des causes aux effets, elle veut encore donner à ces causes la plus grande simplicité, les ramener si possible à l'unité. Ce second principe doit s'appliquer aussi aux mobiles ; il prend même ici une importance exceptionnelle. Sans doute, nous considérons tous les mobiles, ainsi que toutes les forces extérieures, comme des effets de cette cause universelle qu'on appelle Dieu. Mais cela ne nous suffit pas. Nous avons le sentiment que les êtres sentants, que les personnes conscientes, sont uns et indivisibles ; s'il n'en était pas ainsi, la science morale serait très compromise. L'unité de la personne consciente est un postulat de cette science, un article de foi que nous admettons parce que les faits sont loin de lui être défavorables. Une des applications de ce postulat, c'est que les divers mobiles qui animent un même individu ne sont tous que des formes diverses d'un mobile fondamental unique. Voyons maintenant quel sera ce mobile.

Sur ce point, plusieurs opinions sont en présence. Le mobile fondamental serait, suivant l'une, le besoin de conservation

propre, suivant une autre, le besoin de jouir et de ne pas souffrir. Un examen attentif de la question nous convainc que ces deux opinions ne sont que deux manières, toutes deux partiellement vraies, d'exprimer une même vérité. La tendance à jouir est le principe de notre vie particulière; elle n'est pas le principe de la vie universelle. La jouissance ne se trouve que chez les êtres sensibles; elle s'y trouve dans des conditions très diverses: un même événement peut faire jouir l'un, souffrir l'autre, et laisser le troisième indifférent. Nous savons en outre que pour jouir il ne suffit pas de vouloir, il faut certaines conditions déterminées d'un côté par notre nature intime, de l'autre par les circonstances. Bref, bien qu'elle soit le but de notre activité, la jouissance se présente à nous comme l'effet de causes indépendantes de notre volonté, intérieures ou extérieures; c'est même là ce que nous révèle notre dépendance de forces supérieures. C'est ainsi que nous sommes conduits à chercher dans quelles conditions nous pouvons atteindre la jouissance, à chercher, en d'autres termes les causes de la jouissance. Le procédé d'investigation décrit ailleurs, et sur lequel je ne reviendrai pas, nous conduit à la notion de la conservation propre, qui anime tous les êtres sensibles ou non, en prenant chez les êtres sensibles la forme de la jouissance. Nous avons vu en effet que la vie est essentiellement bonne; la souffrance n'est qu'un accident. L'homme dégoûté de la vie hait, non pas la vie en elle-même, mais les circonstances au milieu desquelles il vit; et c'est parce qu'il désespère de changer ces circonstances qu'il porte atteinte à son existence.

Nous pouvons donc parler alternativement et suivant l'occurrence de la tendance à jouir et de la tendance de conservation propre. La tendance à jouir est le phénomène naturel que chacun éprouve. La tendance de conservation propre est la cause de ce phénomène. Comme toutes les causes elle est une notion artificiellement acquise; elle ne se révèle directement qu'aux penseurs capables de se livrer à des analyses métaphysiques; elle ne s'introduit dans la plupart des esprits que par tradition. Si le principe de la conservation propre a de nos jours plus de vogue que celui de la jouissance, cela tient au caractère arti-

ficiel de notre époque, à l'importance excessive donnée à la tradition au détriment de l'expérience directe.

Le principe de conservation propre n'est pas, comme celui de la jouissance, particulier aux êtres sensibles. Nous le trouvons dans les forces physiques sous la forme de l'inertie ; dans le monde moral nous lui verrons jouer un grand rôle sous les noms d'habitudes, d'esprit d'imitation, etc. ; nous le trouverons sous le nom de loi de l'unité, à la base des sciences et des arts. Le principe d'exclusion de la contradiction, qui est l'âme de toute la dialectique, et dont les syllogismes ne sont que des applications, n'existerait pas si les propositions une fois admises n'avaient pas, pour ainsi dire, une tendance à se maintenir et à repousser tout ce qui contrarierait leurs conséquences. Dans les beaux-arts, le besoin d'unité qui en est la loi fondamentale résulte de l'effort fait par une première impression pour ne pas se laisser supprimer ou entamer par une impression nouvelle. Tout ce qui existe est en premier lieu destiné à exister, tend en premier lieu à exister.

Nous ne pouvons cependant pas nous arrêter à la conservation propre. Nous voyons souvent des êtres poussés, pour l'accomplissement de fonctions nécessaires à d'autres, dans une direction qui doit aboutir à leur perte. Rappelons ici ce besoin de notre intelligence qui nous fait considérer tous les êtres, y compris nous-mêmes, comme des effets de la cause universelle qu'on appelle Dieu. De ces deux faits, empruntés l'un à l'observation extérieure, l'autre à l'observation interne, il résulte que nous ne nous connaissons encore qu'imparfaitement tant que nous n'avons pas encore trouvé notre raison d'être en dehors de nous, tant que nous ne nous rendons pas compte de notre destination providentielle. Il est vrai que cette destination ne se révèle pas immédiatement à nous, nous y marchons le plus souvent à notre insu. Nous ne connaissons directement et avec certitude que la jouissance et la souffrance ; c'est de ces matériaux que nous devons dégager notre destination par le procédé décrit plus haut. Le besoin de jouir est donc un moyen employé par le créateur pour nous pousser d'une manière plus rapide ou plus complète vers le but qu'il nous a assigné. Nous

en pouvons dire autant du principe de conservation propre. Pour accomplir sa destinée, il faut exister; pour l'accomplir complètement, il faut se développer.

Il nous faut chercher maintenant quels sont les mobiles inférieurs dont nous avons parlé. Les êtres dont nous avons à nous occuper ici ont des conditions d'existence très complexes. L'animal a besoin de boire, de manger, de respirer, de dormir, de se mouvoir; il a des mobiles qui le poussent à toutes ces fonctions. Chez l'homme la complication est bien plus grande encore. La pluralité des besoins est un des faits fondamentaux de la science morale. La nécessité du travail et de l'abnégation, la possibilité du mal moral n'ont pas leur source ailleurs. Nous lui verrons en particulier jouer un rôle important dans les problèmes juridiques. Je ne veux pas dresser ici le catalogue des divers besoins et des divers mobiles, ainsi que des diverses conditions de leur satisfaction. Une telle entreprise, probablement irréalisable de nos jours, comprendrait le domaine entier et l'ensemble de la science morale. Pour le moment, je dois me borner à faire connaître les caractères généraux de ces divers mobiles; les particularités feront l'objet de disciplines spéciales. Je chercherai seulement, et ce sera la matière du second chapitre, les caractères généraux des méthodes des diverses sciences morales, qui leur sont communs, mais qui les distinguent des autres sciences.

L'accomplissement de nos diverses fonctions suppose des conditions différentes, souvent même contradictoires. Nous ne pouvons pas manger et dormir, aspirer l'air et l'expirer tout à la fois. Une division du travail est nécessaire; elle s'opère tantôt dans l'espace, tantôt dans le temps. La division dans l'espace constitue l'organisation: si tout le corps était piéd, il n'y aurait pas de vue; s'il était tout œil, il n'y aurait pas de marche. Nous désignerons la division dans le temps sous le nom d'ordonnance. Elle s'opère tantôt naturellement, tantôt artificiellement. Voyons d'abord comment elle s'opère naturellement.

Les mobiles sont des forces intérieures qui nous poussent à nous soumettre à certaines influences, à nous soustraire à

d'autres. Ils résultent du fait que le salut et la perte, le bonheur et le malheur des êtres dépend des circonstances extérieures. Pour nous mettre dans les conditions voulues, il faut que nous soyons renseignés sur les circonstances extérieures; c'est la fonction des impressions. Pour que certains mobiles entrent en jeu, il faut qu'ils soient avertis par une impression de la présence des conditions à rechercher ou à fuir. Or, les conditions d'activité des mobiles ne sont pas toujours présentes; ce simple fait diminue considérablement le nombre des mobiles actifs et simplifie l'ordonnance.

Les impressions sont destinées à mettre les mobiles en jeu; c'est leur fonction naturelle. Aussi, s'il fallait s'étonner de quelque chose, ce ne serait pas de ce qu'elles soient souvent indissolublement liées à des émotions, à des sentiments de plaisir ou de peine, d'attrait ou de répulsion; ce serait plutôt qu'il n'en soit pas toujours ainsi. N'oublions pas que le plaisir et la peine sont susceptibles d'intensités très diverses, qui forment comme les degrés d'une seule et même échelle. Bien des sensations seront accompagnées d'émotions qui appartiendront au milieu de l'échelle, et ne seront très prononcées ni dans un sens ni dans un autre; l'émotion passera inaperçue, et c'est ainsi seulement que certaines impressions paraissent n'en mettre aucune en jeu. L'éducation du sens et l'attention finissent par nous révéler des émotions que nous ne soupçonnions pas au commencement, mais qui pourtant existaient puisque nous avons pu les découvrir. On peut admettre que, de même que la vie est bonne en soi, ainsi la sensation en elle-même est naturellement accompagnée de jouissance; une jouissance est attachée à toutes les fonctions, à toutes les activités, et la sensation est une fonction. Quelquefois seulement, la sensation, par son excessive intensité ou par quelque autre circonstance, apporte avec elle une souffrance, et la jouissance qui y est naturellement attachée se trouve effacée. Ce caractère naturellement agréable de la sensation trouve sa preuve dans les manifestations de joie que font naître chez les tout petits enfants, dont la conscience ne fait que s'éveiller, la vue d'une lumière, l'audition d'un son éclatant sans être excessif. L'homme

a besoin d'activité, mais il ne peut pas agir sans secours extérieur. A défaut de tout secours, de toute occasion d'activité, l'homme abandonné à lui-même éprouve une souffrance particulière, l'ennui, qui mérite d'être mentionné ici à cause de son caractère général. On s'affranchit de l'ennui en cherchant une activité, agréable si possible, désagréable s'il le faut, pourvu qu'elle le soit moins que l'ennui lui-même. Pour se procurer cette activité, il faut des conditions extérieures, un but à poursuivre, quelque chose à contempler. C'est en grande partie pour combattre l'ennui que l'on a imaginé les jeux et les beaux-arts. Une sensation est quelque chose à percevoir, un but à notre activité, quelque chose par conséquent qui peut contribuer à nous affranchir de la souffrance de l'ennui.

Les animaux aussi sont attirés ou repoussés par la simple sensation. Comme l'enfant, le papillon cherche la lumière. Cette attraction est-elle aussi accompagnée de jouissance ? Rien ne le prouve, et l'on peut se représenter qu'elle s'opère d'une manière inconsciente, comme nous concevons l'attraction des astres entre eux. Quoi qu'il en soit, une première sélection entre les mobiles s'opère naturellement par la présence ou l'absence des objets extérieurs nécessaires pour faire naître l'impression, et par elle l'émotion. Mais il peut y avoir plusieurs objets impressionneurs présents, partant plusieurs impressions et plusieurs émotions en jeu. Alors la sélection s'opérera par le principe de force majeure. Un animal qui voit dans la même direction une proie et un ennemi, s'avancera ou s'enfuira suivant que prédominera la voracité ou la peur.

Mais les choses ne se passent pas toujours aussi simplement. L'expérience nous apprend que souvent le mobile manque son but. Le papillon, attiré par la lumière, s'y brûle ; l'animal qui s'élançe sur une proie tombe dans un piège. De telles mésaventures sont encore bien plus fréquentes et plus graves chez les hommes, dont les buts sont plus compliqués. L'homme alors apprend à se défier de ses mouvements naturels ; cette défiance est le point de départ d'une révolution profonde, la même que probablement la religion appelle la chute. Cette révolution a pour conséquence un développement nouveau qui creuse un

abîmé entre l'animal et l'homme, en créant dans ce dernier l'être spirituel. Mais elle n'est possible elle-même qu'à la condition d'un développement antérieur particulier, qui s'est opéré chez l'homme, et n'a pas eu lieu chez l'animal. Chez ce dernier comme chez l'enfant en bas âge, nous pouvons cependant constater certains faits qui se rapprochent beaucoup d'une telle défiance et qui établissent la transition. Chez les petits enfants, et chez les animaux féroces de nos ménageries en présence de leur dompteur, le conflit de la colère et de la crainte, par exemple, se manifeste par des mouvements commencés et aussitôt après arrêtés ou détournés. Mais ici nous avons l'effet de deux émotions à tendance contraire qui se succèdent très rapidement. Pour qu'il y ait, comme chez l'homme, défiance du mobile naturel, il faut des conditions plus complexes, en premier lieu un redoublement de conscience. Au lieu de se borner à sentir pour se laisser aller à son sentiment, l'homme revient sur celui-ci, cherche à le saisir pour s'assurer qu'il n'est pas une illusion. La possibilité de deux alternatives, qui sont ici la véracité et la fausseté des données du sens, le doute en un mot, apparaît. En même temps que le doute, le sentiment de la liberté s'éveille. L'idée de cause est là également. Nous sentons que notre action est, en partie du moins, la cause du plaisir ou de la peine qui suivra. Tout cela suppose certaines manifestations de la conscience dont nous n'avons pas encore parlé, et qui ne se présentent, on l'admet généralement au moins, que chez l'homme, à l'exclusion de tous les animaux sans exception.

Nous allons voir le milieu spirituel se constituer avec des matériaux empruntés au milieu sensible et transformés.

La première manifestation de la conscience se trouve dans les données du sens. Mais ces données ne sont rien moins que simples. Le monde de l'esprit, comme celui de la matière, commence par le chaos. Il a fallu des milliers et des milliers d'années avant que certains éléments premiers, qui constituent notre globe, aient pu être dégagés du mélange dans lequel ils se trouvaient et présentés à l'état pur dans les creusets de nos chimistes. Il faut aussi beaucoup de temps et beaucoup de travail avant que les facteurs dont la combinaison produit les

données des sens, soient non pas séparés, mais distingués, et se présentent à la conscience sous une forme pure et simple, relativement au moins. C'est là le travail que l'homme, et l'homme seul peut accomplir, et dont nous allons essayer de donner une idée. Il consiste en une analyse des données des sens, et en combinaisons artificielles des éléments ainsi découverts.

Quand, par une nuit de pleine lune, nous levons les yeux au ciel, nous voyons un disque éclatant. Une autre fois, de jour, nous verrons le même disque qui aura perdu son éclat, que nous retrouverons sans la forme de disque dans un feu allumé par les hommes. Nous apprenons ainsi à séparer, dans le souvenir que nous avons de la lune, la forme et la couleur. Analysant nos impressions, nous arrivons à des éléments de sensations que notre esprit ne crée pas, mais qu'il dégage de l'ensemble auquel ils étaient mêlés. Nous faisons ainsi naître une nouvelle catégorie de faits de conscience que nous percevons indépendamment de la présence d'un excitant extérieur correspondant, et auquel même l'excitant extérieur ne peut jamais correspondre. Nous pouvons concevoir une forme indépendamment de toute couleur et de toute dimension, mais nous ne pouvons pas la voir. Nous pouvons avoir l'idée d'un son qui ne soit ni haut, ni bas, ni moyen, mais nous ne pouvons pas l'entendre. Nous avons là une classe d'idées distinctes des souvenirs dont nous avons parlé plus haut, et que nous appellerons des abstractions ; nous les obtenons en effet en séparant un élément de la sensation de tous ceux auxquels il est uni, en faisant abstraction de tout le reste.

Ce n'est pas seulement sur les sensations que s'opère l'abstraction. Nous arrivons aussi à concevoir des éléments d'émotions, à isoler des facteurs qui ont leur source dans notre centre, dans nos mobiles. Toutes nos idées doivent être empruntées aux éléments du monde extérieur ou à ceux de notre être intérieur, à moins qu'on ne renonce à toute explication, qu'on n'abandonne le terrain scientifique.

Ce qui ne vient pas de la sensation vient du mobile, du besoin. En nous fournissant un nouvel ordre d'abstractions, le

besoin a fait naître la notion d'idées innées. Ici comme ailleurs, la question n'est pas de savoir si les choses sont ou ne sont pas, mais de savoir ce qu'elles sont. On peut ne pas accepter une certaine conception des idées innées tout en reconnaissant qu'il y a quelque chose à quoi l'on peut donner ce nom. Nous rejetons les idées innées en tant que notions infaillibles que nous apporterions avec nous en venant au monde, mais nous reconnaissons que nous avons conscience de nos besoins. Cette conscience est souvent incorrecte, mais elle n'en existe pas moins, et dans ce sens il y a des idées innées. Les hommes ont eu ces idées longtemps avant d'en avoir compris la véritable nature et l'origine ; pendant des milliers d'années, on a distingué les sons et les couleurs avant de les avoir expliqués par des vibrations. Il ne faut pas s'étonner si l'on s'est longtemps mépris sur la nature des idées innées.

L'homme ne se borne pas à décomposer les données du sens. Il associe les éléments obtenus par cette première opération pour en former des combinaisons nouvelles. Aux idées élémentaires dont nous avons parlé, et qui sont les abstractions poussées le plus loin possible, viennent s'ajouter ainsi des idées complexes. Nous combinons d'abord des sensations entre elles : j'ai vu un disque rouge et un carré vert ; je pourrai, par un double travail d'abstraction et de combinaison, avoir l'idée d'un disque vert et d'un carré rouge. Notons ici que, pour manier plus facilement les idées, pour nous les rappeler à nous-mêmes et les évoquer chez les autres, nous avons créé des signes auxquels nous les rattachons, et à l'aide desquels nous les faisons apparaître. Les signes oraux jouent un rôle important et constituent le langage, au moyen duquel nous opérons sur les idées. Mais nous n'avons pas à nous arrêter ici sur ce point, que nous nous bornons à mentionner.

Nous appelons intelligence la source, ou si on le préfère le siège des idées et de leurs évolutions, la faculté dont elles sont le produit. On peut dire que l'intelligence est le sanctuaire de la conscience, ou mieux, c'est la conscience qui se replie sur elle-même, se concentre et puise dans cette concentration la force nécessaire à l'accomplissement d'une mission bien su-

périeure à celle des animaux. Nous constatons son existence sans l'expliquer, et allons en indiquer à grands traits les effets.

L'animal a des sensations et des sentiments ; il aperçoit autour de lui des objets qui correspondent à ses états de jouissance ou de souffrance : il les recherche ou les évite. Comme il n'y a pas de saut dans la nature, toutefois, les idées se trouvent chez les animaux, comme la conscience, à l'état rudimentaire de souvenirs bruts. Les souvenirs viennent s'ajouter aux impressions actuelles pour évoquer des mobiles. La plupart des mouvements sont produits par une combinaison d'actualités et de souvenirs. La physiologie cherche à expliquer tous les instincts par des souvenirs datant au besoin de la vie foetale. C'est le souvenir qui rendrait compte, non-seulement du fait que l'aspect et même la détonation d'une arme à feu produisent sur les oiseaux de nos contrées un autre effet que sur ceux des forêts vierges ; mais encore du fait qu'il faut un lambeau de chair pour produire sur un carnivore un effet analogue à celui d'une botte de foin sur l'herbivore.

Chez l'animal, nous ne trouvons que le souvenir brut, dont les éléments se présentent associés comme ils l'étaient dans l'impression première, dès que l'un d'eux est rappelé par une impression actuelle ; l'animal subit, sans pouvoir leur résister, l'influence des impressions actuelles et des souvenirs bruts. Chez l'homme qui a atteint son développement normal, le rôle des idées sera infiniment plus considérable et plus complexe. Nous décomposons nos sentiments et nos sensations, et nous nous procurons par là des idées abstraites, beaucoup plus élémentaires que les données des sens, et que nous cherchons à pousser au maximum de simplicité. Ces idées élémentaires, susceptibles de se combiner pour former d'autres idées très compliquées et infiniment variées, sont elles-mêmes comme les éléments de la matière, en nombre restreint. L'une d'entre elles mérite une mention spéciale en raison de son importance exceptionnelle : j'entends l'idée de cause. On prouvera peut-être un jour que la différence entre l'homme et l'animal tient surtout à ce que le premier possède la notion de cause, absolument étrangère au second. Le sentiment religieux,

condamné par sa destination même à élaguer toute complication, incapable par cette raison de nous donner la solution complète des problèmes, nous fournit pourtant, ici comme en bien d'autres occasions, des indications précieuses, et nous montre la direction dans laquelle cette solution doit être cherchée. Les ouvrages d'édification font souvent consister la différence entre l'homme et l'animal en ceci, que l'homme seul peut connaître Dieu. Or, nous avons défini Dieu la cause universelle et absolue. Ici, comme dans bien d'autres occasions, la religion transporte l'homme au point d'arrivée, en le faisant sauter par-dessus les intermédiaires.

Nous ne reproduirons pas ici les opérations exposées ailleurs, qui font naître en l'homme l'idée de cause. Rappelons seulement que cette idée est une abstraction tirée, non pas de la sensation, mais du sentiment. Nous avons besoin de prévoir, dans une certaine mesure au moins, le cours des choses, de considérer les phénomènes révélés par le sens comme les anneaux d'une même chaîne qui s'amènent nécessairement les uns les autres. Cette manière de nous représenter le monde substitue à l'inquiétude que nous font éprouver l'inconnu et l'imprévu, un sentiment de sécurité et par conséquent de jouissance.

Dans ce travail d'abstraction, l'homme va quelquefois plus loin encore ; considérant la cause indépendamment de ses effets, il arrive à la notion de force. Nous avons le sentiment qu'il y a deux espèces de forces : les unes ont leur source dans le monde extérieur, dans le milieu cosmique, voire même dans le milieu organique : les autres, les mobiles, partent du centre même de notre être. Ces deux espèces de forces sont les causes de tout ce dont nous pouvons avoir conscience.

L'expérience nous apprend que nous pouvons empêcher l'effet d'une force donnée par l'opposition d'une autre force supérieure : nous pouvons empêcher la roue d'un moulin de tourner ; la force motrice persiste et se manifeste par d'autres effets ; nous avons supprimé seulement un effet particulier. Nous n'examinons pas ici comment nous avons pu opposer cette force majeure. Toujours est-il que l'homme apprend à se

considérer lui-même comme une force naturelle, capable d'intervenir dans le jeu des autres forces naturelles, de les arrêter, de les modifier, quelquefois même, rarement il est vrai, de les remplacer. Cette intervention humaine donne lieu aux sciences naturelles appliquées. Mais celles-ci ne tiennent compte que de l'effet produit par cette intervention sur la nature ; elles laissent en dehors de leur champ d'études la série des événements intimes qui ont été nécessaires pour amener cette intervention extérieure.

Cette faculté d'arrêter et de modifier les effets des forces, nous sentons que nous l'avons aussi vis-à-vis des mobiles. Nous pouvons renfermer en nous un mouvement de haine ou de sympathie, un sentiment de jouissance et de souffrance ; nous pouvons l'empêcher de s'exprimer par des actes, peut-être même par des gestes ou des mouvements de physionomie. Le mobile persistera, l'effet seul fera défaut.

Nous avons même le sentiment que nous pouvons, non sans difficulté peut-être, faire un pas de plus et supprimer les mobiles eux-mêmes. Dès lors, nous entrevoyons un art nouveau : l'éducation et l'épuration des mobiles.

Pour modifier les effets des mobiles, et peut-être les mobiles eux-mêmes, notre volonté, notre désir ne suffisent pas, pas plus qu'ils ne suffisent pour arrêter la roue d'un moulin. Pour modifier le jeu des forces de la nature, il faut, nous le savons, mettre ces forces dans certaines conditions. En d'autres termes, c'est parce que le jeu des forces de la nature est déterminé, et que nous pouvons créer les conditions déterminantes, que nous le dirigeons.

Ce que nous avons dit des forces naturelles est aussi vrai, à un degré moindre peut-être, des forces morales. L'expérience nous apprend qu'un simple désir ne suffit pas à régler le jeu des mobiles. Lui aussi a ses conditions que nous pouvons connaître et réaliser. Bref, il faut répéter, à propos des forces morales, ce que nous avons dit à propos des forces naturelles : c'est parce qu'elles sont soumises au déterminisme que nous pouvons les modifier. Cette découverte rend possibles des disciplines nouvelles : les sciences morales pures, qui se proposent

de connaître les forces morales ; et les sciences morales appliquées, qui recherchent les moyens de modifier les effets de ces forces. Ajoutons que ces deux classes de disciplines n'ont pas toujours été distinguées.

III

Si le monde moral aussi est déterminé, il ne reste plus, semble-t-il, de place pour la liberté ; la distinction faite entre les sciences morales et celles de la nature n'aurait plus de raison d'être. Une telle conclusion serait précipitée. En introduisant le déterminisme dans le domaine moral, nous avons restreint sans doute la sphère de la liberté ; il n'est pas encore prouvé que nous l'ayons supprimée. Nous avons vu la détermination cosmique entamée par la centrale. Toutes les deux le sont encore par la détermination organique ; une nouvelle atteinte sera portée par la détermination spirituelle. Cette dernière ne pourrait-elle pas à son tour être entamée par quelque chose ? Tout indique au contraire qu'il y a dans la détermination spirituelle de grandes lacunes, qui sont la place de la liberté. Où sont ces lacunes ? Quelle influence exercent-elles sur le système où elles se trouvent ? Voilà les questions qui nous restent à résoudre.

Constatons d'abord une différence notable entre le déterminisme de la morale et celui de la nature. La nature est absolument déterminée. Si nous décomposons les phénomènes qu'elle nous présente, nous aboutissons à des forces invariables en elles-mêmes, variables seulement par les conditions diverses auxquelles elles s'appliquent. Nous voyons l'action humaine intervenir dans leur jeu ; mais elle ne change que les circonstances déterminantes et non les forces elles-mêmes. Quand le cours naturel des choses se trouve modifié et dérangé par l'intervention humaine, la détermination a son point de départ dans l'homme, dans un être mù en dernier ressort par des forces qui ne sont pas invariables comme celles de la nature ; en d'autres termes, elle a son point de départ hors de la nature. La nature n'est que déterminée ; elle n'est pas déterminante, si l'on entend par ce mot le point de départ de la

détermination, à l'exclusion des intermédiaires, déterminés eux-mêmes et employés pour déterminer autre chose. Dans la conception courante, guidée par le sentiment religieux, la nature se trouve déterminée par Dieu, c'est-à-dire par un être absolument libre, qui n'est déterminé, s'il l'est, que par lui-même.

L'homme se sent tout à la fois déterminé comme la nature et, dans une certaine mesure au moins, déterminant comme Dieu. Cherchons la limite entre ces deux qualités contradictoires. L'élément déterminant ne se trouve pas dans l'organisme, lequel est déterminé, soit par les lois de la nature, soit par l'homme, dans les mêmes conditions que la nature elle-même. Les sensations, les sentiments, les idées, les mobiles, sont tous déterminés. Il n'y aurait point de place pour la liberté, si la détermination ne finissait par se détruire elle-même. Nous avons vu comment un même excitant peut mettre en jeu deux mobiles en sens opposé. Chez l'homme, qui est entouré de beaucoup d'excitants dont la quantité et l'intensité se trouvent encore multipliées par le travail des idées, les sollicitations sont innombrables. L'homme se trouve appelé à choisir entre une foule de chemins. C'est chose excessivement complexe, que d'en énumérer et d'en apprécier les avantages et les inconvénients. Nous ne voyons pas auquel nous devons donner la préférence. La multitude des déterminantes nous rend indéterminés. La détermination se disperse et finalement disparaît. Le libre arbitre devient alors nécessaire pour trancher ce que nous ne pouvons pas dénouer. Il n'est, on le voit, qu'un expédient, résultant de l'insuffisance de nos lumières. Nous ne voyons pas quel est le chemin qui nous procurera la plus grande somme de vrai bonheur. Et cependant, ce chemin existe. Ce n'est pas lui qui exerce sur nous le plus d'attrait; ce n'est pas celui où nous entrerions si nous nous laissions aller à nos sollicitations naturelles. Le chemin qui conduit au salut a toujours été représenté comme ardu, tandis que la voie qui mène à la perdition est d'abord spacieuse et facile. L'expérience nous apprend qu'il est dangereux de se laisser aller aux sollicitations les premières venues. Nous apprenons à nous

défier de ce qui nous séduit. Nous sentons que nous pouvons résister, je ne dis pas à toute sollicitation, mais au moins à certaines sollicitations. Une fois que nous en sommes-là, nous nous sentons libres. Nous sommes affranchis de l'empire des sollicitations dans une mesure relative par la conscience de la contradiction qui existe entre ces sollicitations. Notre liberté ne consiste qu'à pouvoir choisir entre les déterminations, à nous soustraire à la première qui se présente pour en attendre une meilleure. Seulement la liberté n'est qu'un moyen ; le but, l'idéal, c'est la détermination perfectionnée, possible seulement parce que nous ne nous sommes pas arrêtés à la détermination primitive et brutale. La liberté suspend et diffère la détermination, elle ne la supprime pas. Au nombre des routes diverses que l'homme voit s'ouvrir devant lui, il en est dont les inconvénients sont tels que nous les élaguons d'emblée ; souvent même nous voudrions les suivre qu'un instinct insurmontable nous en empêcherait. Il faut des circonstances tout exceptionnelles pour nous mettre en état de descendre d'un quatrième étage par la fenêtre. Parmi les voies qui restent, il en est dont les issues ne s'aperçoivent pas au premier abord, mais qu'un examen attentif peut nous faire découvrir. Nous pensions d'abord devoir faire intervenir l'arbitraire ; puis nous apercevons certains avantages par lesquels nous nous laissons déterminer, faisant ici un progrès sur le libre arbitre. Enfin, il reste un certain nombre d'alternatives sur les conséquences desquelles nous ne réussissons pas à nous former une opinion, et entre lesquelles le choix ne peut s'opérer que par le libre arbitre. On voit qu'il y a des rapports entre l'emploi du libre arbitre et celui du hasard. Il y a pourtant une grande différence. En cas d'insuccès, par suite d'une décision par le hasard à laquelle nous avons été forcés de nous soumettre, le regret, les reproches que nous pourrions nous faire à nous-mêmes n'ont pas de raison d'être. Nous avons au moins ce que le langage vulgaire appelle la paix de la conscience ; nous nous assurons au moins un avantage qui, nous le verrons, n'est pas à dédaigner. Si nous avons agi tout à fait librement, au contraire, et que nous nous soyons trompés, nous pouvons nous reprocher à nous-

mêmes de n'avoir pas poussé assez loin l'examen des conditions par lesquelles nous devons nous laisser déterminer. L'idéal serait donc de pousser l'enquête assez loin pour élaguer toutes les possibilités, sauf une; de rentrer, par conséquent, dans le déterminisme. En effet, parmi toutes ces voies qui se présentent à nous, il y en a probablement une qui est la meilleure; seulement, nous ne la voyons pas. Cette ligne de conduite préférable aux autres s'appelle le devoir. Or, tout le monde considère le devoir comme déterminé. Ce qui est indéterminé, c'est, non point ce que nous devons faire, mais ce que nous ferons. Le meilleur usage que nous puissions faire de notre liberté, c'est de remplir notre devoir, de rentrer par conséquent dans la détermination. La liberté rappelle ces magistrats qui ne peuvent pas régner eux-mêmes, mais qui sont chargés d'élire le roi; son régime n'est qu'un interrègne provisoire. Elle est donc destinée à nous soustraire aux premières sollicitations qui se présentent, pour nous permettre de faire un meilleur choix. Elle impose silence à certaines sollicitations pour en laisser entendre d'autres; elle est destinée à faire prévaloir les mobiles supérieurs, permanents, sur ceux qui ne procurent qu'une satisfaction passagère; mais elle peut se tromper, et nous pousser dans une mauvaise direction. En tous cas, elle ordonne les mobiles; elle nous empêche de les subir tous les uns après les autres, et de perdre notre temps dans des hésitations perpétuelles qui seraient pires que la pire des décisions. Quand le mobile choisi vient à faiblir, la libre volonté le soutient; elle nous soustrait à la tentation de changer de voie, en invoquant à l'appui de la ligne de conduite une fois choisie, des mobiles supérieurs, la nécessité de mettre de l'unité dans sa manière d'agir.

La liberté a donc pour condition la disparition de la détermination par le conflit des déterminantes; pour but le rétablissement d'une détermination meilleure que la précédente; pour règle, la connaissance des suites qu'entraîneront les diverses lignes de conduite possibles; pour procédé, l'élection, qui élague certaines sollicitations et fait place aux autres.

Plus il y a de sollicitations en conflit, plus est difficile le ré-

tablissement de la détermination ; mais plus aussi sera parfait le résultat obtenu. Il s'agit, pour l'être libre, de prévoir ce qu'il aurait éprouvé, de faire en idée le chemin qu'il aurait dû parcourir dans la réalité, afin de pouvoir choisir d'emblée la ligne de conduite qu'il aurait fini par subir, en évitant les retards et les revers qu'il aurait rencontrés. Plus le travail idéal aura été grand, plus aussi le sera dans la règle le chemin parcouru ; plus on se sera rapproché de la meilleure détermination. Le sentiment de notre responsabilité, le désir d'éviter l'insuccès augmenté du remords, nous poussera à chercher la plus parfaite des lignes de conduite, celle par conséquent dont les conditions seront le plus compliquées.

La liberté procède par élagation. Ce simple fait creuse un abîme entre les êtres libres et les autres. Il met les premiers en état de se placer dans des conditions mieux choisies, et d'accomplir par conséquent des fonctions plus délicates que les derniers. Le premier effet de ce procédé d'élagation consiste à exclure, dans beaucoup d'occasions au moins, la loi de la résultante. Deux exemples rendront évidents les immenses avantages qui en résultent. Je veux franchir une rivière ; je puis le faire sur deux ponts situés dans deux directions opposées, à peu près à égale distance de moi. La liberté d'élection me permet de me diriger sur l'un de ces ponts, le plus rapproché si possible, et d'agir comme si l'autre n'existait pas. Si j'avais obéi à la loi de la résultante, j'aurais été me jeter dans la rivière entre les deux ponts. Supposons que je me trouve sollicité en sens inverse par deux forces, dont l'une sera égale à 10 et l'autre à 8. La loi de la résultante me fera aller dans le sens de la force 10, mais avec une force égale à $10 - 8 = 2$ seulement. La liberté d'élection me permet d'imposer silence à l'une des forces, et de me mouvoir dans le sens de l'autre, qui conservera toute son intensité.

Nous avons ainsi réussi à prouver la double vérité dont dépend l'existence de sciences morales bien distinctes des sciences naturelles : l'existence d'un déterminisme moral différent à certains égards du déterminisme naturel. La volonté travaille sur des matériaux déterminés ; les conséquences des décisions

volontaires sont déterminées ; enfin, la règle à laquelle notre volonté doit se soumettre librement, le devoir, est déterminé.

Le déterminisme moral est pourtant bien différent du déterminisme naturel. Il vient se combiner avec un élément incalculable, la liberté. Une combinaison analogue se trouve, il est vrai, dans les sciences naturelles appliquées, dans lesquelles la liberté humaine intervient aussi. Mais c'est ma liberté à moi, que je connais, dont je puis prévoir et calculer les effets. Je n'ai pas à craindre un dérangement de mes prévisions provenant du fait des forces naturelles auxquelles j'ai affaire. Dans les sciences morales, au contraire, j'ai affaire à des forces libres comme moi ; et si je peux prévoir l'usage que je ferai de ma liberté, je ne puis pas prévoir l'usage qu'elles feront de la leur. La détermination, toujours présente, se combine avec un élément indéterminé. Mais, ce qui creuse un abîme entre les sciences naturelles et les sciences morales, c'est peut-être moins la liberté que les conditions excessivement délicates qu'elle suppose, surtout le nombre et la complication des sollicitations. Aux excitants actuels viennent s'ajouter les antécédents. Toutes ces causes de déterminations n'agissent pas directement sur le noyau central. Nous avons vu qu'elles subissent des opérations et des transformations très importantes par leur nombre et leur nature, aboutissant à la création du monde des idées. Ces idées sont au fond des mobiles plus ou moins modifiés par les circonstances extérieures. Ces mobiles ont certains effets qui se traduisent au dehors et se révèlent aux sens extérieurs. Mais ce ne sont là que des effets qui sont relativement en petit nombre. Une partie très importante de la vie des mobiles se cache dans le for intérieur et ne se révèle qu'au sens intime, qu'à l'individu chez lequel elle se passe. La liberté consiste, avons-nous dit, à supprimer des mobiles ou des effets de mobiles. Ce qui est supprimé ne se traduit pas en dehors, mais cela a exercé son influence au-dedans. Il y a donc eu là des événements que le sens intime peut seul connaître. Les sciences de la liberté sont donc nécessairement des sciences du sens intime. A la différence dans le degré de précision et de certitude correspond une différence

essentielle dans les moyens employés et par conséquent dans la méthode.

Ici toutefois nous avons une correction à opérer. Dans les sciences morales, on peut faire certaines distinctions. Certaines disciplines de cet ordre ont pour objet des effets extérieurs de la liberté : ainsi l'histoire des arts, du droit, des religions, etc. Nous avons donc ici des sciences de la liberté qui ne sont pas des sciences du sens intime. N'oublions pas toutefois qu'il y a deux espèces de sciences : celles qui décrivent ou racontent, et celles qui expliquent. L'utilité directe des premières est en général secondaire ; elles sont surtout importantes en ce qu'elles préparent les matériaux nécessaires aux dernières. Pour raconter ou décrire, le sens extérieur suffit. Dès qu'il s'agit d'expliquer, de remonter au jeu des mobiles, le sens intime est indispensable. Toutes les sciences morales théoriques seraient impossibles sans lui, et les sciences morales historiques valent bien peu de chose sans les théories qui les couronnent.

En tout cas, il faut distinguer la science des mobiles et la science de leurs effets. La première est la psychologie, qui est la mère de toutes les autres sciences morales.

On définit aussi la psychologie la science des faits conscients, ou du sens intime. Je ne veux pas entreprendre ici une controverse de mots. Il me semble seulement qu'il vaut mieux définir une science par son objet que par son instrument. Or le véritable objet d'une science, ce sont des forces ; les faits ne sont guère que des moyens d'arriver au but. La définition qui fait de la psychologie la science des mobiles est peut-être incomplète ; encore est-il difficile de concevoir un fait de conscience qui ne soit pas un mobile, plus ou moins modifié peut-être par des circonstances extérieures. En tout cas, si la science des mobiles n'est pas toute la psychologie, elle y est certainement renfermée tout entière ; et je ne vois pas pourquoi on ne ferait pas rentrer dans la psychologie les renseignements que les sens externes nous fournissent sur les mobiles. Le sens intime est l'instrument nécessaire de cette science ; il n'en est pas l'instrument unique. La théorie de la méthode, des opérations nécessaires pour connaître un objet quelconque, peut aussi être

considérée comme une branche de la psychologie. On ne me dira pas que j'y fais rentrer toutes les sciences, dont les objets quels qu'ils soient ne se révèlent jamais à nous que sous la forme de faits de conscience. On ne confond pas l'astronomie avec l'optique, qui s'occupe des instruments et des organes au moyen desquels nous voyons les astres.

IV

La morale expérimentale part d'une donnée fournie par l'expérience, et que voici: L'homme a des besoins ou mobiles qu'il essaye de satisfaire. Son bonheur ou son malheur dépend de son plus ou moins de succès dans cette tentative. Comme science appliquée, la morale cherche à procurer aux mobiles la satisfaction la plus complète et la moins coûteuse, à donner à l'homme le plus possible de vrai bonheur. Pour résoudre ce problème, il faut connaître les mobiles et leurs conditions de satisfaction : c'est là ce que se propose la science morale pure.

La règle de conduite de la morale expérimentale est tirée de la conscience individuelle, du bien-être ou du malaise qu'éprouve chacun de nous. Elle diffère nettement de celle suivant laquelle il faut respecter la loi morale parce que c'est la loi, quelle qu'en soit d'ailleurs la conséquence. Cette dernière conception prête le flanc à des reproches graves, dont nous allons nous occuper.

Il faut respecter la loi parce que c'est la loi. Ce précepte peut s'entendre de diverses manières que nous allons examiner ; nous n'avons pas du reste à rechercher quelle a été l'acception primitive. Peut-être veut-on dire qu'il faut respecter la loi lors même qu'on n'a aucune raison à donner pour cela. Ainsi comprise, la maxime en question ne serait qu'une mauvaise défaite. Ceux qui l'emploieraient renonceraient à toute explication scientifique, déserteraient leur poste en masquant leur fuite par une phrase.

On peut toutefois prendre une autre position. Il faut, dira-t-on, une loi que tout le monde respecte. La loi que chacun modifierait à son gré, ou qu'on n'observerait que lorsqu'on l'approuve, ne serait plus une loi. Or, mieux vaut une mauvaise loi que

point. Les avantages obtenus par l'existence d'une loi l'emportent sur les inconvénients résultant de la mauvaise qualité de cette loi. Invoquer des avantages, c'est signaler des besoins, des forces, des causes. La science n'a pas d'autre but que de découvrir des causes. Si l'on renvoie à une cause, on ne se rend pas coupable de déni d'explication scientifique, comme celui qui se dérobe sous le couvert d'une phrase vide de sens. Peut-être n'a-t-on pas la cause dernière ; qui peut se vanter de l'avoir trouvée ? Quand on a signalé une cause, fût-elle même secondaire, on est arrivé à un relai scientifique ; on peut faire un arrêt, peut-être même laisser à d'autres le soin d'aller plus loin.

Interprétée dans ce dernier sens, la maxime qu'il faut respecter la loi pour elle-même lors même qu'on la désapprouve, est fondée ; elle est même un des fondements de l'édifice juridique ; c'est dire que je ne la rejette pas. Mais de ce qu'un principe est le fondement nécessaire du droit, s'en suit-il qu'il soit vrai comme fondement de la morale ? Ma réponse ici sera nettement négative, et voici pourquoi.

Distinguons d'abord deux espèces de lois, celles que créent les législateurs, et celles que cherchent les savants. La maxime qu'il faut respecter la loi pour elle-même n'a rien à faire évidemment avec les lois scientifiques. Ce point me paraît assez évident pour que je ne perde pas le temps du lecteur à le démontrer. Y a-t-il, en matière de morale, quelque chose d'analogue aux actes législatifs ; y a-t-il des règles de conduite formulées, qu'on soit obligé ou même autorisé à appliquer sans les discuter ? Nous nous trouvons ici en face de la gigantesque controverse pendante entre le système autoritaire et celui de la liberté de conscience. La position que nous prendrons dans cette question consistera à déterminer la place de chacun des deux régimes, et non pas à revendiquer pour l'un des deux, au détriment de l'autre, un empire exclusif. Nous commencerons par distinguer deux catégories dans les actions humaines : il en est dont les conséquences seront supportées par la société tout entière. Il en est d'autres dont les effets n'intéressent que les particuliers, individus ou sociétés partielles. Dans la pre-

mière des deux sphères, il est à désirer qu'il y ait certaines règles uniformément observées par tous ; ici la liberté de conscience doit être sacrifiée à l'unité. Il faut des lois qu'on soit tenu d'observer lors même qu'on les désapprouve. Tout autre est la position vis-à-vis des actions qui n'intéressent que les particuliers. Il importe qu'ici chacun reste libre de choisir sa règle de conduite, et qu'il puisse discuter, au besoin même rejeter les règles qu'on lui propose. Sans doute, on ne réussira peut-être jamais à trouver la limite exacte qui sépare les deux domaines ; mais l'impossibilité d'atteindre la perfection n'est pas une raison pour prendre le pire des partis, pour appliquer partout une même mesure. C'est ce qui arrive quand on veut faire du système autoritaire, qui est une exception rendue nécessaire par la nature particulière du droit, la règle générale de toute la morale. Toutefois, il ne faut pas trop s'étonner si on l'a fait, ni être trop sévère pour ceux qui l'ont fait. Avant d'arriver à la période actuelle, caractérisée par ses efforts pour séparer autant que faire se peut la loi et la foi, l'humanité a traversé d'autres phases pendant lesquelles cette distinction ne pouvait pas encore être essayée. La morale et le droit sont restés longtemps confondus, soumis au même régime. Les actions d'intérêt commun étant, sinon les plus nombreuses, au moins les plus importantes, et la communauté ayant en main des moyens beaucoup plus puissants que les particuliers, on a sacrifié les intérêts particuliers aux intérêts généraux, appliqué aux uns le régime nécessaire aux autres. Telle est l'origine d'un système qui exerce, de nos jours encore, une grande influence, et qui trouve des partisans chez des gens effrayés du dévergondage auquel seront livrées les masses si elles ne sont plus contenues par le frein salutaire de règles morales indiscutables. Qu'une autorité morale soit désirable, nul sans doute ne le contestera ; reste à savoir si elle est possible. La loi juridique peut à la rigueur se passer d'approbation ; il lui suffit d'être obéie, et elle y arrive à l'aide de la contrainte. La loi morale ne peut pas user de contrainte ; elle n'a pour elle que la persuasion, et veut être approuvée. Or, s'il y a des règles que certaines personnes voudraient faire approuver et observer par tout le

monde, on n'en a pas encore trouvé qui soient approuvées de tous. En d'autres termes, il y a des prétentions à l'autorité morale, mais il n'y a pas d'autorité morale généralement acceptée. Peut-être y a-t-il des principes que tout le monde devrait observer, mais il n'y a pas de signes qui les fassent reconnaître d'une manière évidente. Ceux qui, par une raison ou par une autre, ne les pratiqueraient pas, auraient toujours l'excuse de l'ignorance. Le principe qu'il faut obéir à la loi parce que c'est la loi, est inapplicable à la morale, faute de véritables lois dans ce domaine.

Les partisans de l'autorité se sont évertués à surmonter l'obstacle qui se dressait devant eux. Ils ont appelé à leur aide la tradition et les règles morales qu'elle recommande, sans réussir toutefois à en obtenir l'observation générale. S'ils réussissaient, ils rendraient tout progrès impossible.

Une fois le régime autoritaire renfermé dans les limites du droit, par quoi le remplacerons-nous ? Les actions des animaux et même des hommes sont motivées par la jouissance et la souffrance. Nul ne conteste l'existence de ce motif ; on en discute seulement la suffisance. Il faut reconnaître qu'on peut désirer quelque chose de mieux que le motif intéressé, tel qu'il se présente à l'état brut. Pour suppléer à cette insuffisance, on peut faire deux tentatives : ajouter un autre motif ou perfectionner celui que l'on a. Le système autoritaire a essayé d'ajouter ; l'importance souvent excessive donnée à la conservation personnelle est une tentative faite dans le même sens. Le succès de ces deux essais n'a pas satisfait tout le monde, et l'on s'est demandé si l'on ne réussirait pas mieux en épurant le motif intéressé. La morale expérimentale est forcée d'entrer dans cette voie ; sa méthode lui interdit d'emblée le recours à l'autorité et lui révèle des faits incompatibles avec l'emploi de la conservation propre comme motif immédiat. Elle ne peut partir que des données du sens, et par conséquent de la conscience individuelle ; elle s'expose par là à être confondue avec le matérialisme et le sensualisme. Elle s'en distingue pourtant nettement. Loin de prêcher la glorification de la chair, l'abandon exclusif à la première tentation venue, elle recom-

mande de bien se garder de fermer la porte aux sollicitations, de l'élargir au contraire afin d'augmenter le conflit, et de rendre d'autant plus parfaite la solution qu'on y donnera. Elle conduit de la sorte, de degré en degré, à un résultat final que nous pouvons indiquer ici pour caractériser la morale expérimentale. Il s'agit de choisir entre des lignes de conduite contradictoires. Le choix peut se présenter dans deux conditions différentes. Il peut être question de choisir entre différents mobiles, ou entre différents moyens de satisfaire un même mobile. Dans ce dernier cas la question est bien simplifiée. Il s'agit simplement d'une question de moyens. Une sélection entre les mobiles n'est pas nécessaire. Le problème est technique, tout au plus politique plutôt que moral.

S'il s'agit de choisir entre les mobiles, la question, plus délicate, se simplifie toutefois dès qu'on admet l'unité de la personne consciente, qu'on envisage tous les mobiles comme des applications d'une tendance unique.

Comme toutes les forces de la nature, les mobiles s'étendraient à l'infini s'ils étaient livrés à eux-mêmes. S'ils ne le font pas, c'est qu'ils sont contenus par d'autres forces co-existantes. Si nous nous abandonnons à eux, ils nous emporteront à l'excès, et compromettront d'autres satisfactions tout aussi importantes. Il faut que les mobiles soient arrêtés avant que l'excès soit commis, l'organisme attaqué, la souffrance apparue. Qu'est-ce qui nous avertira du moment où le mobile doit être arrêté ? La fonction ordonnatrice, de beaucoup la plus importante de toutes, serait-elle la seule à laquelle la nature n'aurait attaché aucune jouissance ? Je ne le pense pas. Nous avons parlé déjà de ce fond naturellement heureux de la vie, de cette jouissance distincte de celles qui sont attachées à certaines fonctions spéciales. Essentiellement bonne, la vie est affectée de souffrances accidentelles qui peuvent aller jusqu'à faire disparaître le bien-être fondamental. Il y a deux moyens de rétablir la jouissance : on peut effacer sans les supprimer les impressions pénibles au moyen d'impressions agréables plus intenses. C'est là le but des plaisirs, qui étourdissent, mais n'affranchissent pas. Ils font oublier un instant les maux de la

vie ; mais comme on ne peut pas toujours se distraire, comme tout se paye, et que le fardeau est encore appesanti par les distractions qui le font oublier, les plaisirs utiles, faute de mieux, sont une amélioration qui laisse encore beaucoup à désirer. Le second moyen, au lieu d'effacer la souffrance, la supprime. Sans doute cela n'est pas toujours possible. Il est des souffrances physiques auxquelles nous ne pouvons pas nous soustraire. On en peut dire autant de certaines souffrances morales, surtout pour les personnes qui ne sont pas indépendantes ; c'est pour cela que l'indépendance doit, au besoin, s'acheter au prix de la vie, qu'elle est le premier devoir de l'homme. Il n'en reste pas moins vrai que nous pouvons nous exempter nous-mêmes de beaucoup de souffrances physiques et morales ; les premières sont l'effet de satisfactions excessives, les dernières de satisfactions impossibles que nous poursuivons. Il s'agit en d'autres termes de contenir certains mobiles et d'en supprimer d'autres. Alors la souffrance sera supprimée et laissera reparaitre le bien-être fondamental de la vie. Ce ne sera pas un bonheur artificiel, quelque chose d'ajouté à la vie pour en voiler les défauts ; la vie même sera épurée. Il ne sera pas nécessaire de s'oublier, de s'étourdir, d'imposer en un mot silence à la conscience. On pourra au contraire lui donner le plus grand développement possible, se regarder soi-même en face, parce qu'on ne se trouvera pas en contradiction avec soi-même, parce qu'on n'aura pas honte de soi-même. Les auteurs religieux proposent pour but à nos efforts la vie éternelle, que nous pouvons, suivant la plupart d'entre eux au moins, atteindre dès ici-bas. Cette vie éternelle peut-elle être autre chose que l'état que nous venons de décrire, d'une âme en paix avec elle-même et avec le monde ? Nous devons céder à nos mobiles autant qu'il le faut pour amener cet état permanent de sérénité, de pleine conscience et de parfaite possession de soi-même ; nous devons leur résister dès qu'ils nous éloignent de cet état, fût-ce même pour nous procurer une de ces jouissances intenses, mais incompatibles avec celle que les âmes d'élite préfèrent à toutes les autres. C'est une exagération de cette idée qui a fait substituer par certains esprits la conservation propre

à la jouissance. C'est par la jouissance que la tendance à la conservation propre nous fait agir. Quand la jouissance manque, quand elle est remplacée par une souffrance intolérable, rien ne nous rattache à la vie, preuve évidente qu'il y a quelque chose de pire que la mort du corps ; c'est la mort de l'âme, la seconde mort, qui a fourni à Henri Conscience le titre et le sujet d'un de ses romans, l'état d'une âme qui vit dépouillée des biens qui donnent à la vie sa valeur. Ces biens seront pour l'un l'honneur et la patrie, pour l'autre ses croyances religieuses, pour d'autres encore une affection ou même une fortune. On peut discuter l'importance à donner à chacune de ces choses ; mais un point reste constant : c'est qu'il y a des privations qui font perdre à la vie tout son prix, c'est que la mort n'est pas le pire des maux. Ce point de vue est très généralement approuvé. Si l'opinion publique est sévère au suicide, cela tient à diverses raisons d'inégale valeur, que je ne puis développer ici ; d'autre part, elle n'a jamais assez d'éloges pour les martyrs, pour ceux qui, sans jamais désespérer, préfèrent pourtant la mort au sacrifice de ce qui fait à leurs yeux tout le prix de la vie.

Nous venons de voir quel est l'objet de la morale expérimentale ; il nous reste à examiner les moyens qu'elle emploiera, et les obstacles qu'elle rencontrera. Ce sera la matière d'un second chapitre.

(A suivre.)

HENRI BROCHER.
