

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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 15 (1882)

Artikel: Dieu et l'homme. Partie 2, Le corps et l'âme [suite]

Autor: Astié, J.F. / Ulrici, H.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379308>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIEU ET L'HOMME

I. Seconde partie : Le corps et l'âme

PAR

D^r H. ULRICI

SECOND ARTICLE

TROISIÈME SECTION : *L'âme consciente dans ses rapports avec elle-même*¹.

III. *Les penchants de l'âme.* — 1^o Le penchant en général. — La vie entière n'étant chez l'homme qu'un penchant continu, comme chez les animaux et les plantes, il faut relever ici les penchants spéciaux à l'homme. La notion elle-même de penchant doit être ramenée à celle de force. Le penchant en effet agit et tout effet implique une force, une activité dont il part. Le penchant se manifeste aussi partout comme une force qui pousse, excite, sollicite, qui, médiatement ou immédiatement, agit sur une autre force et s'efforce de la mettre en activité. Ainsi le penchant, le besoin de manger, que nous désignons par la faim, est une force qui met en activité la faculté de se mouvoir librement et qui pousse à chercher, à saisir, à avaler les aliments. Ce qui caractérise spécialement le penchant, c'est qu'il procède d'un besoin, c'est-à-dire il est une force centrale de la vie organique, parce que, dans ses diverses manifestations, il occasionne, dirige ces activités et ces mouvements qui

¹ Voir, pour le commencement de cette section, la livraison de novembre 1881.

sont nécessaires pour que l'être vivant puisse exister, se développer, se propager, c'est-à-dire vivre. Le besoin, il est vrai, n'est que l'expression de l'état dépendant de cet être à l'égard de sa nature entière et des matières et des forces qui le constituent, de cette dépendance absolue qu'il subit en commun avec tous les objets particuliers, le grain de sable comme le corps céleste. Mais cette dépendance n'est pas ici une passivité, une influence, elle se manifeste comme force immanente, activité rendant l'homme capable de se procurer les moyens d'existence. En d'autres termes, la dépendance de l'être se manifeste ici comme besoin et le besoin comme force qui pousse. C'est à ce titre que la dépendance se montre comme une dépendance que l'être vivant s'impose à lui-même. En effet, en tant que l'être vivant, aiguillonné par ses propres besoins, peut remplir par sa propre activité les conditions de son existence, son existence dépend de lui-même et de son activité.

C'est ce troisième caractère qui constitue le penchant au sens propre : c'est à la fois le moment le plus décisif, le plus nécessaire, et partant le plus clair, quoique le moins clair de la notion. En effet, comment se peut-il que la dépendance à l'égard des autres puisse se transformer en une détermination par soi-même, limitée il est vrai, qui est en même temps une indépendance à l'égard des autres ? Comment le besoin peut-il exciter le penchant ? Et comment le penchant commence-t-il à provoquer les mouvements des organes du corps correspondant au besoin et lui donnant satisfaction ? Il est douteux que toute la pénétration humaine réussisse jamais à résoudre ces problèmes. C'est là que gît le secret fondamental de la vie nécessairement inaccessible à la vie créée. En un mot, le fait de l'existence de l'être vivant, au moyen de sa propre force et de son activité, n'est précisément rien d'autre que cette spontanéité à laquelle nous renvoie, comme nous l'avons déjà vu, une étude attentive du procès organique. Plus loin s'étend cette détermination de l'être vivant par lui-même, plus il réussit à se procurer par lui-même tout ce qui lui est nécessaire, plus grande est sa spontanéité, plus grande son indépendance, plus grand est son pouvoir sur lui-même et sur les choses.

Chaque penchant est par conséquent un penchant à sa propre conservation. Chaque penchant, en effet, désigne seulement une tendance particulière, prescrite par le besoin de cette activité nécessaire pour la conservation de l'être vivant. Et quand nous distinguons entre penchant (besoin) au bien-être, au développement, à la propagation, ce ne sont là que des buts, des côtés divers, des moments de la conservation de soi-même. Le fait est manifeste quant aux penchants du corps. Car la recherche de la nourriture, de la lumière, de l'air, de la chaleur, du mouvement, du repos, du sommeil, désigne des besoins de la vie organique qui doivent être satisfaits pour qu'elle puisse subsister. Toutes les fonctions de l'organisme sont également des manifestations de cette spontanéité qui doivent être considérées comme besoins de se conserver soi-même puisqu'elles visent à la conservation de l'être vivant au moyen de son activité propre. Sous ce rapport-là, les plantes possèdent aussi le penchant à leur propre conservation. Mais ces penchants y paraissent moins indépendants parce que la spontanéité des plantes est beaucoup plus limitée. Le grain de semence n'est pas comme l'animal nouveau-né, poussé de lui-même par la faim à ces fonctions nécessaires à sa croissance. Le grain demeure capable de vie, même quand il ne trouve pas immédiatement les conditions de son existence, terrain, humidité, chaleur. Et il ne peut se procurer ces conditions; il faut qu'il attende jusqu'à ce qu'elles se présentent. Ce n'est que lorsque toutes ces conditions sont remplies que la spontanéité des plantes est éveillée, tandis que chez les animaux elle se manifeste d'elle-même au moment même de la naissance. C'est en cela que consiste la différence fondamentale entre les animaux et les plantes.

Le besoin de sa propre conservation, pris dans cette acception générale, se confond avec le besoin de mettre en œuvre toutes les forces, toutes les facultés inhérentes à l'être vivant. Il n'est aucune faculté, soit du corps, soit de l'âme, qui n'aspire à se manifester, à devenir active, et qui ne désire et ne recherche les conditions extérieures indispensables pour la manifestation de cette activité. Tout cela résulte de la notion

même du penchant, du besoin. Comme il faut que toutes les forces dont l'être vivant est pourvu agissent ensemble pour qu'il puisse exister et arriver à son complet épanouissement, leur mise en jeu est un besoin qui doit être satisfait et par conséquent se manifeste de son côté comme penchant, besoin. La sensation proprement dite n'existant pas pour la plante, elle ne peut se rendre compte de ses besoins, de ses penchants. L'homme n'éprouve pas seulement ses besoins et ses penchants, mais il s'en rend compte parce qu'il a conscience des sensations et des sentiments par lesquels ils se manifestent.

Il y a autant de penchants et de besoins que de forces et de facultés dans un être vivant. Plus forte est la force, plus il est nécessaire qu'elle soit mise en jeu, plus fort aussi est le besoin, le penchant qui lui est inhérent. Nous avons déjà parlé dans la partie physiologique des penchants organiques et physiques; nous n'en tiendrons compte ici que dans la mesure où ils peuvent exercer quelque influence sur la vie de l'âme.

Nous avons parmi les penchants de l'âme ceux que nous appelons les sensibles, soit parce qu'ils sollicitent l'activité des facultés sensibles de l'âme, soit parce qu'ils sont immédiatement excités eux-mêmes par des impressions, des perceptions sensibles. Nous avons par nature un besoin de voir, d'entendre, etc., qui ne tient pas au corps mais à l'âme. Chaque penchant étant primitivement un besoin d'activité d'une intensité limitée, chaque penchant se transforme de lui-même en son contraire. C'est ce qui se voit surtout à l'occasion du penchant au mouvement. Ce n'est pas un besoin seulement de l'organisme, mais de l'âme qui a besoin des mouvements du corps et de tout ce qui en résulte pour son propre développement. Il se confond avec le besoin général d'activité que l'âme ressent, c'est-à-dire avec le penchant que l'âme éprouve de mettre en jeu toutes ses facultés.

Le corps et l'âme aspirent à une certaine régularité, périodicité et alternance dans la manifestation, la satisfaction de ces divers besoins. Voilà pourquoi l'âme possède, quoique à un degré relativement faible, un penchant à répéter ce qu'elle a fait une fois dans le cours régulier de sa vie. La nature paraît

si bien favoriser cette répétition qu'elle y a attaché une récompense : tout devient plus facile quand on s'y exerce et s'y habite. De là la jouissance que nous éprouvons à reprendre nos occupations ordinaires, à nous retrouver dans notre milieu, famille, ville, pays. De là le désagrément que nous causent les changements. En cela gît la source de la grande puissance que l'habitude exerce sur nous et du plaisir qu'elle provoque. Mais si elle aboutit au formalisme et au mécanisme, elle provoque également son contraire.

Voilà pourquoi, si étrange que cela puisse paraître, il y a également au fond de l'âme un faible pour le déplaisir, le désagréable. Ce n'est déjà que par la satisfaction d'un besoin que nous éprouvons une jouissance. Il faut donc que ce besoin, appelant la satisfaction, soit dans la nature humaine. L'obstacle à la satisfaction d'un besoin entraîne un déplaisir. Il y a un léger plaisir, un sentiment de bien-être que fait éprouver l'état normal du corps et de l'âme qu'on appelle la santé. La santé, soit du corps soit de l'âme consiste en ceci que tous les besoins du corps et de l'âme s'accusent sans obstacle, se satisfassent et travaillent sans obstacle à se satisfaire. De là le plaisir accompagnant immédiatement la disparition d'un obstacle à ce jeu normal de toutes les forces de l'âme.

Il semble, au contraire, paradoxal d'admettre un penchant au déplaisir; il semble y avoir contradiction dans les termes. Et toutefois Goethe n'a-t-il pas dit avec raison qu'il n'est rien que l'homme puisse moins supporter qu'une suite de jours heureux : c'est-à-dire qu'une suite de jouissances continues émousse l'âme et amène un état qui devient insupportable, désagréable, déplaisant. Le besoin du plaisir, fait relatif, tourne lui aussi, en son contraire. N'est-ce pas une vérité triviale que l'homme ne se plaît que dans le changement, dans l'alternance du repos et du travail, du plaisir et d'un travail sérieux ? Des difficultés de climat ou autres, des circonstances adverses ne sont-elles pas indispensables à l'homme pour qu'il arrive au complet déploiement de toutes ses facultés ? cela étant, il n'y a aucune contradiction à dire qu'un sentiment de déplaisir est accompagné lui aussi d'un sentiment de plaisir. Il va sans dire

que la même chose ne saurait être en même temps plaisir et déplaisir. Mais en tant qu'un déplaisir en chasse un autre il est déjà un plaisir, ce plaisir accompagnant la cessation de toute souffrance, de tout sentiment désagréable.

Tous ces penchants de l'âme ayant pour objet les sens, les plaisirs ou déplaisirs, peuvent être rangés sous le titre de besoins de sensation et être comparés au besoin de nourriture que le corps éprouve. Les sensations sont, en effet, les aliments dont l'âme a besoin sous peine de végéter.

Le penchant, à sa propre conservation, au sens restreint, consiste dans le besoin de se procurer tout ce qui favorise l'existence et d'éviter tout ce qui pourrait la contrarier ou la mettre en danger. Il provient de la satisfaction qu'on éprouve à obéir à un besoin et du plaisir qui en résulte. Il faut qu'il y ait satisfaction et que le besoin soit primitif. La satisfaction répétée des besoins naturels étant un besoin de l'âme, il en résulte que la jouissance, quand elle a disparu, provoque le besoin d'elle-même, indépendamment des penchants qui le provoquent. Ce besoin naturel est le besoin de jouir, qui nous porte souvent à prendre d'une boisson ou d'une nourriture favorites plus qu'il n'en faut pour la satisfaction des besoins.

La plus grande jouissance sensible résulte de la satisfaction des besoins sexuels. Ce haut privilège devait lui être accordé par la nature parce que la satisfaction n'est pas nécessaire à la conservation de l'individu, mais à celle de l'espèce. Et ensuite, sans ce privilège, l'homme aurait pu aisément se dispenser de la satisfaction de ce besoin. Chez l'homme ce n'est pas là un pur penchant naturel, il se rattache très étroitement au besoin de l'union durable des sexes, au besoin de l'amour des sexes qui lui sert de base. Ce besoin sexuel est toujours plus ou moins quelque chose de sensible, voilà pourquoi il est si puissant dans la jeunesse, provoqué et augmenté par la beauté sensible, tandis qu'il se modère avec l'âge. Mais c'est en même temps un besoin psychique, spirituel, un besoin moral, parce qu'il est un moyen essentiel pour l'amour des hommes entre eux, la base des liens de famille, et par cela même du développement moral et intellectuel de l'homme. Pris en lui-même en dehors

des relations que nous venons d'indiquer, ce n'est pas là un besoin exclusivement organique. Ce qui le prouve c'est que, même au plus fort de la barbarie, l'homme *choisit* sa compagne; ne fût-il guidé que par la seule beauté sensible, toujours choisit-il suivant ses goûts personnels. Or le goût n'est pas un produit du corps, ni même des sens et de la perception extérieure, mais une expression de l'individualité de l'âme. Le choix ne prouve donc pas seulement la participation de l'âme, mais il est la suite, l'expression d'un attrait intérieur attirant cet homme vers cette femme et réciproquement. C'est pour cela que ce choix est la plus grossière, la plus primitive manifestation d'un besoin de communauté durable; comme expression de l'amour sexuel se manifestant, il repose lui-même à son tour sur la communauté intérieure déterminée par l'individualité réciproque. Voilà pourquoi on trouve même chez les peuples les plus grossiers les premiers commencements des liens de famille. Ils se forment naturellement, immédiatement et sans intention, par suite de l'amour des sexes qui dirige et détermine les besoins sexuels. L'amour des sexes est le point de départ, le premier lien auquel vient s'ajouter, pour le sceller et le fortifier, l'amour paternel et maternel après la naissance des enfants. Le lien de famille qui se retrouve partout prouve donc rétroactivement que dans les besoins sexuels le côté psychique forme un des éléments primitifs, essentiels.

Il résulte de là que l'amour des sexes est la manifestation d'un besoin essentiel de la nature humaine. Or l'amour est un sentiment. Dans l'amour sexuel nous avons donc le premier besoin de sentiment, le premier témoignage que la nature humaine, pour exister et pour se développer, n'a pas seulement besoin de sensations, mais aussi de sentiments. Nous avons par conséquent le droit de supposer dans l'âme humaine non seulement un besoin de sensations, mais aussi un besoin de sentiments. On peut appeler ce penchant le besoin psychique par excellence. En effet, si nous ne distinguons pas seulement le corps et l'âme, mais aussi l'âme et l'esprit, une vie inconsciente et une vie consciente de l'âme; les sensations et les besoins de sensations appartiennent au corps ou à la vie corporelle de

l'âme, parce qu'ils en procèdent primitivement; les représentations relèvent au contraire de l'esprit parce qu'elles ne surgissent que dans et par la conscience. Il ne reste donc à l'âme proprement dite que la vie du sentiment, les besoins de sentiment, comme terrain qui lui est spécialement échu en partage.

L'amour sous toutes ses formes et aspects est un besoin de l'âme humaine. L'homme, en effet, ne devient homme qu'en communauté avec d'autres et par cette communauté : l'homme a besoin de l'homme. Ce besoin irrésistible provoque ce qu'on peut appeler la sociabilité au sens le plus étendu. Et ce penchant qui attire l'homme vers l'homme et qui implique déjà l'inclination, se manifeste comme tous les penchants dans un sentiment particulier. Nous avons d'une part les formes diverses du sentiment de l'amour, d'autre part des sentiments aspirant à l'amour. Nous le considérons ici de nouveau comme simple besoin subjectif de sentiment tel qu'il règne chez les différentes individualités avec des directions et des intensités fort diverses, mais qui ne manque entièrement chez personne. A côté du besoin d'aimer marche la haine. Encore ici, en dépit du paradoxe, il faut admettre comme primitif un penchant à l'antipathie, à la haine, à la répulsion. L'un implique immédiatement l'autre. L'amour, en effet, nie nécessairement tout ce qui le contrarie lui, ses efforts et ses désirs; cette négation c'est la haine. Chez l'homme tout est loin d'être aimable pour tous; l'amour a des forces ennemis à vaincre; il en a besoin pour s'accuser, se fortifier, se légitimer; il ne peut donc subsister sans la haine. Cette haine qui n'est que l'envers, le pôle négatif de l'amour et qui, par conséquent, ne doit pas être confondue avec la haine de l'égoïsme, rencontre comme base ou du moins comme ingrédient essentiel dans bon nombre d'autres sentiments : méfiance, colère, irritation, jalousie; suivant les circonstances, ces sentiments surgissent des relations affectueuses des hommes; ils forment la contrepartie des sentiments de bienveillance, de confiance, de joie, de sympathie qui ont leur raison d'être dans le pôle positif de l'amour.

Au besoin de l'amour qui unit les hommes les uns aux autres, se trouve diamétralement opposé le besoin d'être soi, de

vivre pour soi. Car comme l'homme, — en vertu de sa spontanéité élevée jusqu'à la liberté, — est un moi, et parce qu'en conséquence il ne peut exister, se développer que comme moi, il a besoin de vivre pour lui-même et d'accuser son moi. C'est là pour l'âme le même besoin qui, dans le corps, se manifeste comme conservation de soi dans un sens plus étroit. L'âme pour subsister n'a pas besoin d'être protégée contre des dangers extérieurs; car elle est inaccessible à l'atteinte des puissances extérieures, et la certitude immédiate, inconsciente de son immortalité se montre clairement dans son absence d'inquiétude pour son existence. Elle a d'autant plus besoin de sa vie à elle, des relations avec elle-même, de sa propre société. Ce n'est qu'ainsi qu'elle devient ce qu'elle doit être et rester : ce n'est qu'ainsi qu'elle réussit à protéger son moi des excitations qui agissent constamment sur elle et la tirent vers le dehors : c'est ainsi seulement qu'elle réussit à affirmer son moi, comme centre, point d'arrivée de ses actions et de ses affections.

Ce besoin se manifeste de la manière la plus claire dans la recherche de la solitude, dans le besoin de se soustraire à la société pour vivre avec soi-même, s'occuper de ses pensées, de ses sentiments, de ses intérêts. Il se manifeste aussi dans le besoin de s'affirmer soi-même sans obstacle; c'est dans ce penchant que le besoin d'agir et celui d'être libre plongent leurs racines. Nous le considérons ici seulement d'abord comme besoin de sentiment, et alors il se manifeste comme besoin de l'amour de soi, du sentiment de contentement de soi, du plaisir qu'on trouve à son propre être, à ses qualités, forces, facultés. L'homme a besoin de ce sentiment justement parce qu'il est un moi, parce que c'est dans la conscience qu'il apprend à se connaître lui-même et qu'il peut se comparer à d'autres, et parce que c'est au moyen de sa liberté qu'il est maître de lui-même et de sa vie. On voit combien il a besoin de cette liberté, aux nombreux suicides qu'on voit de tout temps et chez tous les peuples, et ils sont d'autant plus fréquents que le sentiment de soi et la conscience de soi sont plus accusés chez les individus par une civilisation supérieure. Il est vrai que d'un autre côté

l'amour de soi n'est pas nécessairement mais naturellement la cause et la source de la recherche de soi, de l'égoïsme sous toutes ses formes. L'égoïsme sous toutes ses formes n'est rien d'autre que la recherche de la jouissance devenue habituelle, le besoin de plaisirs toujours plus nouveaux et plus vifs, le plaisir de toujours mieux affirmer à nouveau son moi. Plus cette tendance s'affirme et prend le dessus, autant elle affaiblit l'amour pour les autres et trouble ainsi la base de la moralité. Mais plus l'amour de soi et l'égoïsme paraissent rapprochés, plus il importe de bien se rendre compte de leur différence. En effet, la confusion de ces deux notions produit ces principes qui se croient éminemment moraux en cherchant à détruire tout amour et partant tout respect de soi-même. Tout ce qu'ils obtiennent, c'est qu'un amour de soi faux et contre nature se substitue à l'autre parce que l'homme ne peut exister sans amour de soi.

Enfin comme les représentations sont abîmement nécessaires à l'homme, — puisque c'est grâce à elles que se développent la conscience, la conscience de soi, l'entendement et la raison, — il faut aussi admettre un penchant primitif à la représentation, que nous désignerons comme un penchant spirituel. En effet, ce n'est qu'en vertu de sa conscience, de sa conscience de soi, et de l'intelligence se développant des représentations que l'âme peut prétendre au titre d'être spirituel.

Le besoin de représentations se manifeste de deux manières : la tendance à obtenir, à multiplier les représentations ; le besoin de combiner, d'associer celles qui sont acquises. La curiosité des enfants est connue : c'est la première manifestation du désir de savoir, qui n'est que la curiosité à un plus haut degré de développement spirituel. La curiosité ne fait aucune différence entre les représentations ; elle en acquiert pour le plaisir d'en acquérir. Le besoin de savoir ne recherche que celles qui ont une valeur objective pour l'extension des connaissances. Dominant exclusivement chez l'enfant la curiosité ne disparaît pas chez l'homme fait. Nul n'a lieu d'en rougir, pourvu qu'elle ne porte pas sur des choses insignifiantes ou sur les affaires des autres. Elle est, en effet, une manifestation

du besoin d'augmenter nos représentations. De là l'ennui de la vie quand on ne sort pas du cercle des représentations ordinaires, le plaisir que procurent, au contraire, les voyages, les lectures intéressantes, la conversation avec les personnes instruites.

Le besoin de jouer serait chez l'enfant la première manifestation du besoin de combiner les représentations acquises. Par ce côté ce besoin s'associe au plaisir qu'éprouve l'enfant à entendre le récit d'histoires merveilleuses. Ils lui offrent les représentations, les combinaisons de représentations qu'il reproduit d'une manière indépendante dans ses jeux. Mais les contes les plus merveilleux ne sauraient remplacer les jeux : l'enfant éprouve toujours le besoin d'agir. C'est le même besoin qui chez les adultes fait trouver un grand plaisir au jeu désintéressé d'ailleurs. Ce sont souvent des hommes sérieux, manquant de la fantaisie suffisante pour goûter les arts et la poésie, qui prennent plaisir aux jeux réclamant des combinaisons, tandis que les femmes qui vivent davantage de représentations ne recherchent pas ces jeux-là. Ce besoin de représentations refusé aux animaux élève l'âme humaine au-dessus de la réalité donnée. Nous pouvons nous abstraire de tout ce qui nous entoure, nous retirer dans notre vie intérieure de représentation, nous attacher à nos propres pensées, à nos souvenirs, aux créations de notre fantaisie. C'est dans cette faculté que prend sa source la liberté de faire ce que nous voulons de nos représentations, c'est-à-dire d'agir d'après des motifs purement objectifs, — et ne fût-ce que pour affirmer notre pouvoir sur elles, — de les associer comme nous voulons, de les rappeler à la conscience, de les perdre de vue. Cette liberté n'est, en effet, d'abord que la faculté de satisfaire ce penchant.

2^e *Effort, désir, volonté.* Que faut-il entendre par cette volonté que nous nous attribuons tous et que nous cherchons tous les jours à faire prévaloir ?

Elle ne doit pas être seulement distinguée des sensations, des sentiments et des représentations, mais encore des efforts, des désirs, des souhaits. En effet, je puis désirer une chose, la souhaiter, faire effort pour l'obtenir, sans la vouloir, soit parce

qu'elle est hors de mon atteinte, soit aussi parce que je me fais un devoir de contenir ce désir, de ne pas le satisfaire. Les efforts naissent immédiatement avec chaque penchant auxquels ils sont inhérents, c'est, en effet, le penchant, comme impulsion sollicitante, qui imprime la direction à la faculté excitée par lui et par cela même à l'âme. Le besoin de nourriture éveille immédiatement le penchant pour la nourriture et la boisson, celui-ci devient immédiatement effort, en ce qu'il n'agit pas seulement l'âme, mais qu'il prescrit au mouvement intérieur la voie par laquelle il peut arriver à satisfaire le besoin. Le tout premier effort peut, par conséquent, être une pure affection de l'âme, et plus le besoin est pressant, et plus le penchant s'accuse, plus il devient aussi un effort, c'est-à-dire une impulsion, dirigeant, déterminant le mouvement. L'effort est, par conséquent, la manifestation du penchant, non seulement comme une puissance qui pousse mais qui tend en même temps à un but déterminé : en d'autres termes, l'effort est le mouvement de l'âme qui suit le penchant et sa direction. Plus le penchant s'accuse et agit intérieurement, plus l'âme en est affectée, c'est-à-dire il se fait connaître à l'âme comme une sensation, devenant toujours plus forte, comme un sentiment toujours plus déterminé et accusé. Lorsque l'affection acquiert un degré de détermination si élevé que nous puissions la distinguer d'autres sensations et sentiments alors nous acquérons conscience du penchant et de sa direction. L'effort senti, conscient, est appelé désir, inclination, envie, appétit, ce sont là tout autant d'expressions pour rendre le plus ou moins de force de l'effort et la clarté de la conscience.

La notion d'effort est, par conséquent, si générale qu'on peut y faire rentrer tous les penchants de l'âme (besoin de nourriture, de mouvement, de sommeil) comme aussi le besoin d'augmenter nos représentations, nos connaissances, de jouir physiquement, de connaître la vérité, d'arriver à la perfection morale. On peut y faire également rentrer la notion des désirs. L'effort devient désir alors que, en vue de la satisfaction d'un penchant, il tend à la prise de possession, à l'emploi, à la réalisation d'un objet déterminé. Nous faisons effort pour satis-

faire la faim et la soif, mais nous désirons la nourriture et la boisson. Un désir est un effort, un besoin devenu conscient de l'objet déterminé sur lequel il porte. La représentation doit donc intervenir pour transformer le besoin en désir. Dès que la perception présente à l'âme l'objet vers lequel celle-ci penche, dont elle éprouve un besoin sans s'en rendre compte, la perception le lui désigne comme celui dont elle a besoin : l'effort se trouve transformé en désir, aussi souvent que le besoin se fait de nouveau sentir, on se rappelle l'objet qui lui a donné satisfaction, on le cherche de nouveau. La force et la durée du désir dépendent, par conséquent, de la nature de l'effort, du besoin qui lui sert de base.

Grâce au besoin de jouir, qui s'unit à lui, le désir peut s'élever à une hauteur telle que l'âme peut céder à tel point au besoin de jouir toujours, de nouveau et davantage, qu'elle est constamment dominée par les désirs. C'est alors que le désir devient passion. La passion c'est le désir habituel, permanent ; l'effort constant vers la satisfaction.

Le désir, l'effort devenu conscient de son objet, peut conduire immédiatement à l'action, et se manifester en conséquence comme volonté, quand l'âme n'a pas de raison de s'opposer à l'effort, d'opposer sa volonté à la pression du penchant. Nous mangeons, nous buvons, nous nous endormons, aussitôt que le besoin nous y sollicite. L'effort et le désir peuvent devenir si puissants, affecter l'âme avec tant de force qu'ils conduisent immédiatement à l'action. Ce sont ces cas, peu rares chez les natures violentes, où l'homme est tellement maîtrisé par la passion que l'effort qui est à la base provoque immédiatement le mouvement corporel indispensable à l'action. L'âme est tellement affectée qu'elle est plus ou moins hors d'état de faire prévaloir sa volonté. L'angoisse, la frayeur et l'effroi devenus des efforts peuvent provoquer des effets semblables. Dans ces cas-là l'homme agit sans savoir ce qu'il fait, s'il a conscience, il n'a plus conscience de soi, parce que, ne sachant se distinguer de ses désirs, de ses passions, il est complètement absorbé par ses efforts. Mais une action de ce genre n'est pas un fait de la volonté. La volonté n'est, en effet, en elle-même,

nullement identique avec l'effort conscient et le désir. C'est là une grave confusion, source de grandes erreurs, dont presque tous les psychologues se sont rendus coupables depuis Aristote. C'est là ce qui a toujours conduit à mettre en doute, à nier la liberté de la volonté : le terrain a ainsi manqué pour une saine morale. Voici cependant qui devrait être clair à chacun. Aussi longtemps que ce fait général demeure ferme, savoir que la volonté peut s'opposer à nos efforts, besoins, penchants, les diriger, les contenir, leur donner ou leur refuser satisfaction, il est absolument impossible, — parce que c'est une contradiction dans les termes évidente, — d'identifier la volonté avec le désir ou de l'en dériver.

Le seul trait commun à la volonté et au désir c'est que les deux impliquent conscience, conscience de soi. Une volonté inconsciente n'est pas une volonté, mais seulement un effort, un instinct, un penchant, y eût-il même direction vers un but qui ne peut être atteint qu'au moyen d'une activité compliquée. Dans toutes les langues formées on désigne par le mot volonté une action consciente de l'âme. C'est donc par abus qu'on fait usage du mot dans la sphère des penchants et des instincts inconscients. Il est de la plus haute importance de ne pas confondre ces domaines. Ce n'est qu'en face d'efforts conscients qu'il y a acte de volonté, soit pour y céder médiatement ou immédiatement, soit qu'elle ait des motifs de s'y opposer et de les empêcher de se transformer en actions. Une volonté qui obéirait à des impulsions, à des motifs absolument inconscients ne serait pas une volonté, mais pur instinct, penchant, effort. Il faut que nous débutions par devenir conscients, que nous sachions en quoi consistent nos désirs, à quoi ils tendent, à quels moyens nous devons recourir pour les réaliser. Il y a plus. Pour qu'il puisse être question de volonté au sens propre du mot, nous devons savoir, si, et dans quelle mesure nos divers besoins et désirs diffèrent les uns des autres, quant aux moyens de réalisation, aux résultats et aux conséquences. Ce n'est, en effet, que lorsque nous nous sommes bien rendu compte de ce contenu de notre conscience, que notre volonté peut arrêter court les efforts, tendances de notre âme, empê-

chant qu'ils ne provoquent immédiatement ces mouvements du corps indispensables pour leur réalisation. C'est là le premier acte de la volonté quand elle apparaît comme volonté. Dans la plupart des cas, survient le second acte, celui par lequel on considère et réfléchit pour savoir si l'on veut céder ou résister aux désirs, ou choisir auquel on cèdera. Le troisième acte est la résolution, la décision de ce que nous voulons faire ou ne pas faire.

Par conséquent la condition indispensable de tous les actes de volonté, c'est la conscience de soi, la distinction entre le moi, comme tel, et ses désirs, efforts, penchants. Ce n'est qu'ainsi que le moi peut se poser devant lui et se poser devant eux, ce n'est qu'ainsi qu'il peut résister à la pression des penchants particuliers, des efforts et des désirs.

Il semblerait d'après cela que la volonté devrait dépendre du jugement dont elle serait la conséquence immédiate, mais il est un fait qui interdit cette identification : le résultat de la réflexion, — même quand rien ne s'y oppose et qu'il est dans la ligne de nos désirs dominants, — ne se traduit pas immédiatement en action, mais il débute par être objet de conscience et il faut toujours une résolution particulière de la volonté pour l'objectiver par un acte. Il arrive également que souvent nous agissons en contradiction avec le résultat obtenu ; contrairement à notre meilleur jugement, nous cédons aux désirs et aux passions. Qu'est-ce à dire si ce n'est qu'une volonté énergique n'accompagne pas nécessairement une intelligence perspicace, un jugement droit ? Le contraire arrive aussi souvent. L'entendement favorise le plaisir ou le déplaisir dominant, tandis que sa décision contrarie nos sentiments, si bien que nous agissons autrement qu'il n'est prescrit par le résultat de notre réflexion. La conscience de soi, la faculté qui juge et distingue est conséquemment condition de la volonté, et, — ne fût-ce que d'une manière implicite, — chaque acte de volonté doit être précédé d'un acte de jugement, parce que sans cela nous ne saurions ni que nous voulons, ni ce que nous voulons et que par conséquent il n'y aurait pas d'acte de volonté. Mais les deux actes ne se confondent pas et l'une ne résulte pas de

l'autre. L'acte de l'entendement consiste toujours uniquement à distinguer entre des sensations, des sentiments, des penchants, des représentations, des activités de l'âme. Au moyen de l'acte de volonté, au contraire, l'âme se détermine elle-même comme force agissante, elle prend une détermination nouvelle surgissant dans le moment même, en faisant d'une représentation la règle, le but de sa conduite. L'acte de volonté consiste par conséquent à causer une détermination de l'âme et à cet égard un acte par lequel on se détermine soi-même ; l'acte de l'entendement n'est de son côté que le fait de devenir conscient de la présence de certaines déterminations et de la manière dont elles se comportent. L'un n'exclut pas l'autre ; il doivent plutôt toujours marcher ensemble. Pour arriver à réaliser la décision de la volonté, il faut que l'âme de nouveau par un acte de l'entendement devienne consciente qu'elle vient de se déterminer elle-même. Au fait, la détermination que l'âme a faite de son être, n'est, comme toute détermination, qu'une différence posée, accusée. L'acte de volonté n'en demeure pas moins indépendant en face de l'acte de l'entendement. Il y a plus : l'action de l'entendement dépend de la volonté, en ce que le fait de fixer, d'arrêter les penchants, les désirs, dans la conscience, comme aussi la considération, la réflexion, l'appréciation qui en est faite, tout cela ne résulte pas de soi-même, mais implique un acte de l'âme, qui ne peut être conçu que comme un acte de volonté. En effet, si nous le voulons, nous pouvons laisser de côté toute espèce de réflexions et suivre immédiatement l'impulsion des penchants, des inclinations, des désirs.

D'un autre côté il est parfaitement clair que l'acte de la volonté ne saurait planer en l'air, ne peut être absolument sans motif, sans raison ; il faut plutôt supposer une impulsion quelconque pour qu'il se réalise. Déjà par analogie on est conduit à admettre que, comme pour toutes les autres facultés, il doit y avoir également dans l'âme un penchant, une disposition à vouloir, à agir, sans lequel on ne voudrait, on n'agirait jamais. Au fait, notre volonté et notre action, ne peuvent avoir leur suprême raison d'être que dans un besoin spécial de vouloir.

En effet, ce n'est évidemment pas dans la conscience, et dans la faculté de distinguer, de juger, lui servant de base, que l'impulsion à vouloir peut plonger ses racines. Car cette faculté n'a qu'une seule fonction : acquérir des représentations, les produire, c'est-à-dire parce que se représenter n'est pas encore vouloir et ne saurait suffire à lui seul pour provoquer un acte de volonté. Pour les mêmes raisons cet acte de volonté ne saurait procéder ni des sensations et des sentiments, ni des facultés leur servant de base.

Il existe donc un besoin primitif de vouloir et d'agir inhérent à l'âme. Il se confond évidemment avec un penchant fondamental de l'âme qui plonge ses racines dans ce besoin de vivre pour elle-même, de s'aimer, de s'affirmer. Ce besoin est sans doute excité par les diverses affections, représentations, surtout quand elles diffèrent et entrent en lutte. Car c'est ainsi qu'est excité le sentiment de déplaisir, d'agitation, de trouble, et ce sentiment place l'âme en demeure d'intervenir pour mettre un terme à ce désordre et rétablir le sentiment du plaisir, du repos, de l'harmonie. Aussi est-ce dans des moments d'agitation, de trouble et de lutte que nous acquérons tout particulièrement la conscience de posséder dans notre moi une puissance qui décide. Il est en même temps évident que la conscience de soi d'une part, dans laquelle l'âme se saisit elle-même comme distincte de toutes ses déterminations particulières, et de l'autre la volonté au moyen de laquelle est affirmé le moi en face de ces déterminations, ne sont pas les manifestations, mais bien plutôt les deux facteurs de ce moi. Ce n'est, en effet, qu'au moyen de la conscience de soi qu'elle est un moi, parce que ce n'est qu'en se distinguant elle-même de ses propres déterminations qu'elle peut s'affirmer en face d'elles. Ce n'est aussi qu'au moyen de la volonté qu'elle s'affirme et se maintient comme moi, parce que ce n'est qu'au moyen de cette volonté qu'elle peut se protéger contre la puissance des sensations extérieures et des penchants, efforts et désirs qu'elles provoquent. Sans la force de la volonté l'âme deviendrait comme l'animal, le jouet de ses penchants et de ses désirs : elle cesserait par conséquent d'être un moi, puisqu'elle aurait perdu

toute indépendance. Du moment où la volonté et la conscience de soi sont dans ce sens les facteurs du moi de l'âme, on a parfaitement le droit de dire que c'est par sa propre activité que l'âme se pose, s'affirme elle-même comme moi. Voici cependant à quoi se réduit ce principe de Fichte, si célèbre et qu'on a tant tourné en ridicule. Primitivement, au début, l'âme humaine n'est un moi que virtuellement, quant à sa disposition et à sa destinée; le moi n'est pas donné tout fait avec l'homme, il doit s'élever lui-même à la hauteur d'un moi. La faculté de distinguer et celle de vouloir lui donnent la capacité de s'élever à cette hauteur. En se distinguant en lui-même de lui-même, il se perçoit et se connaît comme moi; au moyen de la volonté il s'affirme, comme moi, témoigne qu'il est moi. Ce n'est qu'ainsi qu'il devient en acte ce qu'il n'était d'abord que virtuellement.

La volonté comme faculté de se vouloir, de s'affirmer soi-même est le plus haut degré de cette spontanéité, privilège de tous les êtres vivants. C'est là ce qu'on appelle d'un nom particulier : la liberté. La volonté voulue et consciente se confond avec la liberté. La liberté existe-t-elle bien réellement? Comment faut-il en concevoir la notion? Quoi qu'il en soit, un fait incontestable demeure : nous avons dans la plupart des cas du moins, la conscience de la liberté, c'est-à-dire nous croyons avoir pris nos résolutions, agi ou non, sans y être contraint et dans ce sens nous nous attribuons la liberté de la volonté. Les adversaires les plus décidés de la liberté ne contestent pas ce sentiment. C'est de lui que dépend tout le problème. Le problème ne se poserait pas pour qui ne posséderait pas cette conscience; il ne pourrait ni affirmer, ni nier la liberté, parce qu'il n'en posséderait aucune représentation et qu'il serait de toute impossibilité de lui en donner une, tout aussi impossible que de donner à l'aveugle la représentation des couleurs.

Il n'appartient pas à la psychologie de décider si quelque chose d'objectif correspond à cette conscience subjective de la liberté, ou si elle est impossible en face d'une prétendue nécessité générale. La psychologie doit se contenter d'expliquer la conscience de la volonté, c'est-à-dire faire voir comment nous

y venons. Et sous ce rapport il est hors de doute que, immédiatement dans et avec l'évolution qui vient d'être décrite au moyen de laquelle l'acte de volonté se forme, cette conscience de la liberté surgit également. En effet, lorsque en vue de le considérer et d'y réfléchir, je fixe, le sachant et le voulant, ces efforts et ces désirs dans la conscience, lorsque je les soumets avec conscience à une appréciation, lorsque je pèse des motifs pour, contre et que, au lieu de m'en tenir à cette considération, je termine par un résultat déterminé et que de nouveau, au lieu de m'en tenir à ce résultat, j'en fais la règle de ma conduite, il est certain que pendant que je fais tout cela avec conscience et qu'en cela je fais prévaloir mon moi, la force de ma volonté contre les diverses inclinations et penchants, je ne puis m'empêcher de me percevoir comme l'auteur de cette action intérieure, c'est-à-dire que cette action est accompagnée d'une manière immédiate de la conscience de moi correspondante que c'est bien moi qui accomplis tout cela. Les penchants, sensations, sentiments ont beau coopérer comme impulsions, — il faut bien qu'il y en ait pour que l'âme puisse faire prévaloir son moi, — ils ont beau agir sur cette action, toujours est-il qu'ils ne sont pas assez forts pour troubler la conscience de notre propre activité dans cette recherche, dans cette étude et dans cette décision, ou pour provoquer le sentiment que violence a été faite à ma volonté. En dépit de tous les motifs, nous avons et nous conservons la conscience que nous ne pourrions pas réfléchir, ni tirer aucun résultat ou en faire la règle de notre conduite. L'idée de la liberté de la volonté nie-t-elle peut-être le fait que nous ne nous décidons que sur des motifs, des impulsions, et que par conséquent notre liberté de la volonté n'est qu'une liberté de choix, en tant que nous avons toujours le choix d'agir et de décider à quelles impulsions nous voulons obéir ? Nullement ! Mais la notion de la liberté affirme que ces impulsions ne se présentent pas à notre conscience comme des causes la contraignant, mais d'une part, ils éveillent notre activité propre, la disposition à nous affirmer nous-mêmes, et d'un autre côté, c'est de notre fait, par la décision de la volonté, que de simples impulsions devien-

nent des motifs, des règles de notre conduite. Tel est le verdict de la conscience de soi impartiale ; il repose sur des faits incontestables, fournis par l'observation de soi-même : ils sont aussi fermes que les résultats des observations astronomiques ou physiques. Et voilà pourquoi nous affirmons que pour notre conscience la volonté et l'action sont libres.

Cette conscience accompagne l'âme encore pendant qu'elle accomplit l'action. Toute action consiste extérieurement en ces mouvements de notre corps que les physiologues appellent libres et qui diffèrent de ce qu'on appelle les mouvements réflexes. Ils ne suivent pas directement, immédiatement une sensation, un sentiment, une perception, ni comme chez les animaux l'excitation d'un penchant, mais seulement quand l'âme veut les accomplir. Ce n'est que l'acte de volonté, — si promptement et si immédiatement qu'il soit provoqué par une sensation ou un effort, — qui ébranle les nerfs moteurs, par eux les muscles, c'est-à-dire que l'acte de volonté commence à s'exécuter, se traduit en action. C'est là un fait généralement reconnu par les physiologues. Mais alors aussi l'âme a la conscience qu'en changeant sa résolution, elle peut arrêter les mouvements des muscles ou en mettre d'autres en mouvement, qu'elle n'est pas forcée d'achever l'action commencée. De fait, elle peut arrêter les mouvements des muscles et les maintenir de nouveau en repos, et par cela arrêter l'action commencée. Ce n'est que quand l'action est accomplie qu'elle échappe à la puissance de l'âme : on ne peut faire que ce qui a été n'ait pas été. Voilà pourquoi la liberté de la volonté ne peut être montrée, son existence ne peut revêtir le caractère d'un objet. Elle n'est, en effet, que la possibilité consciente de pouvoir vouloir ou agir ainsi ou autrement. Mais aussi sûr que cette liberté existe comme possibilité (faculté), justement pour cela elle ne peut exister comme réalité qui consisterait à vouloir autrement, mais elle ne peut devenir qu'une réelle volonté différente. Toutefois par le fait même qu'elle devient comme réalité, elle cesse d'exister comme possibilité, de sorte que comme possibilité, — et ce n'est qu'à ce titre qu'elle est liberté, — elle ne peut jamais se montrer, jamais faire son apparition objective-

ment. Lorsque je confirme la possibilité de changer ma résolution en la changeant réellement, une autre résolution la remplace par le fait même. Et par conséquent la question peut se poser de nouveau : aurais-je pu négliger, ne pas réaliser la seconde alternative, le changement que j'ai effectué ? C'est-à-dire on ne peut jamais montrer qu'on peut agir autrement, précisément parce qu'il ne s'agit que de la possibilité d'agir autrement, qui comme telle justement en s'affirmant, en se réalisant comme telle, ne peut jamais faire que l'un ou l'autre. (Et voilà pourquoi le déterministe opiniâtre est toujours libre de prétendre que ce que je n'ai pas fait était au fond pour moi impossible à vouloir et à faire.)

Quoi qu'il en soit de la liberté en général, elle se manifeste et s'affirme de façon à ne pas pouvoir être mise en doute du moins comme indépendance à l'égard des penchants organiques, sensibles, des efforts et des désirs. Voici un fait incontestable : aucun animal ne saurait se suicider, sacrifier librement sa vie pour un autre, pour atteindre un but déterminé, pour une idée. L'homme seul est à tel point maître du plus puissant des besoins organiques, de celui de sa propre conservation, qu'il peut même en triompher. Il résulte de là avec une conséquence irrésistible, qu'en lui-même, d'après sa nature, il peut résister à tous¹ les autres penchants corporels, car, comme nous l'avons montré, ils ne sont que des branches, des dérivés de ce besoin général. Par conséquent il ne peut exister aucun besoin naturel plus fort que celui de sa propre conservation. Il ne reste plus qu'à se demander s'il n'existerait peut-être pas des besoins cachés, des impulsions secrètes qui seraient plus forts que la force de la volonté. Mais la psychologie ne saurait sortir de la sphère de la conscience pour décider si les déclarations de celle-ci sont illusoires.

Quelle que soit la décision, elle ne saurait détruire la conscience de la liberté. Le déterministe le plus résolu est dans certains cas hors d'état de se soustraire à la conscience de la liberté : elle demeure ferme, bien qu'on l'accompagne du nom

¹ Le sommeil fait seul exception : la volonté ne peut lui résister que dans une certaine mesure.

d'illusoire. L'homme peut aussi peu se débarrasser des agitations de ce penchant puissant, correspondant à la conscience de la liberté, la fortifiant, la confirmant. Ce penchant est généralement désigné comme le besoin de liberté. Il se manifeste par le besoin d'une activité en paroles et en actions aussi indépendant que possible, ne se laissant guider que par la décision de sa volonté, ses convictions et ses opinions. Ainsi donc en affirmant extérieurement, en faisant prévaloir ce moi de l'âme, moi qui se pose, se perçoit dans la volonté et la conscience de soi.

Ce besoin de liberté n'est à la vérité qu'un fait de conscience : il n'existe pour nous que parce que nous en obtenons conscience au moyen d'un sentiment provoqué par lui-même. Mais la même objection peut s'élever contre tous les sentiments, contre tous les faits. Et le besoin de liberté ébranle justement l'âme avec tant de force et de décision, — particulièrement lorsque des circonstances extérieures défavorables empêchent de le faire, — que nous ne pouvons douter de son existence. Le déplaisir d'une activité imposée, le plaisir d'une activité libre nous convainquent si fortement de l'existence du besoin de liberté que généralement, à la longue, la privation de liberté apparaît comme le plus dur des châtiments. C'est aussi dans ce besoin que prend sa source cette soif d'agir qui, ordinairement, aiguillonne et enthousiasme le jeune homme. Ce n'est justement rien d'autre que le sentiment de la liberté relevé par la fantaisie, par le plaisir qu'on éprouve aux choses grandes et extraordinaires, par le désir de distinction personnelle, c'est-à-dire le besoin de liberté devant lequel la fantaisie fait briller des buts éclatants dans la réalisation desquels il trouve sa satisfaction.

Le désir de liberté prouve par conséquent qu'en tout cas la liberté est un besoin naturel de l'âme humaine : car, à la base de chaque penchant se trouve inévitablement un besoin. L'âme ne posséda-t-elle pas réellement la liberté, il demeure ferme qu'elle y aspire naturellement et qu'elle en a besoin. L'âme possède naturellement le sentiment de la liberté, le sentiment de la posséder s'impose à elle; et cependant cette nature (à

titre de prétendue nécessité naturelle) rend la liberté impossible, déclare que le sentiment qu'on en possède n'est qu'illusoire. Voilà une contradiction : le devoir de la résoudre incombe à ceux qui nient la liberté. — Si l'âme humaine n'était que le pur et simple produit de la nécessité naturelle, s'il fallait la mettre sur le même niveau avec tous les autres anneaux de la série, elle ne pourrait absolument pas s'élever au-dessus de ce qui l'aurait produite pour aspirer à la liberté et à l'indépendance, elle ne pourrait pas même avoir la représentation de la liberté et se faire l'illusion qu'elle la possède.

Le besoin de liberté se manifestant par la conscience qu'elle a de la posséder, montre avec la dernière évidence que l'homme est un être moral. Ce n'est, en effet, que parce qu'il est libre que l'homme peut être responsable et se considérer comme tel. Sans liberté point d'imputabilité, sans imputabilité point de moralité : on ne conçoit point sans elle comment l'homme a pu en venir aux idées d'injustice, de péché, de crime, de punition, de honte. Par contre la liberté implique la mission morale comme essence même de l'homme. La plus profonde grossièreté et la plus grossière frivolité peuvent seules contester ces principes, ou bien aussi une sophistique qui se dément elle-même ou une prétendue pénétration qui se prend dans ses propres filets. Celui qui tient la liberté pour une pure illusion, déclare par là même que la moralité n'est qu'un rêve et que partant toute notre vie intellectuelle n'est qu'apparence et tromperie. Car si la conscience de la liberté n'est plus qu'une tromperie, le même sort frappe tout autre contenu de la conscience¹.

¹ Qu'est-ce qui empêche un déterministe, — demande un critique de ma *philosophie pratique*, — de distinguer dans toute action le rationnel de l'irrationnel, ce qui concourt au but de ce qui n'y concourt pas, même quand il rejette la liberté de choix comme complètement inadmissible ? — Certainement rien ne l'en empêche. Mais il est tout aussi certain que quand il place toute volonté, toute action sous le joug inflexible de la nécessité, il nie par cela même toute moralité. En effet, le rationnel et l'irrationnel doivent être considérés comme quelque chose d'absolument nécessaire, quelque chose qui est arrivé et non pas qui a été fait. Ce n'est ni bon ni mauvais moralement, pas plus que l'action du vent qui déra-

Il est tout aussi clair que celui qui nie la liberté, se contredit lui-même, quand il parle de vouloir et d'agir, quand il dit *je* et qu'il s'attribue l'existence. Le *je* ne désigne, en effet, que ce moi de l'âme, et il serait conséquemment un vain nom, si ce moi n'existaient pas aussi comme tel. Or, on ne peut attribuer d'existence réelle qu'à celui qui s'affirme, s'actualise tel qu'il est; il n'y a de réel que ce qui agit. Le moi qui ne peut agir comme moi, ne peut donc être qu'une représentation sans objet, une vaine imagination. Le moi existe-t-il? Il faut alors que la volonté existe aussi nécessairement, la force d'agir comme moi. Et c'est justement cette force, cette faculté de s'opposer aux divers désirs, penchants, et de leur résister qui constitue la liberté. Au fait, volonté et liberté ne sont que deux mots différents pour une seule et même chose; sans liberté la volonté ne serait pas une volonté, mais simplement un instinct, un penchant, un effort : qui nie la liberté, doit nier également la volonté.

Mais justement pour cela l'exercice de l'une et de l'autre serait impossible, sans cette puissance que l'âme possède sur ses représentations et qu'en face de la liberté de la volonté nous devons appeler liberté de la pensée. Pour que l'âme arrive à la conscience de soi, il ne suffit pas qu'elle possède des représentations soit de choses en dehors d'elle, soit de ses propres états, fonctions, etc., et se distingue elle-même de leur contenu, mais elle doit encore être en état de retenir ces représentations dans la conscience, de les reproduire, et d'en considérer le contenu à diverses reprises, c'est, en effet, uniquement en faisant tout cela qu'elle apprend à connaître et les choses et sa propre essence à elle-même. Voilà pourquoi aucun acte de volonté n'est possible sans cette liberté de se représenter les choses. Car de même que l'activité de la volonté n'existerait pas sans la conscience et la conscience de soi, elle ne peut

cine ici un arbre, et ailleurs fait couler bas un vaisseau. Sans doute, par suite de la liberté, l'homme « n'est pas responsable pour ce qu'il fait, mais aussi pour ce qu'il est, » mais avec cette réserve expresse: seulement pour ce qu'il est moralement, pour la moralité de sa liberté. — Il est renversant de rencontrer de pareilles objections et d'avoir à les réfuter.

non plus fonctionner comme liberté de la volonté que lorsque l'âme se distingue des impulsions, dont elle a conscience, pour savoir si elle veut les suivre et laquelle. Or, une telle décision ne peut avoir lieu, qu'après réflexion, si rapide, si courte soit-elle. Sans cela il n'y aurait pas de décision consciente et partant pas d'acte de volonté. Et la réflexion serait à son tour impossible si l'âme ne pouvait reproduire les divers penchants, désirs, pour les distinguer, les opposer, les associer. Ce n'est qu'au moyen de cette liberté qu'on peut former un plan et choisir les moyens convenables pour le réaliser. Le plan qu'on a formé n'est, en effet, qu'une association de représentations qu'on a soi-même choisies dans le but d'en faire la règle de son activité.

D'autre part, il est vrai, il faut que je veuille réfléchir et dans ce but reproduire les représentations nécessaires. Il faut que je veuille acquérir une connaissance claire et distincte de moi-même, pour arriver à une conscience de moi parfaitement claire. La volonté et la conscience de soi, la liberté de la volonté et celle de la pensée, se conditionnent à tel point réciprocement, que nous sommes conduits par ce fait à une source commune, à une unité intérieure et insoluble des deux. D'abord c'est le même moi qui, au moyen de la liberté de la volonté, s'affirme lui-même, dans la liberté de la pensée, en face des diverses représentations. Car comme il dépend de moi de réfléchir, d'associer ou non certaines représentations, c'est toujours de moi que dépend la reproduction, l'association de mes représentations, de mes notions et de mes jugements. Et en affirmant ainsi son moi, le moi se décide lui-même pour le contenu de telle ou telle représentation, puisque c'est sa faculté de représenter qu'il met en activité et qu'il provoque à distinguer, ou associer les représentations. Chaque décision de la volonté et sa réalisation implique donc une détermination du moi par lui-même. En effet, c'est sa force de désirer et la capacité de mouvoir librement les organes du corps, que le moi charge de se diriger vers tel ou tel objet et d'agir pour le réaliser ou l'obtenir.

Il y a toutefois une différence importante entre ces deux

actes par lesquels le moi se détermine. La liberté de penser n'est pas illimitée. Elle n'est pas seulement liée aux lois logiques, mais l'âme ne peut changer arbitrairement les représentations objectives, les idées et les jugements qui en découlent car tout cela cesserait alors d'être objectif. La volonté n'est pas soumise à des lois de ce genre : elle est libre de décider si elle donnera suite à ses désirs et auquel elle cédera. Elle peut même se conformer aux résultats de son propre jugement ou n'en tenir nul compte. Le moi pensant ne peut changer les représentations mais il peut les oublier, les mettre de côté ; le moi voulant peut, au contraire, admettre ou rejeter les représentations comme mobiles de son action, mais pour arriver là il ne peut ni les éloigner immédiatement, ni leur en substituer d'autres.

Nous voilà à la source de ce désaccord si fréquent entre la volonté et la connaissance. Il tient à ce que l'âme, en dépit de la liberté de ses pensées, ne peut s'élever au-dessus du caractère déterminé des représentations objectives, notions, jugements. Et cependant dans sa liberté de volonté elle n'est pas liée à tout cela, son moi voulant peut prévaloir en face de toutes ces représentations diverses. Il faut donc distinguer de toute nécessité entre le moi qui veut et le moi qui pense. Et il n'en demeure pas moins certain que c'est un seul et même moi qui se manifeste différemment dans le domaine de la représentation et dans celui de la volonté.

Du moment où c'est un seul et même moi qui tantôt pense, tantôt agit, il faut s'attendre également à ce que la force et l'activité au moyen de laquelle il s'affirme soit foncièrement la même. C'est aussi par la faculté de distinguer que l'âme se saisit, se représente, se sait. C'est également au moyen de cette force qu'elle fait prévaloir son moi en face des représentations acquises, qu'elle déploie sur elle son pouvoir, la liberté de penser.

Les décisions de la volonté impliquent aussi de leur côté un acte qui distingue. En effet, avant et pendant que je me décide à suivre par exemple la voix du devoir et non celle de la passion, je ne distingue pas seulement mes désirs les uns des au-

tres et du devoir, mais encore moi-même comme faculté qui distingue de mon activité qui distingue. C'est par cet acte qui distingue que j'obtiens la conscience de faire quelque chose, la conscience de considérer, de décider. Ce n'est qu'après cela que je confère à ma volonté et à mon activité ce caractère déterminé, au moyen duquel la voix du devoir devient la règle de ma conduite. Je fais la chose en faisant des impulsions du devoir les motifs de ma conduite, c'est-à-dire que par un acte de ma volonté je communique aux seuls attraits la force qu'ils ne possèdent pas par eux-mêmes de provoquer une action. En transformant ainsi les simples impulsions en motifs déterminant ma volonté et ma conduite, je confère à ma volonté et à mon activité et avec cela implicitement à mon moi un caractère déterminé qui le rend capable d'effectuer un acte déterminé et en général d'agir. Mon moi ne possède pas déjà préalablement ce caractère déterminé, de sorte que l'activité qui distingue se bornât à en donner conscience, mais ce caractère n'est posé qu'avec la résolution qui l'imprégne pour ainsi dire à l'âme comme force de vouloir et d'agir, mais ce caractère, comme toute détermination n'est qu'une différence posée : il consiste justement dans la distinction entre ma volonté, une action conforme au devoir, et une conduite et une volonté conformes aux inclinations et aux plaisirs, et inspirée par eux.

Ce qui vient d'être dit du moi qui veut s'applique également aux déterminations que se donne le moi qui pense. Dans les deux cas, il faut l'intervention d'un acte de la faculté qui distingue, il y a cependant une différence. En effet, les actes par lesquels le moi se détermine ne procèdent pas comme les autres de la faculté de distinguer et des penchants qui lui sont immanents, mais du moi-même de l'âme et de son penchant à s'affirmer elle-même. Ce penchant et la faculté correspondante au moyen de laquelle il arrive à se satisfaire est justement la volonté que l'âme déploie, chaque fois qu'elle se détermine elle-même dans la sphère des actions comme dans celle des représentations, de la vie extérieure comme de la vie intérieure. Mais justement pour l'exercer, pour mettre en œuvre sa volonté et son moi par des actes de volonté déterminés

l'âme a besoin de la faculté de distinguer : l'activité qui distingue (réfléchit, considère, juge) est l'intermédiaire indispensable pour que la volonté puisse fonctionner, c'est pour cela que chaque acte de volonté est en même temps un acte par lequel on distingue. De là la liaison étroite, indissoluble entre l'entendement et la volonté, de là ces rapports si particuliers entre eux et si importants pour le développement intellectuel de l'homme, en vertu desquels les deux se servant réciproquement de condition et de moyen, tout en étant à tel point indépendants l'un de l'autre que la volonté ne saurait changer le jugement de l'entendement et que l'entendement ne peut contraindre la volonté à suivre son jugement.

En tant que la volonté dans son principe et dans son origine est simplement l'effort inné à l'âme de faire prévaloir son moi, et sous ce rapport seulement, elle rentre dans la catégorie générale de l'effort. Elle ne désigne alors qu'un degré de développement, une élévation à une plus haute puissance de cette force inhérente à tout être vivant d'aspirer, de tendre à quelque chose. La vie des penchants chez l'âme suit, elle aussi, conformément à une loi intérieure, un cours de développement conforme à sa nature. Chez le jeune enfant règnent avec une décision absolue les penchants sensibles concourant à la conservation, au bien-être, et à la croissance du corps. Le premier penchant de l'âme qui se fait jour c'est celui d'obtenir des représentations : avec lui, la conscience commence à poindre. Alors seulement s'agitent les autres penchants psychologiques : besoin de jouer, d'imiter, d'apprendre, toujours de beaucoup dominés par les penchants sensibles. Dans tous ces premiers efforts, la volonté agit à la vérité, en tant qu'ils ne sont tous que des manifestations du besoin qu'éprouve l'âme de conserver son être, son essence, de se mettre en action, de se développer, de se former. Mais ce n'est qu'avec l'éveil de la conscience de soi qu'il peut être question de volonté au sens strict, c'est-à-dire quand l'âme se distingue elle-même de la simple conscience. Alors seulement on voit apparaître les traces d'une résistance aux impulsions des instincts sensibles, les commencements, les signes avant-coureurs des

décisions de la volonté. Alors aussi se montrent les motifs moraux : l'enfant est arrivé à la liberté de la volonté. Il cesse alors d'être un enfant : il devient à mesure qu'il s'avance en âge, plus libre et plus responsable de ses faits et gestes.

Les besoins sexuels qui font leur apparition à l'âge de la puberté se croisent avec ce développement de l'homme qui s'accomplit sur une base animale au-dessus de laquelle il aspire à s'élever. Ces besoins sexuels, — d'entre les plus forts des penchants sensibles, grâce à l'amour dont ils se revêtent et qui en constituent la forme humaine, — agissent également comme penchant psychologique, social, et par ce moyen, aussi bien que par leur relation avec le sentiment de la beauté, ils acquèrent une portée morale tout en demeurant cependant des instincts sensibles. Ils interviennent comme impulsion puissante dans les tendances de l'âme et dans les actes de volonté qui en proviennent. De la manière dont se termine la fermentation que ces besoins provoquent, dépend surtout le pas important qui introduit le jeune homme dans l'âge mûr et qui exerce le plus souvent une influence décisive sur toute la carrière. Les besoins sexuels ont pour ainsi dire un droit d'exercer cette influence. En effet, comme ils sont la base de la vie sociale et comme ils en forment les rapports moraux, l'élément naturel et l'élément moral, le sensible et le spirituel de l'homme se fondent dans les penchants sexuels pour former une indissoluble unité. Jusqu'où s'étend la force des motifs moraux compris dans cette unité ? Peuvent-ils et dans quelle mesure, sinon dominer complètement du moins diriger les besoins sexuels ? Voilà qui est de la première importance pour ce point de transition. Ce n'est que quand cette fermentation caractérisant l'âge de la puberté s'est apaisée qu'on peut dire que le développement humain à atteint le point à partir duquel la volonté peut et doit exercer sa puissance déterminante dans toute son étendue.

I. *Penchants, représentations, sentiments sociaux.* Les relations sociales d'homme à homme dépendent à la fois de sentiments primitifs et naturels et de sentiments moraux tout aussi primitifs. Le besoin de société est généralement considéré comme la principale, sinon l'unique base de la vie en com-

mun ; mais ce besoin ne peut être satisfait que s'il existe un certain nombre d'hommes nés de la satisfaction des besoins sexuels du père et de la mère unis par les liens du mariage, lien moral d'amour qui aspire nécessairement à la permanence. Aussi le mariage, comme institution plus ou moins modifiée, se retrouve-t-il chez les peuples même les plus sauvages. Le mariage est ainsi un moyen pour donner satisfaction au besoin des liens de famille entre époux et enfants. Le mariage et la famille sont généralement reconnus comme la base de toute société humaine. Le besoin, le penchant, sur lequel ces rapports reposent, est le penchant social fondamental, le sentiment de l'amour par lequel il se manifeste, est le sentiment social fondamental. Ce sentiment se généralisant devient amour de la tribu, de la nation, de l'humanité. C'est le même besoin d'une communauté de vie qui provoque cette généralisation de l'amour.

Il est vrai, en s'étendant, le sentiment diminue en force et en intensité. De plus, à mesure que les individualités diverses se forment, on voit naître l'antipathie, la haine, l'envers de l'amour. Mais, plus le développement d'un peuple est normal, vigoureux, plus ces diverses formes de l'amour s'accusent : le sentiment national s'élève jusqu'au patriotisme, qui agit si puissamment parce qu'il contient et concentre tous les autres sentiments. Jusqu'à présent, l'humanité ne s'est pas élevée plus haut : il reste à l'avenir de décider si l'amour de la patrie deviendra à son tour un moyen pour arriver à l'amour de tous les hommes.

Le besoin social, dans le sens le plus étendu du mot, se mêle à tous les autres penchants corporels, psychiques, spirituels, parce qu'au fond sa satisfaction est la condition de celle de tous les autres. Nous prenons plaisir à tout faire en société. Chaque jouissance semble alors augmenter. Il n'y a pas jusqu'à la jalouse, la vanité, l'orgueil, qui n'aient une portée sociale, car enfin il nous faut absolument d'autres hommes pour les satisfaire ; ils impliquent des besoins sociaux. Le sentiment social est si puissant qu'il sait profiter de tous les vices et les fait tourner au bien de l'ensemble. Le sort d'un peuple n'est

décidément compromis que quand tout intérêt général, sympathie et amour, ont été absorbés par la soif de jouir qui détruit toute énergie.

Aussi ne se trouve-t-il presque pas un seul sentiment¹ qui n'ait une portée sociale ou une signification qui lui soit prêtée par les besoins sociaux. Le besoin de faire prévaloir son moi, le plus primitif de tous les penchants, ne peut trouver satisfaction qu'au milieu, en face d'autres hommes. L'homme n'arrive à la conscience de lui-même qu'en société des autres ; et la vie commune ne peut se développer qu'avec des individus, des moi qui s'affirment. Les sociétés d'animaux ne sont qu'un pur mécanisme réclamé pour la conservation de l'espèce, comme chez les abeilles. L'homme adulte peut vivre seul dans certaines circonstances favorables, ce n'est pas le cas de l'abeille. Abstraction faite de la famille où le physique et le moral se mêlent encore, ces grandes agglomérations qu'on appelle des états, ne sont absolument nécessaires que pour le développement des besoins psychiques, pour permettre à l'âme de se développer en esprit et à celui-ci d'atteindre le point culminant de son développement ; or, l'homme n'est un être spirituel que parce qu'il est un moi.

Il faut nous attendre à trouver des éléments ayant une vie sociale, jusque dans la vie de représentation de l'homme et non pas seulement dans la sphère des penchants, des sensations, des sentiments. N'avons-nous pas des représentations, que nous appelons objectives, parce que nous nous sentons obligés d'admettre que leur contenu correspond à l'être réel, ainsi ce qu'on appelle les représentations vraies, notions, idées, bases de notre connaissance et de notre réunion ? N'admettrons-nous pas qu'elles ont essentiellement le même contenu pour tous les hommes ? Le fait qu'une idée est la même chez tous, et est admise par tous, devient une garantie de son objectivité. Il est vrai, des idées nouvelles peuvent n'être que l'apanage de quelques rares adeptes et n'en demeurer pas moins vraies.

¹ L'avarice au sens le plus étroit du mot fait seule exception, le besoin d'amasser des trésors morts. L'avare n'a besoin de personne, et il ne permet à personne de participer à ses jouissances à lui.

Mais nous avons la conviction que cela ne tient qu'à des obstacles temporaires de divers genres. Nous ne pouvons nous empêcher de voir un critère de l'objectivité d'une idée dans le fait qu'elle est généralement admise par tout le monde.

La cause de ce fait ne se trouve pas uniquement dans la notion même de l'objectivité, mais tout autant dans la nature de notre faculté de connaître. Nous pouvons être pleinement convaincu d'avoir trouvé la vérité, notre certitude subjective diminue à proportion que le nombre des adversaires de notre idée augmente ; elle s'augmente au contraire dans la mesure où nous voyons des personnes compétentes lui accorder leur assentiment. Notre connaissance a une portée sociale telle que nous éprouvons le besoin de la voir admettre par d'autres ; elle a besoin du consentement général pour lui conférer ce degré de certitude, critère de toute science.

La langue est un monument de ce caractère social de la connaissance et du savoir, trait fondamental et primitif de notre nature. La langue n'aurait pas pu naître sans le caractère éminemment général, social, commun de tout ce qu'elle avait à exprimer. C'est parce qu'on a au fond les mêmes représentations et les mêmes idées qu'on s'accorde si aisément à accepter les expressions destinées à les rendre.

Voilà pourquoi, comme l'histoire l'établit, la science ne se développe et ne se forme qu'avec le développement correspondant de la vie commune et sociale. D'autre part, les vérités acquises, dans quelque domaine que ce soit, deviennent un moyen de rapprochement et un lien entre les peuples.

Ce caractère social des représentations explique également la grande puissance exercée par ce qu'on appelle l'opinion publique. Les puissants eux-mêmes qui prennent des mesures pour lui résister, sont obligés de la subir. Cette force de l'opinion a sa source dans un trait ineffaçable de l'esprit. Signe, souvent, de la faiblesse et de l'incapacité des hommes, l'opinion publique, quand elle est libre de se manifester, devient un moyen de triompher des faiblesses. Car la force de l'opinion publique tient d'un côté à l'incapacité de l'homme de saisir, dans tous les domaines, la vérité d'une façon immédiate, d'autre

part à la nature sociale de la connaissance humaine et du besoin d'arriver à une communauté de convictions comme critère de vérité et de certitude. Voilà pourquoi au début l'opinion publique est en général incertaine, hésitante, divisée ; et, comme elle porte volontiers sur des chances à venir, que nul homme ne peut deviner, rien d'étonnant de la voir tantôt incertaine, tantôt passant d'un extrême à l'autre. Elle est donc un guide peu sûr. Mais plus elle sera libre, plus elle deviendra ferme et se tirera elle-même au clair. Le même principe explique encore pourquoi les arts ne peuvent fleurir que dans un milieu social fortement développé.

II. *Les sentiments, les représentations, les penchants moraux.* Dès les tout premiers rudiments de la société humaine, on voit en jeu des motifs moraux qui allèrent toujours en se développant et en s'accusant. Qu'on les appelle mœurs, lois, droits, il ne saurait exister de société sans des liens communs, lui servant de règle. Quels sont les éléments moraux, primitifs de notre être ? D'où vient cette plus ou moins grande unanimité qui permet partout aux volontés de se mettre d'accord pour donner des règles à l'ordre social ?

Cet accord des volontés ne s'explique que par une communauté de motifs le déterminant. On ne voit revêtir le caractère de droits, de mœurs, que ces habitudes ayant à leur base un motif général impliquant la prétention à être reçu de tous. Cette exigence, cette prétention se fond d'une manière si étroite et si intime avec le motif qu'elle se confond avec lui et agit d'abord d'une manière inconsciente. Les maximes morales, les habitudes de droit, surgissent donc tout à fait d'elles-mêmes, comme les simples habitudes de la vie et les usages extérieurs, parce qu'au début elles sont également observées par tous d'une façon inconsciente et involontaire. Ce n'est que plus tard, avec le développement subséquent de la vie commune, que la différence s'accentue et s'accuse entre les mœurs au sens moral du terme et le simple usage extérieur. Ce n'est qu'en établissant cette distinction qu'un peuple acquiert conscience de son droit, de ses mœurs, et qu'il s'élève silencieusement ou expressément, jusqu'à des lois dont il rend l'obser-

vation nécessaire. Ce n'est que quand il se trouve ainsi des motifs généraux, ayant la prétention immanente à être suivis par tous, que les habitudes et usages primitifs peuvent s'élever à la hauteur de principes de droit, de lois, et que le pouvoir délégué ou usurpé de quelques-uns pour les faire observer, peut lui-même être reconnu. Sans des motifs de ce genre inhérents à la nature de l'âme humaine, on ne pourrait expliquer l'origine du droit et de la loi. Le droit absurde d'un despotisme arbitraire et illimité serait également une énigme insoluble.

Cette prétention à une observation générale, dès qu'on en obtient connaissance, se confond avec ce qui doit être, devient ce qui doit être. Ce qui doit être c'est en effet ce qui peut être exigé de tous et ce qui se présente à chacun comme quelque chose qui doit être observé, suivi, et par contre ce dont l'observation est exigée, est par cela proclamé comme ce qui doit être. Mais dans le cas où cette exigence est encore inhérente, d'une manière inconsciente, au motif ou au contenu de la volonté, là où par conséquent on n'a pas encore conscience de ce qui doit être, elle ne peut encore régner dans l'âme qu'à titre de sentiment immédiat, qu'elle soit provoquée par le contenu même de la volonté, ou qu'elle procède d'autres sources, qu'elle y réponde ou qu'elle y corresponde. D'après toutes nos études précédentes, nous devons admettre ce point-ci, comme tout acte, chaque motif et chaque contenu de la volonté doit produire dans l'âme un sentiment dans lequel il se manifeste et fait acte de présence, quel qu'il puisse être d'ailleurs. Ce sentiment n'est pas déjà en lui-même le sentiment du devoir, mais certains motifs et certaines fins de la volonté éveillent, ébranlent celles-ci afin que nous en obtenions conscience ; ces motifs et ces fins ne peuvent toutefois qu'éveiller la conscience. Ils ne sauraient la créer, la produire. La conscience du devoir ne peut au contraire surgir que lorsque les motifs, les fins de la volonté, de leur côté, correspondent à un idéal de l'âme, à quelque chose qui se présente à elle comme un devoir de son essence et de sa vie. Car l'impulsion particulière, le contenu spécial, ou l'acte de la volonté ne peut s'imposer à l'âme comme un devoir que quand il correspond à la nature de l'âme. Celle-ci

est alors affectée par ce qui gît en elle-même comme motif inconscient, et cette affection constitue le sentiment du devoir. Ce sentiment n'est éveillé, l'âme n'en obtient la conscience que lorsqu'il lui est présenté comme motif devant agir sur la volonté, comme quelque chose correspondant à sa destinée, à son développement, à son état de culture. Au fait, l'expérience montre bien que tout homme ne poursuit pas seulement certains buts particuliers en vue de certaines actions, mais qu'il assigne un but général à sa vie. Ce fait est une preuve implicite de notre affirmation. Il faut en effet qu'il y ait un motif pour qu'il s'impose ce but : or, comme aucune impulsion particulière et temporaire ne peut devenir un motif pour la vie entière, il faut que le motif général ait son siège dans la nature de l'âme elle-même. C'est dire par cela même qu'il y a dans l'âme elle-même un idéal de devoir, quelque chose se présentant à elle comme devoir, comme devant être. Il faut un motif marquant le but du développement que l'âme doit suivre. Un motif par conséquent qui désigne le but du développement en dirigeant la volonté sur lui, est le motif d'un développement tel qu'il doit être : il faut en effet que l'âme s'y conforme, à ce motif, si elle veut atteindre son but.

Il faut que le développement humain s'effectue en vue d'un but quel qu'il soit, car sans cela il n'y aurait pas développement, mais un simple devenir vague, fortuit, pouvant aboutir aux résultats les plus divers et les plus inconsistants. Le but primitivement inhérent à l'être humain se confond avec la destinée de l'homme elle-même. Le but consistant à atteindre le développement complet de la nature humaine, de sorte qu'en l'atteignant, l'individu devienne un homme parfait, la perfection sera donc le mobile qui le fera agir. Voilà pourquoi chaque individu travaille sans s'en rendre compte au perfectionnement de son être, de sa position dans tous les domaines, sous tous les rapports. C'est là le secret ressort de ce qu'on appelle le progrès, la perfectibilité qui, en distinguant l'homme des animaux, le place si haut au-dessus d'eux. Ce besoin de progrès n'a déjà par lui-même rien de moral, il n'obtient ce caractère que quand il vise à la perfection de l'humanité entière de la-

quelle dépend celle des divers peuples et celle des individus qui les composent. Pour atteindre ce but suprême, il faut la perfection dans la volonté de la conduite constituant le lien moral, la perfection de la connaissance qui constitue le vrai, la perfection dans l'exposition artistique des choses qui constitue le beau. Ce besoin général de la perfection par le progrès impliquant le sentiment du devoir, il devient une preuve nouvelle que celui-ci est primitif et essentiel.

Quand le sentiment du devoir n'est pas reconnu comme un fait de conscience, il est des faits établissant qu'il est un des éléments constitutifs de l'âme humaine. Nous connaissons la repentance, il est des choses que nous désirerions vivement n'avoir pas accomplies. Nous ne pourrions pas nous sentir coupables si nous n'avions pas le sentiment que nous pouvions et que nous devions agir autrement.

Il est incontestable cependant et surtout aujourd'hui, qu'il est des hommes qui n'ont jamais la conscience du devoir. Il n'en résulte pas qu'ils n'aient pas ce sentiment et qu'ils ne l'aient jamais eu. Nous possédons évidemment des sensations et des sentiments sans en avoir conscience. D'autre part il est incontestable que beaucoup d'hommes n'ont pas seulement conscience du devoir, mais qu'ils en font le principal mobile de leur volonté et de leur conduite. Admettrons-nous que les âmes des hommes peuvent différer essentiellement sous le rapport moral comme elles le font quant à la musique, par exemple, dont les uns ont le sens, tandis qu'il manque complètement à d'autres ? D'abord l'analogie n'est pas admissible. Ce sens pour la musique se trouve chez tous (qui ne distingue un accord et un désaccord ?) comme tous les autres sens pour diverses choses, seulement il n'est pas développé, il demeure chez plusieurs à l'état de pure et simple réceptivité. Le sens pour ce qui est bien et juste se trouve également chez tous ; seulement il ne se montre pas immédiatement chez tous comme sentiment du devoir, mais il accompagne comme sentiment de l'obligation ce que nous faisons et décidons. Le sentiment de l'obligation, de ce qui doit être, ne devient sentiment du devoir que lorsque nous avons conscience et de lui-même et avec lui de l'acte de

volonté qui lui correspond. Il ne suffit pas, en effet, qu'un autre, — fût-ce la plus haute autorité d'ailleurs reconnue par nous, — nous ordonne une chose pour que nous nous tenions obligés par devoir d'obéir. Bien des considérations, il est vrai, peuvent nous faire décider d'obéir, mais nous ne nous sentons obligés par devoir que lorsque ce qui nous est ordonné se fait connaître à nous d'une façon ou d'une autre comme ce qui doit être, comme obligatoire. La volonté d'un homme très puissant peut me contraindre extérieurement, mais il ne saurait lier notre volonté, fait intérieur, inaccessible. Le sentiment du devoir implique celui de la liberté, de la volonté, il ne lie la volonté qu'en tant qu'il prescrit à cette liberté une règle pour son exercice. Sans liberté de la volonté, on aurait bien le sentiment de la contrainte (des Müssen) mais non celui de l'obligation (des Sollens).

Le sentiment de l'obligation a été identifié avec celui de la conscience morale. Il n'y a pourtant pas identité. La conscience morale est, il est vrai, impossible sans le sentiment de l'obligation ; mais ce dernier n'est que la condition et la base de la première, le germe duquel la conscience se développe avec le concours d'autres facteurs. En lui-même le sentiment de l'obligation n'est qu'un simple sentiment. La conscience morale est, au contraire, la conscience manifeste, immédiate, et partant la connaissance de ce que nous devons faire et ne pas faire. C'est de ce fait et de la certitude manifeste de son contenu qu'elle tire son nom. Par conséquent, elle est en principe la même chose que le sentiment du devoir qui serait mieux appelé une conscience (*Bewusstsein*) immédiate du devoir, un sentiment de devoir plus étendu, plus généralisé. En d'autres termes, le sentiment du devoir au sens strict ne porte jamais que sur un cas particulier, déterminé, un acte de volonté concret, dans la conscience, au contraire, se trouve une règle générale pour chaque cas donné.

Et toutefois cette conscience (au sens psychologique) immédiate avec sa certitude immédiate n'est pas en réalité aussi immédiate qu'il semble. Rigoureusement parlant, il n'existe pas de conscience immédiate, parce que toute conscience pro-

cède d'un acte de l'activité qui distingue. Le sentiment de l'obligation, au contraire, est en réalité aussi immédiat que tout sentiment, et justement par cela il n'est pas immédiatement le contenu de la conscience. Nous en avons conscience, il n'obtient son caractère déterminé par notre conscience psychologique que quand nous le distinguons d'autres sentiments. Il devient à la vérité alors la perception d'un sentiment, mais seulement la perception de cette essence déterminée de l'âme que nous appelons le caractère déterminé de son être. Egale-ment ce que le sentiment de l'obligation nous désigne comme étant le motif obligatoire et le but de notre volonté ne nous devient conscient que lorsque et par le fait que nous le distin-guons d'autres motifs et d'autres buts. Seulement comme le sentiment de l'obligation ne repose que sur l'affection de l'âme, en tant que celle-ci est déterminée par sa destinée générale, voici ce qui arrive. Ce sentiment de l'obligation est en lui-même et par lui-même faible, refoulé à l'arrière plan par des sensations, des sentiments, des affects, des désirs bien autre-ment puissants. Aussi ne peut-il pas se faire entendre, attirer sur lui l'activité qui distingue.

Et voilà pourquoi il se peut fort bien que certains hommes ne possèdent pas conscience du sentiment de l'obligation ; ils ont, à la vérité, un sentiment de l'obligation et dans certains cas, ils se laissent guider par lui, mais ils ne savent rien sur son compte. Et à cet égard ils peuvent être dits privés de con-science morale. Qu'est-ce, en effet, que la conscience morale ? La connaissance du sentiment de l'obligation et la connais-sance de ce sur quoi il porte. Mais, d'autre part, quand on se rend compte de ce sentiment et que par cela même il se mani-feste comme conscience morale, il obtient ce degré d'exactitude et de précision, grâce auquel nous le distinguons, lui et son contenu, de tous les autres sentiments. Arrive-t-il que par suite de distinctions légères, inexactes, on n'acquiere que d'une manière vague, incertaine la conscience de ce qui doit être ? La conscience morale en devient à son tour nécessairement tout aussi vague et incertaine dans ses jugements. Alors cette conscience subit sans s'en apercevoir une foule d'influences ;

non seulement les intérêts personnels, mais les maximes courantes de droit et de morale, l'opinion publique, l'esprit du temps et de l'époque agissent puissamment sur elle, même les usages et les simples coutumes, bien que tout cela sanctionne l'injustice et l'immoralité. En effet, nos notions, nos idées morales ne se forment qu'avec le concours du sentiment de l'obligation, mais non par son seul moyen. Elles se forment plutôt en distinguant les actes moraux de leurs motifs, conformément aux catégories morales. Voilà pourquoi ces idées deviennent obscures, incertaines quand les distinctions ne s'effectuent pas convenablement. Ainsi s'expliquent les fréquentes hésitations, non seulement de la conscience individuelle, mais de la conscience publique ; l'inquiétude que nous fait éprouver l'impossibilité d'arriver à une décision ; les décisions différentes que peuvent prendre sur le même sujet des hommes également consciencieux. Le sentiment de l'obligation est en lui-même infaillible, il montre avec une pleine certitude ce qu'il faut faire et ne pas faire. La certitude propre et infaillible de la conscience est par contre une fable psychologique : la conscience n'est claire, sûre, inébranlable que lorsque le sentiment de l'obligation se reflète dans la conscience psychologique d'une manière claire et pure.

Il y a plus. Le sentiment de l'obligation s'étend bien au delà de la sphère de la conscience et ne peut par conséquent être confondu avec elle. Ce sentiment est au fond la base de tous les sentiments moraux. C'est sur lui que repose d'abord le sentiment du droit et le sentiment moral au sens strict. Les deux ne se confondent pas. L'expérience montre qu'il y a des hommes très stricts sur l'article du droit et très relâchés au contraire sur l'article de la morale. C'est le phénomène contraire qui a lieu chez les femmes. Comme la conscience n'est que la conscience psychologique de ce que le sentiment de l'obligation affirme, il faut que la distinction s'étende jusqu'à ce dernier.

Le sentiment du plaisir et du déplaisir ne saurait être à lui seul le fondement de notre nature morale, ni la source et le critère de nos représentations morales, ni la norme de nos

jugements, de notre volonté et de notre conduite. Quand il s'agit de représentations, de nos idées du droit et de la morale, tout dépend du soin, de l'exactitude avec lesquels nous accomplissons l'acte de la distinction. Ainsi s'explique déjà la grande différence de peuple à peuple, d'individu à individu, quant à ces sentiments.

Il y'a une différence plus profonde encore. L'activité en vertu de laquelle nous distinguons, conformément aux catégories morales, est même un fait moral, en ce que c'est par son moyen que nous obtenons nos représentations morales, nos notions. Elle provoque, comme toute activité de l'âme, un sentiment, qui pour les mêmes raisons, doit être désigné comme un sentiment moral, ce sentiment différera suivant qu'il y aura à décider sur des faits moraux et justes, ou immoraux et injustes. Mais dans les deux cas, l'âme s'habitue aux sentiments revenant constamment, comme aux actes qui les provoquent. L'âme finit par prendre plaisir à ses sentiments habituels uniquement parce que ce sont des habitudes. Ainsi s'explique la grande influence que l'entourage dans lequel l'homme a été élevé exerce sur son attitude morale. D'autre part, au moyen des catégories morales nous ne nous formons pas seulement certaines représentations d'une portée morale, mais encore des notions morales générales, des principes de morale et de droit d'une portée normative générale d'après lesquels nous jugeons, nous décidons. Et selon que nous les suivons ou non, notre âme revêt certaines dispositions, inclinations morales qui demeurent en elle comme effets, restes, échos des jugements moraux et des actes et dont la valeur dépend de celle de nos principes moraux directeurs. Cette disposition morale se manifeste également dans un sentiment correspondant, que l'on peut appeler son propre sentiment moral. Et ce sentiment moral propre sera complètement en harmonie avec l'autre sentiment parce qu'ils dépendent l'un de l'autre et se déterminent. Les deux sentiments se confondront, et se pénétreront à tel point que pour la conscience psychologique ils n'en formeront plus qu'un seul.

C'est ce sentiment devenu permanent qui, suivant qu'une

action lui correspond ou lui est contraire, se manifeste en nous comme sentiment de plaisir ou de déplaisir, d'approbation ou de blâme. C'est lui que nous suivons involontairement quand nous sommes obligés d'agir dans des circonstances où les suites de nos actions sont si incertaines et si complexes que nous ne pouvons décider ce qu'il faut faire ou dans des cas où les circonstances ne nous laissent pas le temps nécessaire pour réfléchir. C'est aussi ce sentiment qui est éveillé à la seule apparition extérieure des choses; il nous fournit un critère immédiat quoique peu sûr pour la portée morale, la valeur de ces mêmes choses. Nous l'appelons un don particulier, un tact juridique, moral, lorsqu'en vertu de son exactitude, de sa délicatesse, il a l'habitude de porter un jugement particulièrement prompt et sûr.

Ce sentiment est donc déterminé par l'activité qui distingue. Il rend compte de ce fait curieux qui a servi de point de départ à toutes ces considérations : comment se peut-il que chez le même individu le sentiment du droit puisse tellement différer en intensité de finesse et d'exactitude du sentiment moral ? L'idée du droit et celle de la moralité ne sont pas identiques. Un individu peut vivre dans une société où le droit est rigoureusement observé, tandis qu'on est fort relâché quant à la morale ; ces circonstances peuvent l'avoir forcé à former soigneusement ses idées du droit, tandis que rien ne l'a obligé de porter la même application aux questions morales.

Le tact moral et le jugement moral immédiat se distinguent donc de tout le reste. Lui seul est un sentiment général, en lui-même infaillible, parce qu'il est l'expression immédiate de la destinée objective de l'homme, un témoin immédiat de sa nature morale, une condition, un facteur concourant à la formation de la conscience morale, comme aussi à la naissance et à la culture de nos représentations morales. La conscience, au contraire, (parce qu'elle est la conscience psychologique de ce qui doit être obtenu, au moyen de l'activité qui distingue) et tous ces sentiments dérivés dépendent en partie de la manière dont nous faisons usage de notre activité qui distingue, ou des circonstances de la vie, de la descendance, de

l'habitude, des mœurs. Ils sont donc de nature subjective, ils ne diffèrent pas uniquement d'individu à individu, mais aussi d'une classe à une autre : ils ne sont conséquemment ni infaillibles ni sûrs.

Il y aurait exactement la même étude à faire sur le sentiment du beau, la base psychologique de tout exercice des arts. La notion de la beauté est généralement reconnue comme une notion morale. L'effet le plus élevé, le plus précieux que la beauté produise, c'est ce rafraîchissement, cette élévation, cet enthousiasme que provoque en nous un chef-d'œuvre vraiment grand et authentique. C'est le sentiment qui permet à la beauté et à l'art de prétendre à la dignité morale. En un mot la beauté idéale, sa possibilité, comme aussi la possibilité de l'œuvre d'art qui lui donne une forme sensible, ne s'expliquent en réalité que par ce sentiment primitif, général de l'obligation que nous avons été obligés d'admettre pour rendre compte du droit et de la moralité. L'obligation du bien implique celle du beau. La jouissance que fait éprouver la vue du beau, c'est l'harmonie qui s'établit entre l'objet et nous, parce qu'il répond au besoin d'ordre, de régularité, de symétrie, d'ordonnance que nous portons au dedans de nous.

Aux trois sentiments qui précèdent on ajoute généralement celui du vrai. On entend par là, ce sentiment qui, en apparence du moins, nous décide d'une façon immédiate à tenir une exposition, un récit, un rapport pour vrai ou faux, vraisemblable ou invraisemblable. C'est ce même sentiment que nous refusons à l'homme qui ne réussit qu'avec peine et d'une manière peu sûre, à distinguer l'apparence de l'essence, le mensonge de la vérité. C'est ce même sentiment que nous avons l'habitude d'attribuer comme sens particulier pour la vérité, comme instinct du génie, ou don divinatoire aux génies de la science qui en pénétrant profondément dans l'essence des choses par des combinaisons habiles ou par des raisonnements, par une heureuse hypothèse, ont réussi à faire une découverte importante, à mettre au jour une vérité jusqu'alors inconnue, à assigner à l'étude une méthode nouvelle, un nouveau but.

Ce sentiment de la vérité repose également sur le sentiment

de ce qui doit être. En effet, de quelle vérité peut-il être question? Non pas de la réalité ordinaire que chacun peut percevoir d'une façon immédiate au moyen des sens. La vérité qu'il s'agit de chercher ne peut être acquise que par une distinction exacte, l'analyse et la synthèse, par la disjonction et la combinaison, en remontant jusqu'aux principes. Il faut se livrer à une étude qui dépassant la sphère des phénomènes, s'élève jusqu'à l'essence des choses. Or, l'essence d'une chose est le principe et le but de son existence, de ses qualités, de son développement. Un objet est connu lorsque son principe et son but sont si bien exposés que les phénomènes s'expliquent au moyen de la représentation qui a été faite du dit objet, c'est-à-dire quand les phénomènes s'accordent si bien avec le principe et le but supposés, se rattachant si étroitement à eux que les phénomènes doivent être considérés comme en étant la suite, l'effet ou le moyen. Mais cet accord, comme toute harmonie, ne se manifeste comme harmonie, que lorsqu'elle répond à ce sentiment de l'obligation dans lequel s'expose la destinée, le but de notre propre être, de notre propre essence.

Nous arrivons au même résultat par une autre voie. Le principe et le but des choses ne sauraient être en contradiction avec le principe et le but de notre propre être. C'est parce que nous sommes organisés en vue de la finalité que nous cherchons de la finalité dans les choses. Or la finalité de notre être ne peut consister que dans son harmonie avec sa destinée, partant dans l'harmonie de notre être avec lui-même et avec le monde extérieur. Plus donc la finalité en dehors de nous s'accordera avec celle qui est en nous, plus grande sera la satisfaction que nous fera éprouver l'objet, plus nous verrons clairement, plus nous reconnaîtrons qu'il est organisé en vue d'un but. Ce sentiment de l'accord entre l'extérieur et l'intérieur ne peut surgir chez un individu que quand celui-ci a le vif sentiment de ce qu'il doit être.

Le besoin de connaître est généralement reconnu comme inhérent à l'âme humaine. Il se satisfait en tout premier lieu par la connaissance des choses nécessaires à notre bien-être physique. Mais il ne saurait s'en tenir là. Nous éprouvons de

nous-mêmes, sans provocation extérieure, le besoin de remonter à la cause, au but des choses. C'est l'âme qui recherche tout cela parce qu'elle le croit nécessaire pour pouvoir atteindre son propre but.

C'est aussi seulement parce que cette harmonie se manifeste en nous comme ce qui doit être, que nous avons également un sentiment d'obligation au sujet de l'accord de nos paroles et de nos actes, avec la vérité connue par nous. Le mot n'est qu'expression, signe objectif de la pensée, l'action n'est que le contenu d'une représentation spéciale que nous avons réalisée. Du moment donc où l'accord de nos représentations avec l'être réel des choses, est un but que nous devons poursuivre, l'accord de nos représentations, de nos pensées, de notre science avec la parole prononcée par nous est une obligation du même genre.

Le sentiment de la vérité n'est pas conséquent qu'une direction particulière du sentiment primitif de l'obligation. Il ne se distingue des sentiments du droit, de la moralité, de la beauté qu'en ce qu'il vise à la vérité et qu'il indique que c'est un devoir de la connaître. Pour que ce sens pour la vérité atteigne à de grands résultats il faut que, comme chez les hommes de génie, il ait à son service divers talents, une riche fantaisie, il n'agira avec force que quand il se présentera à notre conscience dans une parfaite pureté. Tout dépendra encore de l'exactitude avec laquelle on saura distinguer ce sentiment de l'obligation de tous les autres sentiments. Les représentations que dès notre enfance nous avons été habitués à tenir pour vraies, joueront ici un très grand rôle. Comme elle correspond à ce qui doit être, la vérité, quand elle se présente à nous, provoque un sentiment de satisfaction qui nous dispose à l'accepter. Mais cette jouissance sera troublée si cette vérité entre en conflit avec des intérêts, des erreurs, préjugés, habitudes que nous sommes accoutumés à tenir pour légitimes. Ainsi s'expliquent les luttes opiniâtres auxquelles il faut se livrer non seulement pour faire triompher la vérité, mais pour faire prévaloir certaines réformes du droit, des mœurs.

En présence de toutes ces forces hostiles, il n'y a que le sentiment primitif de ce qui doit être, qui puisse servir de correc-

tif. La vive hostilité entre ces deux puissances est le commencement de l'amélioration. Celle-ci débute par des individus chez lesquels le sentiment de ce qui doit être se trouve particulièrement fort et vivant. Il peut aussi être éveillé et fortifié, ce dernier sentiment, par des circonstances favorables, peut-être aussi par une action de Dieu. La masse du peuple cédera plus ou moins lentement au choc suivant les circonstances, la situation extérieure, les dons de la nation.

Le sentiment de ce qui doit être se manifeste donc comme le centre des diverses sphères (droit, moralité, beauté, vérité) dans lesquelles se divise le domaine moral. Nos représentations, nos notions morales se distinguent de ces sentiments moraux qui viennent d'être analysés. C'est la morale qui doit expliquer l'origine première. Il suffit de rappeler expressément ici un fait capital. Bien que ces représentations soient, à titre de représentations, formées par l'entendement, ce n'est qu'au moyen du sentiment de ce qui doit être qu'elles deviennent des idées morales et se présentent à notre conscience psychologique comme morales. Il est clair qu'elles ne peuvent acquérir pour nous une valeur normative, avoir une valeur morale qu'en tant que nous éprouvons en nous le besoin de nous y conformer, d'y correspondre.

Il n'existe pas de penchant moral immédiat. En apparence du moins, le rapport entre le penchant et le sentiment se présente sur le terrain moral, tout autrement qu'ailleurs. Tandis que dans tous les autres domaines, le penchant en s'accusant provoque un sentiment d'agitation, de dépit, de souhait, ici c'est au moyen du sentiment de ce qui doit être que surgissent les penchants, les efforts qui lui correspondent, soit positivement, soit négativement. La notion même de la moralité implique que les choses doivent se passer ainsi. Qu'est-ce, en effet, qu'un penchant moral, une disposition morale ? Quelque chose qui doit être, qui est exigé, réclamé. Ainsi donc un penchant que nous ne possédons pas primitivement et immédiatement mais que nous sommes tenus d'avoir. Un penchant moral primitif serait tout bonnement une contradiction dans les termes ; ce serait un penchant qui, tout en étant primitivement donné,

et par conséquent tout en existant dès le début serait en même temps quelque chose qui devrait être.

Les défenseurs d'un penchant moral primitif, d'une volonté morale primitive, d'une volonté primitive à tendance morale, auront quelque chose à objecter. Le penchant moral, diront-ils peut-être, n'est pas nécessairement quelque chose que nous devons avoir. Bien plutôt de même que nous tenons le sentiment de l'obligation pour un sentiment moral, bien qu'il ne soit pas quelque chose qui doive être mais un sentiment de ce qui est tenu d'être, qui est obligatoire dans le présent, on a le même droit de tenir un penchant primitif pour penchant moral, bien qu'il ne soit pas quelque chose devant être, mais qu'il soit seulement dirigé vers ce qui doit être.

Mais voici une autre difficulté, dès que la chose prend cette tournure. Chaque penchant primitif a sa source dans un besoin de l'être humain, c'est-à-dire désigne quelque chose de nécessaire pour l'existence, la durée, le développement naturel de l'homme. Tous les penchants primitifs se trouvent donc chez tous les hommes ; bien que ce ne soit pas avec le même degré de force, ils sont essentiellement, qualitativement les mêmes et se manifestent essentiellement de la même façon. Aucun penchant primitif ne se trompe sur son objet sur lequel il porte ; même s'il ne le connaît pas et ne sait pas le trouver de lui-même, cependant il distingue toujours, avec une sûreté complète, le juste de l'injuste, en ce que l'objet juste le satisfait seul, tandis que le faux le laisse mécontent. Si donc le penchant moral était le premier et non le sentiment moral comme nous le prétendons, alors voici ce qui arriverait. On devrait pouvoir dire de ce penchant ce qui se dit de tous les penchants, puisqu'il rentre dans la notion générale du penchant. Or que prouve l'expérience avec la dernière évidence ? que les tendances morales, les représentations morales, et même les sentiments moraux diffèrent beaucoup d'individu à individu et de peuple à peuple. Les uns tiennent pour juste ce que d'autres repoussent avec horreur. Ici donc nous ne trouvons pas trace de cette égalité générale, de cette sûreté de jugement qui caractérise les jugements primitifs.

Que si à tout prix on veut admettre qu'il existe des penchants moraux primitifs il faut qu'on nous dise la cause de cette différence les distinguant de tous les autres penchants. Mais quelle que pût être cette cause, il faudrait que ce fût aussi la cause pour laquelle ce penchant se manifeste d'une manière si différente suivant les hommes. Et si, malgré leur différence, ils étaient primitivement donnés les uns et les autres, ils ne pourraient être tenus pour des penchants moraux. C'est, en effet, ici un trait essentiel de tout ce qui est moral, c'est que en soi, en principe et partant primitivement, il soit quelque chose de général, de semblable, d'obligatoire pour tous.

Quant à nous, nous avons fait voir que la cause de cette inégalité et de cette incertitude tient au sentiment primitif de l'obligation. Bien qu'il soit un fait général, chez tous les hommes le même, cependant par suite de la manière différente dont on en obtient conscience et dont on en fait le critère des représentations morales, il se manifeste de façons fort diverses et conduit par conséquent à des résultats fort divers.

Pour résoudre la difficulté résultant du fait que dans le domaine moral le penchant et le sentiment ne sont pas dans le même rapport qu'ailleurs, il faut se rendre bien compte de la nature du sentiment en question. Il est vrai, nos penchants primitifs reposent toujours sur des besoins déterminés de notre être; les besoins provoquent ensuite des sensations déterminées et des sentiments; ces derniers enfin provoquent les efforts en vue de la satisfaction de ces besoins. Mais en quoi le sentiment de ce qui doit être, le sentiment de l'obligation se distingue-t-il de ces sensations et de ces sentiments? En ceci seulement que déjà en lui-même et par lui-même, il renferme une indication, une direction s'adressant à la volonté et à l'action. En effet, ce qui doit être est justement ce dont la réalisation, parce que et en tant qu'elle n'a pas encore eu lieu, doit être cherchée, voulue, réalisée. Ce sentiment de l'obligation implique donc en lui-même une impulsion qui ne se manifeste dans l'âme comme sentiment que parce que cette impulsion est le reflet de cette détermination de l'âme par laquelle celle-ci est affectée d'une façon immédiate. Ce sentiment peut en conséquence

éveiller immédiatement un effort qui cherche à lui donner satisfaction. Et en tant qu'il est l'expression subjective de la destinée humaine générale, il renferme implicitement l'indication de ce dont l'homme a besoin pour réaliser sa destinée. Mais ce besoin se distingue de tous les autres par un point décisif. La satisfaction de ce besoin n'est pas indispensable pour l'existence actuelle de l'homme, mais simplement pour qu'il atteigne le but, le fond de son existence, de sorte que, en qualité d'être libre, l'homme peut satisfaire ce besoin ou négliger de le faire. Voilà pourquoi il est contradictoire d'affirmer que la volonté possède en elle-même et primitivement un penchant inhérent, un effort pour le bon, le beau, le vrai. Les exigences de la moralité réclament au contraire que la volonté en soi ne représente que ce besoin de l'âme de se faire prévaloir elle-même, son propre moi, en face des divers penchants et efforts, sans en excepter le besoin moral; justement par suite de sa nature morale, ce besoin moral ne peut obliger l'âme à se décider, à se déterminer elle-même comme les besoins naturels peuvent obliger l'âme à le faire.

On comprend, en se plaçant à notre point de vue, pourquoi nous sommes si généralement disposés à tenir pour moraux certains sentiments sociaux, sympathie, bienveillance, amour, etc., les actes qu'ils inspirent, bien qu'ils ne soient pas moraux en eux-mêmes et immédiatement, mais qu'ils puissent être fort immoraux comme l'amour inintelligent des parents pour leurs enfants. Nous tombons dans cette erreur parce que sans nul doute ces sentiments et ces efforts rentrent dans la catégorie de ce qui doit être. On comprend aussi que nos penchants naturels et nos désirs contredisent nos efforts moraux, que nos efforts moraux eux-mêmes entrent en lutte entre eux. C'est que, en face de diverses circonstances, de diverses idées, le sentiment de l'obligation désigne ce qui est de devoir pour notre volonté et notre conduite, mais il laisse le soin au jugement de décider dans quel sens il décidera.— On comprend aussi que l'homme ne soit pas seulement mécontent des autres, mais aussi de lui-même, de son genre de vie, de sa conduite. Cela tient à ce qu'il obéit plus ou moins au sentiment de l'obli-

gation dont il a conscience. Ainsi s'explique encore la nature tout à fait particulière de la conscience qui se confond avec le sentiment de l'obligation, en tant que nous sommes conscients de celui-ci, et qui par conséquent, dans toutes les questions morales, nous indique ce qui doit être, sans savoir cependant ce que ce qui doit être est en lui-même. Mais cela se borne toujours, dans des cas particuliers, à dire son mot sur certains efforts, certaines représentations, et quand elle parle, elle ne le fait pas seulement différemment suivant les hommes, mais encore assez souvent chez le même individu, elle se montre flottante, incertaine, penchant tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre.

Pour terminer ce qui concerne les rapports des hommes entre eux, il ne nous reste plus qu'à parler de l'éducation. Il faut entendre par là non pas l'action des parents ou d'autres personnes sur les enfants tant au physique qu'au moral, mais toute influence exercée par les hommes les uns sur les autres, même devenus adultes, en tant que concourant au développement de l'esprit, à la formation du caractère et de l'individualité.

J. F. ASTIÉ