

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 1 (1913)

Artikel: À propos d'un mystère
Autor: Berguer, Georges / Bovet, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379915>

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: 15.01.2026

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

A PROPOS D'UN MYSTÈRE

Dans un article paru ici sous le titre *Le mystère du devoir* M. Pierre Bovet critique la réponse donnée par quelques théologiens de Genève à cette question : Quelle est l'origine du devoir? Il avait lui-même, au cours d'études précédentes, (1) tenté naguère des voies nouvelles qui ne manquent pas d'intérêt. Il y traitait du devoir à un point de vue strictement et volontairement scientifique. C'était son droit, et il eût été de mauvaise grâce de le lui contester, quoiqu'on puisse se demander, non sans de justes raisons, jusqu'à quel point la notion même de devoir supporte une telle limitation. En effet, il est évident, d'une part, que tout phénomène psychique tombe, de par sa nature, au rang des objets d'observation des psychologues armés du principe de l'exclusion de la transcendance; et les devoirs, non moins que les conversions par exemple, sont des phénomènes psychiques. Mais il est évident aussi que, en vertu du même principe, les psychologues ne prétendent pas épuiser toute la signification des phénomènes qu'ils étudient et laissent en général de côté les questions d'origine et de valeur. Nous n'avions donc pas à nous émouvoir, comme théologiens, des études de M. Bovet tant qu'il ne nous reprochait rien. Mais voici qu'il passe de l'étude à la critique. Il attaque *l'Ecole de*

(1) *Les conditions de l'obligation de conscience.* Année psychologique, t. XVIII, p. 55-120; *La conscience du devoir dans l'introspection provoquée.* Archives de psychologie, t. IX, p. 304-369.

Genève (un bien gros mot!) et, chose curieuse, il l'attaque pour ses prétentions illusoires à une psychologie qui n'en est pas une, puisque ces théologiens se permettent de parler de Dieu et de son action! Nous accuserait-on d'être pédants à ce point, ou voudrait-on nous pousser à le paraître? Peut-être l'un et l'autre. Quoi qu'il en soit, nous demandons humblement la permission — tout en restant des croyants, c'est-à-dire des hommes qui s'occupent *parfois* de transcendance et à qui *il arrive* d'en parler — de pénétrer de temps à autres dans le domaine sacro-saint de la science qui exclut toute transcendance. Nous prions seulement les détenteurs de cet empire de ne pas nous y retenir prisonniers, alléguant dans ce but, non point un titre quelconque, fût-ce celui de théologiens, mais notre simple nature d'hommes et le gros bon sens qu'elle nous impartit.

Pour être fidèle à la mémoire de ceux qui nous ont précédés dans la carrière, César Malan et Gaston Frommel, il faut bien prendre garde que leur objectif constant a été le service religieux. Ils ont occasionnellement emprunté des armes à la science; mais jamais ils ne se sont sentis liés à un point de vue nécessairement exclusif de ce qui leur était le plus cher. A la base de la théorie du devoir qu'ils ont édifiée, il faut voir, nous semble-t-il, bien plus le souci *religieux* d'éclairer un problème qui pour eux était religieux en son fond, que la préoccupation d'étiqueter scientifiquement un fait moral. Si le *profit scientifique* de leur doctrine est nul, comme le laisse entendre M. Bovet, parce que l'action divine sur le subconscient (qu'ils invoquent) est plus mystérieuse aux yeux du savant que toute autre chose, (1)

(1) Du reste l'originalité du point de vue de Frommel n'est point surtout ni exclusivement d'avoir statué à la base du devoir une action divine *subconsciente* (Les études contemporaines auraient tôt ou tard amnéé, dans le champ de la théologie, des vues analogues). Elle réside bien plutôt dans l'analyse qu'il a donnée du devoir, et particulièrement dans cette découverte que le fait du devoir comporte une *dualité interne irréductible* qui décèle en lui un *facteur humain* et un *facteur divin* à l'œuvre. C'est par là surtout qu'il innove et oriente.

son *profit religieux* ne l'est peut-être pas. Cette doctrine a contribué à libérer bien des consciences en leur montrant le fondement plausible, si ce n'est scientifiquement établi, de certains caractères moraux du devoir qui restaient pour elles jusqu'alors angoissants ou troublants.

« Je n'hésite pas quant à moi, a écrit William James, à trouver les droits de la morale supérieurs à tous autres, partant à croire à l'existence du libre arbitre et à considérer le déterminisme de la psychologie comme un principe provisoire, et comme une simple méthode. » (1) Ces paroles expriment toute une attitude d'esprit; or celui qui les a prononcées — on ne le contestera pas — était un psychologue, et non l'un des moindres. Comme lui et avec lui, César Malan et G. Frommel ont été d'avis qu'au-dessus des droits de la méthode, il y en a d'autres plus impératifs et plus urgents encore à maintenir. C'est préoccupés de vie, de vie religieuse et morale, c'est pénétrés d'un humanisme véritable qu'ils ont abordé le problème du devoir pour en donner, non point avant tout une solution impeccablement scientifique, mais simplement une solution conforme aux droits de la morale et ne contredisant pourtant, sur aucun point, les données acquises de la science.

On peut critiquer cette attitude; mais peut-être est-elle plus raisonnable, en définitive, qu'aucune autre. Car la question se pose — et c'est elle que nous voudrions toucher maintenant — de savoir si et dans quelle mesure il est possible, par la seule psychologie scientifique, d'atteindre à ce qui fait la nature et l'essence même du devoir. Sans doute on objectera que la même question se pose à propos de tous les phénomènes religieux et que la psychologie religieuse ne laisse pas cependant de les étudier. Nous n'en sommes pas si sûrs. Car, il faut le remarquer, les faits physiques et psychiques qui accompagnent, par exemple, une conversion gardent leur valeur et leur portée chez un individu, même si l'on ne tient aucun compte de la transcendance. Le *devoir*,

(1) *Précis de psychologie*, p. 613.

au contraire — son nom même l'indique — est une perpétuelle anticipation ; il est toujours en voie de réalisation. Une fois accompli est-il encore le devoir ? Conserve-t-il une signification une fois dépouillé du caractère obligatoire qui le constitue ? N'est-ce pas *la forme* qui est tout dans le devoir ? Sans sa forme, strictement subjective et échappant à tout contrôle étranger, le contenu du devoir est-il encore le devoir ?

Ce sont là, nous dira-t-on, questions de définition. Il est vrai. Mais nous allons voir que ces définitions portent, en réalité, plus loin qu'on ne le pense. Ce sont elles qui nous séparent, et il pourrait bien se faire que, sous le même nom, M. P. Bovet et les théologiens qu'il critique aient étudié deux ordres de phénomènes assez dissemblables l'un de l'autre, si ce n'est diamétralement opposés. Essayons de montrer que tel est bien le cas.

M. Bovet part d'un principe ou plutôt d'un précepte : celui qui commande aux sciences inductives de commencer toujours par étendre le domaine qu'elles ont à cœur d'étudier. Rien de plus légitime ! A une condition cependant, c'est que les objets de l'étude soient de même ordre. Pour étudier le devoir, on sera donc en droit d'étendre ses observations à tous les faits qui présentent les caractères propres au devoir, mais non point à ceux qui n'offrent pas ces caractères. Une définition préalable s'impose donc. Si large soit-elle, elle devient nécessaire. Il faut bien, en effet, s'accorder sur ce qu'on entend par « devoir » et se demander quels sont les caractères des faits qu'on se propose d'observer. M. Bovet s'en est douté. Mais — et c'est de là que vient tout le mal — il s'est laissé influencer dès le début, et plus que de raison, par les idées très particulières d'une école : l'école sociologique des Durkheim, Marillier, etc.

MM. Durkheim et Marillier, en élargissant leur enquête selon le précepte susmentionné, nous dit M. Bovet, ont constaté « que les impératifs rationnels de Kant ne sont pas les seuls qui nous obligent ». Ils ont admis au nombre des

actions obligatoires des faits tels que ceux-ci : se mettre en deuil à la mort d'un parent, faire maigre le vendredi, éteindre une bougie ou en allumer une quand on constate qu'il y en a trois qui brûlent ensemble dans une pièce, ramasser du sel renversé sur la nappe pour le jeter par-dessus son épaule, se découvrir devant un convoi funèbre, etc. — A l'ouïe d'une pareille énumération, le simple bon sens nous avertit déjà d'une dissonance. Et, en effet, MM. Durkheim et Marillier sont tombés, en rapprochant ces faits du devoir, dans l'erreur que Kant signalait déjà et ont confondu *obligation morale* et *contrainte sociale*. Car les faits que nous venons de citer, loin de s'imposer à l'individu avec le caractère d'obligation, pèsent bien plutôt sur lui comme une influence du milieu, influence qu'il discute, contre laquelle il réagit et à laquelle même il se soustrait sans l'ombre d'un remords, dès que son autonomie morale s'affirme et dans la mesure souvent où elle s'affirme.

Cette confusion initiale touchant la notion du devoir est grosse d'un quiproquo qui va s'étendre à toute l'étude de M. Bovet, car, en passant du domaine de la sociologie à celui de la psychologie, il ne s'en est pas affranchi. C'est elle qui domine l'orientation de ses recherches, commande leur direction et finit par en dicter les conclusions inévitables et parfaitement logiques.

Mais précisons les choses ! C'est au cours d'expériences d'association que M. Bovet s'est avisé d'approfondir ses observations sur le devoir. Les sujets de ces expériences recevaient du directeur une *consigne*; et ce sont leurs réactions vis-à-vis de cette consigne que l'auteur a étudiées comme étant des devoirs. Or la question que nous nous posons immédiatement est la suivante : Peut-on assimiler les réactions d'un individu en face d'une consigne donnée de l'extérieur et par une personne humaine à des devoirs ? Le devoir, répond M. Bovet, est constitué par un *conflit de tendances*. Voilà la définition. Elle est large. Elle n'est pas fausse. Mais elle est partielle ; elle ne tient compte que d'un des éléments

du devoir : son côté social. Mais le devoir a aussi une face morale. Psychologiquement parlant, on ne peut le nier ; et ce côté moral, c'est l'obligation, non point l'obligation au sens des sociologues, sorte de contrainte sociale, de pesée amorphe, pour ainsi dire, et sans qualité spécifique, mais une obligation respectant l'autonomie du sujet tout en s'imposant à lui, une obligation qui le domine tout en faisant partie de lui en quelque façon.

Pour parler de cette obligation, une certaine introspection est, il est vrai, nécessaire ; mais je ne sache pas que la psychologie n'en doive pas tenir compte. On accepte, en psychologie religieuse, les témoignages des convertis sur leur état intérieur. Pourquoi ne pas questionner les gens qui accomplissent tout simplement leur devoir au cours de la vie de tous les jours sur le sentiment spécial qu'ils éprouvent quotidiennement en acceptant la tâche à laquelle ils se sentent appelés, ou en se rebellant contre elle ? Cette analyse introspective a, du reste, été faite en partie. On en trouverait les éléments dans les biographies et autobiographies des héros religieux, et aussi dans les travaux des penseurs qui, en parlant du devoir, n'ont fait que décrire, souvent avec grand soin, leur propre sentiment du devoir.

Or d'un dépouillement, même sommaire, de ces documents ressortirait très nettement ce fait que, toujours et partout, le devoir se distingue de toute autre manifestation psychique par un caractère *sui generis* qu'on a appelé l'obligation morale. Ce caractère spécifique du devoir, peu aisé à décrire exactement, est, par contre, très fortement senti et immédiatement reconnu dans la pratique. Il donne à l'individu l'impression d'un impératif s'accordant avec son autonomie personnelle tout en l'atteignant à travers elle, le sollicitant à l'action, mais par le dedans, sans et quelquefois contre les interventions extérieures et humaines. (1)

(1) Nous ne pouvons songer, dans les limites de cet article, à pousser plus loin l'analyse de l'obligation. Il suffit de consulter à cet égard les travaux de MM. Frommel et Fulliquet.

Si telle est la marque constante, le trait capital et dominant du devoir, à tel point qu'en étudiant l'un, on ne peut faire abstraction de l'autre, il appert que tout fait ne présentant pas le caractère d'obligation morale ne saurait être assimilé à un devoir. Or les actes accomplis à l'occasion d'une consigne au cours d'une expérience de psychologie ne nous frappent pas par une spécificité de ce genre. En étudiant les effets d'une consigne donnée par autrui, on n'étudie pas vraiment l'obligation. Elle existe, sans doute, cette obligation, chez le sujet qu'on observe ; mais elle n'est pas là où on la cherche. Pour la trouver, il faudrait rebrousser chemin jusqu'au moment où le sujet s'est senti poussé du dedans à accepter, pour un temps, le procédé purement artificiel de l'expérience, en vue d'une fin lointaine et tout en gardant conscience, par devers lui, de l'artificialité et de la durée restreinte de l'expérience. Or M. Bovet n'étudie pas le sentiment de devoir qui a porté son sujet à se soumettre à l'expérience, mais seulement l'imitation, consentie pour un instant, de ce sentiment ; imitation consentie à titre d'imitation, selon une convention ainsi formulée par le sujet : « Je considérerai l'apparition du mot au change-cartes comme un impératif » — autrement dit : « J'accepte de considérer temporairement comme *mon devoir* quelque chose qui, en réalité, ne l'est à aucun degré. »

On peut donc dire qu'au point de départ de ces expériences l'observateur a introduit une hétéronomie volontaire qui change la nature des actes observés à titre de devoirs. Il a posé une consigne humaine en lieu et place de l'impératif individuel et intra-personnel. Autrement dit, il a remplacé l'*obligation morale* par une obligation d'ordre *social*, reposant elle-même, je le veux, sur une obligation morale, mais à titre de conséquence et ne pouvant prétendre, en aucune façon, à la représenter dans sa pureté.

Or ce qui pouvait être parfaitement innocent quand il s'agissait d'étudier des phénomènes intellectuels, — je veux dire la substitution à une expérience originale et spontanée

de sa reproduction artificielle — prend une importance considérable et invalide les résultats quand il s'agit d'un *fait moral* comme le devoir, parce que, dans ce cas, le caractère spécifique du fait s'en trouve atteint et le fait lui-même en est, par cela même, dénaturé. (1) La substitution d'une consigne extérieure au commandement intérieur, d'une hétéronomie d'ordre social à l'autonomie personnelle conduit, au sein de l'expérience, à un processus psychique tout autre que dans la vie. Ce n'est plus le devoir qu'on observe, mais une reproduction conventionnelle du devoir qui en mutile les caractères essentiels. Il y a, entre les deux choses l'écart de la vie au jeu de la vie, de la réalité au spectacle.

Moralement on pourrait comparer le sujet d'une expérience de cette sorte au spectateur qui regarde jouer un drame, tandis que l'homme qui fait tout simplement son devoir serait celui qui participe au drame vécu en réalité devant lui. Chez le spectateur il se produit une série d'inhibitions qui l'empêchent, par exemple, de se précipiter sur la scène pour sauver celui qu'on assassine ou pour arracher une victime aux bras de ses bourreaux. Il vibre, à vrai dire, de quelques-unes des émotions qu'évoque la tragédie, mais l'atmosphère conventionnelle où il est plongé agit, qu'il le sache ou non, sur lui et altère ses processus psychiques. Chez le sujet d'une expérience les mêmes inhibitions ou des inhibitions analogues se produisent. L'expérimentateur joue sur lui le rôle du public dans la salle de théâtre. La conscience de l'artificialité du procédé trouble, à son insu même, sa spontanéité, et celle-ci n'est jamais complète. Le devoir, tel qu'on pourra l'étudier chez lui, ne sera donc pas le devoir tel qu'il naît dans la spontanéité de la vie, mais un devoir qui participera des caractères de la consigne donnée et de ceux de l'ambiance que crée l'expérience. Son origine hétéronomique et sa valeur contingente suffiront à le différencier de tout autre.

(1) Aurait-on jamais l'idée, pour étudier la conversion, de provoquer dans un sujet les processus psychiques qui, en général, semblent y conduire ?

Cela étant, les résultats de l'étude de M. Bovet n'ont plus rien qui doive nous surprendre. Ils sont dans la ligne de la plus pure logique. Ils découlent des prémisses données comme un effet de sa cause. En partant d'une conception du devoir qui vide ce fait de tout caractère d'obligation morale et ne tient compte que de ses rapports sociaux, on devait aboutir à une morale réduite aux impératifs de la sociologie. En posant *le précepte formulé* comme générateur de l'obligation, on dépouillait par avance celle-ci de sa qualité spécifique et le devoir ne pouvait plus être qu'un rapport d'homme à homme, *l'état de dépendance d'un homme vis-à-vis d'un autre*. Tant il est vrai qu'en dehors de l'impératif de conscience, la morale et toute morale se réduit nécessairement à une sociologie.

Encore une fois il ne faut pas s'étonner de ces conséquences logiques. Elles sont la rançon, non pas seulement d'une méthode scientifique impeccible qui systématiquement exclut de l'étude psychologique tout élément de transcendance, mais aussi et surtout de l'idée préconçue, et sans doute subconsciente, qui a présidé au choix des objets d'étude et en a délimité le champ. Il reste donc loisible, tout en rendant justice à l'irréprochable logique du procédé, de demeurer sceptique quant au point de départ et aux résultats. Nous avons déjà fait nos réserves à propos du genre de devoirs que M. Bovet a étudiés. Il resterait à montrer le danger moral et social de ses conclusions.

Si le critère pragmatiste est juste, s'il faut juger l'arbre à ses fruits, que penser d'un devoir qui s'explique intégralement, ou tout au moins en grande partie, par « ce rapport d'homme à homme, mélange à doses variables d'admiration, d'amour, de crainte, qui met un individu sous la dépendance spirituelle d'un autre » ? Un tel devoir ne se confond-il pas avec la soumission à l'autorité qui est la base du catholicisme ultramontain ? Ne risque-t-on pas, en adoptant sa légitimité, de réintroduire et d'introniser dans la société spirituelle un système de gouvernement des âmes qui semblait avoir fait son temps ?

Si, au contraire, fuyant un tel extrême, on invoque la concurrence libre des prestiges individuels qui tous se proposent à l'âme individuelle, comment justifiera-t-on des préférences pour l'un ou pour l'autre, puisqu'on nous dit que « le mystère du devoir, c'est, en définitive, le mystère du prestige des personnalités » ? Le sentiment du devoir se réduisant à subir un prestige, quel refuge restera-t-il à la société pour mettre en garde ses membres contre les prestiges dangereux et les influences néfastes et hypocrites ? Sur quoi s'appuiera-t-on pour en contester la légitimité et pour en repousser les adroites entreprises ? Les pires menées deviennent sacrées pourvu qu'elles soient exécutées avec charme et habileté.

On le voit, quand l'autonomie du devoir sombre au profit de vagues hétéronymies sociales, ce n'est pas, chose curieuse, la sociologie qui en bénéficie. Au contraire, privée du seul recours qu'elle ait dans les individus contre les individus et dans la société contre la société, elle sera condamnée à user de l'argument d'autorité pour édicter le devoir ; et ce sera, de nouveau, le césarisme romain, à moins que ce ne soit l'anarchie laissant libre cours à toutes les compétitions et approuvant tous les prestiges sans distinction aucune.

Il serait aisé de développer ces remarques que nous ne faisons qu'indiquer. Notre but n'est point, cela va sans dire, d'accuser M. Bovet de tendances qu'il est bien loin de partager. Nous avons voulu simplement montrer quel risque il y a toujours à déplacer le centre de gravité du devoir. Ce n'est pas seulement une certaine métaphysique ou une théologie qu'on menace ainsi, mais peut-être aussi l'attitude d'esprit qui est à la base du protestantisme et qui l'a fondé. En effet l'honneur du protestantisme restera toujours d'avoir changé les bases de l'autorité, ou plutôt d'en avoir retrouvé le siège véritable, en maintenant contre et vis-à-vis de tous les prestiges humains l'autonomie individuelle d'un devoir immédiatement éprouvé par le croyant et librement accepté par lui.

Après comme avant toute étude, le mystère du devoir

demeure. Nous ne reprocherons pas à M. Bovet de ne l'avoir pas dévoilé, ni de l'avoir trop expliqué, mais bien d'en avoir négligé la face essentielle, le côté proprement moral. Et qu'il nous pardonne si, de ses recherches, il nous a semblé que montait comme le parfum d'une certaine philosophie particulière et d'inspiration *sociologique*.

G. BERGUER.

Très sensible à l'honneur que m'a fait M. Georges Berguer en consacrant à ma théorie psychologique du devoir un article aussi sérieux et aussi courtois, je renonce à relever ici, faute de temps, les points de méthode psychologique qui nous séparent ; peut-être aurai-je l'occasion d'y revenir plus tard. Mais M. G. Berguer ne trouvera pas mauvais que j'établisse tout de suite devant ses lecteurs combien mon attitude philosophique générale est plus voisine de la sienne qu'on ne pourrait le croire.

1. En lisant que l'expérience de devoir est pour moi « un conflit de tendances », on est porté à penser que c'est la définition même que j'en ai donnée, et qu'il s'agit dans le devoir du conflit de deux tendances quelconques. Or je pense tout le contraire. « De ces deux tendances, écrivais-je, l'une présente certains caractères constants que l'on peut décrire ainsi : elle est déclenchée par une aperception particulière, et, quand elle est contrecarrée, elle évoque habituellement sous des formes diverses, l'impératif universel et inconditionnel, la consigne, qui lui a donné naissance ». (1) J'ai fait voir que chacun de ces caractères appartenait au devoir, tel

(1) *Les conditions de l'obligation de conscience*, p. 62 ; (voir aussi plus haut, p. 190).

que l'a décrit Kant — sans doute d'après sa propre expérience, comme l'insinue très justement M. Berguer.

2. La raison raisonnante n'est pas le tout de l'homme. M. Berguer l'établit en termes éloquents en tête de son article. Il me permettra de rappeler que c'est ma conviction, à moi aussi, puisque, faisant allusion à deux mots d'Ernest Naville et de Georges Simmel, j'ai conclu mon étude de l'*Année psychologique* en ces termes :

« En tant qu'homme de science, le psychologue doit absolument ne pas admettre d'avance l'absoluité du devoir, il sait qu'il peut être moralement obligé de nier l'obligation morale. Il garderait cette attitude si les termes qu'on vient de lire, hurlant d'être ainsi juxtaposés, n'éveillaient le philosophe, ou plus simplement, l'homme qui sommeille malgré tout en lui, et ne l'avertissaient de ceci : pas plus que des analyses et des déductions de concepts n'amèneront jamais l'intelligence abstraite du logicien dans le domaine de ce qui est, pas plus les déterminations causales et les inductions d'un psychologue ou d'un biologiste, si loin qu'ils les poursuivent, ne pourront faire sortir notre personnalité concrète du monde du devoir qui est le sien. »(1)

Si j'ai cru pouvoir me citer moi-même pour répudier la philosophie que le commencement de l'article de M. Berguer paraît me prêter, je renonce à le faire à propos de l'assimilation que mon critique établit à plusieurs reprises entre ma théorie du devoir et la théorie sociologique : je serais obligé de remettre sous les yeux du lecteur des pages entières de mes précédentes études.

Ce qui caractérise la sociologie de M. Durkheim et celle d'Auguste Comte, c'est la prétention d'expliquer l'homme par l'humanité, les faits psychologiques individuels par les phénomènes sociaux. J'essaie de faire exactement le contraire : de montrer que l'obligation dite sociale se ramène à un rapport de personne à personne.

Mais surtout on me permettra de protester avec énergie

(1) *Ibid.*, p. 119, 120.

contre la façon dont M. Berguer lie le sort d'une hypothèse scientifique — de psychologie ou de sociologie, peu importe — à la valeur des doctrines morales ou politiques qui peuvent y trouver un aliment. Ma théorie est juste ou elle est fausse. Si elle était reconnue juste, les systèmes les plus divers auraient à en tenir compte et ils y réussiraient tous, comme ils ont tous réussi à faire entrer dans leur horizon les hypothèses, jugées d'abord si dangereuses, de Copernic et de Darwin.

M. Berguer a suggéré deux interprétations diverses, l'une ultramontaine, l'autre anarchiste, de ma théorie du devoir, il aurait pu en proposer d'autres, comme j'avais déjà pris la liberté d'indiquer (dans une note de la p. 193) une interprétation chrétienne qui me paraissait plus intéressante pour la majorité des lecteurs de cette *Revue*.

Je viens de rappeler des noms bien illustres et je m'en excuse. Mais ce sont les arguments mêmes dont on me fait l'honneur d'user à mon égard qui m'ont conduit à évoquer ces grands souvenirs. Une citation, empruntée à autrui cette fois, rachètera, j'espère, ce qui dans mon attitude a pu choquer le lecteur. Il s'agit d'un texte de Hume. Faut-il avouer qu'en en prenant copie, voici plusieurs années, j'avais précisément à l'esprit l'Ecole que M. Berguer représente aujourd'hui avec tant de distinction. Je ne me doutais pas que j'en ferais un jour usage contre ses attaques amicales et *pro domo mea*.

« Il n'est point de méthode, dit Hume, plus commune ni plus condamnable, dans les disputes de philosophie, que d'attaquer une hypothèse par le danger qui en peut revenir à la religion et à la morale. Une opinion est certainement fausse lorsqu'elle conduit à des absurdités ; mais elle ne l'est jamais par la raison que ses conséquences sont dangereuses. » (1)

PIERRE BOVET.

(1) HUME. *Essais philosophiques sur l'entendement humain*. Ed. de 1778. I, p. 247.