BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

JUSTICE
ET LIBERTÉ

PAR

E. GOBLOT

Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Caen.

OUVRAGE COURONNÉ
PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES, ARTS ET BELLES-LETTRES DE CAEN
(PRIX DE LA CODRE)

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1902

JUSTICE ET LIBERTÉ

A LA MÊME LIBRAIRIE

DU MÊME AUTEUR

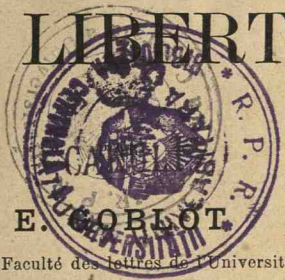
Essai sur la classification des sciences, 1 volume in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 1898 . . . . . 5 fr.

Paris. — L. Maretheux, imprimeur, 1, rue Cassette. — 988.

Inv. A.30.051

JUSTICE

ET LIBERTÉ



E. GOBLOT.

Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Caen.

55807

OUVRAGE COURONNÉ

PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES, ARTS ET BELLES-LETTRES DE CAEN

(PRIX DE LA CODRE)

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1902

Tous droits réservés.

PRÉFACE

Ce petit livre ne contient guère d'idées neuves. Aussi bien n'ai-je point eu la prétention de découvrir ni de réformer la morale. Je voudrais, au contraire, que chacun y reconnût ce qu'il pense, ce qu'il a toujours pensé, et se dît à chaque ligne : Voilà bien les idées qui dirigent ou devraient diriger ma vie ! Plus d'une fois, en l'écrivant, je me suis interrompu, et demandé si ces pages valaient la peine d'être écrites, puisqu'elles se bornent à énoncer ce que chacun peut trouver dans sa propre conscience. Pourtant les fragments que j'en ai communiqués à quelques personnes ont souvent causé de l'étonnement; je redoutais le reproche de banalité, et je me vois accusé de paradoxe. Les vérités les plus élémentaires de la morale sont toujours bonnes à répéter. On dirait qu'elles nous sont trop familières, trop intimes pour que nous nous

arrêtions à y réfléchir; ou bien on les admet *en principe*, sans se croire obligé d'en accepter les conséquences; on les considère comme des règles générales comportant des exceptions; on y salue avec respect un idéal sublime, mais sans contact avec le réel; on avoue que ces doctrines sont très belles et très vraies *en théorie*, mais on pense que, dans la pratique de la vie, il s'agit de tout autre chose.

Les philosophes qui se sont livrés à l'étude des problèmes moraux n'ont peut-être pas toujours assez pris soin d'énoncer avec précision le contenu de la conscience morale avant d'en discuter l'origine et la valeur. C'est, sinon une faute de méthode, du moins une imprudence logique, que d'aborder d'emblée les difficultés théoriques relatives aux principes de la moralité. En pareille matière, le *principe* n'est pas le *commencement*. Le fait donné, c'est la conscience de l'honnête homme. C'est de là qu'il faut partir. Ce fait, il faut le connaître avant de chercher à l'expliquer. Il faut d'abord en analyser le contenu, inventorier les croyances dont il se compose, les énoncer dans leur pureté, en éliminer les scories, en rectifier les déformations. Après quoi l'on pourra chercher, dans le développement de l'enfant et dans l'histoire de l'humanité, comment ces croyances se sont formées, ou, si

l'on aime mieux, élucidées, en discuter la valeur, agiter les problèmes psychologiques ou métaphysiques qu'elles soulèvent. Mais il faut d'abord définir avec précision ce que trouve en elle-même une conscience qui s'interroge en toute sincérité.

Un livre devrait être écrit différemment selon le public auquel il s'adresse. Je destine celui-ci à tout le monde. Je l'ai donc écrit *comme j'ai pu*. Le lecteur en excusera la forme sentencieuse, difficile à éviter en un pareil sujet. J'ai cherché la formule nette, et n'en ai point atténué la raideur impérative, parce que tel est nécessairement le langage de la conscience. J'ai tâché d'être clair, d'éviter les termes techniques, ou de ne les employer qu'en les expliquant, de donner à mes raisonnements assez de développement pour les rendre accessibles à tous, bref de ne rien dire à demi-mot. Car je voudrais être lu par les simples et les ignorants aussi bien que par les philosophes. Ceux-ci aideront ceux-là. Grâce à l'œuvre scolaire accomplie en ce pays depuis trente ans, les illettrés sont devenus rares; la classe populaire est avide de lire; de généreux efforts sont tentés pour lui fournir et les livres et les secours intellectuels nécessaires pour les comprendre. Les plus humbles aspirent vers le savoir, et les plus savants aiment à se

rapprocher des humbles. Il est donc possible de s'adresser en même temps aux uns et aux autres. Voici que j'ai rempli un sac de bon grain. Venez tous y puiser, vous pour vous nourrir, et vous autres pour semer!

JUSTICE ET LIBERTÉ

INTRODUCTION

On appelle *Éthique*, ou *Morale*, ou *Philosophie pratique*, cette partie de la philosophie qui concerne *l'action* et se propose de déterminer quel usage il convient de faire de la vie. On la divise ordinairement en deux parties ; une morale « théorique », où l'on formule et discute des principes généraux, et une morale « pratique », où l'on applique ces principes à diverses espèces de circonstances ; la première a pour objet le Devoir et la Vertu ; la seconde les devoirs et les vertus. Les expressions de « morale théorique », et de « morale pratique » sont assez mal rencontrées, la morale tout entière étant à la fois théorique et pratique, — théorique, car, aussi bien dans le détail des principes que dans

la recherche des conséquences, elle consiste à se rendre compte et à démontrer; — pratique, car il s'agit toujours des règles de l'action. Aussi quelques auteurs préfèrent-ils avec raison les expressions de morale *générale* et de morale *spéciale*.

Quelle que soit d'ailleurs la terminologie adoptée, cette division est fort importante. En effet, l'idée du Devoir est un fait de la conscience humaine. Que cette idée soit un élément essentiel et constitutif de notre raison ; qu'elle soit, au contraire, un produit de l'éducation, un effet de la vie collective, une influence de la société sur l'individu, l'homme civilisé ne la met guère en question, si ce n'est par un procédé de méthode philosophique, et pour découvrir quels sont ses titres. Ce principe, que nous avons des devoirs, qu'il faut faire le bien et s'abstenir du mal, est admis antérieurement à toute recherche philosophique ; c'est-à-dire qu'il est d'abord un préjugé, même pour le moraliste, avant qu'il ait essayé et jusqu'à ce qu'il ait réussi à en faire une doctrine raisonnée. Toute recherche de morale le prend pour point de départ.

Mais on peut se poser à son sujet deux sortes de problèmes. On peut, remontant vers sa source, en rechercher la nature, l'origine et la valeur.

On peut, poursuivant, au contraire, le détail des conséquences, énoncer les règles qu'il impose à notre conduite. En d'autres termes, on se demande, d'une part, pourquoi nous avons des devoirs, et d'autre part, quels sont nos devoirs, — ou, encore, pour quels motifs nous devons faire le bien, et quel est ce bien que nous devons faire.

Nous ne nous occuperons ici que du second problème, qui est, pratiquement, le plus important. Nous prendrons l'idée du devoir, telle que chacun de nous la trouve dans sa conscience personnelle ; nous n'en rechercherons pas l'origine, nous n'en discuterons pas la valeur ; nous en tirerons les conséquences. Considérant comme donnée la conscience de l'homme civilisé, — ou, si l'on préfère, de l'homme de race blanche contemporain et moyennement éclairé, — nous chercherons à en élucider les points obscurs, à en résoudre les contradictions apparentes, à en signaler les lacunes et à les combler.

Rendre plus claires, plus précises et plus solides les notions dont se compose la conscience, c'est évidemment la fortifier. Il est douteux que les plus chaleureuses, les plus éloquentes exhortations morales soient efficaces ; « elles élèvent fort haut les vertus et les font paraître esti-

mables par-dessus toutes les choses qui sont au monde ; mais elles n'enseignent pas assez à les connaître » (Descartes) ; elles éveillent momentanément des émotions très généreuses, et assurément très salutaires ; mais quand l'homme se retrouve en face de sa tâche, aux prises avec les situations difficiles de la vie, cette émotion s'est calmée, d'autres sentiments ont surgi. Le soldat le plus brave dans le danger n'est pas nécessairement celui qu'un discours patriotique ou un roman militaire aura enflammé d'enthousiasme. L'homme à qui la peinture des misères humaines a tiré des larmes d'attendrissement n'est peut-être pas celui qui se dévouera ou seulement se dérangera pour les soulager. La conscience a plutôt besoin de raison que de sentiment. Pour marcher droit, il faut surtout voir clair. Le cœur est chancelant, multiforme et contradictoire ; la raison seule est une, inflexible et cohérente.

« Les vérités de la conscience, a dit Renan, sont des phares à feux changeants. » C'est qu'au moment de prendre parti, d'innombrables et subtils sophismes les voilent ou les déforment. Le temps de délibérer peut faire défaut, et l'impartialité est difficile. Il est bon d'avoir d'avance des idées arrêtées sur ce qui est permis et défendu.

On ne fait pas le mal sans s'excuser à ses propres yeux, sans se donner intérieurement quelque apparence de justification. Sous presque toutes nos fautes, il y a une *direction d'intention* : cette abominable invention des casuistes fustigés par Pascal n'est pas seulement une mauvaise doctrine, c'est le mal lui-même érigé en doctrine. Rien n'est plus facile ni plus fréquent que de se mentir à soi-même ; en s'observant attentivement, on se prendra sur le fait. Le désir mauvais, cause réelle de l'action coupable, demeure caché dans les pénombres de la conscience ; on n'ose pas s'en faire l'aveu. Puis on trouve après coup quelque prétexte honnête, et on le prend pour le vrai motif, pour la raison inspiratrice et initiale de sa conduite. C'est ainsi qu'on se trompe soi-même. Et ce n'est pas une erreur tout à fait involontaire : on évitera d'y regarder de trop près, de peur d'être contraint de se condamner. C'est un véritable mensonge, dont on est en même temps et l'auteur et la dupe.

Ce livre est destiné à rendre de tels mensonges plus difficiles. Une fois que la vérité a été pleinement comprise, les subterfuges sont impossibles ; il sont déjoués d'avance. La pure lumière de l'évidence une fois contemplée ne peut plus ni s'obscurcir ni s'éclipser. Cherchons donc

à faire de notre conscience morale un système d'idées si logiques et si claires que nous ne puissions plus ruser avec elle. Tâchons de l'illuminer tout entière, de porter le flambeau dans ces replis sombres, dans ces retraites ignorées où le sophisme moral ourdit ses intrigues.

CHAPITRE PREMIER

QUELQUES ÉCLAIRCISSEMENTS PRÉLIMINAIRES

1. — JUSTICE ET CHARITÉ

On distingue communément des devoirs de *justice :* ne pas faire le mal, — et des devoirs de *charité :* faire le bien.

Cette distinction traditionnelle se prête aisément à une interprétation fausse. Dans l'esprit de beaucoup de gens, il est une certaine moralité à la portée de tout le monde, inférieure il est vrai, mais suffisante, consistant, par exemple, à ne nuire à personne et à tenir ses engagements, et une moralité supérieure et comme hyperbolique, faite de sacrifice et d'héroïsme. La première est exigée d'un chacun, et qui y manque est méprisable ; on ne demande la seconde à personne, et on l'admire d'autant plus quand on la

rencontre. Nul ne doit retenir le bien d'autrui ; mais nul n'est tenu, pense-t-on, de se dépouiller pour autrui. Pour être un homme irréprochable, est-il donc indispensable d'être un héros ou un saint ?

Il y aurait ainsi des vertus nécessaires — la probité — et des vertus de luxe — la bienfaisance. Voilà qui est tout à fait inadmissible. C'est une opinion très commune qu'on peut faire *plus que son devoir*, comme si le devoir n'était pas de faire tout le bien qu'on peut ! Sans doute, à l'impossible nul n'est tenu ; mais le devoir n'a d'autres limites que celles du possible. Penser autrement, c'est admettre des devoirs obligatoires et des devoirs facultatifs ; mais *devoir obligatoire* est une tautologie, car devoir signifie *obligation ;* et *devoir facultatif* est une contradiction, car on appelle *facultatif* ce qui n'est pas obligatoire.

Justice et Charité ne sont pas deux *espèces* du *genre* devoir ; la Justice est le genre dont la Charité est une espèce. Il y a une justice inférieure qui est la condition de toute justice supérieure : *primo non nocere*. Mais la Charité est encore de la justice, car elle a toujours pour fin d'atténuer autant que possible l'iniquité du sort, de la nature ou des hommes.

Il est vrai que la Charité peut dépasser le but

ou le manquer. Tel acte de sacrifice, le martyre par exemple, si l'on considère le prix inestimable de la victime et l'inutilité de sa perte, peut apparaître à la conscience comme une sublime injustice. Je parle du martyre non nécessaire, qui pouvait être évité sans trahison, qui n'était pas un devoir. Pour héroïque, et partant admirable qu'il soit, il est regrettable ; dès qu'il ne tend pas à faire que la justice soit satisfaite, c'est une erreur ou un excès qu'il faut condamner avec respect.

Il est fort important de protester contre cette fausse distinction du *facultatif* et de l'*obligatoire*. C'est une porte ouverte par où entreront aisément tous les sophismes de la casuistique moliniste. Ainsi d'ailleurs s'explique la ténacité de cette erreur. Elle apaise si commodément la conscience de ceux qui « s'étudient à séparer les plaisir des vices! » (Descartes). « Je ne fais tort à personne, se disent-ils ; je suis donc un honnête homme ; je fais quelques libéralités, je suis donc un homme de bien ». Ce qui revient à dire : « Que l'injustice existe, c'est pour moi un médiocre souci ; il me suffit qu'elle ne soit pas mon fait. Il y aura toujours des disgraciés de la nature, des déshérités de la fortune, des victimes de la méchanceté humaine ; prenons-en notre parti ; contentons-nous de n'y être pour rien. » Mais c'est être complice de la nature, de la

fortune ou des hommes que de laisser faire ; celui qui s'abstient, alors qu'il pourrait prévenir ou réparer l'iniquité, ne peut pas dire qu'elle n'est pas son fait [1].

Nul ne peut se passer des services et des bienfaits des hommes. Notre pain, notre vêtement, notre maison sont des produits de leur travail. Nous devons travailler à notre tour, et leur rendre au moins l'équivalent de ce que nous recevons. « Celui qui ne travaille pas ne devrait pas manger ! »

Il faut bien songer que notre personne même, corps et âme, esprit et cœur, est l'œuvre des efforts et des peines d'autrui. Nous sommes redevables aux parents qui nous ont nourris, aux maîtres qui nous ont instruits, à tous ceux qui

1. V. Hugo, *Les quatre vents de l'esprit; le livre lyrique*, III :

Qui, pouvant empêcher, laisse faire, est complice :
Abstention, complicité.

Et plus loin :

Tel qui renie un meurtre en est le vrai ministre.
Le fond de la cuvette où, dans l'ombre sinistre,
Un lâche se lave les mains,
Peut offrir au regard, — vision surhumaine
Et que tout l'Océan ne contiendrait qu'à peine ! —
Un mont noir aux âpres chemins,

Trois gibets, deux voleurs se tordant sur les cordes,
Les cieux mystérieux pleins de miséricordes
S'ouvrant pour recevoir l'affront,
Et, sur la croix du centre, en une nuit sans lune,
Un juste couronné d'épines dont chacune
Perce une étoile sur son front !

ont travaillé et souffert pour édifier, à travers les siècles, tout ce qui compose la civilisation humaine. Et je ne veux pas parler seulement des grands hommes qui furent les ouvriers illustres et souvent les martyrs du progrès : l'artisan, le laboureur des temps passés ont fait le monde où nous vivons. Parcourez la France : il faut gagner les sites les plus inaccessibles des Pyrénées ou des Alpes pour y trouver un coin où la main de l'homme n'ait pas changé la face de la terre. Nous devons faire pour l'humanité future ce qu'a fait pour nous l'humanité passée. Cet héritage nous était bien destiné, et nous pouvons en jouir sans scrupule, mais il n'était pas destiné à nous seuls. Les hommes qui ont défriché une lande, construit une route, édifié un monument, avec la pensée de faire une œuvre durable, n'ont pas travaillé pour tel de leurs descendants qu'ils ne connaissaient pas ; et il n'appartient ni à un individu, ni à une génération, d'usurper et de réserver pour soi ce qui était destiné à toutes les générations futures.

Ne rien devoir à personne est une utopie. Nous devons tout à autrui. Nous ne sommes nous-mêmes que ce qu'on nous a faits. Nous ne nous appartenons pas. La vie sociale est comme tissée de services mutuels qui rendent solidaires et les hommes d'une génération entre eux, et les générations entre elles L'oisif s'isole en partie

du reste de la société : il a rompu les liens qui consistent à rendre des services, il n'a pas rompu, il ne peut pas rompre ceux qui consistent à en recevoir. La justice étroite et toute négative qu'on oppose d'ordinaire à la charité est donc une véritable injustice. La charité n'est pas le don gratuit de soi, mais la restitution de soi ; elle est purement et simplement de la justice.

— Mais, direz-vous, je paie mon pain, mes vêtements et mon loyer. Je les paie ce qu'ils valent, puisque la valeur en est déterminée, sous le régime de la libre concurrence, par la loi de l'offre et de la demande. — Assurément ; mais d'où tenez-vous cet argent qui fait des autres hommes vos serviteurs ? Si vous ne l'avez ni légitimement gagné, ni injustement dérobé, il faut que vous l'ayez reçu par héritage ou qu'on vous l'ait donné : il vous vient donc d'autrui. Vous détenez une part de la richesse de l'humanité, et, si vous ne rendez rien à l'humanité, vous vivez à ses dépens. Vous êtes un parasite. Et ne croyez pas vous acquitter par des dépenses qui donnent du travail aux ouvriers et font faire des affaires aux commerçants ; car, en échange de votre argent, vous recevez leurs services et leurs produits : vous n'avez donc rien restitué. Ne croyez pas davantage en être quittes par des aumônes, si abondantes que vous les répandiez. L'aumône est, d'ordinaire, un secours bien insuf-

fisant pour celui qui la reçoit, mais elle rend grand service à celui qui la fait : elle tranquillise sa conscience. Il achète par le léger sacrifice de ce qu'il donne la satisfaction de croire qu'il jouit légitimement de ce qu'il garde. Satisfaction illusoire, car il était redevable de la totalité. L'oisif n'a qu'un moyen de payer sa dette en puisant dans son coffre, c'est de le verser tout entier dans celui des autres ; après quoi, s'il veut manger, se vêtir et se loger, il travaillera pour gagner sa vie. Ce que réclame de vous l'inflexible, l'impitoyable justice, ce n'est pas une partie quelconque de cette richesse, qui, pour être extérieure à la personne, vous tient pourtant si fortement au cœur ; c'est votre personne même, c'est votre chair et votre sang, c'est l'effort utile de vos muscles, ou celui de votre cerveau. On a réfuté victorieusement l'aphorisme de Proudhon : *La propriété, c'est le vol* ; il vaudrait mieux le corriger : *L'oisiveté, c'est le vol.* Nul ne peut échapper à l'obligation de travailler, de produire, de vivre pour les autres. Le travail, — dont la bienfaisance, l'assistance personnelle sont des formes spéciales, — est un devoir de simple justice.

2. — Devoirs stricts et devoirs larges.

La distinction entre les devoirs « stricts » et les devoirs « larges » donne lieu à la même méprise. Bien entendue, cette distinction ne concerne pas le caractère plus ou moins *impérieux* des commandements moraux, mais leur objet plus ou moins *défini*. Certains devoirs peuvent être énoncés d'avance en des formules à la fois très générales et très précises, qui enferment la conduite en des limites si serrées que toute conscience suffisamment éclairée sait, à cet égard, tout ce qu'elle doit faire ou éviter : il n'y a qu'une seule manière de se conformer au devoir de ne pas tuer ou à celui de payer ses dettes. C'est en ce sens qu'ils sont *stricts* ou *étroits*. Il y a, au contraire, une part plus ou moins grande d'indétermination dans la formule générale d'un devoir *large*. Chacun de nous doit faire de son activité l'usage le plus bienfaisant; mais cette activité peut se répandre en une infinité de voies très diverses, entre lesquelles il faudra choisir, en s'inspirant de ses aptitudes, de ses ressources et des circonstances.

Tous les devoirs *négatifs*, qui ordonnent de s'abstenir, sont stricts. Il n'y a qu'une manière de se comporter à leur égard : ne pas faire ce qui est défendu. Mais dans l'énoncé des devoirs

positifs, qui commandent d'agir, on ne saurait formuler, d'avance et en général, que la fin à réaliser. Les moyens doivent varier avec les personnes, avec les milieux, avec les temps. On peut être bienfaisant en cultivant la terre, en soignant les malades, en cherchant la vérité. L'obligation d'être utile à autrui, et même d'être le plus utile possible, est absolument impérieuse, mais la formule générale laisse à chacun le soin de décider — non arbitrairement et selon son bon plaisir, mais par son initiative et sous sa responsabilité — quel est le meilleur usage possible de son activité. Ainsi, un général peut donner, selon les cas, des ordres étroits ou des ordres larges : étroits, s'il commande à l'un de ses lieutenants de se rendre à tel moment, en tel lieu, avec tels corps de troupes ; larges, s'il s'en remet à lui du soin d'occuper l'ennemi comme il le pourra, pour faire une diversion. Dans les deux cas, ses ordres sont également impératifs.

Il y a, cependant, des devoirs positifs qui sont stricts : ceux qui résultent d'un engagement formel ou tacite. Alors, en effet, l'agent a d'avance déterminé sa conduite, et renoncé à la choisir ultérieurement : elle ne lui appartient plus. Payer ses dettes est un devoir à la fois positif et strict. Il en est de même des devoirs professionnels, des devoirs de famille. En choisis-

sant, en acceptant une profession, on contracte l'engagement écrit, verbal ou tacite, d'en remplir les charges ; en prenant sur soi de donner la vie à un enfant, on s'engage à le nourrir et à le protéger jusqu'à ce qu'il soit capable de se nourrir et de se protéger tout seul. Ce dernier engagement est nécessairement tacite, l'enfant n'étant pas apte à recevoir une promesse formelle, qui, d'ailleurs, est inutile, parce qu'elle est forcément sous-entendue.

Il existe donc entre les devoirs stricts et larges, positifs et négatifs, une relation qui peut être résumée dans le tableau suivant :

Stricts.	— L'agent sait précisément ce qu'il doit faire, parce que ces devoirs, étant négatifs, ne comportent aucune ambiguïté.	Négatifs.
	— Devoirs résultant d'une promesse formelle ou tacite. L'agent sait précisément ce qu'il doit faire, parce qu'en s'engageant antérieurement, il a déjà choisi sa conduite, et renoncé par là même à toute initiative relativement à ces actes.	Positifs.
Larges.	— L'agent devra choisir occasionnellement sa conduite, par son initiative et sous sa responsabilité, en s'inspirant de ses aptitudes, de ses ressources, des situations et des circonstances.	Positifs.

3. — Droit et devoir.

Tous les moralistes ont senti plus ou moins confusément qu'il y a une relation entre le droit et le devoir, mais ils n'ont pas toujours su dire avec précision en quoi consiste cette relation. On a cherché dans le devoir le fondement du droit : chacun a droit à ce qui est nécessaire à l'accomplissement de son devoir. Ainsi, chacun a le droit de vivre, de se nourrir, de se défendre, parce qu'il faut être vivant, fort, et en sécurité pour accomplir sa tâche morale ; chacun a le droit d'être libre, parce que la liberté est la condition de la moralité ; le droit de n'être pas trompé, parce que, pour bien agir, il faut agir en connaissance de cause ; le droit de n'être pas volé, parce que les richesses sont des moyens de bienfaisance, etc. ; le père de famille a le droit d'exercer son autorité sur ses enfants, parce qu'il a le devoir de les éduquer ; le général a le droit de commander à ses troupes, parce qu'il a le devoir de les mener à la victoire ; le supérieur a le droit d'imposer sa volonté à ses inférieurs, parce qu'il a le devoir d'utiliser leurs actes pour des fins déterminées.

On pourrait inversement fonder le devoir sur le droit, car formuler un droit, c'est formuler le devoir de le respecter. Entre le devoir et le

55807
BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

droit, il n'y a pas dépendance unilatérale, mais corrélation réciproque. Ou plutôt, il y a identité. Leur matière est la même ; ils sont l'un et l'autre des relations entre des personnes, et *une seule et même relation* est un droit pour l'une des parties, un devoir pour l'autre. C'est ce qui est très évident dans le cas très simple où le devoir est une *dette* et le droit une *créance* : il s'agit alors d'une seule et même somme, payable d'un côté, exigible de l'autre ; et bien que payer et recevoir soient choses fort différentes, elles ne sont néanmoins qu'un seul acte, car on ne peut payer si personne ne reçoit, ni recevoir si personne ne paie. Or, les idées de droit et de devoir sont les idées de créance et de dette généralisées au delà des phénomènes économiques, étendues à toutes les relations entre des personnes. Ces relations apparaissent comme des devoirs pour celle des parties qui y est active, et comme des droits pour celle qui y est passive[1].

Il y a donc autant de droits que de devoirs. A tout devoir correspond un droit ; mieux en-

1. Rien ne s'oppose d'ailleurs à ce que l'on déduise certains *droits-devoirs* de certains autres droits-devoirs : je dois me rendre utile à mes semblables, ou, ce qui est la même chose, mes semblables ont droit à mes services ; il en résulte que j'ai le droit de vivre, d'être libre, de n'être pas trompé, ou, ce qui est la même chose, que mes semblables ont le devoir de ne pas me tuer, de ne pas m'enchaîner, de ne pas me mentir.

core : tout ce qui est un devoir pour quelqu'un *est* un droit pour quelque autre.

C'est parce qu'on répugne à cette conséquence que cette manière si simple et si claire de concevoir les choses n'est pas généralement admise. On veut qu'il y ait plus de devoirs que de droits. J'ai le devoir de faire l'aumône, mais le mendiant n'a pas le droit de m'y contraindre ; on peut exiger de moi la justice, au sens restreint du mot, mais non la charité.

Sous cette opinion se dissimule encore le sophisme des devoirs facultatifs, si propice aux casuistiques indulgentes. Contester le droit de celui qui reçoit, c'est contester le devoir de celui qui donne ; c'est affirmer d'un côté et nier de l'autre cette nécessité morale qui fait qu'un acte est un devoir pour une personne et un droit pour une autre ; c'est admettre que le même acte est à la fois facultatif et obligatoire. Il est *juste* que le riche secoure le pauvre. Ceci peut se traduire en deux formules : le riche a le *devoir* de secourir, le pauvre a le *droit* d'être secouru. Et ces deux formules sont absolument équivalentes. L'assistance du riche par le pauvre est un ordre idéal qui doit être réalisé. Êtes-vous riche? Il doit l'être par votre fait ; voilà le devoir. Êtes-vous pauvre? Il doit l'être en votre faveur ; voilà le droit.

Il est pourtant vrai que certains devoirs doi-

vent être accomplis spontanément. On peut excuser, on ne saurait approuver le mendiant se jetant à la gorge du premier passant venu, le miséreux dévalisant le riche, et prenant par ruse ou par force l'aumône que celui-ci aurait dû lui donner; il y a là au moins une indiscrétion.

Nous trouverons la solution de cette difficulté dans la distinction des devoirs stricts et des devoirs larges. Aux devoirs stricts correspondent des droits *exigibles*. Lorsque la conduite obligatoire de l'agent est parfaitement définie, il n'est pas injuste de l'y contraindre, de l'empêcher de nuire, s'il s'agit d'un devoir négatif, de le mettre en demeure de s'exécuter, s'il s'agit d'un devoir positif. On peut exiger d'un homme qu'il ne tue pas, qu'il ne vole pas, qu'il paie ses dettes, qu'il nourrisse ses enfants. Les droits correspondant aux devoirs larges sont seulement *revendicables*. La conduite de l'agent ne pouvant plus être déterminée d'avance que par rapport à des fins générales, les actes mêmes qui tendent à réaliser ces fins devant être choisis d'après des aptitudes individuelles et des circonstances imprévisibles, le devoir s'accompagne nécessairement d'un *droit d'initiative*, auquel correspond le devoir de respecter cette initiative. J'ai le devoir de faire l'aumône, mais comment? En argent ou en nature? Et à qui? Au vagabond qui étale des plaies sur mon passage, ou au malheureux qui souffre

dans sa maison? Et quelle somme convient-il de dépenser en aumônes? On doit donner selon ses ressources, soit! mais dans quelle proportion? Est-ce le centième, ou le dixième, ou la moitié, ou le tout? — Chacun a le devoir de se rendre utile; nul n'a le droit de vivre sans travailler; toute existence improductive est coupable. Mais quel emploi dois-je faire de mes facultés et de mes efforts? Le plus utile, assurément; encore faut-il, pour savoir quel est le plus utile, consulter mes aptitudes, mes forces et mes ressources, et ensuite les besoins du milieu dans lequel mon activité s'exercera. Les motifs qui doivent décider de mon choix ne peuvent être connus que de moi, et souvent ils ne peuvent être connus de moi-même que peu de temps avant l'heure de l'action. A l'égard de tels devoirs, chacun jouit donc d'un droit inaliénable d'initiative; c'est la sphère de la liberté individuelle; et on doit être jaloux de cette liberté, ne jamais la laisser envahir par une autorité étrangère à sa conscience, ne jamais l'aliéner spontanément par des engagements inconsidérés.

Les droits correspondant aux devoirs larges sont donc limités par le devoir de respecter la liberté individuelle. Ils peuvent être *revendiqués*, non *exigés*. On peut les *faire valoir*, mais les moyens coercitifs ne sauraient être légitimement employés en leur faveur. Car si la contrainte

s'exerce sous la forme d'une violence individuelle ou d'un acte arbitraire du pouvoir, son caractère exceptionnel suffit pour en faire une injustice ; et si elle est une loi uniforme, son caractère de généralité ne lui permet pas de se plier à l'infinie variété des circonstances et des personnes. C'est ainsi que la charité forcée est presque toujours inefficace : elle n'atteint pas les vraies misères, tandis qu'elle restreint les ressources de la charité spontanée; les *taxes des pauvres* ne sont même pas des palliatifs du paupérisme. Nous savons combien il est difficile de mettre d'accord avec la justice la répartition des charges publiques, l'assiette de l'impôt, l'obligation de certains services, comme le service militaire, et à quel degré de complication on arrive à porter ces lois pour en atténuer l'iniquité, comment cette complication même les rend difficiles à appliquer et ouvre la porte au privilège. Que serait-ce si le législateur entreprenait de réglementer universellement le travail, de distribuer à chaque citoyen sa tâche, de lui tracer tous les détails de sa fonction sociale !

Les devoirs stricts peuvent être codifiés; ils comportent une contrainte légale, qui peut aller jusqu'à la sanction pénale. La conscience est le seul code légitime des devoirs larges.

Et qu'on ne dise pas qu'un droit non exigible est un droit illusoire et platonique. Le droit non

exigible est revendicable, et c'est quelque chose. Il faut bien remarquer que le droit d'initiative qui accompagne les devoirs larges n'est pas le droit de s'en affranchir. C'est la liberté de choisir le meilleur parti, et par là il faut entendre, non le plus avantageux pour l'agent, mais le plus bienfaisant, le plus conforme à la justice. La seule raison de cette liberté, c'est l'impossibilité de déterminer d'avance le détail de la conduite obligatoire par une règle uniforme. Or, s'il était possible, sans la déterminer complètement, de la comprendre entre des limites, le droit d'initiative ne devrait s'exercer qu'entre ces limites. Reprenons notre exemple d'une dette et d'une créance. Un billet à échéance spécifie qu'une telle somme devra être payée tel jour, par telle personne, à telle autre. Mais un billet peut être conçu en des termes moins définis ; le débiteur peut avoir le choix de l'échéance, quitte à payer les intérêts plus longtemps s'il retarde le paiement ; il peut avoir le choix entre payer en nature et payer en argent. Protagoras exigeait de ses élèves la promesse ambiguë, soit de verser entre ses mains le prix convenu pour ses leçons, soit de le déposer dans un temple. Si on pouvait déterminer toutes les manières possibles de secourir les pauvres, l'action légale pourrait justement s'exercer pour contraindre le riche à en pratiquer une. S'il n'existait qu'un nombre limité de fonc-

tions sociales, on pourrait mettre l'oisif en demeure d'adopter une profession. On respecterait la liberté de leur choix; on ne leur laisserait pas la faculté de ne pas choisir. Mais il est des devoirs pour lesquels une telle détermination est impossible. L'oisif pourra dire : « Je fais un travail qui ne se voit pas; je ne donne rien à la génération présente, mais je produis pour les générations futures. Mon oisiveté apparente est un travail intérieur d'où sortira peut-être un jour quelque découverte ou quelque invention. Je suis poète; je rêve : la rêverie peut être utile à l'humanité. » Et il est bien vrai qu'avant de forcer l'admiration et la reconnaissance des hommes, les esprits vraiment créateurs ont passé pour des flâneurs, des songe-creux, des désœuvrés. Une société où chacun aurait sa tâche assignée, comme dans une ruche ou une fourmilière, où il n'y aurait pas de place pour un Shakespeare, un La Fontaine, un Beethoven, ne serait plus une société humaine. Certes, pour un rêveur comme ceux-là, il y a beaucoup d'oisifs dont l'oisiveté est inféconde; mais la loi qui astreindrait les uns à des tâches prévues, frapperait aussi les autres, et priverait l'humanité de toutes les créations du génie.

CHAPITRE II

DEVOIRS ENVERS SOI-MÊME ET DEVOIRS ENVERS DIEU

Quel est l'objet commun du droit et du devoir ? En quoi consiste l'idéal qui doit être réalisé?

Puisque la justice dépasse les étroites limites où on a cru l'enfermer, puisqu'elle contient et enveloppe la charité, ne suffit-il pas de répondre d'un mot : Le Devoir, c'est la justice, et il n'y en a pas d'autre. Nous verrons plus loin que l'idée de justice ne se suffit pas à elle-même; il faut y joindre un autre élément. Toute iniquité est un mal; il n'y a pas de bien sans justice ; mais il peut y avoir de la justice dans le mal. Disons tout de suite que le complément nécessaire de l'idée de justice, c'est l'idée de liberté.

Mais avant d'examiner cette question, il est nécessaire de s'expliquer sur la signification de

la morale dite *individuelle* et de la morale dite *religieuse*. Le devoir et le droit étant des relations entre des personnes, il est difficile de concevoir comment on peut avoir des devoirs envers soi-même. Et puisque le devoir, c'est la justice, laquelle consiste essentiellement dans l'égalité, il devient plus difficile encore de concevoir que nous ayons des devoirs envers Dieu, à qui l'idée d'égalité est inapplicable. La morale *sociale* serait ainsi toute la morale. Avant d'aller plus loin, il nous faut donc examiner s'il y a une morale religieuse et une morale individuelle, et en quel sens on doit entendre l'une et l'autre.

1. — Devoirs envers soi-même.

Avons-nous des devoirs envers nous-mêmes ? On a quelquefois prétendu qu'un homme isolé — par exemple, perdu à tout jamais dans une île déserte, comme Robinson — devrait encore respecter en lui-même l'humanité. Mais l'hypothèse d'un homme absolument privé de vie sociale est irréalisable, même en imagination. Robinson n'a pas perdu toute espérance de revenir parmi les hommes, et il y revient en effet; Robinson a un chien, un chat, un perroquet, et il rencontre Vendredi. Pour respecter en soi l'humanité, il faut se considérer comme faisant

encore partie de l'humanité; or, un homme qui serait à tout jamais séparé des hommes, sans aucun espoir que les effets de sa conduite se fassent jamais sentir à eux en aucune manière, même après sa mort, ne fait plus partie de l'humanité. Si l'on conçoit qu'il puisse garder quelque souci de sa dignité d'être raisonnable, c'est par sentiment esthétique plutôt que par obligation morale.

Le devoir est essentiellemant une relation entre des personnes différentes. C'est une *dette* : on ne peut rien se devoir à soi-même; on n'a pas à se donner quittance. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de devoirs envers soi-même.

Mais, quand on a des dettes, on doit travailler pour gagner de quoi les payer. Et, si nous avons des devoirs envers les autres hommes, nous devons nous mettre en état de les remplir. Or, nous sommes tous les débiteurs de la société. Nous devons donc nous mettre et nous maintenir en état de nous acquitter envers elle. Nos devoirs envers nous-mêmes sont en réalité des devoirs envers autrui.

Ils sont entièrement contenus dans le devoir de *se conserver*. Le malheureux à qui la vie est devenue si douloureuse, si dépourvue de joies et même d'espérances, qu'il prend la résolution d'y renoncer, mérite assurément plus de pitié

que de sévérité; on se tait devant une pareille infortune. Ceux à qui le devoir de vivre est facile, n'ont pas à le condamner. Ils ne sont pas compétents; ils ne savent pas ce qu'ils auraient fait à sa place. Il n'en est pas moins vrai que nous ne devons pas nous soustraire par le suicide à nos devoirs envers l'humanité. Pendant les premières années de la vie, nous recevons tout de la société et ne lui rendons rien. L'homme civilisé ne commence guère à être utile avant quinze ans, s'il est artisan, vingt ou vingt-cinq ans, s'il exerce une des professions dites libérales. Jusque-là, il est un capital qui n'a pas encore produit. Il se doit donc à la société; et comme ce qu'il a reçu d'elle, c'est l'existence même, et tout ce qu'il est, il se doit à elle tout entier. Ce devoir de se conserver est fort important, car on en déduit le *devoir* de se défendre, sans lequel toute la morale serait inintelligible.

Se conserver, c'est conserver non seulement son existence, mais encore toutes les forces de son être, sa santé, son intelligence, son cœur, sa liberté. Les préceptes de l'hygiène sont donc en même temps des règles de morale : c'est un devoir que de se bien porter. A l'hygiène qui assure la santé et la vigueur du corps, il faut ajouter l'hygiène intellectuelle, qui conserve et fortifie la santé de l'esprit. Il ne faut pas gas-

piller sa pensée, ni l'avilir. Il ne faut pas davantage laisser dessécher ou pervertir son cœur. Il ne faut donner son affection qu'à bon escient, avec l'assurance réfléchie qu'on n'aura pas à la reprendre ; mais dès qu'on la donne, il faut la donner sans réserve[1].

Surtout il faut être jaloux de sa liberté, et ne donner empire sur soi à personne. Il n'y a pas d'être plus dangereux que celui qui n'est pas lui-même et se fait l'instrument des autres. Lorsque j'ai le sentiment que l'homme à qui j'ai affaire ne juge pas, ne se résout pas, qu'un autre juge et résout pour lui, je ressens un grand trouble ; il me semble que j'ai devant moi moins un homme qu'un fantôme, derrière lequel je suis prêt à soupçonner tous les pièges. Agissez par votre initiative et sous votre responsabilité. Demandez les conseils des personnes éclairées, en vous réservant de ne pas les suivre si vous les désapprouvez. Abdiquer sa liberté, c'est renoncer au droit de faire son devoir. NE METTEZ JAMAIS RIEN AU-DESSUS DE VOTRE CONSCIENCE.

1. Sénèque, *troisième lettre à Lucilius* : « Que ton ami partage toutes tes délibérations ; mais toi-même, délibère d'abord sur le choix de ton ami : la confiance doit suivre l'amitié, le jugement doit la précéder. C'est renverser l'ordre que d'aimer sans examen, et de ne plus aimer après avoir examiné. Réfléchis longtemps avant d'admettre quelqu'un dans ton amitié ; mais quand tu auras résolu de le faire, donne-lui tout ton cœur, et parle avec lui aussi librement qu'avec toi-même. »

En somme, le devoir envers soi-même, c'est d'être bon à quelque chose, c'est d'être une valeur pour la société où l'on vit. De là se tire la limite même de ce devoir. Il peut arriver que le moyen d'être utile à autrui soit précisément de se sacrifier. On ne confond pas le *sacrifice* avec le *suicide*. Se donner la mort, aller au-devant de la mort, ou seulement ne pas la fuir, cela s'appelle suicide si l'on agit ainsi pour soi, par égoïsme, sinon pour être plus heureux, du moins pour n'être plus malheureux; c'est un sacrifice, si l'on accomplit courageusement un devoir dont la mort sera ou pourra être la conséquence. Il faut quelquefois exposer sa vie; il faut souvent compromettre sa santé; il faut, au besoin, renoncer à quelque progrès intellectuel, faire taire son cœur, et même, le cas échéant, mais très rarement, concéder quelque chose de son indépendance. Car on doit se conserver, mais non pas comme l'avare qui, pour bien garder ses trésors, les rend inutiles; on doit se conserver pour se dépenser au profit d'autrui. Toutes les ressources de notre corps, de notre intelligence, de notre cœur, de notre volonté, appartiennent à la société. Ce sont des richesses dont nous avons l'administration ; il faut les ménager, pour les dépenser à propos.

2. — Devoirs envers Dieu.

Avons-nous des devoirs envers Dieu?

Tout d'abord, est-ce un devoir de croire en Dieu?

La foi ne saurait être obligatoire, par la raison qu'elle n'est pas volontaire. Je ne puis, par aucun effort de volonté, me persuader ce que je sais être faux, ni refuser mon assentiment à ce que je sais être vrai; je ne puis pas davantage me contraindre moi-même à juger certain ce qui me paraît être douteux. Il ne dépend pas de moi, ni de résister à l'évidence, ni de consentir à l'absurde, ni de trouver concluant l'argument dont j'aperçois l'insuffisance. Mais il dépend de moi d'examiner sans passion et sans parti pris. Ce qui est obligatoire, ce n'est pas la *foi*, c'est la *bonne foi*.

Un croyant prétendra peut-être que la bonne foi conduit nécessairement à la foi. Ceux qui n'ont pas connu la lumière de l'Evangile ne pouvaient arriver d'eux-mêmes à la vérité; mais quiconque a reçu l'enseignement chrétien n'en saurait être détourné que par des passions coupables.

Il faut le reconnaître, l'incrédulité a souvent des causes peu avouables. L'enfant instruit dans la religion garde sa foi naïve, sans songer à la

mettre en question, jusqu'au jour où elle le gêne; à l'âge où les passions s'éveillent, il commence à s'interroger, à secouer le joug d'une règle importune; sauf de rares exceptions, son examen est superficiel et partial. C'est une éducation bien dangereuse que celle qui fait reposer la morale sur la religion; — dangereuse pour la morale, car il est imprudent de donner au devoir une base aussi fragile; — dangereuse pour la religion, car l'idée de s'affranchir de ses croyances d'enfant procède souvent d'un désir secret de s'affranchir de la morale.

Mais on pourrait aisément citer beaucoup d'incrédules dont la bonne foi est difficile à suspecter. Si le jeune homme a rejeté un peu légèrement ses croyances religieuses, l'homme mûr est capable de les soumettre à une critique impartiale. Peut-on prétendre qu'il ne persiste dans ses négations et ses doutes que faute de sincérité? On pourrait tout aussi bien soutenir que c'est la foi, au contraire, qui est un manque de sincérité; car examiner sincèrement, c'est examiner sans vouloir d'avance la conclusion de son examen; c'est n'avoir pas de parti pris; or, la foi est un parti pris. Le sectaire aime mieux sa secte que la vérité; il n'expose pas volontiers sa croyance au danger de la discussion; il évite certains entretiens; il condamne certaines lectures; il redoute comme un ennemi l'adversaire

qui pourrait ébranler sa conviction. C'est donc qu'il en reconnaît obscurément ou ne veut pas s'en avouer la fragilité. *Savoir* est une chose, et *croire* en est une autre ; la foi dépasse la science ; elle est une adhésion ferme à ce qui n'est pas démontré.

La sincérité intellectuelle exige qu'on renonce à sa croyance quand on en rencontre une meilleure. Elle veut qu'on doute de ce qui est douteux, et qu'on dise « Je ne sais pas », quand on ne sait pas.

Mais il y a des croyants qui ne sont pas sectaires. Les raisons qui ont déterminé leur foi leur ont paru suffisantes. Il nous est rarement donné, en dehors des théorèmes élémentaires des mathématiques, de contempler l'évidence absolue : la plupart de nos certitudes sont fondées sur des probabilités plus ou moins grandes, qu'on pèse comme on peut. Spinoza distingue deux manières d'être convaincu : l'une, à laquelle seule il donne le nom de certitude, est l'acte positif de l'esprit qui saisit la pleine évidence ; l'autre, toute négative, faite d'ignorance ou d'inertie intellectuelle, consiste en ce que l'esprit n'aperçoit pas les raisons de douter. « Si ferme que puisse être l'attachement de l'esprit à une erreur, jamais nous ne l'appellerons certitude. » On peut être convaincu par ce qu'on sait, on peut l'être aussi par ce qu'on ignore. Une

raison peut paraître convaincante, parce qu'elle l'est en effet, ou bien parce qu'on n'en aperçoit pas l'insuffisance. Il arrive tous les jours qu'un supplément d'information, un examen plus attentif, une objection d'un adversaire, révèlent qu'on s'était trompé.

Qui fait ce qu'il peut, fait ce qu'il doit. Qui se trompe de bonne foi, après examen, n'est pas coupable.

Il ne peut donc pas y avoir de doctrine obligatoire. Ce qui est obligatoire, c'est de ne pas traiter légèrement les choses sérieuses, mais de les examiner attentivement et sincèrement. Quiconque a médité de bonne foi sur la question de la destinée humaine et de l'existence de Dieu a fait ce qu'il devait faire, et, quelle que soit la conclusion à laquelle il se trouve conduit, il n'a rien à se reprocher.

Il n'y a pas de devoirs envers Dieu pour ceux qui ne croient pas en Dieu; mais les croyants ont évidemment le devoir de conformer leur pratique à leur croyance. Et ce n'est pas un mince sujet d'étonnement que le contraste habituel entre leur sévérité à l'égard des incrédules et leur indulgence pour les croyants qui ne pratiquent point. Car, en vérité, celui qui ne pratique point n'a pas la foi. On a dit que, de notre temps, « on n'a pas assez de religion pour en

changer ». Le fidèle qui ne pratique point, ou qui se borne à mêler, par tradition ou convenance mondaine, quelque cérémonie religieuse aux grands événements de la vie, la naissance, le mariage et la mort, ne semble pas avoir attaché assez d'importance à sa croyance pour y renoncer. C'est un lien qui ne l'a pas assez gêné pour qu'il ait songé à le rompre. En pareille matière, la tiédeur est pire que la franche hostilité. Celui qui a pris la religion au sérieux, et qui l'a quittée, a vraiment plus d'esprit religieux que cet indifférent. Et que celui-ci sache bien, s'il espère, à sa dernière heure, se mettre en règle avec son juge, que l'athée est moins éloigné de Dieu qu'il ne l'est lui-même.

Les prescriptions spéciales relatives au culte relèvent de la discipline de l'Église et non de la morale universelle. Nous n'avons pas à nous en occuper ici. Mais nous devons examiner quels devoirs imposent au croyant ces idées très simples et communes à tous les cultes, qu'on appelait autrefois la *religion naturelle*.

Le premier de tous les devoirs envers Dieu, c'est de faire sa volonté. Or le croyant considère la loi morale comme la volonté de Dieu écrite dans la conscience humaine. Pour lui, le devoir envers Dieu, c'est donc, avant tout, le devoir tout simplement. C'est pourquoi Jésus, après avoir dit qu'aimer Dieu est « le premier et le

plus grand commandement », ajoute : « Et voici le second, *qui lui est semblable* : Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Il n'y a pas une morale différente pour le croyant et pour l'incrédule. Ce que le premier fait par obéissance, par respect ou par crainte, le second le fait pour d'autres motifs, mais leurs actes doivent être identiques. Que la loi de la conscience soit l'expression de la raison abstraite ou la prescription d'un Être suprême, cette loi est une, et ce qu'elle commande à l'un, elle le commande aussi à l'autre.

Il est un autre devoir religieux dont toutes les pratiques du culte ne sont, en somme, que l'enveloppe extérieure et matérielle, si bien qu'il est à lui seul toute la religion : c'est la *prière*.

Prier, c'est « élever son âme vers Dieu ». On peut se mettre à genoux, murmurer des formules, et ne pas prier. On peut prier sans paroles, puisque Dieu lit au dedans de nous. Aimer Dieu, penser à Dieu, voilà la prière. C'est un élan du cœur, un acte de la pensée, une attitude de l'âme.

L'amour a son principal ressort dans la *sympathie*, cette répercussion des sentiments d'un cœur à l'autre par l'intermédiaire de signes sensibles qui les manifestent, cette communication des âmes à travers et par le moyen de leurs

enveloppes corporelles. Ce que dit, ce que fait la personne aimée, ses regards, ses traits, et jusqu'aux moindres mouvements de son visage, tout nous fait pénétrer plus avant dans son être intime, et mêler plus étroitement notre vie intérieure à la sienne. Or Dieu ne se manifeste à nous que dans son œuvre, la Nature. C'est par la Nature que nous pouvons sympathiser avec lui. Toute contemplation de la Nature, dans ses grandes scènes et dans ses détails, dans son immensité et dans ses minuties, dès que nous cessons de la rapporter à nous, d'y chercher notre utilité, est une prière.

Oh! sans doute nous n'élevons pas notre âme vers Dieu quand notre unique préoccupation est de tirer, pour nous-mêmes, le meilleur parti possible de ce qui nous entoure, car alors nous n'aimons que nous-mêmes, et ne sympathisons avec personne. Mais dès que notre contemplation de la nature est desintéressée, elle est par là même religieuse. Dieu est l'Absolu, l'Infini, l'Incompréhensible et l'Inaccessible; tous nos efforts pour aller à lui ne feront jamais qu'une petite partie du chemin; il nous faudrait dépouiller notre nature finie; c'est impossible. Mais nous pouvons en éloigner les bornes, ne pas vivre pour nous seuls, ne pas penser à nous seuls, ne pas nous aimer nous seuls, ou plutôt agrandir notre cœur et notre pensée, *nous*

mêler à l'Univers[1], et vivre de la vie universelle.

Nous avons une tendance à ne considérer que nous-mêmes en tout, à faire de notre *moi* le centre du monde. Voilà ce qui n'est pas religieux. Tout ce qui nous remet à notre rang, tout ce qui apprend à l'homme, selon le mot de Pascal, à « s'estimer soi-même son juste prix », toute méditation qui nous fait voir les choses d'un point de vue impersonnel, qui nous fait comprendre et sentir que nous ne sommes qu'une infime partie du système universel, et, par suite, nous révèle notre fonction et notre tâche, tout cela est de l'essence même de la piété.

A ce titre, l'Art est une prière, — non pas l'art inférieur, qui n'est que le raffinement de la jouissance, — mais l'Art élevé, qui, même dans ses fictions, ses fantaisies et ses mensonges, est une peinture de la nature et une révélation du vrai, l'Art qui nous procure, selon la juste et profonde expression de Kant, un *plaisir désin-*

1. Byron. *Childe Harold*, IV. 178.

I love not Man the less, but Nature more,
From these our interviews, in which *I steal*
From all I may be, or have been before,
To mingle with the Universe, and feel
What I can ne'er express, yet can not all conceal.

« Je n'en aime pas moins l'Homme, mais j'aime la nature davantage, après ces entrevues (avec l'Océan), dans lesquelles *je me sépare de tout ce que je puis être, ou ai été auparavant, pour me mêler à l'univers*, et ressentir ce que je ne puis jamais exprimer, et que cependant je ne peux pas taire ».

téressé, car nous ne le goûtons qu'à la condition d'oublier, au moins momentanément, jusqu'à la joie que nous y cherchons, et de vivre, pour un temps, les émotions, et en particulier les douleurs, d'êtres qui ne sont pas nous.

Mais, pour sympathiser avec la Nature, il faut surtout la connaître. Plus on pénètre l'œuvre de Dieu, plus on se rapproche de lui. La science aussi est donc une prière, — non pas la scienee utilitaire, qui est la conquête de la Nature par l'homme, — mais la science qui satisfait notre besoin de certitude et d'intelligibilité. C'est même la forme la plus parfaite et la plus pure de la prière. Le croyant n'est-il pas persuadé que Dieu est la raison absolue, la vérité totale? Comment nous approcherions-nous de lui, sinon par la possession du vrai et la contemplation de l'évidence? Selon Malebranche, connaître la vérité, c'est voir Dieu même : c'est Lui qui se révèle dans une démonstration, dans un axiome; notre raison est sa présence en nous. En parlant de la découverte du calcul infinitésimal par Leibnitz, qui donc a dit que « nul ne s'est approché plus près de la Divinité »?

La prière n'est pas seulement une méditation, elle est aussi une supplication. Le croyant se tourne vers son Dieu, comme vers la source de tout bien, et lui demande ce qui manque à son indigence et à sa faiblesse. Examinons donc ce

qu'il convient de demander à Dieu. La réussite dans nos entreprises? la guérison de nos maladies? la pluie ou la chaleur dont nos champs ont besoin? Mais c'est folie que de vouloir que Dieu change pour nous le cours de la nature! Une telle prière est impie. Elle est un exemple de cette tendance à tout ramener à soi, qui est l'essence même de l'impiété. « Votre Père sait ce dont vous avez besoin avant que vous le lui demandiez » (Mathieu, XI, 8.) Comment le chrétien ose-t-il faire une autre prière que celle que son Dieu lui a lui-même enseignée : « Que ta volonté soit faite! » La seule chose qu'il est raisonnable de demander à Dieu, c'est la vertu, le courage de faire son devoir. Car cela n'est pas un appel au miracle, cela n'exige aucune influence surnaturelle de Dieu sur sa créature : le seul fait de prier ainsi, le seul désir d'être meilleur accroît en nous la force morale. Ainsi entendue, la prière est bien plus un devoir envers nous-mêmes qu'un devoir envers Dieu. Comment aurions-nous, à proprement parler, des devoirs envers Dieu? Nous ne pouvons agir sur lui; nous ne pouvons accroître ni son bonheur, ni sa puissance, ni sa gloire. Dieu se suffit à lui-même. Il est bon d'élever vers lui son cœur et sa pensée, parce que dans cet acte de vie intérieure, le cœur s'épure et se raffermit, la pensée se grandit et se fortifie. Dieu n'a pas besoin de

nos prières; c'est nous qui avons besoin de prier Dieu.

Les devoirs envers Dieu étant ainsi entendus, ils peuvent et doivent être pratiqués par l'incrédule aussi bien que par le croyant. Celui-ci joint les mains et fléchit les genoux, mais tout ce qui est au fond de son cœur peut se trouver aussi au fond du cœur de l'athée.

Ils pourraient se comprendre. Ils se comprennent quelquefois. Elever son âme à Dieu, c'est élever son âme vers la Justice, vers la Beauté, vers la Vérité. Pourquoi l'athée en serait-il incapable? Le croyant a éprouvé le besoin de réaliser et de personnifier l'idéal abstrait du Vrai, du Beau et du Juste. Mais il n'en est pas plus avancé : comme sa nature finie ne saurait atteindre l'infini, il ne saisit la vérité que dans la science, la beauté que dans la nature et dans l'art, la justice que dans l'action. Il ne fait pas un pas que l'athée ne puisse faire avec lui.

Nous venons de voir que les devoirs envers Dieu sont en réalité des devoirs envers nous-mêmes, nous avons montré que les devoirs envers nous-mêmes sont en réalité des devoirs envers autrui. La morale *religieuse* et la morale individuelle sont donc enveloppées dans la morale *sociale*, qui est la morale tout entière.

CHAPITRE III

LA JUSTICE SOCIALE

I. — La Justice.

L'élément essentiel de l'idée de justice, c'est l'idée d'égalité. Etre juste, c'est être impartial, c'est faire même mesure à tous ; l'injustice, c'est le privilège. Par esprit de justice, un père de famille s'efforce de partager également entre ses enfants ses biens, sa sollicitude, son affection. Il est injuste que l'un soit mieux nourri, mieux vêtu, plus choyé que les autres. La loi juste, c'est la loi égale pour tous. Dans une société organisée selon les principes de la justice parfaite, les charges pèseraient également sur tous, et tous jouiraient également des avantages de la vie commune.

La notion de justice serait donc bien simple si l'on pouvait considérer les hommes abstraite-

ment comme des unités identiques. Mais il faut compter avec l'injustice de la nature. Les hommes sont naturellement inégaux. Inégales sont leurs forces, leur santé, leurs facultés, la durée de leur vie ; inégaux sont leurs besoins. Il ne serait pas juste de distribuer un même poids de pain à ceux dont la faim est inégale, d'imposer le même travail au faible et au fort ; appliquée à des êtres inégaux, l'égalité cesse d'être l'équité ; c'est le partage *proportionnel* que la justice réclame. Dans la société parfaitement organisée, celui qui a plus d'appétit recevra plus de pain ; celui qui est plus sensible au froid sera gratifié de vêtements plus chauds ; il y aura pour l'infirme et le malade des douceurs refusées aux autres ; et puisque la quantité des biens de ce monde est toujours inférieure aux désirs des hommes, ces biens seront partagés proportionnellement aux *besoins* de chacun. Pareillement, le fort devra travailler plus que le faible, le sain plus que le malade ; les charges et les tâches seront réparties proportionnellement aux *moyens* de chacun.

Exiger de chacun selon ses moyens, donner à chacun selon ses besoins, telle est la formule de la justice.

Elle est familière aux théoriciens du socialisme. On leur objecte qu'une telle justice est impossible, car nous n'avons aucune mesure ni

des moyens, ni des besoins des hommes ; nous sommes réduits à des appréciations grossières et arbitraires. L'objection est faible. Si elle était fondée elle vaudrait, non seulement contre le socialisme, mais contre toute morale. Toute notre conduite repose nécessairement sur ces appréciations imparfaites ; elles interviennent dans toutes nos délibérations. Vivre avec les hommes, c'est leur rendre des services, et c'est solliciter et recevoir leurs services ; il faut donc, à chaque instant, estimer ce dont ils sont capables, et ce qui leur est utile. Faute d'une sorte d'anthropométrie morale aussi bien que physique, fournissant avec certitude une mesure comparative et numérique de tous les pouvoirs et de tous les besoins, allons-nous renoncer à la justice ? Non, certes ; la justice parfaite est un idéal inaccessible, mais nous pouvons nous en rapprocher. Le devoir n'est pas de réaliser le bien absolu, mais de réaliser le mieux. Or l'injustice naturelle est si grande, l'homme l'a si peu corrigée et si souvent aggravée, que nous ne risquons guère d'être embarrassés pour trouver du mieux à réaliser. Avec nos appréciations grossières, nous pouvons aisément nous tailler plus de besogne que nous n'en saurions jamais accomplir. Voici un homme vigoureux et un infirme. Je ne puis exprimer numériquement la puissance de l'un, la faiblesse de l'autre ; mais ai-je

besoin de cela pour dire au premier : Tu travailleras pour gagner ton pain ! — et au second : Repose-toi, voici ta nourriture ?

L'objection gagnerait en précision, et porterait sinon contre le socialisme, du moins contre certains socialistes, si l'on se bornait à dire qu'il est dangereux de présenter comme possible ce qui ne l'est pas, et de faire concevoir aux hommes des espérances qui excèdent la puissance humaine. Mais un socialiste raisonnable, — et il y en a beaucoup, — pourrait répondre : « Nous savons bien que notre idéal est inaccessible ; il est le terme infiniment éloigné d'un progrès indéfini. Mais il faut avoir un idéal infiniment éloigné pour y tendre par un progrès indéfini ; il faut rêver la justice parfaite pour réaliser toujours plus de justice ; il faut rêver le bien pour atteindre le mieux ! »

2. — La liberté.

La justice ainsi entendue ne suffit pas pour déterminer la notion du Bien. Elle n'en est que la forme ; le contenu manque. Il est vrai qu'il n'y a pas de bien sans justice ; mais la justice peut exister dans le mal. Elle n'est, en somme, qu'un partage ; le mal peut être justement partagé.

Si la douleur était mieux partagée, elle cesserait d'être une injustice, mais elle serait encore un mal. Une famine est un mal, même si tout le monde en souffre également. Voici la quantité de blé requise pour nourrir cent personnes. Nous allons commencer par en jeter la moitié à la rivière, après quoi nous partagerons le reste au *prorata* de la faim de chacun. Ce sera abominable, mais non injuste. Chacun pourra se plaindre d'avoir faim, n'ayant satisfait que la moitié de son appétit, mais nul ne pourra se plaindre d'une injustice, puisque son voisin n'est pas mieux traité que lui. Des impôts lourds, mais proportionnels, sont déplorables, et ne sont pas injustes. Bien qu'on ait eu raison de célébrer le travail, qui fortifie et ennoblit, le travail imposé est un mal, un mal nécessaire, qu'on subit à cause des biens qu'il produit; il ne serait pas injuste dans la cité rêvée par les socialistes, où chacun travaillerait selon son pouvoir; l'injustice est dans le fait que quelques-uns peuvent s'affranchir de la loi du travail, et, par suite, la font s'appesantir plus douloureusement sur les autres. La lourde charge du service militaire a cessé chez nous d'être une injustice depuis qu'elle pèse indistinctement sur tous les citoyens; elle n'a pas certes cessé d'être un mal; si la crainte de la guerre pouvait être écartée, il faudrait rendre aux nations et à l'humanité toutes

les forces vives qu'absorbent les armées permanentes.

Si donc nous n'assignions à la morale d'autre fin que la justice, nous ne pourrions condamner ni une mesure qui tendrait à accroître la somme des souffrances humaines ou à diminuer la durée moyenne de la vie, du moment que tous seraient frappés également, ni une aggravation inutile des charges militaires ou fiscales, dès qu'elles seraient équitablement réparties. Il est évident que nos efforts doivent tendre non seulement à assurer un meilleur partage des moyens de jouissance, mais encore à en accoître la somme ; non seulement à réaliser une distribution plus équitable des efforts et des privations, mais encore à chercher le minimum de souffrance inévitable.

Herbert Spencer a cru devoir introduire dans la notion de justice un élément qui, en réalité, lui est étranger, pour n'avoir pas à reconnaître *qu'il peut y avoir de la justice dans le mal.* Si A frappe B. et que B puisse à son tour frapper A, si A envahit la propriété de B, et que B puisse envahir à son tour la propriété de A, la justice, dit-il, n'est pas satisfaite. Les vengeances et les revanches, l'agression suivie d'une contre-agression, « œil pour œil, dent pour dent », telle est bien la conception des sociétés primitives, pour qui la justice est une « compensation d'injustices », mais avec le progrès de l'humanité, une

notion plus pure se dégage peu à peu, que le grand philosophe formule ainsi : « *Tout homme est libre d'agir à son gré, pourvu qu'il n'enfreigne pas la liberté égale de n'importe quel homme* [1] ». Ce qui veut dire que la justice comporte toute la liberté compatible avec l'égalité, que la liberté ne doit être limitée qu'autant qu'il est nécessaire pour maintenir l'égalité. Il proteste contre l'habitude moderne de définir la justice par la seule égalité. Il la compose de deux éléments, l'un positif, l'autre négatif : « L'élément positif est celui qui exprime la condition préalable de la vie en général ; l'élément négatif, celui qui vient modifier cette condition préalable, lorsqu'au lieu d'une vie isolée, plusieurs vies sont vécues côte à côte [2]. »

Cette doctrine nous paraît inattaquable, sauf dans sa forme ; pour éviter d'altérer le sens reçu des mots, au lieu de faire de la liberté un élément de la justice, nous ferons de la justice la limite de la liberté. Nous admettrons donc que l'idée de justice ne suffit pas pour déterminer le devoir. Le problème moral comporte deux moments : 1° en considérant l'être individuel, quel est le bien qu'il faut respecter et faire aussi grand que possible? — 2° en considérant la vie

1. *La justice*, ch. VI : « La formule de la justice », trad. Castelot, 1893.
2. *Ibid.*

sociale et les limites qu'elle impose nécessairement à l'individu, comment ce bien doit-il être réparti? La justice répond au second problème. Reste à résoudre le premier.

Pour Herbert Spencer, comme on vient de le voir, le Bien de l'individu, c'est la Liberté; c'est le pouvoir de se conserver et de s'accroître, le fait de n'être pas entravé, ou de l'être le moins possible, dans l'exercice des activités multiples que comporte sa nature. Ce sera aussi notre solution. Pour d'autres, le bien, c'est le Bonheur, et nous devons d'abord examiner cette thèse.

Elle contient ce postulat, que toute l'activité, au moins toute l'activité consciente de l'être capable de sentir, tend à fuir la douleur et à rechercher le plaisir. Assertion très contestable. Dans la nature animale, comme dans la nature humaine, le plaisir et la douleur paraissent être des moyens plutôt que des fins.

C'est une faute de méthode, assez commune dans cette question, que de considérer comme analogues les *sensations* et les *sentiments* de plaisir et de douleur. Nous arriverons pour ces deux groupes de phénomènes aux mêmes conclusions générales, mais nous les obtiendrons par des considérations différentes.

Les *sensations* de plaisir et de douleur sont des fonctions spéciales, ayant leurs organes propres

et leurs nerfs spécifiques. Certains tissus sont pourvus de terminaisons nerveuses dont l'excitation cause du plaisir; certains tissus, en plus grand nombre, mais à divers degrés, présentent des terminaisons nerveuses spécialement adaptées à recevoir et à transmettre des excitations douloureuses. Nous croyons que ce n'est point forcer l'interprétation finaliste des faits que de considérer ces fonctions spéciales comme ayant pour fin d'assurer d'autres fonctions.

La douleur est généralement causée par une destruction plus ou moins profonde de tissu vivant, ou par une excitation forte qui ne saurait être beaucoup augmentée sans produire une lésion. C'est la crainte de la douleur qui oblige l'animal ou l'homme à se tenir en garde contre les forces destructives. Très souvent l'excitation douloureuse détermine aussitôt, avant toute réflexion, le mouvement propre à éviter le danger. On retire la main dès qu'on la sent brûlée; on retient sa respiration dès qu'on perçoit une odeur suffocante; on ferme les yeux dès qu'une trop vive lumière les blesse. Ce n'est pas là le pur acte réflexe, car celui-ci est tout mécanique, et, de même que la réaction y est involontaire, de même l'excitation y est insensible; mais c'est déjà de l'automatisme. Ces réponses spontanées aux excitations douloureuses tendent d'ailleurs à devenir, par adaptation progressive, des réflexes

véritables, et il est permis de croire que tous les réflexes ont été, à l'origine, des réponses plus ou moins volontaires, trouvées par tâtonnement, sinon par choix, à des excitations primitivement senties.

Les sensations agréables et pénibles du goût et de l'odorat sont l'unique moyen par lequel l'animal libre et non éduqué choisit sa nourriture. Ce qui est propre à son alimentation a pour lui une saveur ou une odeur alléchantes; ce qui lui est nuisible lui répugne. Il en est de même pour l'homme, si l'on fait abstraction des substances produites par son industrie et trop récemment connues pour que l'adaptation organique ait eu le temps de se faire. Il y a des poisons qui n'ont ni mauvais goût ni mauvaise odeur, des aliments sains, et surtout des remèdes qui ne flattent ni le palais ni l'odorat; mais ce sont des produits artificiels. Si l'alcool existait naturellement en abondance autour de nous, comme l'eau des fontaines ou les fruits des arbres, ou bien l'organisme humain, évoluant autrement, serait devenu capable de le tolérer, ou bien nos sens auraient acquis une répugnance pour la saveur ou l'odeur de ce poison; car ceux qui n'auraient pas présenté l'une ou l'autre de ces modifications auraient péri, ou ne se seraient survécu que dans un nombre limité de générations. Présentement, il se produit parmi nous

une élimination rapide des individus et des populations qui ne savent pas se défendre contre l'intoxication alcoolique ; mais comme cette sélection s'accomplit chez un être capable de raisonnement, de science et d'effort moral, elle laisse subsister deux sortes de personnes : celles pour qui la saveur de l'alcool est désagréable, et celles qui ont l'intelligence et le courage de s'en abstenir. Il y a deux catégories de sobres : les sobres par goût et les sobres par raison. Tout buveur d'alcool est condamné dans sa personne ou dans sa descendance. Si donc la sobriété par raison n'existait pas, ou bien l'humanité périrait, ou bien elle acquerrait pour l'alcool une répugnance analogue à celle que lui inspire l'eau puante des marais.

Les plaisirs de la table et les plaisirs de l'amour peuvent devenir des fins, mais, dans le système de l'organisation biologique, ils sont des moyens par lesquels la nature assure des fonctions qui ont d'autres fins, à savoir la conservation de l'individu et celle de l'espèce. Ce sont naturellement des *fins secondes*. Il est possible de les ériger artificiellement en *fins dernières*; mais une espèce qui réussirait à satisfaire l'appétit du plaisir sans accomplir utilement la fonction s'exposerait à périr. On sait assez que l'avenir de certains peuples est très sérieusement compromis de cette façon.

Considérons maintenant les *sentiments* de plaisir et de peine. Il faut distinguer deux types de peine : l'*ennui* et la *fatigue*. Il y a peine quand l'activité est contrariée et lutte avec effort contre un obstacle. Il y a peine aussi lorsque l'activité disponible ne trouve pas à s'exercer.

Le besoin d'agir, le besoin de remuer, de penser, d'occuper son attention, exige que le mouvement ait un but, la pensée un aliment, l'attention un objet : le cœur aussi peut être plein d'affections virtuelles qui n'ont pas l'occasion de s'épancher. C'est alors qu'on cherche à l'activité physique, intellectuelle ou affective un objet factice : les jeux scolaires sont des prétextes à courir, gambader, crier; les jeux de l'intelligence, telles que les inutiles combinaisons des cartes et des échecs, donnent une puérile satisfaction au besoin de penser. Les vieilles filles, les ménages sans enfants essaient de leurrer leur sensibilité inemployée en choyant un chien ou un chat. Toutes les souffrances morales appartiennent à l'espèce de la fatigue ou à celle de l'ennui. Dans la première, l'activité a un objet, mais elle ne peut l'atteindre; dans la seconde, l'activité ne rencontre aucun obstacle, mais l'objet fait défaut.

Le plaisir accompagne l'activité qui se dépense et qui réussit : le mouvement qui atteint son but, la pensée qui s'achemine vers les solutions,

éclaircit les obscurités, cherche et sent qu'elle va trouver, l'attention que de nouveaux objets tiennent en éveil sans l'épuiser, l'amour, que la sympathie, ce langage du cœur fait pénétrer toujours plus avant dans l'âme de la personne aimée. Le plaisir est le *sentiment que l'activité fait un progrès vers sa fin et qu'elle l'atteindra.* Ainsi que l'a remarqué Aristote, « il accompagne l'acte, mais ne le constitue pas ». Même lorsque nous cherchons notre plaisir, le plaisir que nous cherchons est distinct de celui que nous éprouvons à le chercher : le plaisir de jouer est distinct du plaisir de gagner.

Pour qu'il y ait plaisir, il faut donc que l'activité ait une fin, et une fin autre que le plaisir. C'est une profonde remarque de Stuart Mill, que « le seul moyen d'atteindre le bonheur est de n'en pas faire le but direct de l'existence ». C'est dans ses *Mémoires* qu'il expose cette idée ; c'est par l'expérience de la vie qu'il y est arrivé. « Ceux-là seulement sont heureux, écrit-il, qui ont l'esprit tendu vers quelque objet autre que leur propre bonheur, par exemple vers le bonheur d'autrui, vers l'amélioration de la condition de l'humanité, même vers quelque acte, quelque recherche qu'ils poursuivent, non comme moyen, mais comme fin idéale. Aspirant ainsi à autre chose, ils trouvent le bonheur chemin faisant.

Les plaisirs de la vie suffisent pour en faire une chose agréable quand on les cueille *en passant*, sans en faire l'objet principal de l'existence. Essayez d'en faire le but principal de la vie, et du coup vous ne les trouverez plus suffisants. Ils ne supportent pas un examen rigoureux. Demandez-vous si vous êtes heureux, et vous cesserez de l'être. Pour être heureux, il n'est qu'un seul moyen, qui consiste à prendre pour but de la vie, non pas le bonheur, mais quelque fin étrangère au bonheur. Que votre intelligence, votre analyse, votre examen de conscience s'absorbe dans cette recherche, et vous respirerez le bonheur avec l'air, sans le remarquer, sans y penser, sans demander à l'imagination de le figurer par anticipation, et aussi sans le mettre en fuite par une fatale manie de le mettre en question [1]. »

Il résulte de tout ceci que le bien de l'être sentant, c'est l'épanouissement de son être et de son activité; le plaisir n'en est qu'un moyen. Mais alors même qu'on le prendrait pour fin, le meilleur moyen de contribuer au bonheur des hommes, ce serait encore de respecter, d'assurer et d'accroître la liberté de cette activité à l'exercice de laquelle le bonheur est attaché. La vie la plus heureuse, c'est l'acti-

1. *Mes Mémoires*, trad. Cazelles, p. 136 (Paris, F. Alcan).



vité la plus intense, la plus riche, la plus variée, la moins entravée, en un mot la plus libre.

Cette opinion a été maintes fois contestée.

Que la liberté donne à l'homme plus de dignité, qu'elle lui inspire une plus haute idée de lui-même, qu'elle l'emplisse de pensées d'avenir, qu'elle soit la condition première du sentiment du devoir, qu'elle lui fasse vivement sentir la nécessité de la solidarité sociale, on l'accorde. Mais le rend-elle plus heureux? Elle le contraint à agir; elle lui impose les deux pires souffrances : la nécessité de l'initiative et le poids de la responsabilité.

Cette idée est merveilleusement développée dans un admirable épisode d'un roman de Dostoïesvki, les *Frères Kamarasov*. Le Christ a voulu revenir sur la terre; il apparaît en Espagne, prêche les humbles et les déshérités, et, comme autrefois en Galilée, les foules l'écoutent et le suivent. Il fait un miracle, il ressuscite une jeune fille et la rend à sa mère. Ce que voyant, le Grand Inquisiteur le fait arrêter; et avant de l'envoyer au bûcher, il va le voir dans sa prison. « Quand même tu serais vraiment le Christ, lui dit-il (je ne cite pas, je résume, car le morceau est fort long), quand même tu serais le Christ, je dois te faire disparaître. Tu ne peux rien ajouter à ce que tu as dit ni à ce que tu as fait;

tu n'en as pas le droit. Tout a été transmis par toi à l'Église ; tu lui as donné le pouvoir de lier et de délier ; la révélation nouvelle que tu apporterais ne pourrait que déranger et compromettre l'œuvre que tu as toi-même instituée. Cette œuvre, nous avons dû la compléter et la transformer, grâce à l'autorité dont tu nous avais revêtus. Telle qu'elle était sortie de tes mains, elle était fragile et mauvaise. Tu as apporté aux hommes l'affranchissement. Mais les hommes ne peuvent pas être libres. Il n'y a pas de souci plus constant ni plus cuisant, pour l'homme libre, que celui de chercher un objet ou un être devant qui s'incliner. Tu as eu pour lui trop d'estime et trop peu de pitié, toi pourtant qui l'aimais plus que toi-même. Il est faible et lâche. L'inquiétude, le doute et le malheur, voilà le lot des hommes libérés par tes souffrances. Est-ce la faute de l'âme faible si elle ne peut supporter des dons si terribles? Heureusement nous sommes venus, et, forts de l'investiture à nous donnée par toi-même, nous avons corrigé ton œuvre ; nous l'avons fondée sur le miracle, le mystère et l'autorité. Et les hommes sont venus déposer leur liberté à nos pieds ; et ils se sont réjouis d'être de nouveau menés comme un troupeau et délivrés enfin du don fatal qui leur avait causé tant de souffrances. » Et le Christ ne répond rien.

Il est vrai que l'homme qui, après un long asservissement, reçoit tout à coup le « don terrible » de la liberté, en est facilement accablé. L'homme qui, par exemple, n'a jamais pensé librement, qui est habitué à être dirigé et conseillé en tout, s'il se voit abandonné tout à coup de ses directeurs et de ses conseils, se sent pris de vertige et de terreur. Privé d'un maître, il se hâte d'en chercher un autre, qui lui épargne la peine de l'initiative et le décharge du fardeau de sa responsabilité. Mais pour affranchir un homme, il ne suffit pas de faire tomber ses fers. Vous déliez un prisonnier, après que de longues années d'immobilité ont paralysé ses jambes, et vous vous étonnez qu'il ne marche pas. Vous l'amenez à la lumière, après que ses yeux se sont atrophiés dans la nuit du cachot, et vous dites : Il ne voit pas! La liberté n'est pas une chose toute négative; et pour faire les hommes libres, il ne suffit pas de s'abstenir de les enchaîner. L'homme libre est celui qui a grandi dans l'exercice de sa force. Pour celui-là l'initiative est une joie, et la responsabilité un honneur.

Et puis, ne nous chargeons point, sans en avoir reçu mission, de faire le bonheur des autres. Laissons-leur le soin de le faire eux-mêmes, en leur prêtant, quand ils le demandent, notre secours et notre appui. Tous les

despotismes sous lesquels l'humanité a gémi, théocratie, inquisition, monarchie absolue, jacobinisme révolutionnaire, ont eu pour but de faire le bonheur des hommes!

CHAPITRE IV

LA JUSTICE DIVINE

Il est une autre justice que celle dont nous avons parlé. Nous devons l'en distinguer soigneusement, sous peine d'obscurcir l'idée de notre véritable devoir; et pourtant, c'est une confusion si habituelle que les termes manquent pour désigner l'une et l'autre. Nous avons appelé la première la justice sociale; nous nommerons la seconde la *justice divine*, parce que, comme nous allons le voir, Dieu seul peut en être le ministre. Nous ne l'étudierons ici que pour montrer qu'elle ne se rapporte pas à notre tâche d'hommes.

Ce n'est plus une répartition des charges et des bienfaits de la vie sociale proportionnellement au pouvoir et aux besoins de chacun; c'est une distribution de peines et de récompenses,

c'est-à-dire une répartition du plaisir et de la douleur en général proportionnellement au mérite et au démérite.

Il est juste que chacun reçoive, tôt ou tard, la somme de jouissance et de souffrance, de bonheur et de malheur qu'il a méritée. Il est juste que celui qui, pour faire son devoir, consent au sacrifice de son intérêt, de son bonheur, reçoive une compensation et que son sacrifice, bien qu'accepté par lui, ne soit pas définitif. Il est juste aussi que celui qui fait le mal ne conserve pas d'une manière définitive le bénéfice de sa mauvaise action. Le mérite est un droit acquis à la récompense, comme le démérite est la nécessité morale du châtiment.

Aucun philosophe n'a plus contribué que Kant à élucider ces notions.

Il appelle *Moralité* la conformité subjective, et *Légalité* la conformité objective d'une action avec la loi morale. En termes moins techniques, la Moralité est la volonté de se conformer à la loi; la Légalité [1] est l'accomplissement d'un acte qui, en lui-même, est conforme à la loi morale.

Une action peut être légale sans être morale.

Le marchand qui ne trompe ses clients ni sur la qualité ni sur la quantité de sa marchandise

1, Dans tout ce chapitre, il ne faut pas oublier que le mot Légalité est détourné de son sens usuel; il s'agit de conformité à la loi *morale*, non à la loi *civile*.

agit légalement; mais s'il agit ainsi uniquement pour conserver sa clientèle en inspirant la confiance, sa conduite n'a aucun caractère moral; elle est *prudente*, *sage*; elle n'est pas *vertueuse*. Elle serait à la fois légale et morale si la loyauté était pour lui non un calcul de marchand (d'ailleurs très licite), mais un devoir d'honnête homme.

Une action peut être morale sans être légale. Celui qui se trompe de bonne foi, et désobéit à la loi en croyant et voulant l'observer, peut avoir du mérite à faire le mal. Charlotte Corday a excité une admiration très légitime. Elle s'est sacrifiée; elle savait qu'elle allait mourir, et elle a donné sa vie. Dire que son courage est admirable et méritoire, ce n'est pas dire qu'elle ait eu raison de tuer Marat. — Charlotte Corday bénéficie de ce que Marat n'inspire point la pitié. Mais Ravaillac? La mort d'Henri IV fut un si grand malheur public! Elle marque une si funeste volte-face de la politique nationale! Oserons-nous dire que l'acte de Ravaillac, assurément illégal, fut moral? Il le faut bien. Pour apprécier la moralité d'un acte, nous n'avons à considérer que la volonté de l'agent, et ce qui s'est passé dans sa conscience. Ravaillac croyait sincèrement que tout chrétien a le devoir de tuer un ennemi de l'Église, et qu'Henri IV était un ennemi de l'Église. Il avait

longuement délibéré avec lui-même, lu des livres de casuistique, consulté des Feuillants, des Jésuites, des Cordeliers; et quand sa résolution faiblissait, c'est en priant devant l'autel où sa mère communiait, c'est en contemplant le crucifix d'Etampes qu'il rallumait son courage. Il eut, après le crime, le camle d'un homme qui a fait son devoir, et montra une fermeté de stoïcien, que dis-je? de martyr durant son long supplice. Un peu ébranlé au cours du procès, il se réfugia dans la pureté de sa conscience, et dit à ceux qui lui refusaient la communion : « Dieu me fera participer aux communions que les religieux et religieuses et tous bons catholiques font par toute la terre. » Il avait le sentiment intime qu'il n'était pas coupable; et, en effet, il ne l'était pas. « Il n'y a, dit Kant, qu'une seule chose qui soit moralement bonne (c'est-à-dire méritoire), c'est la *bonne volonté*. » Or, la bonne volonté, c'est la volonté d'accomplir la loi telle qu'on la conçoit.

Le mérite et le démérite résident donc dans la seule *intention*. Mais il faut se défier de ce terme équivoque. L'intention n'est pas le *projet*, encore moins le *prétexte*. La résolution fragile de bien agir ultérieurement est déjà méritoire en elle-même; mais le mérite en est annulé, si, dans l'intervalle qui la sépare de l'exécution, est survenue une résolution contraire. L'intention

est le motif de l'effort réellement accompli. En ce sens, elle est *toujours* suivie d'exécution, ou tout au moins (si l'acte est impossible ou passe nos forces) de tentative. — A plus forte raison, il ne s'agit pas de cette intention artificielle qui n'est que le manteau dont on voile une intention réelle inavouable. On sait quelle doctrine les casuistes avaient imaginée pour « contenter le monde en permettant les actions, et satisfaire à l'Évangile en purifiant les intentions »; ils « accordaient aux hommes l'effet extérieur et matériel de l'action, et donnaient à Dieu ce mouvement intérieur et spirituel de l'intention, et, par cet équitable partage, alliaient les lois humaines avec les divines[1] ». Une pareille doctrine se condamne rien qu'en se formulant.

Il n'y a donc pas de péril, ni même de paradoxe, à placer le mérite dans la seule intention, pourvu que nous entendions non pas une intention vague et ajournée, non pas une intention apparente, trompeuse pour autrui ou pour nous-mêmes, mais une intention réelle et sincère, qui nécessairement se continue par un effort.

Nous ne sommes évidemment responsables de notre conduite que dans la mesure où elle est intentionnelle et volontaire. Les actes imposés

1. VII[e] *Provinciale*.

par une contrainte extérieure, ceux qui sont des effets nécessaires de causes intérieures, comme il arrive dans la folie, le délire, le somnambulisme, etc., ne sont ni moraux ni immoraux, ni méritoires ni coupables. Il en est de même des actes que nous faisons par instinct ou par habitude, lesquels ne sont pas libres, l'instinct étant une nécessité primitive, l'habitude une nécessité acquise. Mais il n'y a pas séparation absolue entre le volontaire et l'involontaire. L'automatisme, même dans le délire, même dans la folie, n'est peut-être jamais complet. Une habitude, une fois acquise, est une activité nécessaire, mais l'acte initial a été volontaire : si nous ne sommes pas responsables de ce que nous faisons par habitude, nous le sommes d'avoir contracté l'habitude. Puis nous pouvons réagir et contre l'habitude et contre l'instinct, opposer la volonté à l'automatisme; il y a du mérite à se défendre, du démérite à se laisser vaincre. En un mot, la responsabilité dépend de la différence entre ce que l'agent *pouvait* faire et ce qu'il a fait.

La moralité ne peut être acquise que par l'initiative personnelle. Nul ne peut rien sur la moralité d'autrui. On peut enseigner aux autres hommes leurs devoirs, les éclairer par des conseils, les entraîner par des exemples, leur faire mieux sentir la beauté de la vertu, et la laideur

du vice, émouvoir leur cœur de pitié et d'indignation ; on réussira ainsi à rendre leurs actions plus *légales*, mais non plus *morales*. Les vertus que nous tenons de l'éducation et de l'influence du milieu ne sont pas notre fait ; nous n'en avons le mérite que dans la mesure où nous avons coopéré à cette influence par un effort personnel. De même, les mauvais conseils et les mauvais exemples rendent les actes mauvais, mais non les agents coupables. L'agent partage, avec ceux qui le pervertissent, le démérite de ses fautes ; il n'en est responsable que dans la mesure où il a consenti à subir leur influence, dans la mesure où il pouvait et n'a pas voulu réagir.

Pour la même raison, la bonté naturelle, les sentiments qui nous portent spontanément au bien, ne sont pas méritoires ; ils n'ôtent rien, ils n'ajoutent rien à notre valeur morale. Ce qui est méritoire, c'est le soin que nous prenons de les cultiver en nous et de refouler les sentiments contraires. L'*amour du prochain*, dans lequel l'Evangile résume toute la vertu, ne doit pas être considéré comme une émotion, et, pour employer l'expression de Kant, comme un amour *pathologique* (πάθος, sentiment) ; l'amour du prochain, c'est la *volonté* de lui faire du bien. L'affection ne se commande pas ; on ne peut pas aimer tous les hommes ; surtout, on ne peut pas

les aimer également, mais on doit respecter tous les droits.

Cette conception de la moralité a souvent paru choquante. On connaît l'épigramme de Schiller : « J'ai du plaisir à faire du bien à mon voisin; cela m'inquiète; je sens que je ne suis pas tout à fait vertueux ». — Vous auriez, en effet, plus de mérite, si lui faisiez du bien sans plaisir. Vous êtes bienfaisant par inclination, modeste par caractère, tempérant par goût. Ce sont là des qualités fort appréciables, puisque le prochain en profite ; mais vous n'y avez aucun mérite, si elles ne vous coûtent aucune peine. Au contraire, résister à un penchant, triompher d'une passion, secouer la tyrannie d'une habitude, voilà qui est vraiment méritoire. L'ivrogne qui résiste une fois à la tentation de boire est plus méritant que vous qui n'avez jamais besoin d'y résister. Vous secourez un malheureux dont l'infortune vous touche, et vous faites bien ; vous vous dévouez à un ami, et vous avez raison. Mais celui qui se dévoue à un inconnu, qui soulage des souffrances sans en être touché, froidement et par devoir, est moralement supérieur; et qu'y a-t-il de plus grand que de faire du bien à un ennemi, je ne dis pas qui vous hait, mais que vous haïssez ?

Paul Janet a protesté avec énergie contre ce qu'il appelle le « paradoxe » et le « scandale » de

la morale de Kant. Elle conduit, dit-il, « à une situation morale étrange. On se repent de ses bons sentiments, on en a des remords. Eh quoi! se dit-on, j'aime mes amis, j'aime mes enfants, j'aime les hommes! je suis doué de pitié et de tendresse! Tout cela est sans valeur morale. Pourquoi la nature ne m'a-t-elle pas fait égoïste? Je pourrais alors obéir au devoir qui m'ordonne de me sacrifier à autrui! Pourquoi la nature ne m'a-t-elle pas inspiré du dégoût pour les plaisirs de la famille? Au moins j'aurais quelque mérite à accomplir les vertus domestiques! Je m'ennuierais à mon intérieur; mais je m'y ennuierais moralement. J'aime mes parents tendrement : quelle misère! C'est un amour pathologique! Si la nature m'avait doué d'insensibilité à leur égard, sans doute mes égards et mes services n'auraient pas de charmes pour eux comme ils en ont aujourd'hui; mais ils auraient un caractère moral, une valeur morale. La seule chose qui ait un prix absolu, c'est la bonne volonté. Or, les bons sentiments ne viennent pas de ma volonté; ils ne brillent pas de leur propre éclat. Heureux les pauvres de cœur! Le royaume des cieux est à eux...

« ... Ainsi, dans la doctrine de l'Impératif catégorique, il faut regretter ses bons sentiments et désirer d'en avoir de mauvais, si l'on veut atteindre à la vraie moralité. Dans cette doctrine,

il y a aussi des élus et des réprouvés. Seulement, les élus sont ceux qui sont nés avec des vices; les réprouvés sont ceux que la Providence a fait bons, pieux, naturellement sincères, naturellement courageux. Les premiers peuvent se donner à eux-mêmes une vraie valeur morale; les seconds jouissent d'une nature heureuse; mais le mérite et la moralité leur sont interdits. Si, par impossible, Dieu m'avait fait aussi bon que lui, je serais le plus malheureux des hommes, puisqu'il ne me resterait aucune vertu à conquérir par mes propres efforts [1]. »

Et Paul Janet s'efforce d'ôter à la doctrine du devoir cette sécheresse *paradoxale* et *scandaleuse*, de rendre à la vertu « cette flamme de charité intérieure dont parle saint Paul », et dont Kant l'aurait dépouillée. Il prend une peine bien inutile.

Kant, peu sentimental par caractère, a donné à ses écrits moraux une physionomie puritaine assez antipathique à des Français. Peut-être même, dans quelques passages, a-t-il dépassé ses propres principes. Mais les conséquences que Paul Janet en tire n'y sont point contenues. Ce regret de nos bons sentiments, ce désir d'en avoir de mauvais, sont condamnés par la loi morale elle-même. Si nous voulons faire le bien, nous voulons avoir tout ce qui nous met en état

1. Paul Janet. *La morale*, ch. v : *Le sentiment moral.*

de le faire, et, notamment, les sentiments qui nous le rendent facile. Il n'est pas à craindre que nous soyons jamais assez bons pour n'avoir plus aucune vertu à conquérir, et quand ce serait possible, c'est précisément ce que nous devrions désirer. Car, ce que la loi nous commande, c'est de faire le bien, et non d'acquérir du mérite. Nous devons agir pour exercer une bienfaisance effective, non pour conquérir une personnelle et stérile valeur morale. Faire le bien pour avoir ensuite le plaisir de se dire : je suis vertueux, je suis héroïque, c'est obéir à un sentiment tout autre que le respect de la loi.

L'objection de Paul Janet porte beaucoup moins contre la doctrine de Kant que contre une interprétation fausse sans doute, mais très fréquente, du Christianisme. Très souvent, le chrétien ne voit dans le « péché » qu'une *souillure* pour celui qui l'a commis, et perd de vue la *nocuité* de l'acte. Il semble croire que tout est réparé quand la tache est effacée par la pénitence. Absous, il se relève rasséréné. Tout est bien, puisque la paix est rentrée dans son âme! Cette conception du péché, si commune parmi les chrétiens, n'est ni morale, ni, je pense, vraiment chrétienne. N'est-elle pas condamnée par cette parole de saint Paul (que Paul Janet comprend d'une autre manière) : « Quand je distribuerais tout mon bien pour nourrir les

pauvres, quand je donnerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai la charité cela ne me sert de rien[1] » ? On peut donc distribuer son bien aux pauvres, et donner son corps pour être brûlé, sans avoir la charité ? Oui. On peut ne se soucier ni du bien des pauvres, ni du triomphe de la foi, et ne songer qu'à gagner des mérites par l'aumône ou par le martyre ; c'est alors un calcul d'intérêt qui n'a rien de méritoire.

L'*amour pathologique* et la *bonne volonté* sont deux choses différentes ; ce n'est méconnaître ni l'un ni l'autre que de les distinguer. Les sentiments sont fort nécessaires à la vie sociale. L'homme a besoin d'affection comme de pain : on console les affligés en souffrant de leurs souffrances. Le cœur suggère souvent d'heureuses inspirations dont la raison froide est incapable. Beaucoup de personnes peu instruites ou même peu intelligentes, mais naturellement bonnes et affectueuses, trouvent des délicatesses, gardent une mesure, observent des nuances que l'intelligence seule n'aurait ni trouvées ni appréciées. C'est même une observation singulièrement troublante que le peu de supériorité morale que donne la culture intellectuelle la plus raffinée. Ce qu'il y a de plus important dans l'art de vivre avec les hommes ne s'apprend ni dans les livres,

1. I Cor., 13.

ni dans les écoles ; et des personnes très ignorantes et très peu lettrées, mais riches de cœur, en savent autant là-dessus que le plus grand philosophe.

Si cette indépendance du mérite moral et du sentiment paraît choquante et paradoxale, c'est que l'on confond souvent la *valeur morale* des personnes avec leur *valeur sociale*. Les vertus et les vices, les qualités et les défauts, la bonté et la méchanceté, font les personnes plus ou moins utiles ou nuisibles. La bonté et la méchanceté sont assimilables en cela à l'intelligence et à la sottise, au savoir et à l'erreur, à la force et à la faiblesse. Un homme bon a du prix pour la société, comme un homme fort, comme un savant, comme une intelligence d'élite ; un méchant est dangereux comme un sot, comme un esprit faux, comme un fou. La valeur sociale des personnes dépend directement de la *légalité* des actes dont elles sont capables, et ne dépend qu'indirectement de leur moralité. La valeur morale des personnes est indépendante de la légalité de leurs actes, et dépend de leur seule *moralité*.

Pour apprécier la valeur morale d'un acte, il faudrait donc mesurer l'effort qu'il a coûté. Il faudrait, de plus, connaître l'effort dont l'agent était capable. Toutes les volontés ne sont pas égales. Il y en a de naturellement molles, comme

il y a des esprits bornés et des corps débiles; il y a des malades, des impuissants, des estropiés de la volonté. Il est impossible de ne pas tenir compte de cette inégalité naturelle dans l'appréciation de la moralité. Notre puissance de vouloir est limitée comme notre puissance de marcher. Tel tombera d'épuisement au bout de quelques kilomètres, tel autre fait allègrement ses dix lieues. Il ne faut pas comparer les efforts de marcheurs inégaux en leur imposant la même étape. On peut être coupable sans avoir mal fait, si l'on pouvait mieux faire ; on peut être excusable et même méritant en ayant mal fait, si, après avoir résisté avec tout son courage, on n'a pas eu la force de triompher de sa propre passion :

Sait-on sous quel fardeau la pauvre âme succombe?

La responsabilité suppose le libre arbitre. Mais personne n'a jamais prétendu que notre volonté fût infiniment libre; s'il existe, le libre arbitre ne s'exerce qu'entre des limites, impossibles à déterminer, mais faciles à concevoir. En effet, nos actes résultent du concours de deux sortes de forces :

1° Des forces physiologiques et psychologiques *dont nous ne disposons pas*, instincts, habitudes, besoins, tendances, inclinations, etc. Nous pouvons les combattre, et, à la longue,

les modifier, en leur opposant d'autres forces, mais nous ne pouvons pas faire qu'elles ne soient pas en nous, et qu'elles n'aient pas, à un moment donné, une intensité donnée. Bien qu'elles soient extrêmement instables, et que nous n'ayons aucun moyen de les mesurer, ce sont, à chaque instant indivisible, des quantités définies. On peut concevoir que, dans une délibération morale, où se pose l'alternative de faire ou de ne pas faire, elles se rassemblent en deux groupes, et aient deux résultantes opposées. Ces deux résultantes ont elles-mêmes une résultante, qui est leur différence, et qui déterminerait l'acte, si la volonté n'existait pas.

2° Mais à ces diverses forces se joint, selon la doctrine du libre arbitre, une force de nature différente, en ce sens qu'elle dispose d'elle-même: la volonté. Celle-ci peut s'ajouter à l'une des résultantes partielles, comme l'épée de Brennus dans la balance, et changer la grandeur et le signe de la résultante totale. Il est à remarquer que la volonté libre ne saurait intervenir que dans le sens du devoir ou de ce qu'on croit être le devoir. On fait le mal parce qu'on *cède* aux appétits pervers, aux inclinations égoïstes, aux passions, c'est-à-dire parce qu'*on ne veut pas* réagir. Toute faute est une faiblesse, une défaite, une abdication. Dans l'action coupable la volonté pèche par défaut. Seul l'accomplisse-

ment du devoir est une manifestation positive de la force morale, une victoire sur soi-même. L'*autonomie de la volonté*, c'est la volonté agissant sous l'empire d'une loi obligatoire.

Cette volonté, cette possibilité d'effort, est aussi une quantité définie, bien que nous soyons impuissants à la mesurer. Autrement, il faudrait admettre que quelque chose de réel est indéterminé, ce qui est inconcevable. Elle est grande chez les énergiques, petite chez les faibles de caractère ; elle varie même, vraisemblablement, pour chaque personne, avec l'âge, l'état de santé, l'humeur présente, etc. Nous avons, à chaque instant, une quantité définie d'énergie disponible ; nous sommes *libres* en ce sens que cette quantité d'énergie morale peut se dépenser tout entière, ou seulement en partie, ou pas du tout.

Nous dirons donc que la responsabilité morale, c'est la *différence entre l'effort que l'on a fait pour bien agir et l'effort que l'on aurait pu faire.*

Cette différence entre l'effort accompli et l'effort possible, est précisément ce qui constitue la doctrine du libre arbitre ; le déterminisme consiste, au contraire, à admettre que l'effort que l'on fait est toujours exactement celui que l'on pouvait faire dans les circonstances données.

La justice exige que le bonheur et le malheur soient proportionnés au mérite et au démérite. Evidemment chaque action n'apporte pas immé-

diatement sa récompense et son châtiment ; il y a des sanctions à longue échéance ; mais peu importe que la justice soit tardive pourvu qu'elle soit. On considérera donc le cours total de l'existence, depuis la naissance de la personnalité jusqu'à son anéantissement, et, comme la vie terrestre ne suffit pas, on la prolongera au delà de la tombe, indéfiniment s'il le faut. Puis, faisant abstraction de toute différence de qualité entre les plaisirs et les douleurs, et considérant seulement leur quantité, les plaisirs étant affectés du signe + et les douleurs du signe —, nous dirons :

Pour que la justice soit satisfaite, il faut que *la somme algébrique de ces quantités et la somme algébrique des mérites et des démérites soient dans un rapport constant pour toutes les personnes.*

La justice ainsi entendue regarde Dieu, s'il existe ; et, s'il n'existe pas, elle ne regarde personne. Nous n'avons jamais à nous occuper de la valeur morale des hommes, au sens précis que nous avons attribué à ce mot. Si la doctrine du libre arbitre, de l'autonomie de la volonté et de la responsabilité morale est vraie, nous n'avons pas à en tenir compte dans nos relations avec nos semblables : ils sont responsables devant leur conscience et non devant la nôtre.

Comment, en effet, pourrions-nous faire état du mérite et du démérite des autres ? Nous n'avons

aucun moyen de les connaître. Il nous est impossible de savoir quel effort un homme a fait. L'effort, il est vrai, est quelquefois visible ; mais sait-on jamais si cet effort est bien celui de la volonté libre se déterminant par la seule considération de la loi ? Lorsqu'un homme fait un sacrifice qui lui coûte, cela se révèle parfois par des signes certains ; mais qui pourrait dire si la lutte intérieure à laquelle on assiste est bien la lutte de la volonté pure contre l'intérêt ou la passion, ou si elle n'est pas plutôt la lutte des bons sentiments contre les mauvais, des intérêts supérieurs contre les inférieurs ? Comment s'assurer que le mobile d'une bonne action n'est pas un *amour pathologique* ? Kant lui-même n'a-t-il pas avoué n'être pas certain « qu'un seul acte vraiment moral ait jamais été accompli » ?

Mais il ne suffirait pas de savoir quel effort a fait l'agent moral, il faudrait connaître encore quel effort il pouvait faire, de quelle quantité d'énergie morale il disposait, et cela est absolument impossible.

Il est vrai que, quand il s'agit de justice sociale, nous ne pouvons pas non plus mesurer les pouvoirs et les besoins des hommes. Mais nous pouvons les apprécier, et notre appréciation imparfaite est suffisante, puisqu'elle nous fait trouver autour de nous plus d'injustice que nous

ne pouvons jamais en réparer. Tandis qu'aucune appréciation, même grossière, du mérite et du démérite n'est possible.

Aussi bien, il n'est pas même certain qu'il y ait véritablement du mérite et du démérite. La responsabilité morale, avec le libre arbitre sur lequel elle repose, l'existence d'une différence entre l'effort accompli et celui qui pouvait l'être, d'un écart entre le réel et le possible, en un mot la *contingence*, est très contestée, et très contestable en effet. Il est même admis aujourd'hui par presque tous les philosophes, déterministes et indéterministes, que le libre arbitre ne saurait être l'objet d'aucune preuve, ni rationnelle ni expérimentale. Quelques-uns, les Néo-Criticistes, avec leur chef, M. Renouvier, en font l'objet d'un acte de foi pratique, un postulat de leurs doctrines morales. Il faut croire au libre arbitre, disent-ils, pour croire au devoir ; il faut y croire d'une foi volontaire, par une sorte de parti pris, comme à une chose qu'on sait être théoriquement indémontrable, mais qui est pratiquement nécessaire. Nous ne saurions entrer ici dans la discussion du Néo-Criticisme. Disons seulement que cette conception du devoir n'est pas la seule possible, ni peut-être même pratiquement la meilleure, qu'une morale déterministe peut être au moins aussi satisfaisante pour la raison, aussi élevée, aussi séduisante pour les âmes généreuses,

comme le prouve, entre beaucoup d'autres, le beau livre de Guyau, si hardiment intitulé *La morale sans obligation ni sanction*. Si un acte de foi est pratiquement nécessaire, ce serait plutôt à la croyance au déterminisme qu'il faudrait s'attacher ; car le déterminisme est la condition de la science, et la science est la meilleure des choses humaines. La science augmente la puissance de l'homme sur la nature, et, par conséquent, elle accroît les moyens de réaliser la justice ; le déterminisme psychologique, notamment, rend possible la science de l'homme, laquelle augmente l'action de l'homme sur l'homme, qui est le domaine principal de la morale.

Mais supposons qu'il y ait une responsabilité morale, et que nous soyons à même de l'apprécier, il n'en résulterait pas que nous ayons à en tenir compte. Nos semblables sont nos égaux et nul ne nous a donné mission de les juger. Nous devons secourir une infortune, même si elle est méritée. Quand il arrive malheur à un méchant, on dit parfois que : *C'est bien fait*. On a tort. Que penserait-on d'un médecin qui refuserait de soigner certaines maladies, par la raison qu'elles ont leur origine dans le vice ? d'un bon nageur qui laisserait un homme se noyer, sous prétexte qu'il a mérité la mort ? Nous leur dirions qu'ils ne sont pas des juges, et qu'ils n'ont point été chargés de prononcer des sentences contre

leurs semblables. Nous n'avons jamais à récompenser ni à punir, au sens rigoureux de ces mots. Ceci est d'ailleurs conforme à l'esprit du *Sermon sur la montagne*, conforme à la lettre : « Ne jugez pas, afin que vous ne soyez pas jugés[1] ». Il n'est pas de prétention plus intolérable, d'orgueil plus impie, que de s'ériger en instruments de la vengeance divine. L'apôtre Paul a dit[2] : « Ne vous vengez point vous-mêmes, mais laissez agir la colère (de Dieu) ; car il est écrit : A moi la vengeance, à moi la rétribution. » La vengeance ici, c'est le châtiment.

Est-ce à dire que nous dénions aux sociétés humaines le droit d'avoir des tribunaux et des lois pénales ? Non, car nous avons admis un droit et même un devoir de défense.

Il n'est pas besoin d'être déterministe et de professer, comme Bentham, la morale utilitaire, pour rejeter la conception théocratique du droit de punir. Cette théorie n'est plus de notre âge. On s'étonne de la rencontrer encore dans Kant[3]. Elle n'était pas contenue dans les principes de sa philosophie morale. Il l'a exposée dans ses *Éléments métaphysiques de la doctrine du Droit*

1. Math., VII, 1.
2. Rom. XII, 19, citant le Deutéronome, XXXII, 35.
3. Elle a encore aujourd'hui quelques partisans. M. Lucien Brun, *Introduction à l'étude du droit*, 1879, admet « une délégation divine du droit de punir le mal », voy. p. 254 et 259.

(1797) sous une forme particulièrement raffinée : la peine doit être infligée au coupable indépendamment de toute idée d'utilité, d'exemple, de préservation sociale, et uniquement parce qu'il est coupable. « Si la société civile était sur le point de se dissoudre, le dernier meurtrier détenu dans une prison devrait être mis à mort au moment de cette dissolution, *afin que tout coupable portât la peine de son crime*, et que l'homicide ne retombât pas sur le peuple qui aurait négligé de le punir. » Non ! même en admettant le libre arbitre et la responsabilité morale, même en admettant que l'ordre de la justice éternelle exige l'expiation de toutes les fautes, le juge humain n'en est pas chargé ; c'est à Dieu de réaliser cet ordre dans l'autre monde. La société ne doit pas excéder son droit de défense, et punir pour punir quand la peine est inutile. Combien plus raisonnable est cette parole de Romagnosi : « Si, après le premier délit, il y avait certitude qu'il n'en surviendra aucun autre, la société n'aurait aucun droit de punir ». Elle punit, en effet, *non quia peccatum est, sed ne peccetur*.

L'idée d'expiation n'est pourtant pas encore complètement exclue de nos législations pénales, et la plupart de nos jurisconsultes n'ont encore réussi qu'à moitié à s'en affranchir. La doctrine couramment enseignée dans nos écoles de droit est éclectique et, comme presque tout éclectisme,

elle est contradictoire. On convient que le législateur et le juge ne doivent pas faire des *délits* de tous les *péchés*, que le droit de punir est limité, qu'il a pour fin la défense de la société, et ne doit s'exercer qu'autant que cette défense l'exige. Mais aux considérations d'*utilité* on croit devoir ajouter, en une sorte de doctrine mixte, des considérations de *moralité*. C'est ainsi que Garraud, par exemple, éprouve le besoin d'affirmer « le principe absolu du devoir qui s'impose à l'homme », et, tranchant le débat pendant entre les philosophes, de se prononcer pour le libre arbitre. Ayant à parler de la responsabilité *pénale*, il formule le dogme de la responsabilité *morale* : « La responsabilité morale de l'homme appelle une sanction morale... Considéré en lui-même, le châtiment, infligé à une action coupable, est *juste*; il est même *nécessaire*, et la conscience ne peut être satisfaite que si toute action de l'homme *librement accomplie* a sa conséquence dernière dans un châtiment ou une récompense. Aussi a-t-on pu dire, en se servant d'une formule concise, que la peine était « *le rapport nécessaire de la douleur à la faute*[1] ». (*Droit pénal français*, t. I. p. 45). Voilà bien la théorie de l'expiation. Mais on la limite en y joignant la théorie de la défense,

1. Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 14e leçon, p. 359 de la 2e édition.

et l'on se résume en cette formule : « Jamais plus qu'il n'est juste, jamais plus qu'il n'est utile. »

Le même auteur fait d'ailleurs très justement la critique de la théorie de l'expiation. « La société, dit-il, n'a pas pour mission, comme on l'a cru dans l'antiquité et au moyen âge, de faire régner l'ordre moral ou l'ordre divin sur la terre ; elle a pour mission de garantir la liberté de tous, en protégeant les droits de chacun. Le châtiment doit donc être un moyen nécessaire de protection et de défense sociales, non pour être juste en lui-même, mais pour l'être relativement à la société qui l'inflige [1] », car « une peine, juste en elle-même, *pour rester juste dans son application*, doit être infligée par une autorité à à laquelle on reconnaît le droit de demander compte des actions humaines. » Or la société n'a ce droit que quand il s'agit de se défendre. « Tant qu'on considère *in abstracto* le droit de punir, son fondement unique est la justice absolue ; mais *quand on le considère comme un acte social*, son fondement est le droit, pour la société, de conserver l'harmonie de ses rapports sociaux par l'observation des droits et des devoirs de chacun. »

Et l'auteur ne s'aperçoit pas que les raisons

1. (*Ibid.* p. 43.)

qu'il invoque pour *limiter* le principe de l'expiation, l'*excluent* absolument! Pourquoi donc ne se borne-t-il pas à fonder la pénalité sur la nécessité de la défense? C'est qu'ainsi « on reconnaîtrait au pouvoir social le droit de punir des actes qui ne sont pas injustes, par cela seul qu'ils sont dangereux ». Mais quels sont les actes dangereux qui ne sont pas injustes? Ce sont ceux qui ne relèvent pas de la volonté, et que la volonté ne pouvait empêcher. Or ceux-là, il est *inutile* de les punir. On ne punit pas les fous, parce que la crainte de la peine n'empêche pas de devenir fou. La responsabilité pénale n'est pas la responsabilité morale; elle ne suppose pas le libre arbitre. Comment? Alors que les philosophes, après combien de discussions! ne sont pas arrivés à former seulement une conception acceptable du libre arbitre, un médecin légiste serait appelé à décider, après examen d'un accusé, s'il jouit ou non de son libre arbitre? Telle n'est pas sa mission. Il apprécie si les facultés intellectuelles de cet homme sont *normales*, c'est-à-dire s'il est capable de délibérer ses actes et de se déterminer d'après des raisons de la même manière que le commun des hommes.

Il est singulier d'entendre dire que la doctrine de la défense sociale conduit à des excès de sévérité, et « autorise à exagérer les peines pour les rendre plus exemplaires », alors que justement

la tendance des partisans de cette doctrine est d'adoucir en général la pénalité, et même de la supprimer pour certains délits ou certains délinquants ; et cela d'une façon qui ne laisse pas quelquefois d'être inquiétante. Quand on est disposé à voir dans les délinquants des malades plutôt que des coupables, on songe à les guérir plutôt qu'à les punir ; on a pour eux beaucoup de pitié, et point de colère ; on pense que la société pourrait sans doute être plus efficacement défendue par des moyens plus humains, et l'on cherche à substituer, dans beaucoup de cas, aux mesures répressives des méthodes curatives, et, s'il se peut, préventives.

Enfin, on dit encore, et c'est l'objection sérieuse, que la doctrine de la défense sociale « sacrifie les droits de l'individu, sous prétexte de protéger, par l'application d'une peine, la société tout entière ».[1] Ortolan fait valoir cette objection avec une grande force : « Tous les efforts, toutes les subtilités de la dialectique ne montreront pas que la société soit en état de légitime défense contre le délinquant : le délit est commis, le mal est fait ; il ne s'agit plus de se défendre contre le danger de ce mal. Avant la consommation du délit, il y avait défense ; après il ne peut plus y avoir que vengeance ou justice.

1. *Ibid.* p. 45.

Que si vous dites : « Mais elle a besoin de se défendre contre les délits à venir », alors ce serait contre les agresseurs futurs qu'elle aurait à exercer sa défense, et non contre le délinquant actuel.[1] » Confondre le droit de punir avec le droit de défense, c'est, dit dans le même sens, Garraud : « oublier que le droit de défense s'exerce et s'épuise dans l'acte de repousser une attaque injuste, et qu'il ne peut survivre au danger sans perdre son caractère de légitimité[2]. »

Ceci revient à contester la théorie de l'*exemple*. On n'a pas le droit de se servir d'un homme pour se défendre contre d'autres hommes, de frapper l'auteur d'un crime qui n'est plus à commettre, pour *intimider* les criminels futurs. Mais la société se trouve en présence d'un conflit de devoirs : la peine est un acte de violence, et par conséquent un mal ; mais l'impunité est la cause de crimes ultérieurs, dont le juge ne doit pas se rendre complice. Il s'agit de choisir entre la répression du crime et l'augmentation de la criminalité. Nous aurons à revenir sur cette question[3].

1. (p. 46.)
2. *Éléments de Droit pénal*, 5e éd., t. I, § 180.
3. Le droit de punir n'appartient pas seulement à l'Etat. Les parents l'exercent sur leurs enfants, les maîtres sur leurs élèves. Les assemblées, les associations ont une discipline intérieure. Ici encore, nul autre principe que celui

On admet aujourd'hui que la religion est affaire de conscience individuelle ; il faut aller plus loin, et dire que la *moralité* est affaire de conscience individuelle. La moralité d'autrui ne me regarde jamais. Un homme ne saurait être moralement responsable devant la conscience d'un autre homme. Ne mettez rien au-dessus de votre conscience, avons-nous dit. Ne soumettez donc point la conscience d'autrui à la vôtre. Ne jugez pas votre semblable.

En pratiquant ce précepte, on épargnerait à la société, on s'épargnerait à soi-même les vaines colères, les indignations passionnées, causes habituelles de l'intolérance. On ne regarderait pas le méchant avec indifférence, mais on le regarderait sans haine. Qui sait ce que sa méchanceté peut devoir à ses nerfs et à son sang, à son éducation et à son milieu? Comment démêler dans les causes de ses actes la part de son libre arbitre ? Qui sait ce que vous auriez fait à sa place, je ne dis pas si vous, étant l'homme que vous êtes, vous vous étiez trouvé accidentellement dans les circonstances où il s'est trouvé, mais si vous étiez l'homme qu'il est? Et comment concevoir qu'un être raisonnable ayant

de l'utilité ne saurait être invoqué. Les règlements des assemblées n'ont rien à voir avec l'imputabilité morale des actes qu'ils répriment; ils sont destinés à assurer l'ordre des délibérations. On ne punit pas les enfants pour leur faire expier leurs fautes, mais pour les corriger.

la liberté de choisir, choisisse d'être méchant ? La vertu est comme la beauté, comme la santé, la force et le talent, précieuse pour ceux qui l'entourent, qui en ressentent les bienfaits, ou seulement la contemplent : il faut la respecter et la protéger. Le vice est dangereux et laid ; il faut en fuir le contact et se défendre contre lui. Après cela, la vertu des autres est-elle méritoire? le vice des autres est-il coupable ? Cela ne nous regarde pas. C'est l'affaire de la *justice divine*, et non pas de la justice humaine.

CHAPITRE V

LA CASUISTIQUE

La *Casuistique* a mauvais renom. Elle est pourtant inévitable ; elle résulte de la nécessité de délibérer. Le bien et le mal se mêlent toujours dans les effets de chacun de nos actes ; c'est entre le meilleur et le moins bon, entre le mauvais et le pire que nous avons à choisir. Il y a donc lieu de comparer les diverses actions possibles, de suivre aussi loin qu'il se pourra les conséquences de chacune d'elles, en évaluant le bien et le mal qui en sortiront, afin de choisir la meilleure. Ce n'est pas quelquefois, c'est toujours qu'il faut choisir entre des devoirs incompatibles. Les cas difficiles ne se présentent pas tous les jours (à moins qu'on ne se trouve dans ce qu'on appelle une *situation fausse*), mais les cas très simples et très clairs devant lesquels personne n'hésite se résolvent selon les mêmes

règles. Ces règles, qu'on applique instinctivement aux cas simples, il faut les formuler, afin de les appliquer délibérément aux cas difficiles.

D'où viennent ces conflits de la morale avec elle-même, si troublants, si angoissants parfois? Comment le devoir peut-il être contraire au devoir ? Conçoit-on que la vertu soit contradictoire, la vertu qui est la raison mise en pratique ? — Ne l'oublions pas : le devoir n'est pas de réaliser le bien absolu, comme si nous pouvions, en une fois, par un décret de notre volonté, faire que la Justice soit ; le devoir est de faire pour le mieux. Si deux manières d'agir, prises séparément, sont justes, mais si elles sont inconciliables en fait, en sorte qu'on ne puisse se résoudre à l'une sans renoncer à l'autre, la plus féconde en conséquences bienfaisantes est seule obligatoire ; l'autre ne l'est pas du tout; elle est même contraire au devoir puisqu'on aurait tort de la préférer. En principe, c'est un devoir de ne pas tourmenter la chair de son prochain avec des couteaux, des ciseaux, des pinces, des scies et des aiguilles. Mais c'est aussi un devoir que de sauver la vie à son prochain. Après avoir constaté qu'un membre est gangrené, le chirurgien a le devoir de faire une opération : la loi qui interdit les blessures et l'effusion du sang n'a plus ici son application.

Au reste, le principe au moyen duquel on

décide, par une action considérée séparément, si elle est juste ou injuste, est aussi celui par lequel on résout les conflits de devoirs. Kant l'a formulé ainsi : « Agis en vertu d'une *maxime* qui puisse être érigée en *loi*. »

Une *maxime* est un précepte général, par lequel une personne règle, une fois pour toutes, tous les cas semblables de sa conduite. Un être raisonnable doit se conduire d'après des maximes, car si sa raison lui dicte qu'une manière d'agir est bonne dans un cas donné, la même manière d'agir est bonne dans tous les cas semblables. La véritable sagesse sait se plier aux circonstances ; mais agir différemment dans des circonstances différentes, ce n'est pas agir d'après des principes différents. La conduite de l'homme vertueux est à la fois très uniforme et très variée ; variée, pour convenir à toutes les situations de la vie ; uniforme, parce que la raison la dirige et lui imprime son caractère de cohérence et d'unité.

Une *loi* est un précepte général concernant tous les cas semblables de la conduite de toutes les personnes. Toute maxime de Justice peut être érigée en loi. La Justice ne fait pas acception de personnes : ce qui est juste pour l'un est juste pour tous. Ce que ma raison me commande, votre raison vous le commande aussi, car la raison est impersonnelle et commune.

Le mal ne saurait jamais être formulé en un précepte général. Celui qui tue, vole, ment ne veut être ni tué, ni volé, ni trompé. Il défend aux autres ce qu'il se permet à lui seul. C'est comme s'il disait : « J'admets l'homicide et le vol, à condition que je sois le meurtrier ou le voleur; la ruse et le mensonge, à condition que j'en profite. Je les condamne si je dois être victime ou dupe. » La mauvaise action veut être exceptionnelle. C'est là le caractère qui permet de la distinguer toujours.

Au contraire, toute conduite qui pourrait être généralisée est bonne. Travailler utilement afin d'accroître parmi les hommes le bien-être, le bonheur et la liberté, ou plutôt afin de diminuer les souffrances, les misères et les servitudes humaines, c'est tendre à des fins qui seront d'autant mieux réalisées qu'elles seront poursuivies par plus de personnes. Celui qui agit ainsi ne peut que regretter que d'autres fassent autrement. Faire le bien, c'est reconnaître une loi qui est la même pour tous, et s'y soumettre tout le premier.

Le principe formulé par Kant est, au fond, identique à l'adage ancien : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. » Si la relation entre l'agent et l'agi est conforme à la Justice, elle reste la même quand l'agi devient l'agent, et réciproquement. Selon M. Re-

nouvier, cette formule populaire, commune aux Grecs et aux Chinois, qu'on retrouve aussi dans le Nouveau Testament, n'a pas plus de valeur pour la morale « qu'une bénédiction pour la théodicée..., n'ayant pas un mot qui indique la présence de la raison, qui distingue entre la volonté simple, le désir et la volonté réglée, et pose des limites à cette volonté [1]. » Elle contient, au contraire, tout cela: elle exprime la nécessité de faire taire nos désirs et nos répugnances, qui sont personnels, et de juger impartialement comme si nous n'étions pas en cause. Elle équivaut à dire : Que ni l'intérêt, ni la passion n'altèrent la sincérité de tes jugements moraux ! Que la raison seule décide de ta conduite ! En un mot, sois juste !

Ce principe, par lequel on distingue, dans tous les cas, le juste de l'injuste, est applicable aux conflits moraux : la solution conforme à la justice est celle qui peut être érigée en loi. Le caractère nécessairement exceptionnel de l'injustice ne se remarque point dans un cas individuel ; essayez de le généraliser ; aussitôt le mal se révèle par la contradiction qu'il implique : il devient l'absurde.

On en verra divers exemples dans la suite : car le reste de ce volume sera consacré à exa-

1. *La Science de la morale*, liv. I, sec. III. ch. XVI, t. I, p. 88.

miner des types de *cas de conscience*. Mais cette casuistique est bien différente de celle qu'on a si justement flétrie.

L'erreur des casuistes a sa source en une conception fausse de la morale, très fréquente chez les personnes religieuses. Elles sont portées à faire consister le bien dans leur propre perfection, dans la pureté de leurs intentions, dans la grandeur de leurs mérites, au lieu de considérer les effets bienfaisants de leurs actes. Le mal est pour elles le « péché » plutôt que l'injustice, la souillure intérieure plutôt que la nocuité extérieure, le tort que le pécheur se fait à lui-même, plutôt que le tort fait à autrui. La « pénitence » qui purifie l'âme coupable, devient, pour elles, la réparation essentielle, et presque la réparation totale du péché.

Cette perversion de la conscience, cette altération du sens général de la moralité, est une conséquence, non pas nécessaire, mais fréquente, de l'exagération de la vie intérieure. Il n'est pas bon de scruter si attentivement son cœur pour savoir s'il est pur ou non, d'analyser et de disséquer sans cesse ses sentiments pour estimer combien ils sont méritoires ou coupables, de vivre constamment entre l'espérance de la félicité éternelle et la terreur d'une réprobation définitive, d'être trop préoccupé de son salut éternel et pas assez du bien de ce monde-ci.

Il y a au fond de la nature humaine une lie qu'il est malsain de remuer. On en arrive ainsi à des raffinements ridicules, à des scrupules infiniment subtils, et l'on passe à côté du devoir sans l'accomplir, sans même le soupçonner, comme ces pharisiens qui tamisaient leur breuvage de peur d'avaler un moucheron, et qui avalaient, dit l'Écriture, un chameau [1]. On se reproche des peccadilles afin de n'avoir pas à examiner de vraies noirceurs. On arrange l'intérieur de sa conscience pour lui donner bonne apparence ; on époussette, on brosse, on met en place ; on astique une bonne pensée pour qu'elle soit plus reluisante : on lave une tache avec l'eau du repentir; on voile un sentiment suspect, comme on met une housse à un fauteuil sali. Quand on a ainsi fait le ménage au dedans de soi, on se contemple avec satisfaction ; et l'on frémit d'horreur à la pensée que l'âme des impies est pleine de souillures. Pour mieux cultiver leur jardin mystique, pour y faire fleurir des vertus, qui fructifieront dans la vie éternelle, il en est qui se séparent du monde et s'enferment dans la solitude, oubliant, les malheureux! que c'est dans le monde qu'il faut agir, que le devoir est de vivre dans la société humaine, qu'il s'agit de rendre plus juste et plus libre!

1. Mathieu, XXXIII, 24.

La véritable casuistique ne cherche pas ce qui est méritoire, coupable, excusable, mais ce qui est juste ou injuste. Elle ne distingue pas entre le péché mortel et le péché véniel, mais entre l'acte bienfaisant et l'acte nuisible. Elle ne juge pas les personnes, mais les actions.

Elle doit être fortement raisonnée, amplement documentée, exacte autant qu'il est possible; mais elle ne doit pas être tortueuse : l'un des noms de la vertu est la *droiture*.

Sans doute, il se présente des cas exceptionnels, particulièrement complexes et délicats, où la vérité morale est difficile à saisir, où le bien et le mal sont séparés par une frontière sinueuse, avec des enclaves; une casuistique rigoureuse exigerait alors toutes les ressources de l'esprit le plus délié. L'homme subtil, qui justifie sa conduite par des raisonnements contournés où l'on s'embrouille, où l'on flaire le sophisme sans le découvrir, a toujours quelque chose d'inquiétant. Dans des cas rares, il est bien possible qu'au fond, il soit dans le vrai. Mais alors, je ne craindrai pas de dire qu'il a tort d'avoir si finement raison. En morale, il ne faut pas raffiner. Il faut que le devoir soit simple et clair, et cela est plus important que tout. Il vaut mieux s'en tenir à un petit nombre de principes bien nets; quand bien même ils se trouveraient insuffisants dans des cas particulièrement difficiles, et d'ailleurs

extrêment rares, l'inconvénient de les obscurcir en les compliquant, d'en altérer les grandes lignes en les surchargeant de détails, compense et au delà le surcroît d'exactitude qu'on pourrait leur donner.

Par exemple, il est bien possible d'embarrasser un moraliste sur cette question : *Y a-t-il des cas où il soit permis de mentir*? en imaginant des concours compliqués de circonstances extraordinaires. Il peut être alors assez malaisé d'établir, par une évaluation comparative, si le mal causé par une parole trop sincère est plus grave que le mal causé par un mensonge. Mais l'important, c'est avant tout, de poser d'une manière inébranlable ce principe, qu'*Il ne faut jamais mentir*. Ne ment pas qui veut; mentir est un art, et un art difficile. Un honnête homme ne doit pas être habile dans cet art-là; et il faut qu'on sache qu'il en est incapable. Un excès de franchise aura parfois des inconvénients; ils ne seront jamais si grands que celui d'ébranler, en admettant des exceptions possibles, la fermeté du principe, ou de mêler un doute à la confiance qu'inspire l'homme sincère.

Il ne doit pas y avoir de *maquis* dans le système des idées morales ; point de repaires où les sophismes du mal puissent se dissimuler, point de labyrinthes où la raison s'égare. Le moraliste doit user modérément du *distinguo*, insister sur

les distinctions qui éclaircissent et simplifient, éviter celles qui compliquent et embarrassent, quand même celles-ci seraient justes à la rigueur. C'est pourquoi ce livre est court, et c'est à dessein.

Comment irions-nous perdre notre temps à des exceptions et à des subtilités, quand la souffrance humaine est là, pressante, saignante et pantelante? Nous examinerions des minuties et discuterions sur des pointes d'aiguille, quand il y a autour de nous tant d'injustices que nous avons faites, tant de souffrances que nous pouvons guérir! Ne vous mettez pas en frais d'invention pour trouver du bien à faire : le devoir crie à vos oreilles. Le devoir est quelque chose de gros, de très gros. N'allez pas prendre un microscope pour le voir! Cherchez au contraire, à le regarder de haut, à vous élever au-dessus de votre tâche pour en prendre une vue d'ensemble, et, pour ainsi dire, panoramique. Quelques détails vous échapperont peut-être. Tant pis, si cela est nécessaire pour acquérir une notion plus vraie de la place et de la valeur relative de chaque chose!

CHAPITRE VI

LES DEVOIRS

« Tu ne tueras point! » L'homicide est un acte évidemment contraire à la justice, car il ne saurait être généralisé. Il en est de même de toute violence : Tu ne blesseras point; tu ne mutileras point; tu ne porteras point atteinte à la santé, à la force physique de ton prochain. Tu respecteras de même sa santé intellectuelle, ses forces morales. En un mot, tu n'attenteras pas à sa *liberté*.

L'individu vivant est une activité complexe, un faisceau de forces diverses, dépendantes les unes des autres, et ayant, chez l'homme, leur unité supérieure dans la volonté intelligente qui les gouverne. On peut supprimer une ou quelques-unes de ces forces, soit en les empêchant de s'exerçer, soit en les attaquant dans leur source, en détruisant l'organe où elles résident.

Dans un organisme aussi concentré que celui de l'homme, la suppression d'une seule fonction entraîne souvent la suppression de toutes les autres : c'est l'homicide. Tout attentat contre la liberté est un homicide partiel, comme l'homicide est le plus radical des attentats contre la liberté.

Le devoir de respecter la personne humaine dans son existence est donc compris dans le devoir de la respecter dans sa liberté. C'est toujours la liberté que le meurtrier veut détruire : il tue pour empêcher la main d'agir, la bouche de parler, l'intelligence de penser.

La personne a besoin, pour subsister et pour exercer son activité, de ressources extérieures : l'en priver, c'est menacer son existence ou sa liberté. L'attentat contre la propriété est donc aussi un attentat contre la liberté.

L'être intelligent a une sphère d'action d'autant plus étendue qu'il est plus instruit et mieux renseigné. Le droit à la vérité est donc aussi une partie essentielle du droit d'être libre, et le mensonge est encore un attentat contre la liberté. Il a toujours pour but de modifier la conduite des personnes, de leur faire faire ce qu'elles n'aurait pas fait, de les empêcher de faire ce qu'elles auraient fait si elles avaient connu la vérité. Le menteur asservit la volonté d'autrui à la sienne; la ruse est l'art de manier

les hommes sans qu'ils s'en aperçoivent, de manœuvrer à leur place les ressorts de leur activité, et de fausser ces ressorts, pour qu'ils aient des effets utiles à l'intrigant qui les manœuvre.

Vivant en société, l'homme a besoin de ses semblables; pour être libre, il lui faut être en paix avec tous, avoir l'estime et la confiance de ceux qui le connaissent, et l'amitié de quelques-uns. C'est encore attenter à sa liberté que de le déconsidérer dans l'esprit des autres, de lui aliéner des sympathies, de l'isoler dans un cercle de défiance et de haine. C'est le réduire à ses ressources individuelles, et lui ôter cette partie si importante de notre activité qui ne s'exerce qu'avec le concours des autres.

La diffamation cause souvent un dommage matériel. Elle fait perdre à un commerçant son crédit et sa clientèle, à un employé, à un fonctionnaire le poste qui le fait vivre; elle est une forme particulièrement odieuse du vol. Mais le dommage moral est pire encore. L'opinion des hommes est un puissant auxiliaire de la vertu : une mauvaise action, de la part d'une personne qui jouit de l'estime publique, fait plus de scandale, étant inattendue; tel, que sa conscience seule ne retiendrait pas, sera retenu par sa réputation à conserver. Au moment de faire assassiner Britannicus, Néron hésite encore à compromettre la bonne opinion qu'il a donnée

de lui : « Qui vous arrête? lui demande Narcisse. — Rome, ma mère, répond-il, *et trois ans de vertus*! » De la part d'une personne méprisée, c'est la bonne action qui étonnera. On n'y croira pas; on y soupçonnera une hypocrisie, un calcul dissimulé. Une fois qu'il aura bien montré qu'il est un monstre, Néron n'aura plus de scrupules. La diffamation ôte aux personnes une de leurs raisons d'être juste, non pas la meilleure, mais l'une des plus puissantes. On n'a pas toujours la réputation qu'on mérite; mais on tend toujours plus ou moins à mériter la réputation qu'on a.

La diffamation est donc, elle aussi, un attentat contre la liberté. La liberté est elle-même le plus grand des biens, et la faculté de se procurer tous les autres. Le respect de la liberté est donc le premier des devoirs et les contient tous.

Le respect de la liberté n'est pas un devoir tout négatif; il faut rendre les hommes plus libres, c'est-à-dire leur procurer les moyens de l'être. Il ne suffit pas de ne pas les faire mourir, il faut les aider à vivre, les secourir dans leur lutte contre toutes les causes de mort ou de diminution matérielle et morale. Laisser périr un malheureux qu'on pourrait sauver, c'est être homicide; laisser frapper un faible qu'on pourrait défendre, c'est être complice. Si au lieu d'être victime d'un agresseur méchant, il se

débat contre un fou irresponsable, le devoir est le même ; car on doit intervenir contre le méchant, non parce qu'il est méchant, mais parce qu'il est dangereux. On doit donc aussi assistance à ceux qui sont aux prises avec des forces brutales, à tous ceux qui luttent contre la souffrance, la maladie, la faim. Les forces brutales ne sont pas coupables ; mais l'homme raisonnable est coupable quand il se rend le complice des forces brutales, fût-ce par inertie.

Il faut aussi rendre les hommes plus riches, car la richesse est un moyen de liberté. Cela ne veut pas dire qu'il faut se dépouiller pour eux : ceci est un point que nous examinerons dans le chapitre suivant. Donner son bien, c'est faire passer de la richesse d'une main dans une autre ; c'est déplacer la liberté, non l'accroître. Le devoir dont il est ici question, c'est le devoir de *produire*, de *créer de l'utilité*, d'augmenter les ressources humaines, en un mot de travailler. On a calculé que si rien ne faisait obstacle à sa multiplication, une population se doublerait en un temps très court, vingt-cinq ans, disait Malthus ; il était bien au-dessous de la vérité. Lorsque les Européens s'établirent en quelques contrées vierges du Nouveau-Monde, l'accroissement de la population, défalcation faite des nouveaux immigrants, fut quelquefois beaucoup plus rapide. Une espèce vivante dont le développe-

ment ne serait aucunement entravé tendrait à se multiplier selon une progression géométrique dont la raison est variable selon les espèces et les races. Mais des causes nombreuses limitent cet accroissement : la principale est l'insuffisance des subsistances. Si l'un des facteurs de la production, à savoir le travail humain, augmente avec la population, les ressources naturelles du territoire n'augmentent pas, et quelques-unes s'épuisent. Par suite du progrès normal de l'industrie humaine, le travail sera mieux réglé et plus productif; des ressources nouvelles seront découvertes, des moyens nouveaux de les utiliser seront inventés. Mais si dix laboureurs tirent d'un champ une certaine quantité de blé, vingt laboureurs ne tireront pas du même champ une récolte double. La puissance productrice du travail augmente d'une manière irrégulière, sous des influences soudaines, telles qu'une invention scientifique, la découverte d'une mine, une réforme législative, une meilleure assiette de l'impôt, et sauf des événements exceptionnels, cet accroissement n'est jamais aussi rapide que pourrait l'être celui de la population[1]. Il y a donc constamment des êtres humains que la

1. Les doctrines de Malthus ont été contestées, mais avec les réserves et les corrections que j'ai pris soin d'y apporter, elles ne donnent plus de prise aux objections classiques. Pour de plus amples développements, voir les traités d'économie politique.

limitation des subsistances empêche de naître ou contraint de périr. Par conséquent, tout travail productif sauve des existences humaines. Et la logique nous oblige à formuler cette conclusion sévère : « l'oisif qui pourrait travailler est, indirectement, mais réellement, un assassin. »

On n'est pas quitte envers la vérité parce qu'on s'abstient de toute parole mensongère. Il faut démasquer le mensonge pour n'en être pas complice. Et quand on rencontre l'erreur, on n'a pas à rechercher si elle est le fait d'un mensonge ou d'une paresse, si celui qui prend le faux pour le vrai a été trompé ou s'est trompé. C'est mentir que de ne pas le tirer d'erreur. C'est mentir encore que de le laisser dans l'ignorance. On doit aider les hommes dans leurs efforts vers la vérité. S'ils ne la cherchent pas, on doit d'abord leur ôter cette erreur préjudicielle qui est d'en méconnaître le prix. Toute vérité nouvelle est un affranchissement. Les explorateurs qui révèlent des pays inconnus, dressent de nouvelles cartes, et tracent de nouveaux itinéraires augmentent pour les peuples civilisés la liberté d'aller et de venir; ils agrandissent le monde; ils reculent les murailles de la prison humaine. Il en est ainsi de toute conquête sur l'inconnu. Dans le domaine de la pensée, je ne dis pas seulement tout progrès scientifique, mais toute connaissance pratique, tout renseignement nou-

veau est une nouvelle possibilité d'action, c'est-à-dire une nouvelle liberté.

Il ne suffit pas de s'abstenir personnellement de toute diffamation. Il faut protester contre toute diffamation dont on est témoin sous peine de complicité. Il faut assister son prochain dans les efforts qu'il fait pour se défendre contre un mal si redoutable, et aussi pour gagner l'estime, la confiance et la sympathie des autres hommes.

Seulement une grande discrétion est, en cela, nécessaire, car une intervention maladroite ferait naître le soupçon là où il n'existe pas. L'honneur est chose infiniment délicate; il ne faut jamais se hâter de le mettre en cause : « Il est perdu dès qu'il est joué. » Ne disons pas que les affaires d'autrui ne nous regardent pas : rien d'humain ne nous est étranger; mais ne nous mêlons des affaires d'autrui qu'avec réserve et à-propos.

En résumé, l'homicide, le vol, le mensonge, la diffamation, sont des attentats contre la liberté. L'assistance personnelle, le travail, la sincérité, en y joignant la recherche et la vulgarisation du vrai, les actes qui affermissent la paix sociale, la sympathie mutuelle et la solidarité sont créateurs de liberté.

CHAPITRE VII

LES LIMITES DES DEVOIRS

1. — L'HOMICIDE.

Plusieurs de ces devoirs sont limités par le *devoir* de se conserver, et, par suite, de se défendre. Nous disons le *devoir*. Certes, on a le droit de se défendre, car on a toujours le droit de faire son devoir. Mais de ce droit, on ne peut tirer aucune conséquence relativement aux conflits moraux : un devoir ne peut pas être limité par un droit, car mon droit s'évanouit dès qu'il est contraire à mon devoir. Un devoir ne peut être limité que par un autre devoir.

Je ne suis pas seulement excusable, j'ai l'obligation morale de défendre ma vie par les moyens dont je dispose, par la violence quelquefois, par le meurtre même de mon adversaire, si je n'ai pas d'autre salut. Bien entendu, le devoir de se

défendre ne saurait survivre au danger : la vengeance n'y est pas comprise. Bien entendu encore, il n'y a légitime défense que s'il est impossible de fuir ou de recourir à la protection légale. Il faut que le cas se présente comme une alternative : ou je tuerai cet homme, ou il me tuera. L'un de nous deux sera inévitablement sacrifié : il vaut mieux que ce soit mon agresseur, lequel est un homme dangereux, puisqu'il me menace.

On a contesté ce raisonnement : Nous ne pouvons pas être juges dans notre propre cause, prononcer nous-mêmes une condamnation à notre profit; ce n'est pas à moi de juger ma vie plus précieuse que celle d'autrui. — Mais le moyen de faire autrement, puisque, par hypothèse, tout recours à la justice régulière est impossible? Sans doute, devant l'imminence du danger, la peur, la colère, l'indignation, la précipitation ne permettent pas une appréciation impartiale. C'est l'instinct de conservation qui commande, et non la raison. Mais, en ce moment, moi qui écris, et, j'imagine, vous qui me lisez, nous ne courons aucun danger, nous pouvons juger sans passion, nous ne sommes pas personnellement en cause; et il apparaît avec évidence que, si de deux hommes l'un doit nécessairement périr, il vaut mieux que ce soit celui qui menace la vie des autres.

Au reste, appliquons notre formule. Est-il

possible d'ériger en loi que les honnêtes gens ne se défendent pas contre les méchants? — Non, car s'interdire à ce point la violence, ce serait livrer le monde à la violence. L'homicide n'aurait assurément point de place dans une humanité *sainte*, où personne n'aurait à se défendre, puisque personne n'attaquerait. Mais, dès qu'il y a des meurtriers, le meurtre devient pour les honnêtes gens une nécessité, et une nécessité morale, une obligation. Ils n'ont pas le droit de s'abandonner eux-mêmes. Contester le devoir de défense personnelle, c'est consentir au règne de la force et à l'abolition du droit, au triomphe du mal et à la défaite de la justice.

Nous devons donc limiter ainsi le précepte formulé plus haut : Tu ne tueras point, *à moins que le meurtre ne soit pour toi l'unique moyen de défendre ta vie.*

La guerre est une vaste organisation de l'homicide, et par conséquent elle est abominablement criminelle. Par quelle singulière aberration du sens moral en est on venu à la défendre, à la célébrer et même à la sanctifier? Il y a une doctrine théologique de l'excellence de la guerre. Le massacre fait partie des desseins de la Providence; Dieu châtie les peuples coupables en les livrant à leurs ennemis; et récompense les peuples élus en leur donnant les joies du

triomphe et de la puissance. — Ne nous arrêtons pas à ces folies. Comment d'ailleurs discuterions-nous avec des gens qui sont admis aux conseils du Dieu des Armées? Nous ne saurions leur opposer que des raisons humaines.

Une autre apologie de la guerre, plus fréquente, plus spécieuse, et qui a pour elle d'illustres autorités, comme de Moltke, consiste à dire qu'elle entretient dans l'humanité des vertus viriles, qui disparaîtraient avec elle : le courage militaire, l'esprit de discipline, l'énergie, l'initiative rapide et la persévérance tenace. Elle trempe les caractères; sans elle, l'homme s'efféminerait. Toutes les guerres abondent en traits d'héroïsme individuel ou collectif; des soldats se disputent l'honneur de se dévouer pour le salut commun; des régiments entiers marchent avec assurance à une mort certaine. Et ces héros sont des hommes ordinaires, que les circonstances grandissent en un moment. Il se produit une si prodigieuse exaltation du sentiment du devoir qu'il domine et abolit le plus puissant de tous les instincts, celui de la conservation. Et quelle belle chose qu'une armée bien disciplinée! Nulle part l'humanité ne montre mieux ce qu'elle peut faire, par l'union réglée des forces individuelles. Ces grandes masses organisées sont le plus bel exemple de la solidarité sociale. Il se dégage une impression de gran-

deur calme de cet ensemble d'hommes, où l'individu, tout en restant une conscience autonome, et par un acte de son intelligence et de sa volonté, se contraint lui-même à n'être qu'un élément d'un immense et complexe organisme docile à une volonté unique !

Par un tel raisonnement, on démontrerait que l'incendie est une chose bonne, car il donne lieu à l'héroïsme des pompiers. Si la guerre n'existait pas, il n'y aurait pas à regretter les vertus militaires, puisqu'elles seraient inutiles. Ou plutôt ces mêmes vertus s'exerceraient sous une autre forme, non plus pour les œuvres de destruction et de mort, mais pour des entreprises de création et de vie.

Quelle impression de grandeur et de beauté véritables se dégagerait, au contraire, si les hommes parvenaient à la créer, d'une institution d'arbitrage international, revêtue de l'autorité nécessaire, et entourée des garanties suffisantes de justice et d'impartialité !

L'autorité qui maintiendra la paix parmi les peuples, si jamais elle existe, sera une autorité morale. Car une puissance matérielle capable d'exercer une contrainte, ne serait autre que l'une des grandes nations civilisées devenue assez forte et assez redoutée pour interdire la guerre à toutes les autres. Ce serait quelque chose d'analogue à la *paix romaine*, soit sous la

forme d'un grand empire qui, avec la paix, imposerait ses lois et son administration, soit sous la forme de l'hégémonie militaire et économique d'une nation qui ne permettrait pas aux autres de troubler son commerce. Ce serait la suppression de la guerre par la victoire définitive, et moins la paix que la servitude universelle.

Il est permis d'espérer, dans un avenir lointain, sinon la paix perpétuelle, du moins la rareté des guerres, par suite du développement progressif de la conscience publique. Il ne faut pas être sceptique à l'égard de cette force morale, ni l'affaiblir en la raillant. Elle est encore débile, mais songez qu'elle est naissante. Le XVII^e^ siècle ne la soupçonnait pas ; la philosophie du XVIII^e^ siècle l'a rêvée ; la Révolution française a cru en assurer le règne. La France s'est insurgée beaucoup moins contre son roi que contre les rois ; elle a proclamé, non seulement les droits du citoyen français, mais les Droits de l'Homme en général, et ceux des citoyens de toutes les nations. En défendant son territoire envahi, elle prétendait combattre contre les tyrans coalisés et pour la liberté des peuples. Si l'emphase habituelle aux hommes de ce temps nous paraît ridicule, c'est que nous voyons clairement aujourd'hui combien ils étaient encore loin du but dont ils se croyaient proches.

Kant, leur contemporain et leur admirateur,

pensait que la guerre n'a d'autre cause que l'ambition des rois, et que la paix universelle régnerait quand il n'y aurait plus que des peuples libres. Nous avons appris depuis, que les peuples sont capables d'ambition, comme les rois, qu'ils sont avides de conquérir le bien d'autrui, qu'ils aiment le bruit des clairons et des tambours et la gloire éclatante des armes. Depuis qu'ils ont cessé d'être indifférents aux faits et gestes des hommes qui les conduisent, l'ambition des rois serait impuissante si elle n'était soutenue et portée par l'ambition des peuples. C'est la plus redoutable. Les rois sont des politiques, leur ambition est réfléchie et calculée; au contraire, il se produit, parmi les peuples, de formidables mouvements passionnels, qui ressemblent à une sorte de frénésie, à de brusques accès de folie collective.

Mais de même que la folie révèle l'intelligence, dont elle est une déformation, de même les passions collectives révèlent l'existence de la conscience collective. Déjà on est obligé de compter avec elle. Elle ne parle pas encore assez haut, mais elle parle. Elle n'est pas encore assez éclairée, mais elle s'instruit tous les jours par sa propre expérience, qui est l'histoire. Elle comprendra de mieux en mieux que l'honneur d'un peuple est fait de justice autant que de puissance et de victoire. Il y aura toujours des situations

embrouillées, des affaires mal conduites qu'on ne réussira pas à dénouer sans effusion de sang ; mais un jour viendra où le peuple qui médite d'en assassiner un autre pour le voler, sera obligé de reculer devant la réprobation universelle.

La guerre est toujours criminelle. Souvent le crime est double, et les deux peuples ennemis sont également coupables l'un envers l'autre. Mais quand il n'y a qu'un agresseur, le peuple qui se défend n'est pas seulement dans son droit ; il fait son devoir. Ce devoir de défense personnelle s'applique aux peuples comme aux individus. Ne dites pas, comme certains sectaires de Russie : la guerre est un crime, je n'y tremperai pas mes mains, je refuse le service militaire ; puisque l'on m'y contraint, je m'y soumets par force, mais sur le champ de bataille, je ne ferai pas feu, je ne commettrai pas l'homicide. Une telle maxime est contraire à la justice, car elle ne peut pas être érigée en loi. Si les peuples scrupuleux, par horreur de l'homicide, ne se défendaient pas, ils seraient asservis par leurs ennemis, et le monde appartiendrait aux peuples violents. N'ayant pas voulu verser le sang pour défendre leur autonomie, ils seraient contraints de verser le sang pour étendre la domination de leurs maîtres. Le refus de faire la guerre conduirait donc à la guerre universelle.

La guerre défensive est donc légitime et obligatoire. Mais pour qu'un peuple se défende, il faut qu'il ait une armée; il faut qu'en tant de paix, le soldat se prépare à l'homicide, qui pourra devenir pour lui un devoir. Il faut que les hommes, à leur majorité, au sortir des écoles, fassent une sorte de stage dans une école spéciale où l'on enseigne à tuer. Pour que la défense de la patrie soit assurée, il faut que son armée soit disciplinée, qu'elle soit un instrument docile dans la main des chefs qui la conduisent. Pour que l'armée soit disciplinée, il faut que les inférieurs exécutent sans les juger les ordres des supérieurs; il faut que les chefs eux-mêmes soient dociles au pouvoir civil, qu'ils ne prennent pas les armes sans son ordre, qu'ils ne refusent pas de les prendre quand il le prescrit. Nul militaire, depuis le soldat jusqu'aux généraux, n'a donc le droit d'apprécier si la guerre qu'on lui fait faire est juste ou injuste. Le Ministre de la Guerre, comme membre du gouvernement, opinant dans le Conseil, a ce droit. Comme chef de l'armée, exécutant les ordres du gouvernement, il ne l'a plus. Il est clair que la défense de la patrie ne serait pas assurée, si le soldat n'obéissait aux ordres de ses chefs que quand il les approuve, si le pouvoir militaire faisait la guerre quand il le juge à propos. Il en résulte que l'homicide est le devoir du soldat toutes les fois qu'il

est commandé, même injustement; car ce n'est pas au pouvoir militaire d'en apprécier la justice ou l'injustice.

Cependant le soldat n'a pas pu renoncer à sa conscience d'homme et de citoyen. En lui-même, il peut et doit avoir son opinion. En tant qu'homme et que citoyen, il pourra estimer que la guerre à laquelle la discipline l'oblige est un crime qui déshonore sa patrie. Pour tout ce qui n'est pas service commandé, il devra user de tous ses droits, s'employer de toutes ses forces à empêcher ce crime. Mais en tant que soldat, il faut qu'il se soumette, et collabore consciencieusement à l'acte qu'il réprouve. La discipline militaire est un grand mal, mais un mal nécessaire. Ah! qu'il est difficile de comprendre ceux qui l'admirent : elle est trop navrante pour être belle. Cette abdication, à laquelle le soldat est tenu par profession, d'une partie de sa conscience individuelle, n'est pas l'un des moindres maux de la guerre.

La question du *Duel* est une des plus délicates qui puissent troubler la conscience d'un honnête homme.

Le Duel est absurde, nul ne le conteste. Le jugement de Dieu, dont il paraît être une survivance, reposait au moins sur cette croyance que Dieu protège l'innocent et châtie le coupable;

mais aujourd'hui nul ne pense que le bon droit décide de l'issue du combat, et que celui qui a les torts sera blessé ou tué. Le duel était jadis un privilège de la noblesse, c'est pourquoi le bourgeois ne portait pas l'épée ; aujourd'hui encore il n'existe pas dans la classe populaire, ce qui suffit à démontrer qu'il n'est nullement nécessaire.

Dans une certaine classe de la société, quand un homme en a outragé ou accusé un autre, l'*honneur* exige, paraît-il, qu'ils se battent. L'honneur ! mot qu'on prononce avec emphase, et qu'on n'entend guère ! Au sens le plus élevé qu'on puisse y attacher, c'est le soin de ne rien faire, qui oblige à se mépriser soi-même, le besoin de conserver l'estime de soi, de ne pas déchoir à ses propres yeux. Mais en quoi les accusations et les outrages d'un autre me rendraient-ils méprisable pour moi-même, qui sais ces accusations fausses et ces outrages mal adressés ? Puis-je démériter par le fait d'autrui, être amoindri moralement par ce qu'il plaît à un méchant de dire ou de faire ? Ce n'est point pour cet honneur-là qu'on se bat en duel.

L'honneur des « gens du monde », sentiment qui, chez beaucoup de personnes, tient la place de la conscience, et peut, à la rigueur, la suppléer en partie quand elle manque, est le souci de conserver l'estime d'autrui. C'est la moralité de

ceux qui n'en ont pas d'autre. On se bat pour l'opinion publique. Et voyez quelle inconséquence ! Quand on est accusé de mensonge ou d'escroquerie, l'opinion exige la preuve qu'on n'est pas un poltron ! Le courage qu'il faut pour se battre en duel n'est pas bien grand, et il est d'une nature si particulière qu'il ne prouve rien. On peut être capable d'un mensonge, d'une calomnie, d'une escroquerie, et paraître avec sang-froid sur le terrain. Personne ne pose en principe qu'un bretteur est nécessairement un honnête homme, ni même véritablement un brave. Mais les exigences de l'opinion sont aussi impérieuses que peu raisonnées. Comme tout cela est artificiel ! Pour apprécier s'il y a offense, et qui est l'offensé, et pour régler les conditions du combat, le bon sens et la raison ne suffisent pas ; il y a des traditions, une sorte de code conventionnel ; il faut être expert en la matière !

La persistance du duel tient à l'insuffisance de la législation pénale. On en est encore à chercher une loi véritablement défensive contre la diffamation. Il y a certaines offenses qu'on ne peut pas déférer aux tribunaux ; un procès, même gagné, aggrave le mal ; la justice légale est un instrument grossier, auquel on ne peut confier des choses délicates comme les affaires d'honneur. D'où la nécessité de se faire justice soi-même.

— Quelle nécessité ? Direz-vous. On peut, on doit pardonner les offenses.

— Oui ; mais l'opinion publique exige qu'on se batte d'abord. C'est l'absurdité de l'opinion qui maintient l'absurdité du duel. Celui qui le refuse, ou l'évite trop soigneusement, passe pour lâche. Il a beau juger, en sa conscience, qu'un honnête homme ne doit ni commettre l'homicide, ni s'exposer au risque de le commettre ; on ne le croira pas retenu par la crainte de tuer ou de blesser son adversaire, mais par la peur d'être tué ou blessé lui-même.

— Qu'importe? Un honnête homme doit tout subir, plutôt que de faire ce que sa conscience réprouve. Il vaut mieux supporter l'infamie que de la mériter, passer pour un lâche et ne l'être pas, que d'avoir la lâcheté de s'incliner devant un préjugé stupide. Les jugements de l'opinion sont superficiels, hâtifs, fondés sur des erreurs, et souvent sur des sottises. Il faut obéir à sa conscience, et non à la conscience des autres.

— Et pourtant, le duel peut être, pour ceux que leur rôle social oblige à des polémiques, un véritable devoir professionnel, tant que durera le préjugé public qui en fait une obligation. Il ne faut pas le chercher, ni s'y résoudre trop facilement. Mais un homme offensé d'une certaine manière, s'il ne se bat pas, est disqualifié, et se voit dans l'impossibilité absolue d'accomplir sa

tâche. Il ne saurait mépriser l'outrage : il en serait submergé ; il faut qu'il défende son existence comme personne morale, et la possibilité de faire son devoir. Dans certaines professions, la maxime : *Je ne me battrai jamais en duel*, ne peut être être érigée en loi, car il y aurait là un moyen trop commode d'éliminer un adversaire gênant ; tous les scrupuleux se verraient évincés de la lutte. D'ailleurs, le duel est rarement meurtrier, et c'est affaire de peu de conséquence que d'échanger deux balles sans résultat, ou de faire à son partenaire une écorchure à la main. Quand on combat pour la justice et pour la vérité, il ne faut pas se laisser arrêter pour si peu.

Le duel se discrédite tous les jours davantage. C'est un reliquat d'une aristocratie morte ; il finira bien par mourir aussi ; mais ce n'est pas l'indignation des moralistes qui le tuera : c'est le ridicule.

Nous avons déjà parlé du droit de punir. C'est le devoir de punir qu'il faudrait dire.

Quelle que soit, historiquement et en fait, l'*origine* des institutions juridiques, théoriquement et en droit leur *légitimité* est dans le devoir de défense personnelle, transféré de l'individu à l'État. Plus fort et plus impartial que l'individu, l'État peut garantir la sécurité par des mesures à la fois plus efficaces et moins violentes.

C'est là sa fonction essentielle, et sa principale raison d'être.

On a contesté que le droit de punir puisse aller jusqu'à l'homicide. La société, qui punit le meurtre, ne doit pas le commettre. — Mais on peut en dire autant de toutes les peines. On ne doit pas tuer ; on ne doit pas non plus attenter à la liberté, ni à la propriété, ni à la réputation. La prison, l'amende, les peines infamantes et la publicité des condamnations sont des actes de despotisme, de vol et de diffamation, quand ils ne sont pas nécessaires à la défense sociale.

On invoque avec plus de raison la prudence naturellement commandée à tout être sujet à l'erreur. La justice humaine, n'étant pas infaillible, ne doit pas infliger de peines irréparables. — Mais, répondrons-nous, la mort des victimes est-elle moins irréparable que celle du criminel ? Épargner le meurtrier, c'est se rendre complice de tous les crimes que cette indulgence ferait commettre, c'est condamner à mort toutes les victimes qu'une pénalité plus sévère eût sauvées.

La question de la peine de mort est, en somme, une question de fait. Il s'agit de savoir si, en la supprimant, le nombre des crimes augmenterait ; il s'agit de la remplacer par une peine moins radicale et tout aussi redoutée. Le problème de toute la législation pénale est de trouver les institutions juridiques avec lesquelles il y aura le

moins de sang versé, tant par les criminels que par les bourreaux, et, en général, le moins de dommage causé, le mal illégalement commis par le délinquant étant considéré, au total, avec le mal légalement perpétré par l'application du Code.

Maintenant, il est bien permis de croire que la peine de mort est, le plus souvent, une violence inutile. Que ceux qui ont vu de près et profondément étudié les criminels et la criminalité en décident ! Si le criminel pèse les conséquences de son crime, l'alternative qu'il considère, j'imagine, est celle d'être ou de n'être pas pris. Il ne calcule guère que les chances d'impunité. C'est seulement lorsque le procès est engagé et qu'il se voit perdu, qu'il se demande s'il paiera son forfait de sa tête ou de sa liberté. Tant qu'il est encore libre, les travaux forcés à perpétuité lui paraîtraient déjà une perspective suffisamment effrayante, s'il n'avait l'espérance d'échapper à toute peine. Ce qui encourage le crime, ce n'est pas la mansuétude, c'est l'échec de la justice : un sérieux progrès dans l'art des détectives permettrait l'adoucissement des sanctions. En tout cas, on peut douter que les institutions pénales aient raison de frapper fort pour compenser l'inconvénient de ne frapper pas toujours.

2. — Le luxe.

Quand la vie humaine est en cause, les conflits moraux atteignent leur plus haut degré d'acuité et de gravité. Ce sont donc des cas-types, éminemment propres à servir de modèles à tous les autres. Il est aisé de transporter ce que nous en avons dit à des conflits qui ne se présentent pas immédiatement comme des questions de vie ou de mort, j'entends de mort violente. L'obligation de défendre sa propriété, sa santé, son repos, sa liberté matérielle, intellectuelle ou morale, sa réputation, son droit à l'estime, à l'amitié, à la sympathie de ses semblables, peut se trouver impossible à pratiquer sans léser en quelque façon les intérêts et la liberté d'autrui. Le principe de la maxime érigée en loi peut résoudre tous ces conflits.

La concurrence économique est la lutte et la limitation mutuelle des actes par lesquels des personnes différentes tendent à s'assurer les conditions matérielles de leur existence et de leurs jouissances. Le devoir n'exige pas de l'individu un sacrifice absolu ; s'il allait jusqu'à cet excès, il se refuserait à lui-même le droit de manger, car le pain qu'il mange pourrait sauver la vie à quelque malheureux mourant de

faim. Il a, au contraire, le devoir de se nourrir, et d'assurer sa vie pour en faire bon usage. Mais où placer la limite entre les satisfactions légitimes que chacun se doit à soi-même et les empiétements sur ce qui appartient à autrui ?

La notion de *luxe* nous fournit la réponse. Les économistes distinguent la consommation *productive*, et la consommation *improductive*. Tout ce qui est nécessaire à l'entretien de la vie, à la conservation de la santé, à l'augmentation des forces physiques, intellectuelles et morales, ce qui même assure à l'homme le repos, condition de la fécondité du travail, et la joie, qui est bienfaisante parce qu'elle fortifie, tout cela est, en réalité, de la richesse *épargnée*. La consommation improductive est celle qui tend seulement à satisfaire un appétit de jouissance, sans qu'il en résulte aucun accroissement d'énergie utilisable ; c'est la destruction définitive et non compensée de quelque richesse. Le luxe est la consommation improductive.

Le luxe est donc immoral, toujours et sans réserve. On ne peut pas trop épargner, car épargner, c'est produire. Il ne s'agit pas ici de l'égoïste et mesquine parcimonie de l'avare, qui accumule et n'épargne pas. Les richesses qu'il entasse sont improductives ; elles sont en réalité consommées, sans profit, même pour lui-même ;

ou plutôt elles sont consommées pour lui procurer la vaine et toute personnelle jouissance de savoir qu'il les possède. La véritable épargne consiste à produire plus qu'on ne consomme. Toute richesse qui n'est ni retirée de la circulation, comme le trésor d'Harpagon, ni employée à procurer à son possesseur de stériles voluptés, comme les prodigalités du débauché, contribue nécessairement à grossir le patrimoine général des hommes. C'est du pain pour ceux qui ont faim, des vêtements pour ceux qui ont froid, des secours pour ceux qui souffrent ; des livres, de la science, de la vérité, de la puissance sur la nature, et en somme de la liberté.

Le luxe est fait de sang et de misère humaine. Pour qu'un voluptueux s'asseye à une table raffinée, il faut que des malheureux meurent de faim ; pour qu'il habite des palais somptueusement décorés, il faut que des malades gémissent dans des taudis malsains ; pour qu'une femme du monde étale dans sa parure une fortune entière, il faut que des loqueteux n'aient pas de quoi couvrir leur corps.

— Mais, direz-vous, c'est une morale d'étroite austérité que vous nous prêchez là ! Elle conduirait à une existence puritaine et claustrale, sombre et décolorée, faite de contrainte, de tristesse et d'ennui. Nous n'en voulons pas ! Nous ne pouvons pas croire que la conscience pros-

crive l'embellissement de la vie humaine par les nobles satisfactions de l'art.

— Aussi nous garderons-nous bien de l'admettre. L'art n'est pas un luxe ; l'art n'est pas improductif ; l'art n'est pas une superfluité. Certes il n'est pas indispensable à l'existence matérielle, il n'empêche pas de mourir de faim, ni de froid, ni de maladie ; mais il nous est nécessaire pour vivre comme des hommes, par l'intelligence et par le cœur. Il y a deux sortes de manières d'aimer le beau, et deux sortes d'œuvres d'art. Il y a un art inférieur qui ne cherche qu'un plaisir raffiné, un plaisir aristocratique, un art dont tout l'effort tend à procurer des sensations rares, que tous ne sont pas capables de goûter. Et il y a un art supérieur, qui est essentiellement une faculté exceptionnelle *d'exprimer*. Celui-là agrandit la nature individuelle en la faisant participer à celle d'autrui ; il introduit dans les âmes des idées et des sentiments qui n'y étaient pas, ou qui y étaient obscurs et enveloppés. Toute œuvre d'art est la création d'une forme nouvelle de sympathie. Le plaisir qu'elle nous procure naît justement de ce que nous sentons s'accroître par elle notre être individuel, nos richesses intérieures, notre puissance intellectuelle et morale. C'est une sorte de communion des âmes, et l'une des formes les plus élevées de la vie sociale.

Quant à l'art inférieur, qui n'est que sensualité stérile, la morale n'est pas seule à le condamner ; toute saine esthétique le juge avec une sévérité pareille. Les *poètes de cour*, dont les œuvres sans portée, vides d'émotion et de pensée, sont des jeux d'esprit bons pour charmer l'ennui de quelques oisifs, paraissent fades et bas, en dehors du milieu artificiel pour lequel ils ont écrit. La peinture, la sculpture, l'architecture qui ne sont que l'étalage de formes ingénieuses et de couleurs agréables, mais que rien d'élevé et de noblement humain n'a inspirées, ne rencontrent bientôt que le dégoût. La musique qui se borne à caresser l'oreille par un charme tout sensuel devient insupportable à quiconque a appris à comprendre et à aimer les puissantes conceptions d'un Beethoven et d'un Schumann. La véritable beauté ne se rencontre pas dans les œuvres vaines ; la puérilité, la stérilité sont des laideurs.

C'est pourquoi il est légitime, il est salutaire de réserver une partie de la richesse publique pour mettre à la portée du peuple les grandes productions de l'art humain, de lui ouvrir des bibliothèques et des musées, de rendre les théâtres accessibles à tous, de faire entendre à tous de belle musique, de dresser devant les yeux du public de beaux monuments et de belles statues. Ce ne sont pas là des dépenses de luxe,

puisqu'elles étendent et fortifient la pensée et le cœur de l'homme, et augmentent la valeur du capital humain.

3. — L'intolérance.

Antagonistes ou concourantes, toutes les libertés se limitent mutuellement; étudier tous les conflits qui en résultent, ce serait passer en revue toutes les relations de la vie sociale. Nous ne nous occuperons ici que de la *liberté de penser*.

La *tolérance* est une idée relativement récente. Sans doute il s'est trouvé dans tous les temps des hommes de cœur pour protester contre les violences du fanatisme, contre les excès de l'autorité; à toutes les époques, la lassitude a amené entre les combattants des trêves, des conventions faites de concessions réciproques. Il s'est trouvé aussi des sceptiques, comme Montaigne, qui, peu attaché à la vérité, ne comprend ni qu'on meure ni qu'on fasse mourir pour des convictions : « C'est attacher un grand prix à sa croyance, dit-il, que d'en faire cuire un homme tout vif! » Mais l'idée nette du devoir de tolérance n'apparaît guère qu'au XVIII^e^ siècle. Le mot lui-même avait autrefois un autre sens. La tolérance était une sorte d'indulgence pratique

pour des actes et des opinions que théoriquement on condamnait, mais que l'on ne croyait pouvoir réprimer qu'au prix de trop d'efforts et de trop de violences. Chez les théologiens du XVII^e siècle, la *tolérance* désigne la facilité avec laquelle les Jésuites permettaient des infractions aux lois ecclésiatiques ou morales, pour éloigner moins de personnes de la religion. C'est ce que Bossuet appelle « le poison de la tolérance ».

Pour nous, la tolérance consiste à reconnaître et à respecter la liberté de penser. Chacun doit être libre de se faire et de se choisir ses opinions et ses croyances, de les manifester dans ses paroles et dans ses actes, de les défendre et de les répandre.

Le respect de l'opinion d'autrui n'entraîne pas l'abandon de la nôtre. Devons-nous, par égard pour la liberté d'autrui, nous contenter d'une liberté tout intérieure? Ma croyance enfermée dans le secret de mon cœur, y est évidemment inattaquable. Cela me suffira-t-il? Et dois-je la taire, de peur de blesser celle d'autrui? — Non, l'expression de notre opinion, nos efforts pour la communiquer aux autres peuvent et doivent respecter la liberté d'autrui sans pour cela se restreindre; il suffit qu'ils soient raisonnables.

La tolérance consiste à n'employer, pour

défendre et faire partager ses idées, *ni la violence, ni l'outrage, ni la ruse.*

La violence est, en vérité, un bien singulier moyen de propagande. D'abord elle est impuissante, de par la nature immatérielle des idées; en agissant du dehors, par des moyens mécaniques, on ne peut ni produire ni empêcher l'affirmation et la négation, qui sont des actes de l'esprit. En second lieu, elle est maladroite. En admettant qu'il soit légitime de faire le siège des consciences pour les réduire à se rendre, la violence est la pire faute de tactique qu'on puisse commettre. On cherche plutôt à se concilier l'adversaire qu'on veut convaincre; dès qu'on l'a frappé, c'est un ennemi. Ainsi le seul intérêt de la cause qu'on défend interdirait déjà la violence, si la morale ne la condamnait.

L'intimidation n'engendre pas la foi; elle engendre l'hypocrisie. Elle ne change point les pensées, mais les paroles et les actions. Cherchez les causes du mensonge parmi les hommes; vous les trouverez presque toujours dans le despotisme. Les esclaves sont menteurs ; les enfants élevés avec une sévérité excessive le deviennent; les lois trop rigoureuses sont tournées; l'hypocrisie se trouve chez les courtisans, habitués à obéir aux moindres volontés du maître; dans l'entourage de tous les puissants; chez tous ceux qui vivent courbés sous une autorité;

elle est pour eux un moyen détourné de reprendre une partie de la liberté qu'ils ont perdue. Par la force, vous n'obtiendrez jamais que des conversions apparentes, et le masque de la conviction.

— Eh bien ! nous nous en contenterons. L'autorité peut empêcher la manifestation extérieure, et, par suite, la propagation des opinions. Qu'un homme soit dans l'erreur, c'est son affaire ; mais on doit lui interdire de tromper les autres. Une fausse doctrine est un véritable poison. Il faut entourer le pestiféré d'un cordon sanitaire, de peur qu'il n'infecte les autres. Nous avons la vérité, disent les autoritaires, et nous la prêchons ; nos adversaires prêchent l'erreur, il faut leur fermer la bouche. La mort est un bon moyen d'empêcher les gens de parler et d'écrire. La claustration, la séquestration sont des moyens plus doux, mais moins économiques et moins sûrs ; ils exigent une longue vigilance, et puis la parole et l'écriture peuvent franchir les murs d'une prison. Nous devons protéger les nôtres contre les mauvais livres, contre les discours pervers, contre les exemples corrupteurs. Dépositaires des bonnes doctrines, nous ne pouvons pas permettre la vulgarisation des autres.

Il faut bien le reconnaître, la violence peut s'opposer temporairement à la propagation des idées. Il y avait autrefois en France des pays protestants qui sont aujourd'hui catholiques ; les

Dragonnades et la Révocation de l'Édit de Nantes ont réussi à les convertir. Les familles les plus courageuses et les plus fortunées ont passé à l'étranger; les autres ont fléchi; leurs enfants furent élevés dans des couvents; les générations suivantes ont rougi de la foi de leurs ancêtres, ou l'ont ignorée. Et vous pensez qu'on peut s'applaudir d'un tel résultat! Parce que des hommes ont eu la lâcheté de renier leurs convictions devant la menace, croyez-vous que la moralité humaine y ait gagné? La foi ne doit pas être un acte de crainte et d'obéissance, mais un acte de courage et de liberté.

Le succès obtenu par de tels moyens est d'ailleurs précaire. Les idées qu'on tue ressuscitent. On ne tue pas les idées par la force; on tue les idées par les idées, l'erreur par la vérité. Disciples d'un Dieu crucifié, les Chrétiens savent mieux que personne la vertu propagatrice de la persécution : aux premiers siècles de l'Église, le martyre, au lieu d'éteindre la foi, faisait des prosélytes. Rien ne grandit et ne fortifie une doctrine comme le courage de ceux qui souffrent pour elle; rien ne la déconsidère comme les violences commises en son nom. L'Inquisition et la Saint-Barthélemy sont des arguments logiquement assez faibles contre l'Église, mais pratiquement très redoutables. La guillotine et les massacres de Septembre ne prouvent rien contre

les doctrines républicaines, mais ils en ont retardé le triomphe, et lui nuisent encore aujourd'hui. « On connaît l'arbre à ses fruits », a dit le Christ; combien il y a peu d'apparence que la vérité et la justice se trouvent du côté des violents!

Que dirai-je de l'outrage? Insulter son adversaire, n'est-ce pas s'ôter à soi-même toute espérance de le convaincre? L'outrage n'est pas un argument; il ne prouve qu'une chose, c'est que celui qui s'en sert est à bout d'arguments. Dans combien de débats publics n'avons-nous pas vu des orateurs, des polémistes, n'ayant plus rien à dire et ne pouvant consentir à se taire, se saisir, comme d'une dernière ressource, de l'argument *ad hominem*, et se répandre en injures? Ceux qui le font de sang-froid et par tactique sont des fous, et leurs armes ne blessent qu'eux-mêmes; ceux qui se mettent en colère perdent, par ce fait, tout pouvoir de diriger leurs coups, et sont un danger pour leur parti. Il y a pourtant, dans le public, une clientèle pour ceux qui crient très fort; les injures et les grossièretés trouvent des admirateurs. Mais on s'use vite à ce jeu.

La ruse est une des formes les plus redoutables de l'intolérance; mais, si habile qu'elle soit, elle ne l'est jamais assez. Obtenir par surprise l'adhésion des esprits à des idées qu'ils repous-

seraient si on les leur présentait avec franchise, les amener à leur insu et par des voies détournées à un but qu'ils voudraient fuir s'ils le voyaient, les envelopper insensiblement d'un invisible réseau, dont ils n'auront plus ni la force, ni peut-être la volonté de se dégager quand ils en sentiront l'étreinte, ah ! nous savons assez que ce sont là des procédés qui réussissent. Mais combien de temps? S'il ne s'agit que de résultats temporaires, — un vote à enlever, un coup de main électoral à machiner, une démarche à obtenir des autres hommes en changeant leur manière de voir — la ruse peut y suffire ; mais c'est là le vulgaire mensonge, non la propagation d'une conviction. On ne se contente pas de résultats éphémères quand il s'agit d'idées et de croyances ; la vérité n'est pas temporaire ; on ne saurait vouloir, pour ce qui est ou qu'on croit être la vérité, qu'un triomphe définitif.

La vérité ne peut pas profiter de la ruse. Elle est la lumière ; son œuvre ne s'accomplit point dans les ténèbres ; c'est au grand jour qu'elle est forte et qu'elle prospère. Il n'est point de plus bel exemple de la fragilité des œuvres cauteleuses, que l'histoire des missions des Jésuites dans l'Extrême-Orient et dans le Nouveau Monde. Il n'entre pas dans ma pensée de méconnaître tant d'actes d'héroïsme et de charité racontés dans les *Annales de la Propagation de la*

Foi. L'œuvre fut commencée par un saint. Jeune, plein d'enthousiasme et de foi, François-Xavier de Navarre aborde au Malabar, traverse l'Inde, s'embarque au cap Comorin, passe aux Moluques, puis au Japon : il meurt au moment où il allait entreprendre l'évangélisation de la Chine. Animé de l'esprit de l'Évangile, et fidèle imitateur des premiers Apôtres, il s'adresse d'abord aux petits, aux parias ; il dédaigne ou peut-être il ignore les castes des riches et des prêtres. Partout où il passe, il prépare les voies, imposant le respect, et gagnant les cœurs par sa conviction et sa charité.

Sur ses traces, la Société de Jésus envoie d'autres missionnaires. Ils arrivent en nombre, avec un plan concerté et des instructions précises. Au lieu d'apporter, comme le Christ, aux humbles et aux souffrants des consolations et des espérances, ils s'adressent aux puissants, s'insinuant dans leur faveur, afin d'obtenir, à leur exemple et par leur ordre, des conversions en masse. Mais le moyen d'intéresser un rajah à un Christ misérable, à un agitateur populaire, condamné à mort par la justice de son pays ? Ils résolurent de passer sous silence ce détail du dogme chrétien ; ils eurent honte, s'écriait avec indignation le pape Innocent X, ils eurent honte de la Passion de Jésus-Christ : *illos pudet Christum passum et crucifixum prædicare!* Ils prêchèrent le Messie

annoncé par les prophètes, attendu pendant une longue suite de siècles, venu enfin visiter les hommes, entraînant après lui les foules enthousiastes, et remontant triomphalement au ciel. Ils se réservaient de compléter plus tard l'instruction des néophytes en leur révélant le procès, la condamnation, la flagellation, le crucifiement.

L'Église catholique ne doit pas endosser la responsabilité de cette évangélisation frauduleuse. Les papes ont protesté, dans les termes les plus énergiques, par une série de bulles, de brefs, de lettres et de décrets. Innocent X, Clément IX, Clément XI, Clément XII, Benoît XIII, Benoît XIV ne cessent de fulminer contre les missionnaires. En reniant l'humilité et les souffrances du Christ, ils étaient conduits à renier les humbles et les souffrants de la terre. Ils leur refusèrent jusqu'aux sacrements. Le vicaire apostolique, au nom du pape Clément XI, prononce à Pondichéry, en 1704, cette condamnation sévère : « Nous ne pouvons souffrir que les médecins de l'âme refusent aux hommes de basse condition les devoirs de charité que ne leur refusent pas même les médecins païens. » — « Nous voulons et ordonnons, répète Benoît XIV en 1727, que le décret sur l'administration des Saints Sacrements aux moribonds de basse condition qu'on appelle *parias*, soit enfin observé et exécuté sans plus de délai. » C'est en

vain ; les Jésuites se riront de l'autorité pontificale, jusqu'à ce qu'elle prenne le parti de les supprimer[1].

Le succès des missionnaires fut immense. Ils baptisèrent des populations entières ; ils fondèrent, surtout dans le Nouveau Monde, de grands États chrétiens, sortes de républiques théocratiques dont l'histoire est fort obscure. Mais ce succès fut de courte durée. Quand la supercherie fut dévoilée, tout s'effondra ; sans doute, les Jésuites ont frayé la route aux colons européens ; leur œuvre de pénétration commerciale est indiscutable. Mais ils venaient en missionnaires de l'Évangile : et ils ont semé partout, parmi les populations indigènes, la haine du Christianisme et des Européens.

Entreprendre de propager ses croyances par la ruse, c'est n'être pas vraiment convaincu, c'est manquer de foi, c'est aimer sa croyance plus que la vérité. La vérité est solide, l'erreur fragile ; on ne peut mieux les définir que par ces caractères. La pensée vraie, c'est la pensée définitive, l'opinion qu'on ne sera jamais contraint à rejeter ni à transformer, tandis que la pensée fausse est la pensée provisoire, l'opinion qui demain peut-être sera impossible ou insuffisante. La Science, qui est la forme la plus par-

1. Voy. Edgar Quinet, *Leçons professées au Collège de France en* 1843, 4e leçon.

faite de la vérité, est l'ensemble de toutes les idées qui ont subi l'épreuve de la critique, et en ont définitivement triomphé. La vérité n'a rien à craindre de la critique, de l'examen, de la discussion : elle en sort confirmée et quelquefois épurée. Si votre opinion y reçoit çà et là quelque accroc, vous ne pouvez qu'y gagner : c'est une retouche utile. Toutes les vérités se soutiennent mutuellement ; l'erreur est en conflit avec elle-même, avec la vérité et avec les autres erreurs; elle a donc tout à craindre. Sa lutte contre la vérité est la lutte du Pot de terre contre le Pot de fer. Que celui qui porte le pot de terre se cache, s'abrite, et fasse un détour pour éviter un choc, soit! Mais quand on porte le pot de fer, on peut marcher droit devant soi, et à découvert.

On remarquera que nous n'avons invoqué, en faveur de la tolérance, que des considérations utilitaires. Il faut s'interdire la violence, l'outrage et la ruse, *dans l'intérêt de la cause que l'on défend*. Nous n'avons pas eu besoin de faire appel au respect dû à la liberté d'autrui. Ce respect ne saurait aller jusqu'à nous réduire au silence. On tombe souvent dans cet excès. On évite d'exprimer son opinion, pour ne pas blesser la susceptibilité d'une personne qui en a une contraire ; on va même jusqu'à renoncer à pratiquer ce que l'on croit, ou bien l'on consent à

pratiquer ce que l'on ne croit pas. Le devoir ne va pas jusque-là, ou plutôt il ne permet pas d'aller jusque-là. Ce n'est pas porter atteinte à la liberté de penser d'une personne, que de penser autrement qu'elle, et si l'expression d'idées qu'elle ne partage pas la blesse, c'est elle qui a tort. Je veux bien respecter les opinions d'autrui, mais je puis légitimement demander qu'on respecte aussi les miennes. Ou plutôt je n'ai pas à respecter toutes les opinions, car une erreur n'est pas respectable, mais je dois respecter la personne que je juge être dans l'erreur.

Le plus ardent prosélytisme peut être exempt de tout reproche d'intolérance. Pour faire prévaloir ses idées, on les prouve, si elles sont certaines ; on donne les raisons de ses préférences, si elles ne sont que probables ; on y ajoute la chaleur et l'accent de la conviction, le poids de son exemple, toutes les ressources que l'on trouve dans son cœur, et, si l'on peut, dans son éloquence ; mais, dans aucun cas, on ne peut être obligé à les incliner ni à les dissimuler devant celles d'autrui.

La tolérance n'est donc pas faite de concessions réciproques et d'équitable partage, comme le respect des autres libertés. Je dois restreindre ma sphère d'action extérieure pour laisser aux autres la sphère d'action qui leur appartient. Seule, la liberté de penser peut être entière. Les

biens extérieurs ne peuvent être possédés qu'à l'exclusion d'autrui ; on possède la vérité sans l'interdire à personne. Comme la flamme d'un flambeau, elle se communique sans se partager. La multiplication des pains est un miracle, s'il s'agit du pain matériel, qu'il faut rompre et distribuer pour nourrir les corps ; mais il n'y a rien de surnaturel dans la multiplication de ce pain qui est la nourriture des intelligences.

4. — L'intolérance dans l'éducation.

C'est surtout envers l'enfant, qu'il est obligatoire, et qu'il est difficile d'être tolérant. C'est à l'enfant qu'on s'adresse de préférence quand on veut faire des prosélytes : les hommes ont déjà leurs opinions faites, et ils en changent difficilement. C'est sur l'enfant qu'on a le plus d'action : son âme toute neuve est prête à recevoir toutes les empreintes, et les premières qu'elle reçoit sont souvent indélébiles. Et puis l'enfant, c'est l'avenir.

La tolérance est-elle seulement possible à son égard ? L'éducation n'est-elle pas, par essence, un acte d'intolérance ? Vis-à-vis de ses maîtres et de ses parents, l'enfant est sans défense ; l'éducation consiste à abuser de la faiblesse de cet être désarmé, pour en faire ce qu'on veut

qu'il soit. On façonne à son gré cette argile molle, on lui impose des manières de sentir, d'agir et de penser qu'il n'eût sans doute pas librement choisies. Le jardinier prend un jeune arbrisseau, le plante à l'endroit qu'il a choisi, l'élague, le taille, le palisse à son gré ; en le greffant, il le force à produire d'autres fruits que les siens ; en l'attachant, il oblige certaines branches à pousser aux dépens des autres ; bref, il en fait un être tout artificiel. C'est pour lui faire produire de meilleurs fruits ; mais ces fruits sont meilleurs pour le jardinier qui les récoltera, non pour l'arbre qui les produit. Cultiver, c'est détourner vers ses propres fins les tendances naturelles du végétal. L'éducation, qu'on a si souvent comparée au jardinage, consiste à mettre des enfants en espalier. Elle greffe une autre nature sur leur nature primitive, qui était à eux ; elle élague, elle comprime, elle développe artificiellement certaines parties aux dépens des autres. Elle est une mainmise sur une personnalité humaine, avant qu'elle ait le temps de se former, un véritable attentat contre la liberté de l'enfant.

Il est bien vrai que l'éducation mérite souvent ces reproches, et l'homme fait qui serait capable de se juger lui-même, pourrait souvent, à bon droit, les adresser à ses parents et à ses maîtres. « Je ne puis plus me défaire, pourrait-il leur

dire, de certaines habitudes de pensée que vous m'avez imposées, de certains sentiments que vous avez artificiellement formés en moi ; surtout, je n'ai plus certaines énergies et certaines ressources intellectuelles et affectives, que ma nature comportait, et que vous avez tuées. Je me trouve, — non pas des vices, car vous avez loyalement cherché à m'en préserver, — mais des faiblesses et des impuissances qui vous sont imputables. »

— Mais, répondrez-vous, l'éducation est nécessaire. L'enfant ne peut se défendre contre l'influence de ce qui l'entoure ; s'il ne subit pas celle de ces maîtres, il en subira d'autres. Ces influences, il est impossible de les supprimer ; l'éducation consiste à les choisir. L'enfant ne peut pas être libre ; il ne peut pas être lui-même, puisque c'est un être en voie de formation. Destiné à vivre parmi les hommes, il faut bien le mettre en harmonie avec le milieu social où son activité s'exercera. La vie de nos enfants sera la continuation de la nôtre ; nous nous survivrons en eux ; il faut que nous les amenions au point où nous sommes, afin qu'ils poursuivent nos œuvres. Ainsi les générations successives sont solidaires ; l'humanité ne s'émiette pas en une multitude d'individus indépendants ; elle se tient tout entière comme un seul tout.

— Tout cela est vrai. Mais nous n'avons pas le droit de faire de nos enfants de purs instruments, par lesquels nous agirons encore quand nous ne serons plus, de supprimer leur personnalité pour en faire des prolongements de la nôtre, de les réduire à ne plus pouvoir penser autrement que nous avons pensé, sentir et agir autrement que nous avons senti et agi. Dans la continuité de son existence, l'humanité évolue et se transforme ; nous n'avons pas le droit d'arrêter et de fixer son développement au point où nous l'avons laissé. L'éducation peut être et est trop souvent autoritaire ou astucieuse ; mais elle peut aussi, et elle doit être libérale.

L'éducation autoritaire tend à supprimer chez l'enfant deux choses capitales : l'esprit d'initiative et le sentiment de la responsabilité. L'esprit d'initiative fait des hommes d'action, qui sont eux-mêmes, qui savent se tirer d'affaire, et dont la personnalité laisse une trace. Quiconque en est dépourvu est moins une personne qu'une chose, un instrument dont les autres se servent. Or l'esprit d'initiative ne se développe pas chez l'enfant à qui on ne permet jamais de vouloir. Il ne faut pas tout prévoir, et pourvoir à tout pour lui. Il faut l'abandonner à lui-même, de plus en plus souvent, et pour des actes de plus en plus importants, à mesure qu'il grandit, et, par cette confiance qu'on lui témoigne, l'obliger

à la mériter. Quant au sentiment de la responsabilité, c'est la conscience elle-même. L'enfant dont tous les actes sont commandés ne se sent jamais responsable, et, en effet, il ne l'est pas. Il ne songe jamais à s'attribuer ses fautes, il les rejette sur autrui; il va jusqu'à se réjouir de les commettre, pour avoir le plaisir de les reprocher aux autres.

Or l'éducation autoritaire ne pourra pas durer toujours: le moment arrive où l'enfant devenu homme échappe à ses parents et à ses maîtres. Il passe alors brusquement d'une sujétion étroite et d'une surveillance continuelle à une liberté dont il ne sait pas se servir; il subira donc, au hasard, sans discernement et sans contrôle, les influences du milieu, et surtout les pires.

L'éducation libérale, — qui n'est pas du tout l'absence d'éducation, — réduisant au minimum et diminuant graduellement l'autorité, la surveillance et même la protection, sait ménager une transition insensible de la sujétion de l'enfant à la liberté de l'homme. Il ne s'aperçoit pas de son émancipation ; il ne pourrait en dire le jour. Le premier devoir des éducateurs est de travailler eux-mêmes à se rendre inutiles, de préparer le moment où leur tâche sera finie. Faut-il qu'à ce moment le jeune homme soit incapable de sortir de la voie tracée, et continue d'y

marcher par la force de l'habitude ? Ou bien qu'il soit capable de trouver et au besoin de frayer lui-même sa voie, de la choisir et de la suivre par raison ? Le premier système n'est pas une éducation, c'est un dressage. Il ne faut pas élever les enfants comme des animaux, mais comme des hommes.

C'est surtout quand il s'agit de la formation des idées et de la conscience, qu'il faut déplorer les effets funestes de l'éducation autoritaire. Tuer une intelligence, est-ce beaucoup moins que de tuer un homme ? Et le préjugé n'est-il pas la prison de la pensée ? Que penser d'une éducation qui a pour but conscient et avoué l'organisation du préjugé ? Il est véritablement criminel d'imposer à la crédulité naïve de l'enfant des opinions toutes faites, qu'il accepte sans résistance et sans critique. C'est ce qu'on appelle l'élever dans de bons principes, et lui inculquer de bonnes idées.

Les principes contraires à la liberté ne sauraient être de bons principes ; et, qu'on le remarque bien, les idées inculquées par une autorité *ne sont même pas des idées*. On a enseigné à l'enfant ce qu'il doit croire ; il a entendu et retenu la formule de la bonne doctrine ; il l'a reçue sous l'autorité de ses maîtres ; pourquoi aurait-il pensé à ce qu'il y a dedans ? Il est convaincu que telle est l'opinion des honnêtes gens,

et prêt à haïr et à mépriser ceux qui se réclament d'une formule contraire. Mais sa croyance se réduit à des mots. Dès qu'il en examine le sens, dès qu'il raisonne, dès qu'il juge, ce n'est plus l'autorité d'un maître, c'est la raison autonome qui le convainc. Or l'éducation autoritaire redoute cet examen comme un danger, et le réprime comme une faute ; qui sait si sa raison, débile d'ailleurs et mal exercée, ne le conduira pas aux doctrines contraires ? L'autorité peut l'agréger à un parti, non lui donner une conviction ; l'asservir à certaines paroles, non pas produire en son esprit la pensée qu'elles expriment. Vous entendrez souvent de jeunes hommes élevés ainsi, proclamer leur attachement à certaines croyances ; interrogez-les ; essayez de leur faire expliquer le sens des mots qu'ils emploient et auxquels ils tiennent par une sorte d'aveugle entêtement. Vous n'obtiendrez pas de réponse. Et si, les pressant de questions, vous les forcez enfin de réfléchir, vous n'en tirerez que des idées vagues, pleines d'obscurité et de confusion. Je vous dis, en vérité, qu'ils ne pensent point ! Les doctrines imposées par une autorité sont des formules vides de pensée.

Aussi supportent-ils allègrement leurs croyances, sans être gênés par la préoccupation de les mettre en pratique. Combien d'hommes vivent de la vie ordinaire tout en professant des maximes

qui la condamnent ! Ils ne s'en sont jamais aperçus. Ils font avec insouciance tout ce que les autres font, tout en affirmant des principes qui, s'ils y avaient seulement pensé, feraient plier toute leur conduite sous une règle de fer.

L'éducation autoritaire rencontre une résistance quand elle s'adresse à des intelligences naturellement actives ; elle n'a alors à choisir qu'entre deux partis: les violenter ou les tromper. Mais la violence est un détestable moyen de persuasion ; elle provoque la révolte, soit la révolte ouverte, soit la révolte intérieure, dissimulée sous une soumission apparente. Elle fait des hypocrites ou des rebelles. Les hommes ainsi formés deviennent souvent les adversaires acharnés de leurs maîtres ; leur révolte n'est pas cette saine et calme indépendance d'un esprit qui se sent maître de lui ; elle est déréglée, faite de haine et de colère, et se porte, d'emblée, aux extrêmes. — Aussi, d'ordinaire juge-t-on plus prudent d'avoir recours à la ruse : l'éducation se fait astucieuse. On entoure l'intelligence de l'enfant de mille précautions ; si l'on ne va pas jusqu'au mensonge, du moins se montre-t-on aussi soucieux de l'empêcher de savoir que de l'instruire ; on lui dissimule certaines vérités, quitte à les lui permettre plus tard ; on ne laisse pénétrer jusqu'à lui que des idées triées et passées au crible. On croit le préserver ainsi des mauvaises doc-

trines et des erreurs, tandis qu'il faudrait les lui faire reconnaître, et l'exercer à s'en préserver lui-même.

L'éducation libérale n'impose pas la vérité, elle la propose. Elle est, pour les jeunes intelligences, une défense et un appui, jamais un joug ni un piège. La *docilité* [1] n'est pas la *soumission.* Elle ne s'obtient pas en domptant les volontés rétives. Le bon éducateur se fait aimer et respecter, parce qu'il aime l'enfant et parce qu'il le respecte. Il ne songe ni à le contraindre, ni à le flatter, ni à le circonvenir. Il se fait écouter grâce à cet attrait qu'ont naturellement sur les jeunes âmes la vérité et la justice. Il ne dit pas : Obéissez-moi ! mais : Obéissez à votre raison et à votre conscience ! Il ne dit pas : Ceci est vrai ! ni : Ceci est faux ! mais : Examinez et jugez vous-mêmes ! S'il apporte une vérité, il la démontre ; un fait, il le fait observer ; et il démontre et fait observer autant de faits qu'il est possible. Ainsi entendue, l'éducation n'est point un attentat contre la liberté de l'enfant, mais, au contraire, l'art de faire des hommes libres. Car nous ne sommes jamais plus libres que quand nous nous inclinons devant ce dont nous reconnaissons la justesse ou la justice.

1. Aptitude à être instruit : *docilis*, de *docere*.

5. — Le mensonge et la diffamation.

Le devoir de défense personnelle ne saurait en aucun cas limiter le devoir de dire la vérité. On ne doit jamais ni mentir, ni profiter de l'erreur d'autrui.

Il est bien entendu que nous appelons mensonge, le fait de tromper ; il n'y a pas mensonge dans des paroles qui ne trompent personne, bien qu'elles ne soient pas l'expression de la vérité, par exemple dans les fictions littéraires, ou dans de banales et conventionnelles formules de politesse. Mais on peut mentir autrement que par ses paroles, par exemple par ses actes, par son attitude, par un geste, par un regard, par son silence même.

Il est bien entendu aussi que la discrétion n'est pas le mensonge. On ne doit pas divulguer un secret dont on est le dépositaire, ou qu'on a surpris par hasard, parce que l'on ne doit pas disposer du bien d'autrui.

Y a-t-il des cas où le devoir de sincérité cède devant un devoir supérieur? On a pu en imaginer d'assez louches et obscurs pour faire hésiter les moralistes ; il vaut mieux laisser à la conscience de chacun le soin et la responsabilité de les résoudre. Il serait inhumain, par exemple, de révéler à un malade la gravité de son état ou

quelque autre nouvelle impressionnante qu'il n'aurait pas la force de supporter. De tels mensonges ont pourtant l'inconvénient de tous les mensonges : ils détruisent la confiance. C'est à cause d'eux qu'il devient parfois difficile de rassurer un malade, de lui rendre une espérance qui le sauverait peut-être ; il ne croit plus la vérité, sachant qu'on serait capable de la lui déguiser par prudence.

Certaines entreprises louches, telles que l'espionnage militaire, ne peuvent réussir que par le mensonge et même le vol. Mais l'espionnage est-il licite ? En tout cas, les personnes qu'on y emploie peuvent difficilement passer pour d'honnêtes gens ; et si, par impossible, la sincérité était si universelle dans un État qu'on n'y pût trouver un seul espion, il en résulterait pour lui, même au seul point de vue des relations internationales, assez d'avantages pour compenser, et au delà, l'absence de renseignements dérobés.

Que l'on songe seulement que la duplicité est l'auxiliaire obligé de tout ce qui est mal. La diffamation et le vol se cachent sous le masque de la bienveillance et de la probité. L'intolérance brutale et autoritaire est trop manifestement impuissante ; aussi se fait-elle le plus souvent astucieuse et cauteleuse. Le meurtrier attire sa victime dans un piège. La violence ouverte et déclarée elle-même dissimule sous des prétextes

plus ou moins plausibles son but inavouable. Le mensonge est le déguisement du vice et du crime. Il ne faut pas se résoudre pour de faibles raisons à revêtir une pareille livrée.

Le mensonge est d'ailleurs la suprême imprudence, et l'on peut le condamner par de simples considérations d'intérêt. Il est extrêmement difficile à réussir ; il exige un art savant, une habileté presque surhumaine. Un mensonge est comme une pièce d'étoffe qu'on appliquerait à un habit pour cacher une tache. Tout autour, il faut la fixer par des coutures, et ces coutures se voient. Si l'on essaie de les cacher par d'autres pièces, il y aura encore plus de coutures. Ainsi la pièce de fausseté dont on veut dissimuler une partie de la vérité, s'adapte mal, sur les bords, avec la vérité qui est autour ; les raccords, si habiles qu'ils soient, sont toujours apparents. Il faut soutenir un mensonge par un autre mensonge, celui-ci par un troisième. Mais plus on augmente le périmètre du mensonge, plus on multiplie la difficulté des raccords, si bien qu'une œuvre si laborieuse se détruit elle-même, et qu'enfin le faux craque de toutes parts sous la poussée du vrai.

Et quand bien même on parviendrait à mêler le faux au vrai avec assez d'art pour égarer les plus clairvoyants, on ne ferait jamais qu'un ouvrage louche et suspect, qui ne donne pas, en

somme, l'impression de la vérité. Il y a une chose qu'un menteur ne cache jamais, c'est qu'il est un menteur. On sera trompé par lui sur tout, excepté sur cela. Passez en revue une à une les personnes que vous connaissez d'un peu près : vous pouvez dire de chacune d'elles si elle est sincère ou non. Il en est que vous savez sans détours, en qui vous lisez à livre ouvert, de la part de qui une hypocrisie vous semble tout à fait inadmissible. D'autres ne vous ont jamais trompé, vous ne les avez jamais prises en défaut, et pourtant vous n'êtes pas rassuré.

Or il y a dans la sincérité, et dans la confiance qui l'accompagne, une puissance sociale incomparable. Le mensonge est le plus grand des dissolvants de la société humaine. C'est à cause de lui que chacun s'isole, se tient sur la réserve et sur la défensive. On n'a pas à se défendre contre l'homme transparent, dont on voit l'âme tout entière, et que le soupçon ne saurait effleurer. Cet homme-là est fort, parce qu'il n'est jamais seul. Le devoir de défense personnelle ne saurait donc jamais avoir recours au mensonge, parce que la sincérité est, par elle-même, la meilleure défense.

Ce que nous venons de dire condamne, sans exception possible, la calomnie, le plus venimeux de tous les mensonges. La médisance n'est pas toujours menteuse, mais elle est toujours

hypocrite. On se cache pour dire du mal d'autrui ; on le murmure, on l'insinue, on le donne à entendre. La distinction entre la médisance et la calomnie n'est, en somme, qu'une subtilité ; elles sont deux formes, l'une un peu plus grave que l'autre, mais toutes deux lâches et malfaisantes, de la diffamation.

Cependant le devoir de défense personnelle peut entrer en conflit avec celui de respecter la réputation d'autrui. Il faut se défendre contre les méchants ; et, comme le mal porte toujours un masque, il faut, quand on le peut, le démasquer.

Mais prenons garde ! C'est là justement l'excuse habituellement invoquée par les médisants. « Défiez-vous de telle personne, disent-ils en confidence à un ami ; je sais sur son compte des choses... Je ne dis pas cela par méchanceté, mais pour vous avertir du danger. » Il ne faut jamais se permettre d'insinuations vagues, enveloppées de réticences, jamais de dénonciations confidentielles, jamais de rumeurs anonymes. Ce sont des médisances. Mais l'accusation est quelquefois un devoir. Il faut alors la faire franche, ouverte, la formuler en termes nets, et ne pas chercher à en dissimuler la provenance.

CONCLUSION

Que faut-il de plus ?

Le moraliste doit-il prévoir explicitement et suivre dans leur infinie variété toutes les situations de la vie, et formuler d'avance la réponse à toutes les questions ? Non. Sans parler du danger de faire de la morale un art compliqué et confus, où les sophismes du vice trouveraient plus de ténèbres pour se cacher que la conscience de lumière pour se conduire, le moraliste ne doit pas s'ériger en autorité, traiter les hommes comme s'ils ne pensaient point et penser à leur place, oublier qu'ils ont une raison et leur prêter la sienne. Que penser de l'homme qui, se trouvant embarrassé, rencontrant un de ces cas où, selon le mot de Guizot, « il est plus difficile de connaître son devoir que de l'accomplir », au lieu de réfléchir par lui-même, ouvrirait un livre pour y chercher, non pas les principes, mais les détails de sa conduite ? On conçoit qu'il

demande conseil à quelque personne éclairée, mais qu'il cherche une règle écrite, comme un juge cherche un article de loi dans son code ! La complexité du code est fort explicable ; comme le juge ne doit jamais prononcer un jugement sans l'appuyer sur un texte, il faut bien qu'il ait derrière lui un arsenal richement garni d'articles de loi. Et remarquez que le code ne s'occupe pas de la conduite des hommes tout entière, mais seulement de cette partie de la conduite que l'ordre social oblige à réglementer. Que serait-ce, s'il fallait codifier toute la morale ?

Quelques principes généraux, nettement formulés et solidement établis, suffiraient à assurer la paix sociale, si les hommes étaient assez maîtres d'eux-mêmes pour les observer. J'ai voulu montrer, contrairement à l'opinion commune, que plusieurs des grandes querelles qui les passionnent ne touchent pas à ces principes. Y a-t-il une question qui ait plus souvent et plus âprement armé les hommes les uns contre les autres, que celle du libre arbitre et du déterminisme ? Aujourd'hui, le débat ne met aux prises, semble-t-il, que quelques philosophes ; mais songez que cette question est celle de la *grâce*, dont l'histoire de l'Église, c'est-à-dire du monde chrétien, apparaît sans cesse agitée. Et pourtant, quelque parti que vous preniez, le devoir est le même, puisque la justice *divine* n'est pas

votre affaire. Les querelles religieuses ont ensanglanté le monde et le troublent encore, parce que chacun est convaincu que la vertu est attachée à sa croyance, le vice à celle de ses adversaires. Et pourtant la conscience impose les mêmes obligations à l'incrédule et au croyant. Il n'est pas jusqu'à la prière qui ne puisse leur être commune, sauf le choix des mots et la forme extérieure qu'elle revêt. Tout ce qu'elle contient d'essentiel, c'est-à-dire d'intérieur, tout ce qui en elle est acte positif de l'intelligence et élan du cœur, tout ce par quoi elle fortifie et purifie, est possible à l'un comme à l'autre. Nous sommes séparés les uns des autres par des barrières imaginaires, par des murailles illusoires. Avec les mêmes idées et les mêmes sentiments, nous nous battons pour les mots qui les expriment ; nous ne les reconnaissons plus sous leurs diverses enveloppes. Nous ne songeons même pas que, dès que nos idées se font exclusives et agressives, c'est un signe certain que nous les avons altérées et mutilées, pour les faire entrer dans des formes trop étroites. Efforçons-nous d'arracher aux idées essentielles les vêtements divers qui les cachent et les déforment, les surchargent et les paralysent, pour les contempler dans leur superbe et vivante nudité. Dégageons des complications artificielles et adventices, qui témoignent plutôt de la faiblesse de l'esprit humain que de

sa puissance, les vérités de la raison et de la conscience, qui, étant communes à tous les hommes, sont génératrices de concorde et de fraternité sociales.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE 1

INTRODUCTION 1

CHAPITRE I. — QUELQUES ÉCLAIRCISSEMENTS PRÉLIMINAIRES.

1. Justice et charité 7
2. Devoirs stricts et devoirs larges . . . 14
3. Droit et devoir 17

CHAPITRE II. — DEVOIRS ENVERS SOI-MÊME ET DEVOIRS ENVERS DIEU 25

1. Devoirs envers soi-même 26
2. Devoirs envers Dieu 31

CHAPITRE III. — LA JUSTICE SOCIALE.

1. La justice 43
2. La liberté 46

CHAPITRE IV. — LA JUSTICE DIVINE 61

CHAPITRE V. — LA CASUISTIQUE 93

Pages.

CHAPITRE VI. — Les devoirs. 101

CHAPITRE VII. — Les limites des devoirs.

1. L'homicide 109
2. Le luxe. 125
3. L'intolérance 130
4. L'intolérance dans l'éducation . . . 142
5. Le mensonge et la diffamation . . . 151

Conclusion 157

VERIFICAT
1987

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS, 6e

BIBLIOTHÈQUE
DE
PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

EXTRAIT DU CATALOGUE

MORALE

CHABOT (Ch.), professeur adjoint à l'Université de Lyon. — **Nature et moralité.** 1 vol. in-8 . . . . . 5 fr.

CRESSON (A.), professeur agrégé de l'Université. — **La morale de Kant.** *Etude critique.* 1 vol. in-18 . . . . 2 fr. 50

FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. — **Critique des systèmes de morale contemporains.** 1 vol. in-8, 4e édit . . . . 7 fr. 50

FULLIQUET (G.), docteur ès sciences, licencié en théologie. — **Essai sur l'obligation morale.** 1 vol. in-8 . . . 7 fr. 50

GUYAU. — **La morale anglaise contemporaine.** 3e édit., augmentée. 1 fort vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 4e édit. 1 vol. in-8 . . . . . 5 fr.

HERCKENRATH (C.-K.), professeur au lycée de Groningue (Hollande). — **Problèmes d'esthétique et de morale.** 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

LANESSAN (J.-L. de), ancien gouverneur général de l'Indo-Chine. — **La morale des philosophes chinois.** 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

LEFEVRE (G.), professeur à l'Université de Lille. — **Obligation morale et idéalisme.** 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

LUBBOCK (John), de la Société royale de Londres. — **Le bonheur de vivre.** 6e édit. 2 vol. in-18. Chaque vol. 2 fr. 50

— **L'emploi de la vie,** traduit de l'anglais par M. HOVELAQUE, agrégé de l'Université. 3e édit. 1 vol. in-18 . . . . 2 fr. 50

MARION (H.), professeur à la Sorbonne. — **De la solidarité morale.** 5e édit. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

PAYOT (Jules), inspecteur d'Académie, docteur ès lettres. — **L'éducation de la volonté.** 14e édit. 1 vol. in-8. . . . 5 fr.
ROBERTY (E. de). — **Le bien et le mal.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— **Les fondements de l'éthique.** 1 vol. in-12 . . . . 2 fr. 50
— **La constitution de l'éthique.** 1 vol. in-12 . . . . 2 fr. 50
SCHOPENHAUER. — **Le fondement de la morale**, trad. A. Burdeau. 5e édit. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50
— **Aphorismes sur la sagesse dans la vie**, traduit par M. J.-A. Cantacuzène. 6e édit. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
SULLY (James). — **Le pessimisme**, traduit de l'anglais par MM. Bertrand et Gérard. 2e édit. 1 vol. in-8 . . . 7 fr. 50

SCIENCE SOCIALE

BERTAULD, sénateur, professeur à la Faculté de droit de Caen. — **De la philosophie sociale.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
BOUGLÉ, professeur à l'Université de Montpellier. — **Les sciences sociales en Allemagne.** *Les Méthodes actuelles.* 2e édit. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50
— **Les idées égalitaires.** 1 vol. in-8 . . . . . 3 fr. 75
COMTE (Auguste). — **La sociologie**, résumée par E. Rigolage. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
COSTE (Adolphe). — **Les conditions sociales du bonheur et de la force**, 3e édit., augmentée d'une préface nouvelle. 1 vol. in-12 . . . . . 2 fr. 50
— **Les principes d'une sociologie objective.** 1 vol. in-8. 3 fr. 75
— **L'expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise.** 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.
DURKHEIM, professeur à l'Université de Bordeaux. — **De la division du travail social.** 2e édit. 1 vol. in-8 . . 7 fr. 50
— **Les règles de la méthode sociologique**, 2e édit. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50
— **Le suicide.** *Études sociologiques.* 1 vol. in-8 . . . 7 fr. 50
— **L'Année sociologique** : 5 années parues, chacune, 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.
EICHTHAL (E. d'). — **Les problèmes sociaux et le socialisme.** 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50
ESPINAS (A.), professeur à la Sorbonne. — **La philosophie sociale au XVIIIe siècle et la Révolution.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
FRANCK (Ad.), de l'Institut. — **Des rapports de la religion et de l'État.** 2e édit., augmentée d'une préface nouvelle. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50
— **Philosophie du droit civil.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
— **Philosophie du droit pénal.** 5e édit., 1 vol. in-18. 2 fr. 50

GAROFALO, conseiller à la cour d'appel et professeur agrégé à l'Université de Naples. — **La superstition socialiste**, trad. A. DIETRICH. 1 vol. in-8 . . . . . 5 fr.

GREEF (de), professeur à la Nouvelle Université de Bruxelles. — **Les lois sociologiques**. 3e édit. 1 vol. in-18 . . 2 fr. 50

— **Le transformisme social**. *Essai sur le progrès et le regrès des sociétés*. 2e édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

GUYAU (M.). — **L'art au point de vue sociologique**. 2e édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

IZOULET (Jean), professeur au Collège de France. — **La cité moderne**. *Métaphysique de la sociologie*. 6e édit. 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.

JANET (P.), de l'Institut. — **Les origines du socialisme contemporain**. 3e édit. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

LAMPÉRIÈRE (Mme A.). — **Le rôle social de la femme**. 1 vol. in-12 . . . . . 2 fr. 50

LAPIE (P.), maître de conférences à l'Université de Rennes. — **La justice par l'Etat**. *Étude de morale sociale*. 1 vol. in-12. . . . . 2 fr. 50

LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. — **La propriété et ses formes primitives**. 5e édit., refondue. 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.

— **Le gouvernement dans la démocratie**. 3e édit. 2 vol. in-8. . . . . 15 fr.

LE BON (Dr Gustave). — **Psychologie du socialisme**. 3e édit. refondue. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

LOMBROSO (Cesare). — **L'homme criminel**. *Criminel-né. Fou moral. Epileptique. Criminel fou. Criminel d'occasion. Criminel par passion*. 2e édit. française, traduite sur la 5e édition italienne refondue. 2 vol. in-8 accompagnés d'un atlas de 64 planches. . . . . 36 fr.

LOMBROSO et FERRERO. — **La femme criminelle et la prostituée**: 1 vol. in-8 avec planches hors texte. . . . . 15 fr.

LOMBROSO et LASCHI. — **Le crime politique et les révolutions**. 2 vol. in-8 . . . . . 15 fr.

MAUS. — **De la justice pénale**. *Étude philosophique sur le droit de punir*. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

NORDAU (Max). — **Paradoxes sociologiques**, trad. DIETRICH, 3e édit. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

— **Les mensonges conventionnels de notre civilisation**, trad. AUG. DIETRICH, 6e édit. 1 vol. in-8 . . . . . 5 fr.

NOVICOW (J.). — **Les luttes entre sociétés humaines**. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

— **Les gaspillages des sociétés modernes**, 1 vol. in-8. 5 fr.

PALANTE. — **Précis de sociologie.** 1 vol. in-12. . . 2 fr. 50
PIOGER (le Dr Julien). — **La vie sociale, la morale et le progrès.** *Essai de conception expérimentale.* 1 vol. in-8. 5 fr.
RENARD (G.), professeur au Conservatoire des Arts et Métiers. — **Le régime socialiste.** *Principes de son organisation politique et économique.* 2e édit. 1 vol. in-12. . . . 2 fr. 50
RICHARD, docteur ès lettres. — **Le socialisme et la science sociale.** 2e édit. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50
SANS Y ESCARTIN (E.), membre de l'Académie royale de Madrid. — **L'individu et la réforme sociale**, trad. Dietrich. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
SPENCER (Herbert). **Principes de sociologie**, traduits par MM. Cazelles et Gerschell. 4 vol. in-8. . . . . 36 fr. 25
On vend séparément :
Tome I, 6e édit. 1 vol. in-8. 10 fr. Tome II, 4e édit. 1 vol. in-8. 7 fr. 50. Tome III, 3e édit. 1 vol. in-8. 15 fr. Tome IV, 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 85
— **Essais politiques**, trad. par M. A. Burdeau, 4e édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
— **Essais sur le progrès**, trad. par M. A. Burdeau, 4e édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
— **L'individu contre l'État**, trad. Gerschell. 4e édit. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50
STEIN, professeur de philosophie à l'Université de Berne. — **La question sociale au point de vue philosophique.** 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.
STUART MILL (J.). — **L'utilitarisme**, trad. Le Monnier. 2e édit. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50
TARDE (G.), de l'Institut, professeur au Collège de France. — **Les transformations du droit.** 2e édit. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— **Les lois de l'imitation.** *Étude sociologique.* 3e édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
— **La logique sociale.** 2e édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
— **Les lois sociales.** *Esquisse d'une sociologie.* 2e édit. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50
— **L'opposition universelle.** *Essais d'une théorie des contraires.* 1 vol. in-8 . . . . . 7 fr. 50
— **La criminalité comparée.** 4e édit. 1 vol. in-8. . . 2 fr. 50
— **L'opinion et la foule.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
— **Psychologie économique.** 2 vol. in-8 . . . . . 15 fr.
ZIEGLER, professeur à l'Université de Strasbourg. — **La question sociale est une question morale**, traduit de l'allemand par M. Palante. 2e édit. 1 vol. in-18. . . . 2 fr. 50

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE

DES

SCIENCES SOCIALES

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION :

DICK MAY,

Secrétaire général de l'École des Hautes Études sociales.

Chaque volume in-8° carré de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise. . . . . 6 fr.

VOLUMES PUBLIÉS

L'Individualisation de la peine, par R. SALEILLES, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris.

L'Idéalisme social, par Eugène FOURNIÈRE, député.

Ouvriers du temps passé (XV^e^ et XVI^e^ siècles), par H. HAUSER, professeur à l'Université de Dijon.

Les Transformations du pouvoir, par G. TARDE, de l'Institut, professeur au Collège de France.

Morale sociale. Leçons professées au collège libre des Sciences sociales, par MM. G. BELOT, MARCEL BERNÈS, BRUNSCHVICG, F. BUISSON, DARLU, DAURIAC, DELBET, CH. GIDE, M. KOVALEVSKY, MALAPERT, le R. P. MAUMUS, DE ROBERTY, G. SOREL, le PASTEUR WAGNER. Préface de M. EMILE BOUTROUX, de l'Institut.

Les Enquêtes, *pratique et théorie*, par P. DU MAROUSSEM (ouvrage couronné par l'Institut).

Questions de Morale, leçons professées à l'Ecole de Morale, par MM. BELOT, BERNÈS, F. BUISSON, A. CROISET, DARLU, DELBOS, FOURNIÈRE, MALAPERT, MOCH, D. PARODI, G. SOREL.

Le développement du Catholicisme social depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par MAX TURMANN.

BIBLIOTECA CENTRALA

Le Socialisme sans doctrines. *La Question ouvrière et la Question agraire en Australie et en Nouvelle-Zélande*, par A. Métin, agrégé de l'Université, professeur à l'Ecole municipale Lavoisier.

Assistance sociale. *Pauvres et mendiants*, par Paul Strauss, sénateur.

L'Education morale dans l'Université (*Enseignement secondaire*). Conférences et discussions, sous la présidence de M. A. Croiset, doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Paris (*Ecole des Hautes Etudes sociales*, 1900-1901).

La Méthode historique appliquée aux Sciences sociales, par Charles Seignobos, maître de conférences à l'Université de Paris.

L'Hygiène sociale, par E. Duclaux, de l'Institut, directeur de l'institut Pasteur.

Le Contrat de travail. *Le rôle des syndicats professionnels*, par P. Bureau, professeur à la Faculté libre de droit de Paris et à l'Ecole des Hautes Études sociales.

La Solidarité. Conférences et discussions, sous la présidence de M. Léon Bourgeois, ancien président du Conseil des Ministres. (*École des Hautes Études sociales*, 1901-1902.)

Chaque volume cartonné à l'anglaise, 6 francs, franco, contre mandat-poste.

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ BUCUREȘTI

VERIFICAT 2007

Paris. — L. Maretheux, imprimeur, 1, rue Cassette. — 988.

FICAT