

La morale éclectique

Victor Brochard

Article publié dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*,
XXVII^{ème} année, 1902, pp. 113-141

Alain.Blachair@ac-nancy-metz.fr

Cliquez sur le lien ci-dessus pour signaler des erreurs.

I.....	3
II.....	6
III.....	11
IV.....	14
V.....	20

[113] Les ouvrages où se trouve exposée la morale éclectique sous sa première forme : *le Vrai, le Beau, le Bien*, de Victor Cousin (1828), et le *Cours de Droit naturel*, de Jouffroy (1833-1834), semblent un peu oubliés et vieillis. Mais cette morale elle-même n'a pas cessé d'être en honneur. C'est encore elle, malgré quelques modifications plus apparentes que réelles, qui règne dans tous nos établissements d'enseignement publics ou privés. Et, dans ces dernières années, malgré les changements extérieurs si souvent apportés aux programmes officiels, le fond de cette doctrine a toujours été religieusement respecté. Définir la morale : la recherche d'une loi obligatoire de la conduite humaine, découvrir cette loi parmi les motifs de nos actions ?; réfuter la doctrine morale de l'intérêt et celle du sentiment, attendu que ces deux motifs ne présentent aucun des caractères d'une loi universelle ?; déterminer ensuite la nature du Bien et du Devoir en rattachant ces deux notions l'une à l'autre aussi étroitement que possible ?; enfin passer en revue les diverses sanctions de la conduite humaine pour en faire ressortir l'insuffisance radicale, et trouver dans la vie future le dernier mot du problème, c'est une conception de la science morale inconnue avant l'éclectisme. Il n'est pas téméraire de penser qu'on ne la reverra plus, quand l'éclectisme aura tout à fait cessé de vivre.

A vrai dire, on a pu croire un moment que la morale kantienne lutterait victorieusement contre la tradition éclectique mais, pour s'exprimer à la manière de Platon, c'était une source trop sobre d'où sort une eau trop austère pour qu'il fût possible de s'y tenir ; aussi la pure doctrine de l'impératif catégorique a-t-elle été bien et dûment réfutée, ainsi que l'utilitarisme et le sentimentalisme, et on s'est contenté de lui faire dans les conclusions définitives une part notable, aussi bien d'ailleurs qu'aux autres doctrines. La morale éclectique formée d'éléments empruntés aux écoles anglaises et écossaises, à Kant, surtout au sens commun, c'est-à-dire à la morale chrétienne, a dès lors traversé sans changer plusieurs révolutions politiques et de très nombreuses révolutions pédagogiques. On y faisait bien aussi, par la force des choses, mais sans l'avouer ou [114] sans paraître le savoir, quelques emprunts à la morale antique. Des idées d'Aristote ou des stoïciens s'y trouvaient mariées à celles de Kant ou de Spencer ; mais c'est surtout des moralistes modernes qu'on entendait se réclamer et toute la morale ancienne, pourtant si riche, et représentée par tant d'immortels ouvrages, était tenue pour non avenue. A une date très récente, certains novateurs ont essayé d'introduire quelques changements ; à tant d'éléments disparates on a vu s'ajouter un peu de physiologie ou de sociologie ; mais si la mixture était un peu différente, c'était toujours de l'éclectisme. En fin de compte, on peut dire sans

exagération, qu'au commencement du vingtième siècle, la morale éclectique règne encore en maîtresse dans nos écoles.

A différents signes cependant, il semble qu'on puisse reconnaître que cette manière de concevoir la morale a fait son temps et qu'elle ne répond plus aux exigences de l'esprit moderne. Beaucoup de ceux qui enseignent cette doctrine paraissent ne pouvoir se défendre d'une sorte de lassitude, de découragement ou de défiance. L'importance extraordinaire qu'ont prise depuis quelques années les études relatives à la morale, l'ardeur et la curiosité avec laquelle les esprits les plus différents, venus des points les plus opposés de l'horizon, s'évertuent à trouver les fondements d'une éthique vraiment rationnelle et scientifique, tout atteste qu'on sent le besoin d'un esprit nouveau ; tout fait espérer que nous sommes à la veille d'une transformation ; car tant d'efforts généreux et sincères ne sauraient rester sans résultats. Cette transformation ne paraît pas devoir se faire dans le sens de la morale positiviste ni de la morale évolutionniste. La critique en a trop clairement mis en lumière l'insuffisance et les contradictions. C'est dans une tout autre direction et par de tout autres méthodes qu'il faudra, croyons-nous, chercher les principes de la morale nouvelle. Mais en attendant qu'un corps de doctrine soit définitivement constitué, il n'est peut-être pas inutile de faire ressortir une fois de plus l'insuffisance de la morale existante et de faire ainsi apparaître encore plus clairement l'urgence d'une réforme que tout le monde souhaite et attend.

Avant d'entrer dans l'examen des principales thèses de la morale éclectique, nous voudrions présenter deux remarques, afin de déterminer exactement quel est notre but et, s'il est possible, d'éviter tout malentendu. D'abord, les critiques que nous sommes amené à formuler portent non pas sur le contenu de la morale éclectique, mais uniquement sur la manière dont ses principes sont présentés et sur la justification qu'on essaie d'en donner. A ne considérer que les conclusions auxquelles ils aboutissent, presque tous les systèmes [115] de morale sont d'accord, au moins sur l'essentiel. L'homme de bien dont la morale antique trace le portrait idéal n'est pas très éloigné de l'honnête homme tel que le conçoit la morale moderne ; et celui qui se conformerait strictement aux préceptes de la morale utilitaire ne serait pas, dans sa conduite, très différent du kantien le plus convaincu. C'est une remarque bien juste que celle de M. Balfour dans ses *Bases de la Croyance* (p. 2). « L'habitude seule peut nous empêcher de remarquer combien il est étrange que l'homme qui croit la morale basée sur les commandements de Dieu, le transcendentaliste, le théologien, le mystique et l'évolutionniste tombent d'accord, à peu de chose près, sur ce qu'enseigne la morale, et sur l'estime où l'on doit tenir son enseignement. » Ainsi, nous le reconnaissons, la morale éclectique ne manque ni d'élévation ni de noblesse ; ayant eu à choisir entre tant de systèmes divers les éléments dont ils composaient leur doctrine, les éclectiques ont fait un choix excellent. Nous contesterons seulement que, les idées ainsi rassemblées forment un tout bien lié, un ensemble assez systématique. Nous ne nous faisons point d'ailleurs illusion

sur l'importance, en morale, de la rigueur logique. Cette rigueur n'est ni nécessaire, ni suffisante ; on peut prêcher utilement et répandre d'excellentes maximes sans se soucier de remonter aux principes, et tel système très rigoureusement construit reste pratiquement inefficace. Après tout, on juge plus équitablement une doctrine morale par ses effets pratiques que par les raisons qu'elle donne pour les justifier. Il n'est pas sans intérêt toutefois, pour des philosophes, de tenir compte des raisons et des preuves invoquées et il est même indispensable de demander un peu de suite et de cohésion à des penseurs qui annoncent l'intention de construire une éthique rationnelle.

La seconde remarque que nous avons à présenter concerne les philosophes dont nous discuterons les doctrines. Nous sommes de ceux qui pensent que l'opinion philosophique a été trop sévère pour Victor Cousin et que le temps est peut-être proche où elle se montrera plus équitable. Déjà le beau livre où Paul Janet expose l'œuvre de son maître (*V. Cousin et son œuvre*, Paris, 1885), marque un premier pas dans cette voie. Jouffroy est un philosophe, dont on a toujours respecté et admiré la parfaite sincérité et le généreux amour de la vérité. Son *Cours de droit naturel* qu'on ne lit plus guère, tout en s'en inspirant, renferme de très belles pages : on ne peut les relire sans éprouver un sentiment de vive sympathie pour un effort si consciencieux et si loyal. Quant au livre de Paul Janet, *La Morale*, qu'on peut considérer comme la forme la plus récente et [116] la plus parfaite de la morale éclectique, c'est à nos yeux un des plus beaux livres de morale qui aient été écrits pendant le XIX^e siècle, et c'est certainement le meilleur que nous ait laissé cet esprit si sûr qui alliait tant de fermeté à tant de droiture, tant de pénétration à tant de justesse. Loin de nous donc là pensée de manquer d'égard à la mémoire de maîtres respectés et qui ont, quoi qu'on en puisse dire, fait honneur à la pensée française ; il s'agit uniquement, dans l'étude qui va suivre, de soumettre à l'examen les thèses qu'ils ont soutenues. On peut apparemment critiquer les doctrines sans cesser de rendre hommage aux mérites des auteurs.

I

L'école éclectique définit ordinairement la morale : la science du devoir. Et pour déterminer la nature de ce devoir, on pose en principe qu'il est une loi morale. Cette loi ou règle s'applique à des êtres intelligents et libres. Par suite, deux caractères lui appartiendront : l'obligation et l'universalité. Le principe une fois posé, on passera en revue les « divers motifs de nos actions », on examinera ceux qui présentent ou ne présentent pas ce double caractère, et l'on reconnaîtra que le devoir seul les possède. Rien de plus simple et de plus clair assurément que cet exposé. Mais il est surprenant qu'on ne semble pas s'apercevoir qu'il renferme une pétition de principe. En effet quelle est cette loi ? Ce n'est ni la loi divine révélée par Dieu aux hommes, puisqu'on a la prétention de fonder, non

pas une religion, mais une science. Ce n'est pas davantage une loi naturelle, dans l'acception scientifique du mot, puisque les lois de la nature sont des lois nécessaires. C'est une loi d'un caractère particulier, analogue à la fois aux lois humaines puisqu'elle s'adresse à des volontés, et aux lois de la nature puisqu'on la suppose immuable. Bref c'est précisément la loi même du devoir obligatoire et universel. Dire qu'il existe une loi morale en ce sens, c'est affirmer *a priori* l'existence du devoir, et dès lors à quoi bon aller plus loin ? la morale est terminée. Il est trop clair en effet que si l'on commence par exiger qu'une loi de la conduite humaine présente les caractères du devoir, le devoir seul satisfera aux exigences de la définition. On peut s'épargner toute la série de développements qu'on a coutume de mettre à la suite, mais si l'on croit démontrer quelque chose ou avancer d'un pas, on se trompe. Le cercle vicieux est d'autant plus inexplicable que la définition de la morale dont il s'agit est formellement repoussée par les systèmes de morale que l'on se propose de combattre. Ni les positivistes, ni [117] les évolutionnistes, ni les utilitaires, ni les empiristes, ni même bon nombre de rationalistes notables n'ont jamais souscrit, ni pu souscrire à une définition de ce genre. Quelle logique, quelle méthode a jamais autorisé un philosophe à réfuter l'adversaire au nom d'un principe qu'il n'admet pas ?

Dira-t-on que le principe posé est par lui-même d'une évidence telle, et, à la manière des axiomes mathématiques, s'impose si irrésistiblement à la raison, qu'on peut passer outre aux difficultés soulevées par les adversaires ? Y a-t-il une proposition plus certaine que celle-ci : la conduite humaine doit être soumise à une loi et la morale est la recherche de cette loi ? Il faut bien convenir que, pour un homme de notre temps, l'idée d'une loi ainsi conçue paraît toute naturelle et nécessaire. Mais c'est une question de savoir si cette manière d'entendre la morale n'est pas une conception toute religieuse qui nous est rendue familière par l'éducation, de longs siècles de tradition chrétienne et d'hérédité, et si, en prenant pour accordée la définition dont il s'agit on ne confond pas le point de vue religieux ou théologique et le point de vue proprement philosophique ? Ce qui peut donner à penser qu'il en est ainsi, c'est que cette conception a fait défaut aux plus grands esprits de l'antiquité, à ceux-là même qui ont le plus profondément réfléchi sur les choses morales, et en ont porté la science à une hauteur qui n'a peut-être jamais été dépassée. Sans doute, l'idée que la morale est un commandement, une loi impérative, qu'elle repose tout entière sur la soumission de la volonté humaine à un principe supérieur, a si profondément pénétré l'esprit moderne, que nous avons peine à comprendre qu'elle n'ait pas toujours été admise par tout le monde. Elle nous est devenue si naturelle que nous la prêtons volontiers aux anciens et que nous croyons la trouver dans leurs œuvres. Beaucoup éprouvent un certain étonnement et même quelque chose de plus lorsqu'ils entendent soutenir, comme nous l'avons fait dans une étude récente (V. *La morale ancienne et la morale moderne*, *Revue philosophique*, 1^{er} janv. 1901), que les anciens n'ont pas eu l'idée de loi morale,

et qu'il n'y a pas de termes dans les langues grecque et latine qui correspondent exactement aux idées de devoir, d'obligation, de responsabilité. On peut cependant chercher dans les livres anciens : on n'y trouvera pas les idées que ces mots expriment, quelque disposé que l'on soit à solliciter les textes. Non seulement elles n'y sont pas, mais il est aisé de comprendre qu'elles ne peuvent pas y être. Tous les philosophes de l'antiquité, divisés sur tant de points, sont unanimes à considérer la morale comme la recherche du bonheur. Or, quand on a défini le bonheur, il est [118] inutile ou même absurde d'ajouter que nous sommes tenus de le rechercher. On n'a jamais eu besoin de contraindre les gens à poursuivre leur bonheur. Ils y vont bien d'eux-mêmes. Si donc on donne une autre définition de la morale, on est libre assurément, mais on doit justifier sa définition, et on n'a pas le droit de poser *a priori* un principe qui met hors de la morale Platon et Aristote, Zénon et Marc-Aurèle.

Objectera-t-on que malgré la puissance de leur génie, les grands hommes d'autrefois n'ont pas pu s'élever aux notions essentielles sur lesquelles repose la morale, et que le progrès a consisté précisément à substituer ces conceptions nouvelles aux notions encore rudimentaires dont ils se contentaient, à peu près comme certaines branches nouvelles des mathématiques reposent sur des notions inconnues aux Anciens ? Mais outre qu'il serait singulier que des notions si simples eussent échappé à de si grands esprits, et que la morale eût dû attendre si longtemps pour trouver sa véritable base, il est aisé de voir que les idées dont on parle, loin d'être des conquêtes de l'esprit moderne, sont aussi anciennes que l'humanité. Il suffit, en effet, pour les suggérer sous leur forme la plus simple, de connaître les lois instituées par les hommes ; mais surtout on les trouve dans toutes les religions, même les plus primitives, s'il est vrai que toutes ou presque toutes représentent les préceptes moraux comme des commandements divins, des ordres émanés d'une autorité supérieure. Il n'en reste pas moins certain que les grands philosophes d'autrefois n'ont pas fait usage de ces notions et n'ont pas créé de termes qui les désignent clairement, parce qu'ils voulaient fonder la morale d'une manière purement rationnelle et sans faire intervenir aucune autorité en dehors de la raison. Mais il y a mieux.

Ce ne sont pas seulement les Anciens, ce sont aussi tous les philosophes modernes jusqu'à Kant et peut-être quelques Écossais qui ont ainsi compris la morale. Ni Descartes quand il touche aux questions morales dans les *Lettres à la princesse Élisabeth*, ni Malebranche dans son *Traité de Morale* ne se sont placés à un autre point de vue. Quant à Spinoza, non seulement il n'admet pas comme un principe que la raison aperçoive l'idée d'obligation, mais il déclare en propres termes que, réduite à elle-même, sans la Révélation, la raison ne passerait jamais de l'idée du bien à l'idée de la loi¹. On ne dira du moins, ni que ce philosophe n'a pas connu la puissance de la raison, ni qu'il a ignoré les conceptions modernes, [119] et que la loi morale n'était pas encore inventée à la fin du XVII^e siècle. Le

¹ *Traité théologico-politique*, ch. XVI, p. 564, t. I, éd. van Vloten.

bon Jouffroy, dans son *Cours de Droit naturel* (leçon XVI^e), voyant que Leibnitz et Bossuet considèrent la morale comme la recherche du bonheur, ne peut contenir son étonnement, et s'évertue à trouver des circonstances atténuantes pour excuser une telle aberration. Il faut arriver jusqu'à Kant, et aux éclectiques qui ont concilié, à leur manière, les idées de ce philosophe avec celles de l'antiquité, pour rencontrer la doctrine de l'obligation et du devoir. Assurément, on a bien le droit de considérer cette dernière doctrine comme une conquête définitive de la science humaine et comme marquant un progrès considérable dans la recherche de la vérité. Nous reviendrons plus loin sur ce point, mais au moins devrait-on, quand on se met en opposition avec presque toute la tradition philosophique, justifier la proposition d'où l'on part, et ne pas poser comme évidente, sous prétexte qu'elle est d'accord avec le sens commun d'aujourd'hui, une définition que la grande majorité des philosophes de tous temps a ou ignorée ou formellement repoussée.

Chose singulière, la morale éclectique, après avoir posé sa définition, n'y reste pas fidèle, et après avoir commis une pétition de principe, elle se met en contradiction avec elle-même. Si en effet elle était conséquente, si le devoir ou la loi obligatoire était l'objet essentiel de la morale, c'est de cette idée ou de ce principe que devraient être déduites toutes les autres notions morales, et avant tout, la définition du bien et du mal. Il faudrait dire avec Kant que le bien est ce qui est commandé, et non pas que ce qui est commandé est le bien. Or c'est précisément le contraire que fait l'école éclectique ; et, comme on le verra plus loin, elle a toujours refusé de suivre Kant jusqu'au bout. Dès lors ne conviendrait-il pas de dire avec les Anciens et avec tout le monde que la morale a pour objet le Bien, le souverain Bien, et il resterait à prouver ensuite que le bien est obligatoire, mais au moins ne faudrait-il pas préjuger la question par une définition arbitraire, et admettre comme évident ce qu'il s'agit d'établir.

II

La morale une fois définie, l'éclectisme entreprend d'exposer et de réfuter la morale de l'intérêt, et sous ce nom il désigne à la fois l'hédonisme sous toutes ses formes et l'utilitarisme contemporain. Nous ne voulons pas soulever ici de questions historiques et nous ne rechercherons, ni si Bentham est bien un moraliste, ni si le [120] résumé qu'on donne ordinairement de sa doctrine, presque toujours d'après, Jouffroy, est bien exact².

Il est un point toutefois qu'il faut signaler en passant. On peut s'étonner qu'une école dont l'un des mérites les plus incontestables est d'avoir restauré l'étude de l'histoire de la philosophie, ait commis la grave erreur de confondre la

² Voir à ce sujet la belle étude de M. Élie Halévy, *la Révolution française et la doctrine de l'utilité*.

morale d'Epicure avec la philosophie utilitaire. Quelque analogie qu'on puisse signaler, il y a pourtant bien de la différence entre l'utilitarisme avisé et confortable des philosophes anglais et la doctrine de l'Athénien qui disait : « avec un peu de pain et d'eau, je rivalise de félicité avec Jupiter », ou encore : « le sage est heureux jusque dans le taureau de Phalaris ».

De la discussion à laquelle l'éclectisme soumet la morale utilitaire, il n'y a rien à dire si ce n'est qu'elle porte entièrement à faux. Elle se borne en effet à établir que l'intérêt ne présente pas les caractères d'obligation et d'universalité, ou, en d'autres termes, que l'intérêt n'est pas le devoir tel que le définit l'éclectisme. Mais les utilitaires le savent fort bien et ils en sont toujours convenus. On se contente de dire que l'intérêt est trop mobile et trop variable pour servir de principe à une loi ; il n'est cependant pas établi qu'en fait l'amour du plaisir, ou de la richesse ou des honneurs soient parmi les hommes des motifs d'action moins constants et moins universels que l'idée abstraite du devoir. Au surplus, en présentant comme à peu près identiques le plaisir, l'intérêt, l'utilité privée ou publique, le bonheur, l'éclectisme se condamne nécessairement à rester dans le vague et s'interdit toute discussion précise. Que l'on compare la réfutation que donne l'éclectisme de la morale du plaisir à celle qui se trouve dans le *Philèbe* de Platon, et on pourra mesurer la distance qui sépare d'une réfutation superficielle et sommaire une discussion sérieuse et approfondie.

L'un des plus graves reproches que l'on puisse adresser à l'Éclectisme c'est d'avoir, par la manière dont il expose et discute la morale de l'intérêt, faussé toutes les idées et créé de fâcheuses confusions. Grâce à lui en effet, dans l'esprit de presque tous nos contemporains, les expressions telles que égoïsme, utilitarisme, recherche du bonheur sont devenues à peu près synonymes, et, quand on parle d'eudémonisme, on pense tout de suite à la morale hédoniste. On en est venu à prendre la recherche du bonheur comme une des formes de l'égoïsme. Il en résulterait, si cela était vrai, que tous les philosophes, à l'exception de Kant, seraient utilitaires ou égoïstes, [121] car, on l'a vu, ils sont tous eudémonistes, et ce serait une conséquence grave. En fait il n'est vraiment pas permis de dire qu'Aristote en disant que la vertu est la première condition du bonheur, Malebranche en identifiant le bonheur avec l'ordre, Spinoza en le faisant résider dans l'amour intellectuel de Dieu, et Leibniz en le considérant comme la perfection, aient été des utilitaires ou des égoïstes. L'éclectisme a mal servi sa propre cause en abandonnant à la morale de l'intérêt le principe du bonheur, et en laissant accréditer cette opinion qu'il n'y a pas en ce monde d'autre félicité que le bien-être physique. Il serait temps peut-être de réagir contre une confusion d'idées qui a trop duré. Paul Janet avait un peu timidement donné l'exemple en s'appropriant ce qu'il appelait l'eudémonisme rationnel d'Aristote. Il faudrait aller plus loin et dire sans ambages que l'eudémonisme est seul rationnel. Il n'est pas de morale en effet qui ne finisse par faire au bonheur sa part. On peut le dédaigner en apparence, on y revient tôt ou tard. Kant lui-même, dans un chapitre final de la *Critique de la Raison pratique* consacré au

Souverain Bien, finit par déclarer que la vertu doit être récompensée, et que le Souverain Bien implique l'identité du bonheur et de la vertu. Il est vrai que selon lui il ne faut pas tenir compte dans la pratique de cette idée. C'est un secret qu'il faut tenir caché, c'est une sorte de surprise qu'on réserve pour la fin. L'Éclectisme dit à peu près la même chose, mais, en vérité, que signifie alors la théorie du désintéressement absolu comme condition essentielle de la moralité ? Si la raison exige réellement que la vertu soit récompensée, est-ce là une chose dont un homme raisonnable puisse ne pas tenir compte dans sa conduite, est-ce une vérité qu'il faille tenir secrète ou qu'on puisse oublier une fois qu'on l'a connue, et pourquoi nous défendre de nous en souvenir ? L'accomplissement du bien présente-t-il pas par lui-même assez de difficultés, et faut-il qu'on ne les augmente à plaisir ? Si l'espoir d'une récompense peut être un secours pour l'humanité, par quel étrange et absurde rigorisme veut-on que nous nous en privions ? La morale chrétienne s'est bien gardée de telles exagérations. Si elle demande à l'homme de renoncer au bonheur sur la terre, c'est expressément dans l'espérance d'un bonheur futur, et elle ne défend pas d'y penser. Elle a reculé le but que la morale ancienne plaçait dans la vie actuelle, mais c'est toujours le bonheur qu'elle nous assigne comme fin dernière. Le christianisme est ainsi eudémoniste à sa manière. Et, qu'on veuille bien y réfléchir, toute morale, qu'elle l'avoue ou non, finit toujours par être eudémoniste.

Cependant, et nous touchons ici au point le plus délicat de la [122] question, c'est la prétention des éclectiques de ne l'être à aucun degré. Par là ils ont en quelque sorte déplacé l'axe de la morale et fait dévier cette science. A force de réfuter la morale de l'intérêt, ils ont fini par croire qu'il n'y avait aucune place pour l'intérêt dans la morale. A force de montrer que l'utile n'est pas le souverain Bien, ils se sont persuadés qu'il n'est pas un bien et même ont été jusqu'à le considérer comme un mal. C'est en effet une question assez embarrassante que celle de savoir comment ils entendent les rapports de l'utile et de l'honnête et, sur ce point, il semble bien que leur pensée ait plus d'une fois varié. A ne consulter que leurs traités de morale, il y a entre l'utile et l'honnête opposition radicale ; du moins on n'y parle de l'utilité que pour la flétrir et l'opposer à la vertu. Ce n'est pas cependant qu'on ose soutenir que, la recherche de l'utile n'est pas permise en une certaine mesure, mais si on lui fait une place dans la vie, on l'exclut de la morale. Il est curieux de suivre sur ce point les oscillations de la pensée éclectique et de voir par quelle marche insensible elle a passé, sans s'en rendre compte, d'une proposition évidente et incontestée à une thèse insoutenable. Elle a d'abord admis avec Jouffroy et presque tous les moralistes la différence de l'utile et de l'honnête ; mais cette différence chez Jouffroy encore comme chez les Anciens n'est pas une opposition ; au contraire elle cache une identité véritable ; au fond, l'intérêt très bien entendu ne diffère pas du devoir, et la plus grande habileté est d'être honnête. Jouffroy, guidé par son bon sens, s'exprime de la manière la plus claire : « Je ne condamne pas l'intérêt bien entendu, je le légitime au contraire comme élément de l'ordre, et

j'en fais un devoir dans beaucoup de cas³ ». « Le plus grand intérêt de la passion est ordinairement d'être sacrifiée à l'égoïsme, et le plus grand intérêt de l'égoïsme, d'être sacrifié à l'ordre⁴. » Mais, selon Jouffroy, il faut fermer les yeux sur cette identité entre l'intérêt personnel et l'ordre universel. Ce n'est pas, comme le disaient les Anciens, parce que mon bien est d'accord avec le bien universel que je dois l'accomplir ; j'ai le devoir de m'oublier moi-même, pour songer uniquement à la totalité des choses, en un mot, d'agir comme une pure raison. Je dois me conduire comme si je ne le savais pas ; malgré cette identité. « Il y a un abîme entre l'action accomplie par intérêt et l'action accomplie par devoir⁵. » Une pareille thèse est déjà bien difficile à admettre, car enfin si l'identité reconnue est réelle, pourquoi n'en pas tenir [123] compte ? mais il y a mieux, et l'éclectisme, non content de distinguer l'intérêt individuel et l'intérêt universel, a fini par les opposer l'un à l'autre et par exiger le sacrifice du premier au second.

Déjà Victor Cousin, dans son traité *du Vrai, du Beau, du Bien*, avait esquissé une doctrine toute différente ; et il n'est pas sûr que Jouffroy lui-même n'ait pas quelquefois un peu incliné de ce côté. Pour Victor Cousin il n'est plus question d'accord entre le motif supérieur et le motif inférieur ; il ne s'agit plus que de désintéressement absolu et de sacrifice. L'homme n'a pas à savoir si son bien est un fragment du bien universel et si, en pratiquant le devoir, il rencontrera le bonheur. Jouffroy lui-même a des paroles dédaigneuses pour les doctrines qui, comme la morale chrétienne, promettent dans l'autre vie une récompense à la vertu : « ... la doctrine qui conseille à l'homme d'être vertueux pour gagner les récompenses d'une autre vie, cette autre forme de l'égoïsme, implique le même cercle vicieux, et ne diffère de la précédente que pour être plus grossièrement intéressée ; les partisans de cette doctrine sont les Benthamistes de la vertu » (I, 400). C'est, a-t-on dit, comme un placement usuraire. Ainsi qu'il devait arriver, les disciples n'ont pas manqué d'exagérer la doctrine du maître, et c'est devenu une maxime courante que la moralité commence au moment où l'agent moral a fait entièrement abnégation de lui-même. Entre la nature inférieure et la nature supérieure, il n'y a plus seulement différence mais conflit et opposition radicale. Non seulement la moralité n'implique pas, mais il semble qu'elle exclut le bonheur. La nature et la raison sont en guerre l'une avec l'autre. Il resterait cependant à concevoir ce que pourrait être un sacrifice qui ne servirait à rien et ne profiterait à personne ; et si une telle conception est évidemment absurde, il s'ensuit qu'on ne peut définir le sacrifice lui-même sans faire intervenir l'idée d'un intérêt ou d'un profit, d'une utilité quelconque. Le sacrifice en soi, l'abnégation absolue tels que les réclame l'éclectisme sont des non-sens. Il faut avoir le courage de dire qu'on ne sacrifie

³ *Cours de droit naturel*, I, p. 49.

⁴ *Id.*, p. 52.

⁵ *Id.*, p. 41.

jamais un intérêt qu'à un intérêt supérieur, et que le suprême intérêt de l'homme est le suprême bien. C'est ce que les stoïciens avaient très bien vu quand ils disaient que le caractère du bien c'est d'être utile, ὠφελεῖν, de même que le propre de la chaleur est de chauffer (Diog. Laert., VII, 103). On n'a jamais eu dans l'antiquité cette idée singulière de séparer et d'opposer radicalement le bien et l'utile. D'ailleurs les Éclectiques souscrivent ordinairement à cette pensée de Kant qu'il ne s'est jamais accompli dans le monde un réel acte vraiment moral, c'est-à-dire inspiré uniquement par l'idée abstraite du Devoir. D'où il suit, car il n'y a [124] pas lieu d'attendre de l'avenir ce que le passé n'a pas donné, que le but assigné à l'homme est parfaitement inaccessible.

Dès lors quelle est cette morale, et pourquoi l'enseigne-t-on à la jeunesse ? Elle ne saurait convenir qu'à des héros, qu'à des saints, mais on devrait se rappeler qu'on s'adresse à des hommes. Nous ne songeons à méconnaître ni la générosité, ni l'élévation, ni la noblesse d'âme des défenseurs de la morale éclectique, - mais pour avoir placé le but trop haut, elle l'a manqué. La morale éclectique est une morale surhumaine. C'est d'une morale humaine que nous aurions besoin. Tel qu'il se présente encore aujourd'hui dans les livres destinés à l'éducation de la jeunesse, l'éclectisme renchérit en austérité et en sévérité sur la morale stoïcienne et sur la morale chrétienne.

Cicéron suivant ses modèles grecs dans le *De officiis*, après avoir traité de l'honnête, consacre tout un livre à l'utile, et un troisième aux rapports de l'utile et de l'honnête. De même la morale chrétienne distingue deux degrés dans la perfection morale. Sans doute les héros et les saints pratiquent le renoncement absolu ; le royaume de Dieu n'est pas de ce monde. Mais d'abord, ce sacrifice doit être récompensé par la béatitude dans la vie future, et d'autre part, le christianisme a bien compris qu'une telle doctrine n'était pas à la portée de tout le monde. Au-dessous de ce degré supérieur il a admis une morale plus accessible à la faiblesse humaine, et cette morale il l'a purement et simplement empruntée aux anciens, soit qu'avec saint Ambroise⁶ il s'approprie le *De officiis* de Cicéron, soit qu'avec saint Thomas, il fasse sien la doctrine d'Aristote qu'il enseigne encore aujourd'hui. L'éclectisme au contraire, en séparant violemment le bien moral et le bonheur, se met véritablement en dehors de l'humanité. La morale qu'il enseigne peut bien, par ses subtilités et son raffinement, séduire quelques beaux esprits, elle ne saurait en raison de ses exagérations avoir aucune influence pratique. Le premier soin des jeunes gens à qui on l'enseigne, lorsqu'ils sont aux prises avec les réalités de la vie, est de l'oublier ou d'en sourire. On pourrait dire de cette morale ce que Pascal disait de la vertu stoïque (*Entretien de Pascal avec M. de Sacy*) : « Qu'on peint avec une mine sévère, un regard farouche, le front ridé et en sueur, dans une posture pénible et tendue, loin des hommes, dans un morne silence et seule sur la pointe d'un rocher fantôme

⁶ Voir la belle étude de M. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle*, Paris, Masson, 1895.

capable d'effrayer les enfants... » A l'encontre de Socrate, dont [125] cependant il invoque volontiers l'autorité, l'éclectisme a fait monter la morale de la terre vers le ciel, il faudrait une fois encore l'en faire descendre.

III

La discussion de la morale du sentiment est une des nouveautés de l'éclectisme. On ne trouve rien de pareil dans les livres de morale de l'antiquité ; c'est seulement chez les philosophes écossais du XVIII^e siècle qu'on la voit apparaître pour la première fois. A vrai dire, le sens de ce mot n'est pas toujours très précis ou plutôt, on désigne sous ce nom plusieurs conceptions assez différentes. La plus connue est celle qui porte le nom d'Adam Smith, la théorie de la sympathie et du spectateur impartial. Jouffroy l'a en quelque sorte popularisée en la résumant, et sans contester qu'elle soit assez curieuse, il semble bien qu'on en ait surfait la valeur ou l'importance. Réduite à ce qu'elle a d'essentiel, cette doctrine repose sur un principe inventé au XVIII^e siècle par les philosophes anglais ou écossais, adopté sans discussion, aussi bien par l'éclectisme que par le positivisme qui s'est borné à lui donner le nom nouveau et barbare d'altruisme, cette doctrine pose en principe qu'il y a un sentiment naturel au cœur de l'homme, une disposition innée qui le porte à aimer son semblable et cet instinct, tendance ou penchant primitif qui est présenté comme aussi primordial et irréductible que l'instinct même de conservation ou l'amour de soi. Cette thèse est acceptée à peu près sans exception par tous les systèmes modernes. Elle n'est cependant pas aussi évidente qu'elle le paraît, et, avant d'accorder une telle prémisse, un peu de réflexion et de critique seraient nécessaires. Sans reprendre les idées de Hobbes et de Spinoza qui sont tout opposées, sans remonter jusqu'à La Rochefoucauld, à Helvétius et à nos philosophes français du XVIII^e siècle, qui expliquent tout autrement les soi-disant inclinations bienveillantes de la nature humaine, il ne paraît pas qu'à observer impartialement les faits, à voir comment les hommes se conduisent les uns envers les autres, soit à l'état primitif, soit dans les circonstances exceptionnelles où le lien social est relâché et où l'état de nature reparaît, l'homme soit naturellement l'ami de l'homme. C'est bien plutôt le contraire qui paraît vrai, et la formule en question est digne de rejoindre les fadaïses sentimentales, comme la fameuse maxime que l'homme est bon au sortir des mains de la nature.

Il est assez remarquable que ce penchant soi-disant primitif ait échappé à l'analyse pourtant pénétrante et ordinairement exacte des [126] anciens. Ils n'en font jamais mention. Bien plus, il suffit d'un peu d'attention pour voir qu'historiquement l'idée de la sympathie a précédé le sentiment de la sympathie. L'expression même de sympathie a été employée pour la première fois par les stoïciens. Ils en ont développé l'idée avec la plus grande précision. C'est de leur

esprit que s'inspire le vers si souvent cité de Térence. Cependant on s'accorde à reconnaître que le sentiment proprement dit de la bienveillance, en dehors de toute réflexion et de tout raisonnement, et surtout la charité n'est apparue dans le monde qu'avec le christianisme. Il y aurait donc lieu de se demander si les sentiments bienveillants qui font aujourd'hui partie, nul ne le conteste, de la conscience moderne, au lieu d'être un instinct, une possession naturelle de l'âme humaine, ne sont pas au contraire une conquête assez lentement accomplie, soit par le développement régulier de la pensée rationnelle, soit de toute autre manière dont on voudra l'expliquer. Il se pourrait qu'il y eût une illusion analogue à celle que nous avons déjà rencontrée en parlant de la morale de l'intérêt.

On a vu comment, interrogeant le sens commun, c'est-à-dire l'ensemble d'opinions et d'idées que s'est formé l'esprit moderne sous l'influence du christianisme et de la tradition, l'éclectisme, après Kant, y rencontrant l'obligation qui fait désormais partie intégrante de la conscience moderne, a détaché cette idée en la prenant pour primitive et a essayé d'en faire le principe d'une morale rationnelle. On pourrait se demander si de la même façon rencontrant dans la conscience actuelle le sentiment de la sympathie qui en est inséparable, les philosophes écossais n'ont pas essayé de fonder une morale sur un sentiment qui leur a paru primitif alors qu'il était surtout d'origine chrétienne. Mais ce n'est pas ici le lieu de discuter à fond une question de cette importance. Nous avons voulu seulement montrer qu'il y a là un problème méconnu par l'éclectisme, ou, comme il arrive souvent, trop légèrement traité par lui. Il n'est que juste d'ajouter que l'école positiviste et bien d'autres encourent le même reproche.

Quoi qu'il en soit, l'éclectisme tient pour certain que la sympathie de l'homme pour l'homme est un penchant primordial. Il lui rend hommage et la traite avec faveur. Il consent même à lui faire une place. La critique porte uniquement sur ce point que le sentiment ne saurait servir de point de départ à une doctrine morale. Mais quelle est au juste la place qu'on lui fait ? On accorde que, comme l'intérêt, il peut bien inspirer certaines actions humaines, mais ces actions n'ont rien de moral. En d'autres termes, si on lui fait une [127] place dans la vie, il n'en a pas dans la morale. En effet une action n'est morale que si elle est inspirée exclusivement par l'idée de l'ordre universel, et de même que le moindre retour sur soi-même suffit à lui enlever son caractère de désintéressement, le moindre élan du cœur lui fait perdre son caractère moral. La Moralité perdrait tout ce que gagnerait la bonté. L'éclectisme n'insiste pas volontiers sur ces conséquences pourtant nécessaires de ses principes. Cependant il faut bien qu'il en arrive à considérer comme une forme de l'égoïsme la théorie qui prescrit de prendre plaisir à rendre service à autrui.

Une autre forme de la morale du sentiment est celle qui explique toutes les notions morales par l'amour du bien. Comme la précédente et plus encore peut-être elle est célébrée avec éloquence, mais éconduite pour les mêmes raisons ;

pour faire le bien, il faut ne pas l'aimer. L'homme vertueux ne doit toujours s'inspirer que d'un principe purement rationnel. On n'examine pas la question de savoir si, comme le pensait Spinoza, un vrai rationaliste cependant, l'âme humaine n'est pas faite de telle sorte qu'elle n'agisse jamais sous l'influence d'une pure idée et que toute idée donnée doive pour être active revêtir la forme d'un sentiment. Même, chose curieuse, certains éclectiques se rangeraient volontiers à l'avis de Spinoza. Il en résulterait, l'acte moral étant, par définition, celui qui n'est inspiré que par l'idée de la loi, qu'il est radicalement impossible à l'homme d'accomplir un seul acte vraiment moral. Mais c'est là une conséquence qu'on préfère ne pas voir. Du moins on n'y insiste pas. L'éclectisme dissimule souvent l'incertitude de ses doctrines sous le vague des formules.

On n'aime pas à dire que ce n'est pas faire le bien que de le faire par bonté. Cependant c'est l'excellent Jouffroy qui a écrit cette page⁷ : « A cette classe de systèmes égoïstes s'en rattache un qui mérite une mention particulière : c'est celui de ces philosophes qui, ayant observé que de toutes les émotions agréables, celle qui suit l'accomplissement du devoir est à la fois la plus douce et celle qu'il est le plus en notre pouvoir de nous donner et le moins au pouvoir des autres de nous enlever, ont pensé que le meilleur moyen d'être heureux était de rechercher avant tout cette émotion, et, pour l'obtenir, de sacrifier, s'il le fallait, toutes les autres. Il est arrivé plus d'une fois dans les siècles d'égoïsme qu'un tel système ait valu à ses auteurs la réputation de restaurateurs et de vengeurs de la moralité ; et cependant, Messieurs, vous voyez que dans ce système, le [128] plaisir reste la fin, et que la vertu n'est qu'un moyen ; en sorte qu'il est aussi parfaitement égoïste que celui de Hobbes ou d'Épicure. Mais il est infiniment plus absurde : car la vertu transformée en moyen de plaisir cesse d'être la vertu et ne donne plus le plaisir ; si bien que le système abolit le résultat qu'il conseille à l'homme de poursuivre. » Cette exagération de la morale éclectique qui s'est visiblement laissé entraîner par Kant, est un des traits qui marquent le mieux combien elle s'éloigne de la morale ancienne, et, disons-le, de la véritable morale. Jouffroy avait bien plus raison qu'il ne pensait quand il disait que la véritable solution du problème moral se rencontre encore dans l'antiquité (II, 246). Platon dans le Banquet commence par réfuter les théories qui font de l'Amour un dieu ; toute la première partie du dialogue est un réquisitoire contre l'Amour, mais du moins pourvu que ce sentiment soit d'accord avec la raison et se mette au service des Idées, il ne refuse pas de lui faire une place dans la vie du sage ; et on sait quelle place. Aristote en exposant sa théorie de la vertu ne manquait pas de remarquer, qu'ici comme partout, le plaisir accompagne l'acte et l'achève, et qu'ainsi la vertu par le bienfait de la nature porte en elle-même sa récompense. L'austère Stoïcisme lui-même l'a suivi sur ce point.

Si le plaisir aux yeux de Chrysippe n'est pas un bien, il y a du moins une heureuse disposition, une joie qui s'attache naturellement à l'action vertueuse, et

⁷ *Cours de droit naturel*, I. 400.

ainsi on pouvait dire *virtutis premium ipsa virtus*. Pour tout esprit non prévenu la perfection morale réside bien moins dans la soumission morose et contrainte à une loi abstraite que dans l'élan spontané de la nature vers le bien et l'accomplissement joyeux de la vertu. Faire le bien non parce qu'on y est forcé, mais parce qu'on l'aime, se sentir porté par un élan du cœur vers le but que la raison découvre, contribuer au bonheur des autres et au bien universel sans autre espoir de récompense que le plaisir même qu'on trouve dans l'action, voilà ce que le sens commun ne comprend peut-être pas aisément, mais ce qu'il n'a jamais refusé d'admirer. Quelques-uns penseront peut-être que cette sorte de dilettantisme moral est la suprême élégance et la suprême vertu. Il fallait Kant et l'éclectisme pour interdire à l'homme de bien de prendre du plaisir à faire le bien.

IV

Après la partie négative vient la partie positive de la morale éclectique. Nous arrivons au problème capital de toute morale : la définition du bien. L'Éclectisme ne peut, ni rester fidèle à la conception [129] des anciens philosophes parce qu'il veut conserver la théorie kantienne de l'obligation, ni s'en tenir strictement à fiât parce qu'il voit bien que sa thèse est inacceptable et qu'il ne peut abandonner entièrement la conception traditionnelle du bien en soi. Il en est réduit à concilier à sa manière, c'est-à-dire à rapprocher sans les joindre, à juxtaposer deux thèses différentes et même au fond contradictoires. Examinons rapidement ces trois points.

La solution du problème du souverain Bien chez les Anciens, quelles que fussent les divergences des écoles sur le contenu de cette définition était, au moins en ce qui concerne le principe, très simple et très claire. Jamais ils n'ont séparé l'idée du bien de celle du bonheur. Il ne leur serait jamais venu à l'esprit de parler d'un bien universel qui n'aurait pas été, en même temps, le bien de l'individu chargé de le réaliser. Le fait même de ne pas assurer le bonheur de celui qui l'accomplissait aurait paru une raison suffisante de ne pas lui donner le nom de bien. Ils ont pu, ainsi que le fait Jouffroy, distinguer le bien individuel et le bien universel, mais, tandis que Jouffroy, quand il y a coïncidence entre les deux biens, veut que nous détournions en quelque sorte les yeux de cet accord pour ne penser qu'à l'ordre universel, pour les Anciens au contraire c'était cet accord même qui permettait à chacun de considérer comme son bien l'ordre universel de la nature. L'admirable théorie d'Aristote admise d'ailleurs par les éclectiques qui n'en tirent aucun parti, selon laquelle le plaisir accompagne l'acte à tous ses degrés, leur permettait d'établir qu'à tous les moments de sa vie, en travaillant à réaliser l'ordre naturel, c'est-à-dire en remplissant sa fonction propre, l'homme était récompensé par un bienfait de la nature. Le bonheur, à divers degrés, correspondait à la hiérarchie des fonctions ; comme ces fonctions

étaient la vertu même, la plus pure félicité suivait le plus haut exercice de la pensée. Sur ce point essentiel et malgré les réserves qu'ils ont pu faire sur le rôle du plaisir sensible, les stoïciens ne différaient pas d'Aristote. Ils ne se faisaient aucun scrupule de dire que le bien de l'homme lui est utile et c'est pourquoi ils pouvaient affirmer que le sage est heureux en se conformant à la volonté de Jupiter. Dans cette théorie, la question de savoir pourquoi l'individu doit travailler au bien universel était résolue ou plutôt ne se posait pas. C'est un axiome qui n'a jamais été contesté que tout être cherche son bonheur. Le bien et l'action sont liés par un rapport synthétique qui est le bonheur. L'éclectisme ne pouvait accepter une thèse aussi simple ; c'eût été, pour parler son langage, retomber dans la morale utilitaire ; d'ailleurs il est clair que la théorie ancienne exclut toute idée d'obligation ; il serait absurde et [130] même un peu ridicule de commander à un être de rechercher son bonheur et de prendre un ton de commandement et un air de menace pour lui prescrire d'être heureux. Il fallut donc séparer les idées si étroitement liées du bien et du bonheur, définir le bien d'une manière toute abstraite et rationnelle, en écartant soigneusement tout ce qui le rend profitable ou avantageux. Désormais le bien n'est plus bon pour celui qui l'accomplit. Telle est la thèse de l'Eclectisme. Quelles que soient les réserves qu'on puisse faire sur les conclusions auxquelles Kant a été conduit, il faut rendre à ce puissant génie un hommage mérité. Il a vu, avec une admirable sûreté de coup d'œil, l'incompatibilité absolue qui sépare la doctrine ancienne du point de vue auquel il entendait se placer : d'une part, l'ensemble de ses recherches lui interdit d'admettre un bien en soi, d'autre part, il a très nettement compris que le bien en soi, s'il pouvait être connu, n'agirait sur l'homme que par l'intermédiaire d'un attrait, d'un désir et par suite d'un plaisir, c'est-à-dire, en son langage, qu'il y aurait quelque chose de pathologique dans la tendance qui nous porte vers le bien. Or il voulait constituer une morale *a priori* fondée sur des idées pures ; dès lors il était indispensable d'écarter toute considération empirique de bien individuel ; c'est pourquoi, selon lui, la morale doit reposer uniquement sur le principe *a priori* de l'obligation ou du devoir. Il a eu parfaitement conscience de la révolution qu'il accomplissait et de l'opposition absolue qui sépare sa doctrine du dogmatisme ancien. Entre le bien considéré comme une chose en soi et le devoir, il n'y a pas de conciliation possible. L'un des deux doit céder le pas et se subordonner à l'autre. Pour Kant, c'est le bien qui se subordonne au devoir. C'est par le devoir que le bien doit s'expliquer. C'est l'idée d'obligation qui est l'unique principe d'où dérivent toutes les idées sans exception, et celui-là est infidèle à la lettre comme à l'esprit du kantisme, qui essaie de maintenir le bien en dehors de l'idée du devoir et de le considérer comme autre chose qu'une conséquence du devoir. En langage éclectique cela signifie qu'il n'y a plus de bien absolu ou de bien en soi, il n'y a plus que le bien moral qui se définit sans restriction : ce qui est conforme à la loi du devoir ; le devoir ne commande pas ce qui est bien, le bien est ce que commande le devoir.

L'Éclectisme ne pouvait point se permettre une telle audace et tant d'intrépidité ; il a bien vu d'ailleurs que la thèse kantienne est un défi à la raison. Qu'est-ce, en effet, que cette idée ou cette forme du Devoir d'où Kant prétend tout dériver ? Est-ce une idée innée, une catégorie, un fait naturel ? c'est un point sur lequel son langage a varié et il n'a jamais été possible de déterminer clairement sa [131] pensée. Nous ne voulons rappeler ici ni les invincibles objections de Schopenhauer, ni la critique si pénétrante et si décisive de M. Fouillée⁸, ni tant d'autres ; le moins qu'on puisse dire, c'est que le philosophe qui a tout critiqué, n'a pas critiqué l'idée du Devoir.

En outre, prétendre dériver toute la morale de la forme *a priori* du Devoir, comme son système l'y contraint, c'est vouloir tenir une gageure impossible. De l'aveu de ses meilleurs interprètes, sa pensée est restée obscure sur ce point : De quelque manière qu'on l'entende et quelque expédient qu'on imagine, on peut dire que la dialectique kantienne n'a pas franchi cet infranchissable défilé.

A première vue, l'idée d'obligation apparaît dans la philosophie kantienne comme un commandement arbitraire, venu on ne sait d'où, constaté comme un fait d'ailleurs inexplicable, bref une sorte de consigne qui s'impose à nous et que nous subissons sans la comprendre ; ce ne sont pas ses adversaires, c'est lui-même, qui, pour formuler son impératif catégorique, a invoqué le célèbre vers de Juvénal : *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*.

A la vérité, c'est dans le monde sensible que le Devoir apparaît comme inexplicable ; mais il a sa source dans le monde intelligible et ici se place la célèbre théorie de l'autonomie de la volonté. Dans le monde intelligible, la volonté pure se donne elle-même sa loi qui devient le Devoir. Mais comment comprendre qu'une volonté pure s'avise de se donner une loi ? De toutes les choses invraisemblables, la plus invraisemblable, surtout dans un monde intelligible, est l'hypothèse d'une volonté pure, qui, de sa propre initiative, se contraint et se restreint, car le Devoir « implique certaines restrictions et certains obstacles subjectifs⁹ ». Et, si cette volonté est libre, quelle est cette liberté dont le premier acte est de se limiter, de se lier, de se nier ? Qu'on veuille bien y réfléchir, il est absurde de parler d'une volonté qui, en tant que volonté, se donne une loi, et il est évident que Kant, en parlant ainsi, obéit sans le savoir à un préjugé ou à une habitude dus à son éducation et aux traditions héréditaires, et non pas à la raison. Il est vrai qu'il ajoute que cette volonté est raisonnable et on parle, à peu près aussi souvent, de l'autonomie de la raison que de l'autonomie de la volonté ; mais la raison elle-même, pourquoi se donne-t-elle une loi ? S'il est une chose, dans tous les mondes possibles et surtout dans un monde intelligible, qui n'ait pas besoin de loi, c'est la raison, car elle est essentiellement un principe d'ordre et d'harmonie ; on peut concevoir qu'elle donne [132] aux autres choses leurs lois, mais qu'elle reçoive sa loi des autres choses ou d'elle-

⁸ Voir *Critique des systèmes de morale contemporains*, Paris, Alcan, éd. 1893.

⁹ *Fondement de la métaphysique des mœurs*, p. 15. Trad. Barni.

même, voilà ce qui n'a aucun sens. Dira-t-on que la volonté pure et la raison pure, quoique identiques, sont cependant différentes et que c'est la raison qui refrène la volonté ; mais si malgré leur identité, la volonté et la raison sont tellement différentes que l'une puisse imposer une loi à l'autre, il faudra bien dire que la volonté, en tant qu'elle subit la loi, reçoit une consigne et obéit à une contrainte qui ne peut lui apparaître que comme arbitraire ; c'est toujours le *sic volo, sic jubeo* et non pas l'autonomie ; si malgré leur différence, la volonté et la raison sont tellement identiques qu'elles ne fassent qu'un, il est tout à fait inutile de supposer que l'une, qui est la raison, c'est-à-dire l'ordre et l'harmonie même, fasse la loi à l'autre ; elles resteront l'une et l'autre ce qu'elles sont et il ne peut être question de contrainte. Il semble bien d'ailleurs que c'est de ce côté qu'incline la pensée de Kant, puisqu'il dit que la volonté intelligible est appelée sainte et n'est jamais exposée à aucune défaillance.

En réalité, ce n'est pas à elle-même que la volonté raisonnable donne une loi ; c'est ou à une partie inférieure d'elle-même, ou à une nature hétérogène, à une sensibilité à laquelle elle est liée (et au fond c'est bien ainsi que Kant l'entend) ; nous retrouvons ici l'opposition de la nature supérieure de l'homme et de sa nature inférieure, de la raison et des sens, ou, comme on dit en langage théologique, de l'esprit et de la chair. C'est ici le fond même du débat et le nœud du problème. Dans toute morale, aussi bien dans la morale ancienne que dans la moderne, ces deux termes sont en présence ; l'œuvre essentielle de la morale est de déterminer le rapport de ces deux natures, et de savoir comment l'inférieure sera subordonnée à la supérieure. Pour les moralistes anciens, il n'y a pas opposition radicale entre ces deux termes. La raison, pour eux, n'est pas l'ennemie de la nature ; elle est la nature même. Entre la raison et la nature, il y a une différence de degrés, non d'essence. Au contraire, on peut concevoir qu'entre la nature et l'esprit il y ait une opposition radicale ; c'est la doctrine de la chute ou du péché originel. Telle est, en dernière analyse, la solution à laquelle Kant, fidèle à l'esprit du protestantisme, s'est arrêté. Dès lors le rapport de la raison à la nature ne peut plus être un accord ou une harmonie ; il faut que la nature soit vaincue et domptée ; il ne saurait être question d'autonomie, car la nature ne consent point à la loi qu'on lui impose. C'est jouer sur les mots que de parler d'autonomie de la volonté, car la volonté qui fait la loi n'est pas identique à la volonté qui la subit. La raison ne peut qu'imposer son autorité, comme un [133] joug, et la vraie formule de ce rapport est bien celle que Kant a indiquée (*sic volo, sic jubeo*). Il est inutile, au surplus, d'insister sur cette question, car, de quelque manière qu'on interprète la doctrine kantienne, on est assuré d'avance qu'il se trouvera toujours un interprète plus raffiné, qui, faisant de plus larges concessions, accordant que Kant s'est mal exprimé, que sa pensée est obscure et peut-être un peu flottante, que les objections qu'on lui adresse sont justes contre la lettre, non contre l'esprit, ne manquera pas de proposer une interprétation plus profonde et plus subtile, la seule vraie et la seule définitive, jusqu'à ce qu'une autre l'ait remplacée ; c'est pourquoi nous n'insistons pas.

Contentons-nous de rappeler que la théorie de l'autonomie de la volonté, de quelque manière qu'on l'entende, implique la distinction d'un monde intelligible et d'un monde sensible. Or on ne peut vraiment exiger de ceux qui essayent de fonder la morale comme science distincte et indépendante, qu'ils commencent par admettre une métaphysique qui est celle même de Platon. Et si on s'en tient au monde sensible, de l'aveu même de Kant, l'impératif catégorique apparaît comme un commandement qu'il faut subir sans le comprendre.

L'Éclectisme a donc bien fait de rejeter la conception kantienne, et, s'il avait voulu rester conséquent avec lui-même, il l'aurait rejetée tout entière ; mais il n'a pu se résigner à abandonner l'idée d'obligation et de devoir. Il voulait maintenir comme premier principe de la morale, l'idée du Bien ; il devenait donc nécessaire d'expliquer les rapports de ces deux termes, et puisqu'on se refusait à dériver le Bien du Devoir, il fallait dériver le Devoir du Bien, ou tout au moins, justifier le passage de l'un à l'autre.

Les premiers éclectiques n'ont pas même paru s'apercevoir qu'il y eût là un problème, et, en effet, si on se place au point de vue du sens commun et des habitudes traditionnelles, il est tout simple de dire que le Bien, par cela même qu'il est conçu, apparaît comme obligatoire ; que, Bien et Devoir sont les deux noms d'une même chose. Telle est la doctrine que Victor Cousin a indiquée brièvement dans son célèbre cours de 1828. Il est vrai que dans ce même cours, il considérait le Bien en soi, comme une réalité irréductible, comme une sorte d'entité, distincte de toute autre, que la raison intuitive perçoit immédiatement à peu près comme l'œil perçoit les couleurs ; et il ne lui en coûtait pas d'ajouter que, parmi les propriétés de cette chose en soi, se trouvait le caractère obligatoire. On doit rendre cette justice à Théodore Jouffroy qu'il a essayé sur ce point de corriger la doctrine de son maître visiblement insoutenable. [134] Comme lui, il admet la réalité d'un Bien en soi, distinct du Bien moral et connu par la raison. Ce Bien sert de fondement au Devoir ; mais du moins il essaie de le définir. S'inspirant, de son propre aveu, des stoïciens, mais comprenant mal leur doctrine et la compliquant inutilement de principes *a priori* que l'antiquité n'a point connus, il ramenait l'idée du Bien à celle de l'Ordre universel. C'est l'Ordre universel qui était directement et *a priori* découvert par la raison, et cet ordre lui apparaissant comme bon, Jouffroy trouvait tout naturel de le déclarer obligatoire pour la raison. Il négligeait seulement de marquer avec netteté la différence de l'ordre et du Bien, et ensuite de dire pourquoi le Bien en soi est obligatoire. Il comprenait très bien et avouait expressément que l'Ordre par cela seul qu'il est conçu par la raison n'est pas plus obligatoire que la vérité mathématique, par exemple, que nous comprenons, sans nous croire astreints à la réaliser ; il croyait avoir assez fait, en intercalant entre l'idée de l'Ordre et celle de l'Obligation l'idée du Bien, et il déclarait qu'entre l'idée du Bien et l'obligation, il y a « une équation absolue ». Il ne paraît pas avoir soupçonné, tant est grande la force de l'habitude et du préjugé, qu'il y eût là une difficulté. Qui ne voit cependant que la même question se pose pour le Bien universel que

pour l'Ordre et qu'il faut expliquer pourquoi chaque homme est tenu de réaliser le Bien universel qu'il n'a point créé et qui n'est pas son bien ?

Paul Janet a bien vu l'insuffisance de la doctrine de Jouffroy. « J'accorde, dit-il excellemment¹⁰, que l'ordre universel est bon et qu'il serait très bien qu'il fût réalisé. Mais pourquoi serait-ce à moi de le réaliser ? Que cet ordre se réalise tout seul, je le veux bien, mais en quoi et pourquoi suis-je chargé de son exécution ? Ce n'est pas moi qui l'ai fait, je n'en suis pas responsable. » Personne n'a mieux compris que ce pénétrant et vigoureux esprit, et n'a plus clairement signalé la difficulté dont l'Éclectisme, à vrai dire, n'a jamais pu sortir ; ce n'est pas qu'il n'ait essayé, à son tour, de la surmonter et, on peut dire sans exagérer, que si le problème avait comporté une solution, c'est Paul Janet qui l'aurait donnée ; mais en réalité, il n'en comporte pas, et, en fin de compte, ce n'est pas résoudre le problème, c'est se borner à une simple affirmation que d'appeler un jugement synthétique *a priori*, cette proposition : le bien naturel est obligatoire. Au fond Paul Janet reste fidèle au point de vue de Jouffroy et à celui de Cousin, en déclarant que les idées de Bien et de Devoir s'impliquent l'une l'autre. Les considérants [135] dont il fait précéder sa formule du Devoir à la page 216, débutent ainsi : « Tout être se doit à lui-même d'atteindre au plus haut degré d'excellence et de perfection dont sa nature est susceptible. » Mais quel est ce devoir qu'on affirme ainsi *a priori* ? C'est toujours admettre ce qui est en question. L'attitude que prend le philosophe en présence du problème est d'ailleurs nettement indiquée dans ce passage du même chapitre, page 205 : « On dit généralement, et nous avons dit nous-même, qu'il est de l'essence du Bien d'être obligatoire, que nous ne pouvons pas concevoir une bonne action sans sentir immédiatement que nous sommes tenus de l'accomplir. Le Bien entraîne l'obligation, et il est aussi essentiel d'être obligatoire au Bien qu'à la ligne droite d'être le plus court chemin d'un point à un autre. » Cette prétendue identité de l'idée du Bien et de l'idée du Devoir est le fond même de l'éclectisme ; cependant Paul Janet en convient lui-même ; elle n'est pas évidente. Il faut ici y insister et y revenir, car c'est le fond du problème. Ne peut-on retourner contre Paul Janet ses propres paroles et demander pourquoi le Bien est obligatoire plutôt que l'Ordre universel ? Ce n'est pas moi qui l'ai fait, et je n'en suis pas responsable. Non seulement l'identité du Bien et du Devoir ne s'impose pas à tous les esprits, mais la possibilité du passage de l'un à l'autre est formellement niée par quelques-uns, et nous avons vu Spinoza entre autres déclarer expressément que la raison, d'elle-même, ne concevrait jamais le Bien comme un commandement.

En réalité, il n'y a qu'un moyen de lier ces deux idées, comme l'a si bien montré le même philosophe ; la volonté de Dieu peut seule commander. L'idée de devoir ou d'obligation n'a de sens que comme un ordre divin ; Kant et les éclectiques ont naïvement essayé d'en faire une idée rationnelle. Rien de plus simple, de plus naturel, de plus clair, rien de plus légitime peut-être que de

¹⁰ *La Morale*, p. 240.

concevoir le Bien comme commandé par une volonté supérieure ; et il va d'ailleurs de soi que cette volonté supérieure ne peut commander que le Bien. Mais interpréter ainsi la Morale, c'est supposer ou bien l'existence de Dieu démontrée, ou bien le commandement divin révélé ; dans les deux cas on fait intervenir un élément nouveau ; on sort de la morale proprement dite, on passe de la science morale à la métaphysique ou à la religion. Cela ne signifie pas qu'entre la morale religieuse ou métaphysique et la morale du Bien ou du Bonheur, il y ait contradiction. Au contraire l'accord peut et même doit exister. La même vérité peut être découverte par la raison et révélée par la religion ; c'est un même texte présenté en deux langages différents, et si l'on veut s'entendre soi-même il faut distinguer ces deux [136] conceptions comme l'avaient fait d'ailleurs tous les philosophes. La religion édicte les commandements de la divinité, la philosophie les motive.

Les éclectiques ont eu le tort de confondre ces deux points de vue ; le moment est venu peut-être de les distinguer et de revenir à la tradition philosophique. Le vice radical de la thèse éclectique, c'est d'avoir confondu la métaphysique ou la religion avec le point de vue purement scientifique. Elle a, sous prétexte de conciliation, juxtaposé deux idées distinctes sans les unir.

V

La même confusion entre le point de vue proprement philosophique et le point de vue religieux se retrouve dans une autre partie importante de la morale éclectique, dans la théorie des sanctions. Que l'obligation présuppose une sanction et qu'il y ait entre ces deux idées une connexion étroite, c'est ce que personne ne saurait contester et il n'y a lieu d'adresser de ce chef aucun reproche à l'Eclectisme. Tout au plus, pourrait-on signaler la contradiction d'une doctrine qui ne veut voir la moralité que dans le désintéressement absolu et qui, cependant, exige que la vertu soit récompensée et le vice puni. Il est impossible, on vient de le voir, de ne pas prendre au sérieux le lien qui unit la théorie de la sanction à celle de la loi ; mais si on le prend au sérieux, comment ne pas penser au moment où on observe la loi qu'elle a une sanction ? Dès lors on retombe dans la morale utilitaire, dans la doctrine du Bonheur. C'est qu'en vérité, il est difficile d'y échapper. Mais nous ne voulons pas insister ici sur cette difficulté déjà signalée.

L'action morale telle qu'on la définit dans l'Eclectisme, en la supposant possible, ne peut être que rare. Le désintéressement absolu et l'héroïsme sont des exceptions même dans la vie des saints et des héros. Leibniz disait que nous agissons mécaniquement dans les trois quarts de nos actions. De même on pourrait dire que les meilleurs d'entre nous sont utilitaires dans les trois quarts de leur vie. Pour parler plus exactement, ne faudrait-il pas dire que l'intérêt intervient pour une part dans les trois quarts de nos actions ? Il y a en effet entre

l'égoïsme proprement dit et la perfection morale une sorte de zone intermédiaire où les divers mobiles et motifs d'actions agissent simultanément, si bien que l'acte accompli ne peut être appelé, ni exclusivement intéressé, ni parfaitement moral. Par exemple, des motifs tels que le besoin d'approbation, de la considération et de l'estime des autres, le souci de sa [137] réputation, l'amour de la gloire, le sentiment de l'honneur, même le désir d'être utile aux autres participent en quelque façon à l'idéal moral le plus élevé et cependant ne peuvent être appelés des motifs entièrement désintéressés. Il serait difficile d'exagérer la place que ces raisons d'agir occupent dans la conduite de la plupart des hommes. Le souci de la réputation et le sentiment de l'honneur, en particulier, comptent parmi les motifs d'action les plus puissants qui suaient et l'on peut dire que la plupart des hommes vivent dans la conscience des autres plus que dans leur conscience propre. Une morale qui aurait le souci d'être vraiment humaine, qui serait faite pour des hommes et qui se proposerait de leur indiquer la meilleure conduite à suivre, devrait faire dans ses recherches, à ces motifs d'action, une place égale à celle qu'ils occupent dans la vie réelle, et donner pour chacun d'eux des conseils et des préceptes. Tel devrait même être, semble-t-il, le rôle essentiel de la morale.

C'est ce qu'avaient admirablement compris les moralistes anciens. La question ne se posait pas pour eux tout à fait dans les mêmes termes. Ils ne cherchaient pas les sanctions d'une loi, puisqu'ils ne proclamaient l'existence d'aucune loi, et, tournés vers la considération de l'objet plutôt que vers celle du sujet, ce qui est le caractère général de leur philosophie, ils considéraient moins les mobiles ou motifs d'action que les fins, ou, comme ils disaient, les biens que l'action se propose d'atteindre. Mais la question ainsi posée, ils la résolvaient avec une grande sagesse. Ils faisaient entre les différents biens (biens extérieurs, biens du corps, biens de l'âme) des classifications très précises et très ingénieuses. Peut-être s'égarèrent-ils parfois dans des distinctions un peu trop subtiles ; mais ils apercevaient des degrés ; ils établissaient des hiérarchies presque toujours très exactes, et mettaient en mesure d'apprécier la valeur des différents biens. On voit, par exemple, un Stoïcien, Antipater de Babylone, amené par la discussion à reconnaître que la bonne renommée est comme la vertu un bien par elle-même, indépendamment des avantages qu'elle pourrait assurer. Ainsi encore, l'apologue de Cranter nous montre comment ils établissaient par des considérations purement utilitaires la supériorité du courage sur la richesse, la santé et la volupté. Comme ils séparaient les différents biens, les moralistes grecs discernaient d'innombrables nuances entre les différentes vertus, ainsi qu'on peut le voir dans la *Morale à Nicomaque* et dans les témoignages relatifs aux Stoïciens. Parmi ces vertus, il en est un grand nombre dont nous avons oublié même le nom, il en est d'autres dont nos traités de morale oublient constamment de parler. Dans quel traité de morale [138] moderne, en effet, trouvera-t-on sur l'amitié des pages comparables à celles qu'Aristote, les Stoïciens, même les Épicuriens nous ont laissées ?

Tous ces biens que la morale antique étudiait avec tant de soin et de délicatesse, il serait exagéré de dire que la morale éclectique les passe entièrement sous silence. Elle y fait allusion dans le chapitre des sanctions, mais c'est uniquement pour montrer qu'ils ne sont pas une sanction suffisante de la loi morale telle qu'elle la définit. Elle n'en parle que sous forme de préterition pour les dédaigner et pour les écarter. C'est à peine si elle prend le soin de discuter cette thèse si belle et au fond si vraie, que l'intérêt et la vertu sont en réalité d'accord et que la plus sûre manière d'être heureux, c'est d'être honnête ; en d'autres termes ou en langage éclectique, qu'il y a dès la vie présente une sanction de la conduite humaine. En admettant qu'il y ait quelque optimisme à soutenir une telle opinion, on doit convenir qu'elle vaut au moins la peine d'être examinée attentivement. Les études récentes sur la sociologie, sur l'origine des notions morales, sur les civilisations primitives et les lois de leur développement, le spectacle de l'histoire envisagé d'un peu haut, et celui même de la vie réelle considéré d'un peu près fournissent peut-être de puissants arguments en faveur de la doctrine qui fut celle des Anciens. Mais la morale éclectique passe dédaigneusement à côté de tous ces problèmes et elle se hâte de conclure que la vertu ne doit compter sur aucune justice ici-bas. Rien ne montre peut-être mieux l'esprit pessimiste qui anime cette philosophie et que sa morale n'est pas de ce monde.

Pour la morale éclectique, il n'y a qu'une sanction de la loi morale, celle de la vie future. La doctrine du devoir et celle de l'immortalité de l'âme sont liées d'une façon si étroite que le devoir apparaît comme une simple illusion, si l'âme n'est pas immortelle et réciproquement c'est le devoir tout seul qui garantit l'immortalité de l'âme. Nous touchons ici à des questions délicates qu'il convient de traiter avec prudence ; mais sans doute, ce n'est manquer à aucune convenance que de considérer la croyance à la vie future comme une idée surtout religieuse. Elle serait une thèse vraiment philosophique si, comme l'ont tenté, seuls entre les philosophes, Platon et Spinoza, on pouvait démontrer directement l'immortalité de l'âme.

Mais l'Éclectisme ne l'a point tenté, ou, s'il l'a tenté, il vaut mieux ne rien dire de son essai de démonstration. En réalité, la croyance à la vie future selon lui dépend uniquement de la théorie du devoir. Par là, elle diffère notablement de la doctrine enseignée par la religion. [139] Pour celle-ci, en effet, la solidarité est la même entre la morale et la croyance à la vie future ; mais cette dernière est directement garantie par la Révélation. Elle a la même source que la morale, mais elle n'en dépend pas, et chacune de ces deux croyances pourrait à la rigueur subsister sans l'autre. Or, affirmer, d'une part que la morale n'est rien si l'âme n'est immortelle et, d'autre part, que l'âme n'est immortelle que parce qu'il y a une morale, surtout si l'on songe que le principe de la morale tel que le formule l'Éclectisme soulève de si nombreuses et si graves difficultés, c'est, semble-t-il, faire reposer tout cet édifice de croyance sur une base bien fragile.

Si la morale est une science distincte et si elle peut se constituer en dehors de toute conception métaphysique, il faut qu'elle se suffise en quelque sorte à elle-même et n'ait pas besoin pour exister d'un autre monde que celui où nous sommes. Nous ne songeons pas à contester qu'une morale digne de ce nom peut, et peut-être doit s'achever par une doctrine de la vie future, mais c'est seulement son achèvement et son couronnement qu'elle doit trouver dans la vie future, il ne faut pas que son existence même en dépende. C'est encore ce qu'avaient admirablement compris tous les moralistes antérieurs à l'Éclectisme. On peut exposer toute la morale de Platon sans faire même allusion à l'immortalité de l'âme. C'est, selon lui, une belle espérance dont il faut s'enchanter soi-même et un beau risque à courir et dans le X^e livre de la République, la justice a remporté trois victoires définitives avant qu'il soit question des récompenses de l'au-delà.

A plus forte raison peut-on en dire autant de la morale d'Aristote et de celle des Stoïciens, et Spinoza, après avoir démontré à sa manière l'immortalité et même l'éternité des âmes, écrit l'admirable proposition 41 de la V^e partie de l'Éthique : « Alors même que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne cesserions pas de considérer comme les premiers objets de la vie humaine la piété, la religion, en un mot tout ce qui se rapporte, ainsi qu'on l'a montré dans la IV^e partie, à l'intrépidité et à la générosité de l'âme. »

Voilà ce que l'Éclectisme n'a pas compris, et l'on peut dire sans exagérer, que pour avoir trop étroitement solidarisé sa morale avec la croyance à la vie future, il l'a singulièrement affaiblie.

En résumé, les philosophes de l'école éclectique se sont donné pour tâche de constituer une doctrine morale, toute philosophique, et indépendante de toute confession religieuse. C'est stricte justice de reconnaître qu'ils ont accompli leur œuvre avec une grande sincérité, et une parfaite loyauté. Ils ont mis au service de la cause qu'ils [140] défendaient beaucoup de talent, une grande indépendance et une rare élévation d'esprit, quelques-uns un grand sens philosophique et une réelle puissance d'analyse. Cependant ne possédant aucun principe qui leur fût propre, ils n'ont pu, comme les autres écoles philosophiques, fonder une doctrine originale. Ils ont dû, selon leur méthode habituelle, se contenter de rassembler des éléments épars, des fragments de doctrines pris de tous côtés et rapprochés assez arbitrairement ; ils se sont inspirés, sans la connaître d'ailleurs exactement, de l'ancienne tradition philosophique, et en particulier du Stoïcisme ou d'Aristote. Ils ont fait aussi des emprunts à l'école écossaise, mais c'est Kant dont ils ont par-dessus tout subi l'influence. Pour concilier entre eux ces éléments disparates, ils n'avaient d'autre critère que le sens commun ; et c'est en effet lui qu'ils ont pris pour juge suprême, s'imaginant un peu naïvement que le sens commun, tel qu'il existait de leur temps, était identique à la Raison universelle et qu'il avait toujours été le même, alors qu'en réalité il a varié selon les époques autant que, les systèmes philosophiques et les religions. De tous ces éléments si divers, ils ont eu l'habileté de constituer un ensemble assez satisfaisant et même séduisant pour

beaucoup d'esprits. La brillante façade de l'édifice en a longtemps dissimulé la fragilité ; il a duré presque un siècle et abrité plusieurs générations. Cependant le temps a fait son œuvre ; et il est inutile de se faire illusion, l'édifice est en ruines ; les matériaux hétérogènes se sont peu à peu désagrégés ; ce n'est pas que même aujourd'hui, il ne conserve une certaine apparence. Nombre d'esprits pondérés vivent encore sur le fond d'idées que l'Eclectisme nous a laissé, mais peut-être ne le reconnaîtraient-ils pas volontiers ; le nom d'Eclectisme a cessé d'être en faveur. Pour parler un instant son langage, l'école n'a plus de drapeau. On enseigne encore la morale éclectique, elle ne vit plus.

Parmi les éléments dont elle était composée, c'est le Kantisme, disions-nous, qui en était la partie la plus résistante. Or il se trouve que la morale kantienne, à la considérer sans parti pris et dans ce qu'elle a d'essentiel, n'est pas autre chose que la morale chrétienne transposée et séparée de ses prémisses. L'idée du devoir et de l'obligation sur laquelle elle repose tout entière, est, on l'a vu ci-dessus, une idée essentiellement religieuse et qui n'a tout son sens, toute sa clarté, toute sa force que si on la rattache à la Révélation. Un Dieu qui fait connaître sa volonté sur le Sinaï ou sur le Golgotha ; une loi édictée par lui et inscrite sur des tables de pierre ou consignée dans un Nouveau Testament, une sanction attachée à cette loi, le devoir et l'obligation compris comme une [141] sorte de pacte, comme un contrat, comme une alliance entre l'homme et la divinité, voilà des idées claires, bien enchaînées que l'humanité a facilement comprises et acceptées. Certes, Kant s'est efforcé de reconstituer la même morale d'une manière purement philosophique et à l'aide de la seule raison ; mais à son insu, il ne put se dépouiller d'habitudes d'esprit héréditaires et croyant constituer une morale toute rationnelle, il n'a pas fait autre chose que de rationaliser le christianisme en l'affaiblissant. Autant en effet les principes de la morale chrétienne, Dieu, la loi, la sanction s'entresuivent facilement, autant l'ordre adopté par Kant, mettant la loi avant le législateur et la sanction, était difficile à comprendre. L'Eclectisme devait être d'autant plus incliné à s'approprier les vues de Kant qu'il prenait pour guide le sens commun tout imprégné lui-même d'idées religieuses et façonné par dix-huit siècles de christianisme. C'est pourquoi la morale éclectique, encourt les mêmes reproches que la morale kantienne. Elle résulte, elle aussi, d'une confusion entre le point de vue religieux et le point de vue rationnel ; elle est un mélange de théologie et de philosophie ; et ceux-là se trompent qui persistent à voir en elle un progrès sur la morale antérieure ; elle est en réalité un retour à l'âge théologique. Le moment est venu peut-être de faire cesser la confusion. En combattant la morale éclectique, on peut paraître combattre la morale traditionnelle ; en réalité on revient à la tradition philosophique abandonnée depuis un siècle. Il est temps de remettre les choses au point, il faut rendre à l'Église ce qui est à l'Église et à Aristote ce qui est à Aristote. Il faut dénoncer un compromis qui a trop duré et séparer la théologie de la philosophie. Il n'y a, on l'a vu ci-dessus, aucune contradiction, comme l'a si bien montré Spinoza, entre les deux points de vue ;

la morale religieuse et la morale philosophique peuvent et doivent être entièrement d'accord dans leur esprit et dans leurs conclusions, elles diffèrent par leur méthode et par leur principe : l'une reposant sur l'idée d'un commandement révélé, l'autre sur l'idée du bien inséparable du bonheur. Mais chacune a sa manière et, selon sa méthode, elles enseignent les mêmes vérités ; elles ont leur domaine distinct et marchent parallèlement sur deux routes différentes. Commencer par les distinguer et parfaire à chacune sa part, c'est peut-être le vrai moyen de faire vivre d'accord les « deux sœurs immortelles ».

VICTOR BROCHARD
de l'Institut.