Ce tableau présente cette inconséquence apparente d'un retour à la métaphysique chez l'école stoïcienne, inconséquence notable surtout si l'on tient compte de la prééminence acquise par les théories stoïciennes durant toute l'histoire de Rome. Mais c'est qu'en réalité la prédominance générale de l'école stoïcienne dans les derniers temps de la culture greco-latine est due avant tout à son esprit religieux. Elle accommodait la philosophie pratique à toutes les religions et sectes du paganisme. Elle arriva à constituer une véritable morale religieuse qui s'adaptait admirablement aux sentiments traditionnalistes et conservateurs de la culture romaine. Ainsi, l'école épicurienne clot le premier cycle, le *cycle antique* de la civilisation européenne, le cycle grec proprement dit ; et l'école stoïcienne ouvre, avec la culture latine, le second cycle, le *cycle moderne*, le cycle occidental de la civilisation européenne, qui représente un premier degré de l'éthique, déjà très idéalisée, toutefois, de la religion naturelle des peuples païens.

a) Ecole stoïque (préchrétienne)..	Ethique idéalisée de la religion naturelle (païenne).
b) Ethique chrétienne originelle (1 ^{er} siècle)	Ethique de la religion cultivée (chrétienne).
c) Théologie chrétienne et scolastique (Moyen Age).....	Ethique de la métaphysique religieuse.
d) Néoplatonisme (Renaissance)...	Ethique de la métaphysique philosophique.
e) Rationalisme (Temps modernes){	
f) Ethique utilitaire de l'école anglaise et du positivisme contemporain	Ethique des écoles positives.

L'existence de ces deux cycles étant ainsi établie, je traiterai dans les chapitres suivants, d'abord du développement de l'éthique dans la civilisation antique et, ensuite, dans la civilisation moderne. La conception greco-latine se présente donc à la façon d'un prologue de la conception chrétienne.

CHAPITRE II

ÉTHIQUE DE LA CIVILISATION ANTIQUE

§ 5. Ethique de la religion naturelle des Grecs. — § 6. Ethique de la métaphysique religieuse des Grecs. — § 7. Ethique de la philosophie grecque. — § 8. Bifurcation théorico-pratique de l'éthique dans la civilisation gréco-latine.

HOMÈRE, *Iliade*, *Odyssée*. — J. LUBBOCK, *L'homme préhistorique* (trad. française). — W. WUNDT, *Ethik*. — H. SPENCER, *Sociologie* (trad. française). — LIPPERT, *Die Religionen der europæische Kulturvölker*.

§ 5.

Ethique de la religion naturelle des Grecs.

Comme on peut encore l'observer chez les peuples sauvages, l'éthique, à l'époque de la sauvagerie et aux premiers temps de l'âge barbare, a reposé sur trois qualités ou vertus primordiales : la force, la ruse et la vengeance. L'homicide et le vol, même commis par trahison, méritent toujours l'estime et le respect ; ne pas savoir se venger est une preuve d'infériorité et de bassesse. En raison de sa valeur négative pour la vie en société, on peut appeler une pareille éthique le système de l'*égoïsme brutal*. Il a pour bases les instincts égoïstes de la brute humaine et révèle l'*imprévoyance* caractéristique de l'intelligence rudimentaire de l'homme primitif. Il devait consister uniquement, à l'origine, en habitudes préhistoriques ; il était purement pratique. Une fois que le sauvage eut acquis une mentalité capable de produire une première conception théorique de ce système, il la concrétisa sous la forme de grossières croyances religieuses. Les premières croyances religieuses représentent donc les plus anciennes conceptions de l'éthique.

Malgré les différences qu'elles offrent, suivant les peu-

ples, toutes les religions ont une certaine analogie de fond, résultant des ressemblances irréductibles des diverses races humaines entre elles. Cette *analogie essentielle* permet de tracer un schéma type des religions dans leurs lignes principales, c'est-à-dire, dans leurs fondements psychologiques. Aussi, en traitant dans ce paragraphe de l'éthique dans la religion naturelle des Grecs, ne fera-t-on, en somme, que synthétiser l'origine et l'évolution de toutes les croyances religieuses.

Naturelles ou cultivées, les religions reposent, toutes, sur une base psychologique commune : *l'anthropomorphisme*. Pour expliquer clairement ce phénomène et sa transcendence éthique, il convient de reconnaître que, dans le développement des religions, il y a toujours deux phases ou deux périodes successives : la période de la *formation* des mythes et des dieux, et la période de l'*imitation* des qualités ou des vertus que l'on suppose à ces dieux.

Sauvage et ignorant, l'homme attribue les phénomènes de la nature à des causes mystérieuses, à des entités surnaturelles, qu'il suppose sentir et agir à la façon d'êtres humains qui seraient tout-puissants. Ces entités, à leur origine, sont de simples fétiches, elles finissent par se personnifier en de fantastiques images humaines. Fétichisme, pyrolatrie, astrolatrie... tout converge vers le polythéisme. Le polythéisme est toujours la conception d'un grand nombre de dieux ou d'êtres divins, ayant la forme et les caractères de l'homme. Le phénomène qui consiste à supposer aux puissances religieuses les formes et les caractères humains, c'est ce que l'on appelle expressivement « l'anthropomorphisme ». L'homme ne conçoit pas qu'il puisse exister une espèce d'âme supérieure à son âme. Il idéalise cette âme, il l'orne de ce qu'il y a de plus puissant dans ses appétits et ses passions, et il invente ainsi les dieux, à son type et à son caractère. L'invention des dieux, leur personnification, l'attribution qui leur est

faite de défauts et de qualités sont l'œuvre de la période de formation des croyances. L'éthique religieuse de semblables périodes est uniquement une morale de *terreur* ou, si l'on préfère, de *fatalisme*. Sans défense au milieu des forces terribles de la nature qui l'entourent, l'homme, aux prises avec les tempêtes, les cataclysmes, les bêtes féroces, les poisons, incarne ces forces en dieux, et ces dieux, avant tout, lui inspirent de la peur. Il s'applique à les calmer, à se les rendre propices par des prières et des offrandes ; mais il n'a encore qu'une vague idée des commandements moraux que les dieux lui conseillent et lui imposent. Il craint même que de la diversité des dieux résultent, pour lui, des ordres contradictoires, de telle sorte qu'il ne puisse satisfaire les uns sans irriter les autres... Par suite les croyances religieuses, dans leurs premières et rudimentaires manifestations, n'ont pas l'action la plus effective sur la morale et ne perfectionnent pas très sensiblement l'éthique sauvage de l'égoïsme pur.

Une fois que l'Olympe ou le Ciel eut été peuplé, une fois qu'eurent été bien définis et caractérisés les dieux ou le Dieu suprême et tout-puissant, c'est-à-dire quand les progrès de la culture générale eurent mis de l'harmonie et de la cohésion dans le chaos de l'anthropomorphisme primitif, commença la période de l'imitation des dieux. L'imagination populaire, tout en leur attribuant les conditions et même les faiblesses humaines, se les représente comme plus forts, plus beaux et meilleurs que les hommes. La tendance innée au progrès les désigne, dès lors, et les érige comme les modèles les plus élevés, dignes de notre imitation. Imiter les dieux, c'est se perfectionner. L'idée du *perfectionnisme éthique* naît ainsi des croyances et des sentiments religieux antérieurement formés. C'est un produit logique des constructions religieuses et des aspirations humaines imposées par les circonstances internes et externes de la lutte pour

la vie. On pourrait dire que c'est un fils du *besoin* et de l'*idéisme*.

C'est dans cette seconde période, celle de l'imitation, que les idées religieuses acquièrent leur véritable et suprême valeur morale et juridique. Chaque peuple conçoit en ses dieux ses propres vertus. Peuple esthétique et sensuel par excellence, les Hellènes pardonnent bien des fautes et des péchés à leur Jupiter, qui avant tout est beau et fort ; la moindre tare physique aurait suffi pour le renverser de son trône. Wotan, par contre, le dieu des Germains, divinité de races idéalistes et rêveuses était borgne. Les dieux de certains peuples féroces et cannibales, comme les indigènes des îles Fidji de nos jours, sont, pareillement à ces sauvages, féroces et cannibales... En faisant de l'imitation de leurs dieux le meilleur et même l'unique moyen de se perfectionner, les peuples exaltent donc la culture de leur caractère et de leur tempérament ethnique, de leurs énergies et de leurs particularités.

Le culte des *manes* familiaux et celui des héros sont, encore une manière typique du polythéisme primitif. La tendance anthropomorphique prend ici un caractère corporel, pour ainsi dire, car les héros ont existé, comme aussi les ancêtres vénérés sous le nom de manes ou de dieux lares. Dans l'éthique homérique, les divinités olympiques et les héros divins sont confondus par rapport à l'excellence des exemples qu'ils offrent aux mortels. Chez les peuples de l'Orient, ayant vécu de longs siècles confinés sous les tropiques, l'imitation, par suite du tempérament apathique de la population, donne au bouddhisme un caractère contemplatif qui lui est propre. Au contraire, l'ardeur passionnée des juifs et l'activité des occidentaux leur fait adopter, comme meilleur moyen de perfectionnement moral, l'imitation active aussi bien que contemplative. En résumé, l'éthique de chaque religion dépend, pour le *fond*, comme pour la *forme*, de la

mentalité sociale ou du tempérament de chaque peuple. Les peuples s'honorent eux-mêmes, en honorant leurs dieux. En leur rendant un culte et en les imitant, ils élèvent et renforcent les qualités qui les distinguent le plus. Un peuple fort et en progrès a des dieux forts et cherchant le progrès ; et les dieux des peuples faibles et décadents ont tous les défauts consécutifs à la débilitation organique et à la dégénérescence physiologique.

L'anthropomorphisme porte en lui le germe de l'idée fondamentale de tout idéalisme, c'est-à-dire le principe de l'*immortalité de l'âme*, et un autre principe plus enraciné encore dans toute éthique, la notion des *compensations*. La puissance et l'uniformité des phénomènes naturels, se présentent d'abord comme une manifestation de l'existence d'êtres ou d'agents surnaturels, les dieux. Ces dieux, puisqu'ils jouent le rôle de causes primordiales et déterminantes, doivent donc être immortels comme la nature elle-même. Cette notion de l'immortalité des dieux se grave ensuite dans les esprits pendant la longue période de formation des idées religieuses, et elle engendre une vague idée de l'*immortalité humaine*, idée qui s'accroît et se confirme nettement, durant la période de l'imitation des dieux. En effet, pour que cette imitation soit réellement complète et effective chez l'homme, il faut lui accorder la qualité divine par excellence ; la durée sans fin de la vie. Et comme la mort du corps humain est évidente, il faut supposer chez l'homme, une seconde partie idéale, l'esprit, organe ou régulateur de la pensée, dont la vie ne s'achève pas avec celle du corps.

Dans les religions naturelles, le concept de l'immortalité de l'âme reste cependant incertain et diffus. Aussi le perfectionnisme n'y a pas la grande et prédominante intensité qu'il acquiert ensuite dans les religions cultivées. La notion de la possibilité pour les hommes de devenir immortels demeure trop confuse ; elle ne donne à

leurs aspirations qu'un commencement d'inclination à imiter les dieux immortels, à s'identifier à eux ; elle n'engendre qu'un perfectionnisme moral encore faible et mal déterminé. En d'autres termes, pourrait-on dire, l'énergie et l'effet pratique développés par le concept perfectionniste ont d'autant plus de force que l'idée de l'immortalité de l'âme a de clarté et de fermeté. Ces deux conceptions, immortalité de l'âme et perfection, sont encore nébuleuses dans les religions naturelles. Au contraire, dans les religions cultivées, l'idéalisme extrême de l'Innovateur — Bouddha, Confucius, Christ ou Mahomet, — leur donne cette admirable netteté, commune aux doctrines éthico-religieuses de chacun d'eux, où l'on ne conçoit plus de valeur morale en dehors de l'obéissance à Dieu et de l'imitation de ses exemples.

Les dieux ont des sentiments comme les hommes, et comme les hommes, ils sont capables d'aimer et de haïr. Ils récompensent qui les sert et les respecte ; ils punissent qui leur manque ou leur désobéit. De là vient l'idée de la récompense et du châtement ou de la peine. Les mérites sont récompensés et les fautes punies. Cette notion conduirait au désespoir les hommes craignant la puissance des dieux, coupables d'avoir failli dans un moment, d'aveuglement ou d'aberration, si les théologiens de toutes les religions ne leur offraient une consolation dans le concept de l'*expiation*. A l'image des hommes puissants et intelligents, les dieux sont en effet susceptibles de pitié, de compassion physiologique. Leur indignation ou leur colère s'apaise avec le châtement que souffre l'homme qui a fauté ; ils lui pardonnent, et tiennent le délit ou la contravention pour suffisamment expié. Cette idée du pardon expiatoire produit dans les tempéraments mystiques, chez les hommes qui craignent profondément la divinité, des exemples surprenants d'abnégation et de sacrifice : c'est ce qu'on appelle l'*ascétisme*. La divinité, touchée de cette *expiation*, en quelque

sorte, *préventive* des ascètes, récompense leur zèle en leur accordant le bonheur de la contemplation et de la grâce.

La connaissance de toute notion religieuse, dans la période de la formation comme dans celle de l'imitation, se fait toujours par la voie de la révélation. Les Dieux font connaître leur existence aux hommes en se révélant sous forme de choses ou de phénomènes sensibles (fétichisme) ou bien en inspirant des poètes, des prophètes, des prêtres, des législateurs. Le procédé de la révélation est surnaturel : c'est le *miracle*. Aux époques fétichistes, alors que l'homme ne sait l'explication même grossière de rien, le miracle est partout ; tout ce qui éveille et excite son imagination est une révélation. Avec la civilisation, l'idée du miracle s'affaiblit, diminue, et avec elle diminue le nombre des hommes en relation directe avec la divinité par la révélation miraculeuse. Si les inspirés du ciel abondent dans les religions naturelles, au contraire, dans les religions cultivées, l'inspiré est un prophète ou rédempteur unique, envoyé de Dieu lui-même, son fils ou sa personnification. Il s'appelle Boudah, Confucius, Jésus ou Mahomet. Mais il arrive cependant que, par une espèce de corruption, la révélation se continue parfois après la mort de l'Innovateur. C'est ce qui est arrivé pour la religion chrétienne durant le moyen-âge.

Pour être plus clair, j'ai présenté comme parfaitement distinctes la période de la formation et celle de l'imitation... Mais, il va de soi que la religion, comme tous les phénomènes historiques, est une évolution continue, ou, si l'on préfère, qu'elle se forme et se renouvelle continuellement. L'imitation existe déjà pendant que la religion se forme ; nous le voyons dans les croyances fétichistes les plus grotesques, lorsque, par exemple, les hommes imitent les qualités dont ils supposent l'existence chez les animaux sacrés. J'entends donc par période

formative, l'époque primordialement créatrice, et par période imitative, celle qui la suivit. L'invention de l'écriture, en donnant de la stabilité aux conceptions religieuses, dut influencer indubitablement sur l'achèvement de la première période et le commencement de la seconde.

Il est visible que les religions naturelles ont passé par ces deux phases, l'une antérieure l'autre postérieure à l'invention et à la diffusion de l'écriture. En ce qui concerne les religions cultivées, il y a deux observations à faire encore : 1° qu'elles ont toujours eu pour base des religions naturelles plus anciennes ; 2° que la conception de l'Innovateur peut être considérée comme une conception de formes, puisque son rôle est de donner des formes définies à ses inspirations personnelles. Ces inspirations ne sont que la synthèse et l'expression concrète d'une forte tendance ambiante qu'il incarne et représente. On dirait que l'arrivée à un certain degré de développement des religions naturelles annonce toujours la venue d'un messie.

Cet exposé des idées générales au sujet de l'évolution et du caractère moral des religions rend facile d'en faire l'application au cas particulier de la religion naturelle des Grecs. L'éthique de cette religion, appelée fréquemment *l'éthique homérique*, se retrouve principalement dans les appréciations morales, expresses ou tacites, que nous a léguées Homère dans ses poèmes, *l'Illiade* et *l'Odyssée*. Le barde primitif est un inspiré ; la révélation se produit chez lui d'une manière vague et essentiellement poétique. Il chante les héros et les dieux en exaltant leurs vertus et en abominant leurs vices. Le Courage, la Persévérance, la Tempérance et jusqu'à un certain point l'Astuce, sont des qualités qui méritent son respect et ses éloges ; la Vanité, la Lâcheté, la Médisance provoquent ses moqueries et son mépris. Il y a, ainsi, un fonds eudémonique dans cette estimation des valeurs éthiques :

les qualités propres à donner la victoire sont des valeurs positives ; négatives, celles qui mènent à la déroute. Des dieux anthropomorphiques, susceptibles non seulement de sympathie et d'antipathie pour les hommes, mais même d'envie et de perversité, sont en fin de compte les modèles offerts à l'humanité et les dispensateurs de tout succès.

La notion de justice n'est encore que vaguement ébauchée entre mortels et immortels. Dans toute conception éthico-religieuse primitive, l'anthropomorphisme religieux et perfectionniste et l'eudémonisme humain se présentent ainsi combinés, dès leur origine.

§ 6.

L'éthique de la métaphysique religieuse des Grecs.

HOMÈRE, *Iliade, Odyssée*. — XÉNOPHON, *Mémorables*. — PLATON, *Dialogues*. — ARISTOTE, *Ethique, Métaphysique, Politique*. — VICTOR COUSIN, *Histoire de la Philosophie*. — A. FOUILLÉE, *Histoire de la philosophie*. — W. WUNDT, *Ethik*.

Aux VII^e et VI^e siècles avant J.-C., un grand mouvement philosophique, parti des colonies de l'Asie-Mineure, se produisit dans le monde grec. Ce mouvement, qui comprend l'école ionique, l'école italique et l'école éléatique a été qualifié de « lutte entre la religion et la philosophie ». Je pense qu'on pourrait en dire, avec plus de précision, que ce fut une période d'épuration philosophique de la religion primitive. Par l'excès de leur grossièreté, les croyances du polythéisme homérique ne satisfaisaient plus les intelligences et les imaginations puissantes de ceux qui fondèrent ces écoles. Chez les philosophes ioniens, comme chez les éléates et les italiques, apparaît le prurit d'expliquer le problème de l'univers par des systèmes cosmologiques unitaires et de découvrir un dieu unique dans l'essence ou la nature de l'unité cosmique.

Ils forment comme une transition entre le polythéisme sensualiste et un monothéisme idéaliste.

Cette unité cosmique et religieuse, l'école d'Ionie va de préférence la chercher dans la nature physique ; l'école d'Italie dans les relations de quantité, ou dans les principes mathématiques ; l'école d'Elie dans des conceptions ingénieuses du multiple dans l'unité et de l'unité dans le multiple, ou bien dans l'existence virtuelle dans chaque chose ou objet de la thèse et de l'antithèse, par exemple, le bien et le mal, le positif et le négatif, l'amour et la haine, etc.

Rien n'est plus varié, puissant et subtil, dans la nature physique, que le feu, la lumière et la chaleur. L'imagination frappée par l'existence du feu, Héraclite, le premier et le plus caractéristique des représentants de l'école d'Ionie, trouve en lui l'essence de toutes choses, naturelles, humaines et divines. L'air, l'eau, la terre, tout n'est que du feu transformé, tout peut se transformer en feu. Dieu est de feu, et l'âme est en quelque sorte comme une particule du feu divin. Un phénomène physique fournit ainsi l'unité universelle servant de support à la métaphysique religieuse d'un monothéisme-panthéisme naissant. Un commencement de perfectionnisme s'introduit par là dans la morale d'Héraclite, Le Dieu-feu est dans l'âme de l'homme, et l'âme de l'homme peut se purifier et s'élever vers Dieu « comme la flamme » : purification et élévation simplement passives et contemplatives, du reste ; car l'homme n'a pour se perfectionner que la contemplation philosophique des transformations successives du feu. Le mal est le bien qui se détruit, le bien, le mal qui disparaît. Le bien n'existe pas sans le mal, ni le mal sans le bien. C'est pourquoi la perfection éthique consiste essentiellement à *comprendre* les transformations successives du feu universel.

Chez Pythagore, fondateur de l'école italique, le sensualisme physique d'Héraclite fait place à un idéalisme

mathématique. Les nombres sont antérieurs et supérieurs à toutes choses. Le ciel entier est une harmonie et un nombre. L'harmonie des nombres est universelle et éternelle. Les règles morales sont l'harmonie mathématique de l'unité qui constitue le principe de toute quantité. Dieu est l'unité suprême. L'âme humaine est immortelle et existe dans le corps comme dans une prison. Appelée à lutter incessamment avec le mal, elle ne peut abandonner son poste par le suicide. L'homme vertueux doit se restreindre à « l'imitation de Dieu » et élever son âme à un sentiment unitaire et abstrait.

Xénophane, l'un des chefs de l'école éléatique, qui fut éminemment idéaliste, attaqua la pluralité des Dieux, dans les phrases demeurées célèbres à cause de leur énergie et de leur clairvoyance. « Il semble, dit-il, que les hommes ont créé leurs dieux et leur ont donné leurs sentiments, leur voix, leur air... Si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains et savaient peindre et faire des ouvrages pareils à ceux des hommes, les bœufs se serviraient de bœufs, les chevaux de chevaux, les lions de lions pour représenter leurs idées des dieux, et leur donneraient des corps semblables aux leurs ». En opposition avec cette anthropomorphisme par trop grossier des croyances polythéistes, il propose la croyance en un seul Dieu, « tout œil, tout esprit, tout ouïe ». — Cette idée de l'unité d'un Dieu suprême et unique constitue, par la suite, le véritable fond religioso-moral des théories idéalistes de Parménide, disciple de Xénophane, et d'Empédocle.

Somme toute, l'éthique de la métaphysique religieuse des Grecs, aux VII^e et VI^e siècles, présente un grand progrès, en même temps qu'elle a le défaut d'un vague diffus dans les théories et leurs applications pratiques. Le progrès consiste dans la tendance marquée à concevoir un monothéisme philosophique, en formation déjà chez Pythagore et plus accentué ensuite chez Anaxogore.

Mais ces théories sont faibles par suite du vague des solutions abstraites qu'elles donnent du « problème de l'univers ». L'obscurité et le genre abstrait de ces solutions se reflète incurablement dans les conceptions éthiques de ces philosophes ; elles apparaissent non seulement peu compréhensibles en théorie, mais encore très peu définies pour régler la conduite des hommes. « Les hommes vertueux doivent imiter Dieu », dit Pythagore, synthétisant la tendance perfectionniste de sa morale. Mais son Dieu est une unité mathématique, qui ne prescrit pas de règles précises et qui, par conséquent, n'inspire qu'une vague aspiration vers le perfectionnement, laissant dans l'ignorance de ce en quoi il consiste et de ce qu'on peut et doit faire pour s'y appliquer.

Le moment où le vague monothéisme philosophique de ces écoles d'Ionie, d'Italie et d'Elée arriva à son expression la plus pure et la plus élevée me paraît s'être trouvé chez Anaxagore, le dernier philosophe d'Ionie qui fusionna, en quelque sorte, la conception physique d'Héraclite et la conception idéaliste de Pythagore. Il conçoit l'existence d'une unité éternelle et infinie : l'Intelligence. « Sans se mêler à aucune chose, dit-il, elle existe seule et par elle-même ». Elle est le principe de tout mouvement, elle est plus subtile et plus puissante que tout, elle est l'essence ultime de toute chose, elle est Dieu même. Cette conception intellectualiste de Dieu et de l'Univers peut être regardée comme le germe des théories idéalistes que professeront plus tard Socrate et Platon. Les causes et les effets se succèdent par une espèce de transformation des forces ; l'intelligence est la force motrice universelle qui les produit. — Démocrite, fondateur de l'école d'Abdère, rameau détaché de celle d'Ionie, développe cette explication mécanique du monde et arrive à une théorie atomistique et matérialiste. Tout, y compris l'âme, se compose d'infimes particules matérielles. — Anaxagore et Démocrite, dans leurs théories déterminis-

tes, sont d'admirables précurseurs des découvertes scientifiques modernes ; mais ils n'aboutissent pas, semble-t-il, à une conception morale bien déterminée. D'une manière générale, les écoles ioniques, italiques et éléates préparent seulement, en éthique, la conception négative ou amoraliste des sophistes. C'est là leur œuvre et c'est aussi leur gloire.

§ 7.

Ethique de la philosophie grecque.

PLATON, *Dialogues*. — XÉNOPHON, *Mémorables*. — ARISTOTE, *OEuvres*. — VICTOR COUSIN, *Histoire de la philosophie*. — A. FOUILLÉE, *Histoire de la philosophie*. — W. WUNDT, *Ethik*.

Les fantaisies de la métaphysique religieuse grecque, par leur liberté illimitée, aboutirent à de grossières contradictions : les philosophes des écoles ionique, italique, et éléate avaient ruiné mutuellement leurs théories. Cette déconsidération des doctrines dut produire, au v^e siècle, une lacune dans les esprits, par suite du manque d'idées métaphysico-religieuses suffisamment uniformes et bien arrêtées. C'est alors qu'apparaît, en réaction contre la candide assurance des vieux principes, une nouvelle culture intellectuelle, celle des *sophistes*, des savants, (*sophistès*) des hommes dont la profession est la science. C'est une conception *négative* de la religion et de la métaphysique. Rien d'absolu n'existe ; tout est relatif à l'homme. Le Bien et le Mal sont de simples inventions humaines. Protagoras, d'Abdère, poussant à l'extrême les conséquences du sensualisme ionien, pose sa célèbre maxime : « L'homme est la mesure de toutes choses ». Par suite, les choses sont pour l'homme comme il les sent, comme elles s'accusent dans ses sensations. C'est pourquoi les idées sont toujours relatives et plus ou moins trompeuses. Gorgias, de Léontium en Sicile, allant

de son côté jusqu'au bout de l'idéalisme italique, soutient que « rien n'existe, ou que si quelque chose existe et ne peut être connu, il ne peut être exprimé »...

Si l'on entend par scepticisme le doute systématique et irréductible, la conception des sophistes est quelque chose de plus que le scepticisme : ce n'est pas le doute ; c'est la *négation* catégorique. Cette négation signifie, en quelque sorte, le premier pas de la pensée humaine, se libérant complètement des croyances dogmatiques. Mais ce premier pas, gigantesque et glorieux, valut promptement à ses auteurs le mépris et même la haine des plus grands penseurs et de la société tout entière. Le nom de sophiste en vint à être une injure et une opprobre. Ce fut à cause de la doctrine d'*amoralité* qui découlait des négations de Protagoras et de Gorgias. Pour eux, le Bien et le Mal étaient des inventions et des illusions. Leurs disciples, utilisant cette doctrine dans la pratique, ouvrirent des écoles de philosophie où la jeunesse riche recevait une instruction payée. Le but de cet enseignement, de l'enseignement de cette *éthique négative*, était, pour les maîtres comme pour les élèves, uniquement le succès. Platon nous définit le sophiste comme un homme qui « détourne la dialectique de sa fin véritable (le bien) et de son véritable objet (la vérité) pour la convertir en instrument de domination, d'enrichissement et souvent de mensonge ». Pour Aristote, « le sophiste est celui qui gagne de l'argent au moyen d'une science apparente et non réelle ». « Le sophiste, ajoute-t-il, dispose des mêmes ressources que le dialecticien, mais il en abuse ».

L'éthique négative, qui constituait la géniale conception des sophistes, était, sans doute, dangereuse et prématurée. Sous peine de désorganisation sociale et de décadence, il importait de lui substituer une *éthique positive*, où ne se trouveraient plus les contradictions marquées de la métaphysique religieuse des Ioniens, des Italiens et des Eléates, et qui acquerrait par là plus

d'influence sur les esprits. C'est alors qu'a surgi une conception philosophique de l'éthique, la *philosophie*, représentée au iv^e siècle par la pensée puissante de Socrate, Platon et Aristote. Par idée de réparation, ils changèrent le nom déconsidéré de « sophistes » par celui de « philosophes » (*philosophos, amants de la sagesse*). La violence de cette réaction prouve, une fois de plus, que, durant ces premiers temps de l'histoire, le savoir ou la science n'avaient pas grande valeur en eux-mêmes, mais qu'on ne leur en attribuait qu'en tant qu'ils servaient de base ou de fondement à l'éthique ambiante, à l'amélioration et à la correction des mœurs.

Socrate (469-399) est avant tout un moraliste ; il n'est même qu'un moraliste. Il a consacré toutes ses idées et tous ses actes à faire connaître à la jeunesse le Bien et la Vérité et à la guider dans cette voie. Apôtre en paroles et en actions, il enseignait par le moyen d'exemples et de dialogues. On le connaît par les écrits de Xénonophon, de Platon et d'Aristote. De ces trois auteurs, le premier reproduit fidèlement les idées les plus élémentaires et les plus accessibles de la doctrine du maître ; le second les étend et leur donne à toutes des développements personnels ; le troisième n'en cite que quelques-unes, mais sobrement et avec précision. Tous sont d'accord, sous des formes diverses, pour le représenter comme le démolisseur de l'amoralité des sophistes. « Ses travaux n'embrassèrent que la morale, dit Aristote, et nullement l'ensemble de la nature ». Il n'a vu la nature, pourrait-on dire, qu'au travers des fins humaines et personnelles de la morale, au travers de l'éthique. C'est pourquoi Aristote ajoute que « en traitant de la morale, il se propose le général comme objet de ses recherches » (1).

Le point saillant et caractéristique de l'enseignement

(1) *Métaphysique*, trad. de Barthélémy Saint-Hilaire, Livre I, Chapitre V. Paris, 1879.

de Socrate est sa méthode ou procédé ; on les a appelés *ironie* et *meyeutique*. Il posait des questions avec l'apparence d'une ignorance candide, afin que ses interlocuteurs pussent croire découvrir *par eux-mêmes* les vérités qu'il cherchait à leur inculquer. Il laisse de côté les conceptions cosmologiques de ses prédécesseurs, les conceptions physiques des Ioniens et les conceptions mathématiques des pythagoriciens, pour employer une méthode que nous appellerions aujourd'hui psychologique ou *introspective*. Chacun porte en lui la morale ; faites-le raisonner, il la découvrira. « Connais-toi toi-même » est la suprême maxime de la sagesse. Ainsi *la morale s'identifie avec la sagesse*. Etre bon c'est savoir ; on ne peut être mauvais que par erreur ou par ignorance.

Cette *découverte de la valeur éthique de l'introspection* doit être réputée le plus grand des mérites de Socrate. Son concept de l'introspection est précisément la grande conquête de la culture des temps nouveaux. L'homme grec, en vertu de l'hérédité, porte déjà en soi une orientation éthique, un groupe obscur et rudimentaire d'idées éthiques associées. La dialectique suffira pour amener ces idées et ces associations relativement héréditaires à se concrétiser clairement, à passer ce que les psychologues modernes appellent le « seuil de la conscience ». La *dialectique* se substitue ainsi à la révélation religieuse, qui, chez Socrate, demeure réduite à la marge restreinte d'un démon ou esprit familier que l'on attribue au philosophe. L'introspection philosophique l'emporte déjà sur les légendes religieuses. Mais cette introspection, on la suppose toutefois, bien entendu, inspirée par la divinité. La divinité est pour Socrate un Dieu seul et unique, suprême et invisible. La nature ou essence de ce Dieu est, comme pour Anaxagore, l'Intelligence. La vertu, malgré sa diversité, est donc une : la vertu fondamentale est la Sagesse, qui produit ensuite la Force et la Tempérance, ou empire sur soi-même. Ces trois vertus sont propres

à l'individu. La vertu sociale est la Justice, dont fait partie la Bienfaisance. La vertu religieuse est la Piété ou adoration de la divinité. Dans la Justice, Socrate comprend non seulement le respect des lois ou droit écrit, mais plus spécialement le sentiment du juste.

L'enseignement verbal de Socrate, avec sa manière de procéder par exemples, fut assez facile à falsifier et à détourner de son vrai sens. Déjà, pendant la vie du philosophe, s'étaient formées deux écoles qui se vantaient d'émaner de ses doctrines, et qui tombèrent l'une, la philosophie morale d'Antisthène ou cynisme, dans un rigorisme exagéré, l'autre, celle d'Aristippe, ou *cyrénaïsme*, dans un tolérantisme périlleux. En revanche, Platon, disciple et véritable héritier des doctrines du maître, les établit, les amplifia et les généralisa, en leur mêlant ses propres idées et ses théories, mais sans les faire dévier de leurs fins éthiques.

La philosophie essentiellement morale de Socrate acquiert chez Platon (420-399) les proportions d'une philosophie universelle. Le principe intellectuel ou principe des *idées* pures est le principe platonique de toutes choses ; leurs formes sensibles ne sont que de vaines et trompeuses apparences. Régler sa conduite sur l'idée pure c'est se rapprocher de la divinité, c'est la vraie vertu et la plus haute. L'Amour et le Bien se confondent en un seul et suprême idéal humain. Dans l'amour, il y a quatre degrés. Le premier et le plus bas est l'amour d'un beau corps ; le second est encore l'amour des formes sensibles, mais de l'ensemble de ces formes, d'une manière générale ; le troisième, l'amour de la beauté de l'âme, de la beauté morale de tel ou tel sujet ; le quatrième, le dernier et le plus élevé, l'amour de l'Etre en général, de la sagesse, de l'idée universelle et première. La forme sensible du bien est le beau. On trouve là l'intime connexion entre l'esthétique et l'éthique, propre au caractère artistique du peuple grec, synthétisé en ce

qu'on a appelé plus tard l'*amour platonique*. La théorie de Platon joint ainsi l'amour à l'intelligence, comme valeur éthique positive bien que d'un caractère inférieur. En tout cas, l'amour exalté et épuré de son sensualisme originel devient, pour ainsi dire, un stimulant et même une partie de l'intelligence métaphysique et abstraite dont Platon, comme son maître Socrate, fait l'équivalent du bien et de la vertu.

L'âme, selon Platon, se compose de trois parties : celle qui connaît, celle qui sent, celle qui désire. A ces trois parties correspondent trois vertus : la Sagesse, le Courage et la Tempérance. Ces vertus ont une existence séparée et relativement autonome, comme les parties de l'âme auxquelles elles se rapportent ; c'est pourquoi il y a une quatrième et ultime vertu qui met la pondération et l'harmonie entre les trois autres : la Justice. La Justice est enseignée par Platon dans le sens large et élevé que lui donnait Socrate : c'est un idéal d'amitié et de cohésion sociales, fondé sur le fonctionnement des aptitudes de l'individu en harmonie avec celles de tous les membres de la société. Il y a donc dans la justice platonicienne une double harmonie et cohésion : celles de l'individu et de la société. Ce concept de l'amour social, ébauché par Socrate et généreusement développé par Platon, est, je crois, le plus grand mérite des théories platoniciennes. Il introduit en philosophie l'expression concrète de l'un des faits historiques les plus transcendants : je veux dire l'indépendance pleine et entière de l'individu par rapport à l'autorité religieuse et politique, au point de vue moral et intellectuel. Dans les théocraties de l'Orient, la cohésion sociale était le résultat de la tyrannie militaire et du dogmatisme religieux. C'est à la Grèce et à Rome, c'est-à-dire à la culture européenne antique que revient l'honneur du premier triomphe de l'individualité humaine sur l'asservissement imposé par les civilisations orientales. Cet individualisme gréco-romain aurait amené l'anarchie.

sociale ; elle fut évitée grâce au principe politique de la république, grâce au principe philosophique de l'*amitié sociale*. C'est donc le « divin Platon » qui pose et assied, en lui donnant droit de cité dans la science et la philosophie, par opposition au vieux concept des peuples orientaux, le nouveau concept européen de l'amitié sociale, que le christianisme doit par la suite féconder, généraliser et démocratiser.

La découverte de la valeur éthique de l'introspection, de l'examen intérieur, fut la grande conquête de Socrate ; celle de Platon, son disciple, fut de donner des bases philosophiques au concept de cette valeur éthique de l'amour universel et plus spécialement de l'amour social et civique. En revanche l'erreur de l'un et de l'autre consista à attribuer au moral une connexion trop étroite avec l'intellectuel, à confondre le savoir et l'éthique. Cette confusion n'est qu'un aspect et un résultat de la découverte faite par Socrate. En apprenant la puissance de l'introspection, les penseurs primitifs de génie furent fatalement entraînés à son identification discutable en théorie, identification qui, d'autre part, devenait en pratique un stimulant de moralité, en tant du moins qu'il présentait un caractère suffisant de vraisemblance. Mais bientôt, au milieu de cette effervescence d'idées philosophiques, qui est propre au monde grec, on arriva à comprendre que le savoir n'implique pas toujours la vertu, que l'on peut connaître le bien et pratiquer le mal... Ici se place la grande figure d'Aristote (381-322) dont le plus grand titre de gloire en éthique est d'avoir réalisé ce qu'on appelle sa « découverte de la valeur éthique des passions », c'est-à-dire le pouvoir des passions sur la conduite et les mœurs. Socrate et Platon identifiaient l'intelligence et la bonté, ils ne faisaient qu'un de la vertu même et de la connaissance de l'utile et du nuisible : ils se plaçaient ainsi à un point idéal de réaction extrême contre l'amoralité des sophistes. Cette réaction opérée,

Aristote observe la réalité d'une façon plus directe, et il arrive à un concept du bien et de la vertu que l'on pourrait appeler expérimental. Il pose ainsi le problème éthique, non pas dans un monde extra terrestre, mais bien dans le monde des besoins et des convenances humaines. Son éthique, toute pleine qu'elle soit encore de survivances et de réminiscences métaphysiques, est donc véritablement utilitaire ou eudémonique. Dans l'enseignement de Socrate, malgré l'identification idéaliste qu'il renferme de l'intellectuel et du moral, il existait un vague concept eudémonique : le savoir produit le bien, parce que dans le bien seul se trouve le bonheur. Platon méconnaît cet aspect eudémonique, il exalte, en échange, le perfectionnisme métaphysique et montre pour lui une tendance bien décidée. Aristote, au contraire, dédaigne la tendance perfectionniste, pour se restreindre à ne voir que le véritable aspect de toute éthique expérimentale, c'est-à-dire l'eudémonisme.

Aristote reconnaît deux directions éthiques, deux ordres de vertus : les *vertus théoriques*, celles de l'intelligence, et les *vertus pratiques*, celles de la volonté. Les vertus théoriques ou dianoétiques sont les différentes formes du savoir et de la science ; la connaissance contemplative est le souverain bien. Mais les vertus pratiques, les vertus véritablement éthiques consistent dans les qualités les plus utiles et efficaces dans la vie sociale et individuelle : le Courage, la Tempérance, l'Empire sur soi-même, la Liberté, etc. Ces vertus sont constituées par un juste milieu entre deux qualités opposées : le courage, par exemple, est à égale distance de la témérité et de la lâcheté ; la tempérance, de la sensualité et de l'excessive austérité... Les deux grandes vertus sociales sont l'Amitié ou Philanthropie (l'amour du prochain) et la Justice. Le concept aristotélicien de ces vertus sociales est une espèce d'amplification et de critique pratique et expérimentale des belles théories de Socrate et de Platon. La

pensée d'Aristote sur l'amitié peut en effet se ramener à cette thèse : « aimer, c'est considérer celui qu'on aime comme un autre soi-même, et aimer ainsi vaut mieux encore que d'être aimé ».

La théorie aristotélicienne de la justice est susceptible d'être synthétisée dans un double concept de l'égalité : l'égalité dans les échanges ou compensations et l'égalité des droits publics entre les hommes libres. Le premier de ces concepts se rapporte spécialement au droit, le second à la politique. Dans le concept juridique se trouve impliquée une sévère condamnation de la fraude ; dans le concept politique, n'est pas contenue avec précision l'idée de l'égalité humaine au sens moderne, chrétien et démocratique du mot, car, loin de cela, Aristote admet et la convenance et la justice de l'esclavage.

Il y a un mérite élevé et un grand intérêt dans la division bi-partite faite par Aristote de la justice, qu'il divise en *communicative* et *distributive*. Les relations de justice peuvent se ranger en deux classes, suivant qu'il s'agit d'échange ou de distribution. L'échange suppose une équation de deux choses que se remettent deux personnes, parce qu'elles les regardent comme ayant la même valeur, quels que soient d'autre part le mérite ou la valeur de ces personnes. C'est là le domaine de la justice commutative (de *commutare*, échanger). Mais, dans d'autres cas, la justice dépend non des choses elles-mêmes, mais de la qualité des personnes. Il n'est plus question d'échanger ; il s'agit de distribuer entre des personnes, selon leurs mérites ; les choses doivent donc être alors en proportion de ces mérites personnels. Et dans cette nouvelle équation, que nous nommerons distributive, il entre quatre termes : les mérites respectifs des deux personnes et les valeurs respectives des choses. Dans cette seconde classe de justice, la justice distributive, le mérite inégal des personnes compense la valeur inégale des choses. Il y a toujours ainsi égalité et compensation : Qu'elle soit

commutative ou distributive, la justice apporte toujours, en raison de leur liberté et de leur loyauté, un bénéfice aux personnes. C'est pourquoi Aristote a dit d'une façon si énergique : « La justice, c'est le bien d'autrui ». Dans nos époques encore à demi barbares, ce respect du bien d'autrui exprime une étape gigantesque du progrès moral et social par rapport aux temps préhistoriques, où la violence et la ruse étaient les valeurs positives sinon les seules, du moins les plus effectives, d'une éthique encore inconcrète et sauvage.

§ 8.

Bifurcation théorico-pratique de l'éthique dans la culture gréco-latine.

DIOGÈNE LAËRCE, *De clarorum philosopharum*. — CICÉRON, *Des lois, De devoirs, De l'amitié, De la République*. — SÉNÈQUE, *Lettres*. — EPICTÈTE, *Œuvres*. — MARC AURÈLE, *Pensées*. — V. COUSIN, *Histoire de la philosophie*. — A. FOUILLÉE, *Histoire de la philosophie*. — M. GUYAU, *La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*.

La querelle de l'école aristotélicienne ou péripatéticienne et de l'école platonicienne dégénéra promptement et revêtit des formes abstraites et verbales n'exerçant que peu ou pas d'influence sur la morale pratique et les mœurs. C'est pourquoi, au III^e siècle avant J.-C., cette philosophie céda la place aux deux écoles rivales de l'épicurisme et du stoïcisme, qui correspondent respectivement aux deux tendances typiques de l'esprit humain : la théorie d'Epicure se rapportant à la tendance sensualiste ou positive ; et la doctrine des stoïciens ou du Portique, à la tendance idéaliste et au perfectionnisme moral. Les deux écoles se développèrent considérablement dans la culture romaine ; et la doctrine stoïcienne donna ensuite des bases solides et des idées fondamentales à la morale chrétienne qui la remplaça dans le nouveau cycle de la culture européenne moderne.

Epicure (341-270) part du postulat expérimental par excellence : la sensation est l'unique source de nos connaissances. « L'idée universelle n'est que le souvenir de beaucoup de sensations semblables ». Il n'y a dans l'idéalisme que des résumés trompeurs des sensations. Les dieux, s'ils existent, sont pareils aux images qui nous visitent durant le sommeil. Ces principes sensualistes fondamentaux constituent la logique ou *canonique* de l'épicurisme.

L'unique réalité est la matière qui est formée de corpuscules infimes ou atomes. Les atomes se combinent et constituent des existences objectives et transitoires. L'épicurisme corrélacionne ainsi sa canonique avec son matérialisme ou *atomisme*. Tout provient des combinaisons atomistiques de la matière, y compris notre pensée. Les idées n'ont donc pas d'existence en elles-mêmes, elles ne sont que de simples fonctions de la matière qui compose le corps humain. Les transformations de l'univers ne sont qu'un produit du hasard et non de la nécessité, comme dans l'atomisme de Démocrite.

La morale congruente à cette logique et à ce matérialisme est franchement et positivement eudémonique ; elle arrive au plus haut degré de l'eudémonisme : la sensualité. Le plaisir est l'unique base de la morale. Ce qui est moral est ce qui nous convient et contribue à nous procurer du bonheur. Mais Epicure, moraliste aussi sévère que grand et génial philosophe, est bien loin de proposer les plaisirs sensuels comme règle de vie morale. Bien au contraire, si les passions procurent des instants de suprême félicité, elles remplissent peu à peu la vie de chagrins et l'esprit d'amertume...

Le plaisir le plus sûr et le plus durable ne se trouve pas dans les jouissances des sens. Ce n'est pas au corps, c'est à l'esprit qu'il appartient. Il réside dans l'*impassibilité* de la sagesse humaine, à qui Epicure donne le beau nom d'*ataraxie*. Il faut jouir de la vie avec prudence et

précaution, modérément, en préférant l'impassibilité du sage, aux luttes et aux agitations. Même dans l'amour de la patrie et dans les affections domestiques, il faut garder de la modération et de la mesure, pour ne pas troubler par ces sentiments la douce quiétude du philosophe, amant de la véritable sagesse de la vie.

La morale sociale d'Epicure se base, comme sa morale individuelle, sur l'utilité. La société est une espèce de contrat conclu dans un but d'utilité commune. En réalité, la société est simplement un acte humain et, par suite, un produit de l'expérience tendant à procurer des plaisirs et à éviter des peines.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'admirable théorie d'Epicure. Elle embrasse tous les points de vue de la philosophie antique : la logique, la physique, la morale. Sa conception de la logique et de la physique est, je crois, la plus haute expression et la plus avancée de la pensée grecque. La partie la plus vulnérable de l'épicurisme serait sa morale d'indifférence, en tant qu'elle peut facilement dégénérer en égoïsme pur. Pour les tempéraments médiocres et pervers, elle représentait donc un danger : la justification sophistique de leurs passions anti-sociales. On peut dire que le « jardin d'Epicure » ne devait ouvrir ses portes qu'à une « élite », que la morale d'Epicure n'était propre qu'aux esprits supérieurs. Mais ces mêmes esprits, dans la culture romaine, repoussaient fréquemment cette doctrine, pour des raisons faciles à percevoir : 1° parce qu'elle était irréligieuse et impopulaire, et ne masquait pas suffisamment leurs défauts et leurs vices ; 2° à cause des dangereux excès qu'elle pouvait provoquer chez le vulgaire ; 3° à cause de son peu de beauté pour les rhéteurs, attendu qu'elle ne posait pas ses disciples en héros et en modèles. Epicure lui-même, que Lucrèce nomme le « divin » Epicure, cet homme austère, ce maître s'il en fut jamais, est appelé irrévérencieusement par Sénèque « un héros déguisé en

femme ». Malgré ces jugements hostiles des philosophes romains, malgré ceux plus hostiles encore des théologiens scolastiques, qui allèrent jusqu'à brûler les écrits d'Épicure, connus seulement aujourd'hui par des fragments contenus dans des citations presque toujours tronquées faites par ses adversaires, l'antiquité n'a produit aucune conception de l'univers aussi véritablement scientifique que la sienne. Il me paraît très probable que si ses œuvres avaient pu être étudiées, à la Renaissance, dans l'original, elles auraient pu, en dépit de l'*odium theologicum* qu'elles éveillèrent, contrebalancer sinon exclure, l'influence que prirent alors la philosophie aristotélicienne et le néo-platonisme, et devancer ainsi, aux *xvi^e* et *xvii^e* siècles, les conceptions sensualistes qui réapparaurent au *xviii^e*.

Le stoïcisme, la doctrine morale enseignée par Zénon (*iii^e* siècle avant J.-C.) dans le Portique ou Stoa, constitue, à la différence de l'épicurisme, l'unique doctrine éthique, réellement populaire dans la culture romaine. Au point de vue théorique et scientifique, il représente, à mon avis, une véritable *régression* par rapport au concept expérimental et déterministe de l'école épicurienne. Le stoïcisme est, en effet, une théorie d'un caractère perfectionniste bien marqué ; c'est presque une doctrine religieuse, et tout au moins aussi religieuse que philosophique.

Le stoïcisme part de ce concept qu'il existe une raison morale absolue et immanente. La matière est passive ; il n'y a d'actif que la raison. La raison est le premier principe de toutes nos idées morales ; c'est la raison qui dicte à l'homme la morale. Mais cette raison lui sert seulement de guide ou de criterium moral. La véritable moralité de chacun dépend de son énergie ou de sa volonté. Il y a donc, chez l'individu, un principe de liberté intime, la volonté, qui lutte contre les sentiments et les obstacles extérieurs, pour appliquer la morale que lui en-

seigne la raison. De cette façon, la raison et la liberté constituent les deux forces de la morale pratique, des mœurs et de la conduite.

La raison est le fondement de la dignité humaine. Il suffit d'être homme pour posséder la raison et être digne de la liberté. Le stoïcisme donne ainsi à la justice une base élevée, celle du droit humain ou *droit naturel*. Le droit est la raison écrite. C'est pourquoi les jurisconsultes romains, tous plus ou moins adeptes de l'école stoïcienne, posent leur conception de la justice sur le terrain d'une philosophie générale, d'une philosophie humaine par excellence. L'unique bien réel est la vertu ; l'unique mal, le vice. Tous les hommes sont essentiellement égaux et capables de vertu et de vice. La justice consiste à donner à chacun ce qui lui appartient, à reconnaître la liberté intérieure de chacun. La vertu consiste à faire concorder sa conduite avec les principes de la raison, en luttant contre le mal de toutes ses forces et de toute son énergie. Pour cette lutte, il faut secouer l'ataraxie d'Epicure et s'intéresser effectivement et activement au bien et au juste. Le stoïque luttera contre la méchanceté et l'injustice, en résistant impassiblement à leurs attaques. Si ces attaques lui rendent la vie insupportable, maître absolu de lui-même, à la différence de l'épicurien qui ne l'est pas, il peut recourir à sa propre élimination au moyen du suicide.

Bien qu'il n'y ait pas dans l'épicurisme une négation franche et nécessaire de l'existence des dieux, son concept matériel et expérimental de la vie tend à méconnaître le principe religieux. Au contraire, l'école stoïcienne, par le perfectionnisme qui est à sa base, par sa théorie du bonheur comme résultat de la perfection intérieure est beaucoup plus adaptable à toute croyance religieuse. Les stoïciens se vantaient de leur respect envers les dieux : ils les reconnaissaient et les vénéraient, tout en n'arrivant pas à expliquer d'une façon claire et bien catégori-

que les fondements religieux de leur éthique, basée plutôt sur la conception métaphysique de la raison.

L'apparition du stoïcisme date de la décadence grecque, et sa diffusion eut lieu à l'époque de la culture romaine, qui représente, sans aucun doute, une capacité intellectuelle — philosophique et scientifique — moindre que celle du peuple hellénique. C'est ce qui explique son développement, bien qu'il fût scientifiquement arriéré et même régressif. Le peuple romain l'adopta : 1° parce qu'il concordait avec son caractère austère et formaliste ; 2° parce qu'à Rome on n'était pas assez philosophe pour comprendre la supériorité d'exactitude scientifique de l'épicurisme ; 3° parce que la doctrine stoïcienne était une utile barrière à opposer à la sensualité et à la corruption des masses. Cette utilité fut clairement comprise par les premiers jurisconsultes, Ulpien, Gaius, Papinien, et aussi par les grands penseurs et moralistes, surtout par Cicéron, Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle.

Le manque de bases religieuses réellement solides priva le stoïcisme d'une action vraiment efficace. Sous l'Empire et principalement sous le Bas-Empire, la doctrine stoïcienne n'inspira la conduite que de quelques tempéraments vertueux, rares d'ailleurs ; elle brillait plus, en général, dans les déclamations des philosophes que dans leur conduite ; le peuple, tout en l'admirant, tombait de plus en plus dans le déchaînement des passions. Cette contradiction entre la doctrine et la théorie, prépara doublement la venue et la diffusion du christianisme. La théorie stoïcienne donna à la morale chrétienne ses concepts les plus purs, tandis que la corruption pratique entraînait un tel état de désordre et, par suite, de malaise que le mouvement de réaction qui s'en suivit put, plus tard, être regardé comme une véritable rédemption de l'humanité dégradée par le vice et opprimée par la tyrannie.

CHAPITRE III

ÉTHIQUE DE LA CIVILISATION MODERNE

- § 9. Ethique du christianisme pur. — § 10. Ethique de la scolastique. —
 § 11. Ethique perfectionniste de l'idéalisme ou métaphysique rationaliste. — § 12. Ethique endemonique ou utilitaire du sensualisme. — § 13. — Ethique de la civilisation contemporaine.

§ 9.

Ethique du christianisme.

Ancien Testament. — *Nouveau Testament.* — E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël.* — HARNACK, *L'essence du christianisme.*

Le *judaïsme*, la vieille religion des Hébreux, tel qu'il se reflète dans les livres sacrés qui forment l'*Ancien Testament*, tire ses conceptions morales de deux idées fondamentales : l'existence d'un Dieu-Providence et le Talion. Le Dieu-Providence représente l'idéalisation suprême de l'anthropomorphisme religieux. Jéhovah est une divinité unique, qui a des pouvoirs, des sentiments et des idées humaines. Il professe d'inébranlables principes de morale, qui lui servent de criterium pour apprécier les actions des hommes, les punir ou les récompenser. Récompenses et châtiments sont matériels et arrivent à l'homme pendant sa vie mortelle : il semble, en effet, que le peuple hébreu ne se forma une claire notion de l'immortalité de l'âme qu'au voisinage de l'ère chrétienne.

Etant donnée la profondeur et l'absolutisme de sa foi, la plus absolue que connaisse l'histoire, il est probable que cette notion lui répugnait, comme se rapprochant tant soit peu du panthéisme et de l'héroïsme polythéiste. Le monothéisme hébraïque n'admettait rien d'autre que

Jéhovah au-dessus du monde sensible. Par suite de cette répugnance, et de cette tendance à rendre abstrait et à environner d'obscurité le principe de l'immortalité, Jéhovah, pour récompenser les bons, augmentait leurs gains, fécondait leurs moissons, protégeait leurs femmes et leur donnait des fils forts et vaillants ; enfin, il les comblait de bien-être et de prospérité. Quant aux méchants, il les châtiât également dans leurs biens et dans leurs affections. Ses bénédictions, comme ses malédictions, passaient de génération en génération. Le *criterium* servant à distinguer le bien du mal, consistait, en premier lieu, en une vertu générale et suprême, la crainte de Dieu, et, en second lieu, en une série de vertus spéciales d'une moralité assez élevée et avancée. La crainte de Dieu se manifestait par la stricte observance d'un rituel étendu et compliqué, comprenant, comme parties essentielles, la prière, les sacrifices, la sanctification des fêtes, l'assiduité au temple, le respect des prêtres, l'abstinence des viandes impures, telles que celles du porc et du lièvre, et l'accomplissement ponctuel de certaines menues pratiques de piété extérieure. Les sentiments religieux devaient se montrer ostensiblement et publiquement, pour l'édification des esprits tièdes. Divinité jalouse et autoritaire s'il en fût, Jéhovah réprouvait, comme le plus grand crime, l'impiété et l'idolâtrie. Quant aux règles morales proprement dites, on les trouve admirablement condensées dans le Décalogue de Moïse : il y condamne l'impiété filiale, le vol, l'homicide, la fornication et l'adultère.

Les châtiments exemplaires de Jéhovah furent calqués sur le talion, c'est-à-dire, à l'exemple de ce qui se passait chez les hommes, pour la répression de la méchanceté ou de l'injustice, quand on fait souffrir à qui s'est rendu coupable, un mal équivalent à celui qu'il a causé par son acte punissable. « Oeil pour œil, dent pour dent ». Voici comment le *Lévitique* (XXIV, 77-22) définit le talion. « Celui qui tue un homme, quel qu'il soit, sera puni de

mort. Celui qui tue un animal devra le remplacer ; vie pour vie. Quand un homme aura infligé une blessure à un autre, on lui en infligera la pareille : fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent ; on lui fera le même mal qu'il a fait à autrui... Vous n'aurez qu'une seule loi ; l'étranger sera traité comme celui qui est né dans le pays ; car je suis l'Éternel, votre Dieu ». De cette manière, le talion prend un double caractère, humain et divin : humain, quand l'homme, conformément aux préceptes de la religion, se venge par lui-même, ou par l'intermédiaire de ses gouvernants : prêtres, rois ou juges ; divin, quand Jéhovah punit directement l'impiété et la méchanceté.

Le Dieu-Providence des Hébreux était également un Dieu législateur. Les préceptes moraux et les règles du droit se confondaient, chez les Juifs, dans leur origine commune, le commandement de Dieu. Comme dans toutes les religions naturelles et dans toutes les sociétés théocratiques, le droit et la morale, dans le judaïsme, formaient une unité indécise au sein de la conception religieuse. L'autorité des prêtres, des rois ou des juges, le gouvernement social enfin, était, en même temps, religieux et juridique.

Les progrès de la culture intellectuelle firent naître, vers le II^e siècle avant J.-C., deux nouvelles conceptions religieuses : l'Expiation et l'Immortalité. L'effet de la première fut d'élever et de compléter la notion du talion ; il en fut de même de la seconde par rapport au Dieu-Providence. On peut dire que le *Livre de Job* contient, sinon ces deux nouvelles conceptions, du moins l'idée encore neuve de l'expiation. Job, homme juste et craignant Dieu, est accablé de maux irréparables et de souffrances insupportables. Ses propres amis en viennent à douter de sa vertu ; et, lui, dans l'excès de son désespoir arrive à renier Jéhovah. Mais, comme Jéhovah lui parle et le reconforte, il se soumet et le glorifie. Le Dieu-Providence n'avait d'autre but que de l'humilier et de l'éprou-

ver, comme son fils de prédilection, pour le récompenser ensuite, ainsi qu'il le récompense en effet. On trouve là, en germe, l'idée de la grâce, ou de la prédilection divine ; la grâce se manifeste par des épreuves, dont l'effet est de purifier l'âme. Le malheur n'a plus, dès lors et toujours, un caractère de châtement ; il peut aussi avoir une fin de rédemption, de perfectionnement, autant dire, d'expiation. Dans le cas d'un homme juste comme Job, la souffrance, qui n'est pas infligée pour châtier une faute déterminée, devient, par l'effet de la grâce, une sorte d'épuration morale, qui, plus tard, dans le christianisme, pourra racheter également les pécheurs les plus endurcis. Il y a ainsi, dans les adversités que nous envoie le Dieu-Providence, une intention généreuse, qui rehausse et dignifie l'idée primitive du talion, laquelle se réduisait à la rancune et à la vengeance d'une divinité offensée aux colères pareilles à celles des hommes.

C'est probablement par la culture hellénique que le concept de l'immortalité de l'âme humaine s'est infiltré dans le judaïsme. En tout cas, ce concept ne s'est affirmé nettement et sûrement que dans le christianisme, où il complète l'idée de l'expiation par une morale clairement et ouvertement perfectionniste. « Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance », dit la *Genèse*. Mais il faut arriver à la fin de l'ère pré-chrétienne et à la notion de l'immortalité de l'âme, pour voir s'accroître cette ressemblance. Elle prend sa forme concrète dans la doctrine du Christ ; et il nous présente la plus sublime synthèse de tout perfectionnisme religieux-moral. « Soyez parfaits comme est parfait notre Père qui est dans les cieux. » Comme toute religion cultivée, le christianisme est donc plus délibérément perfectionniste que la religion naturelle qui le précède et lui sert de base.

Dans l'esprit de Jésus, dans les prédications de saint Paul et des autres apôtres, et, par conséquent, dans les premières interprétations de la nouvelle doctrine chré-

tienne, apparaît l'idée mère de Pitié ou de Charité, la sympathie pour la douleur d'autrui, la commisération pour les malheureux et les déshérités. Cette idée ou ce sentiment primordial et générateur acquit un pouvoir dynamique considérable, parce qu'il avait, à sa base, la conception de l'Égalité humaine, l'égalité de tous les hommes en droits et en devoirs. Sous une forme aussi absolue et catégorique, le *principe égalitaire* se trouvait nouveau et révolutionnaire pour les civilisations de l'Occident. L'égalité civique ou républicaine des Grecs et des Romains, la philosophie de l'amitié entre citoyens de Socrate, Platon et Aristote, la doctrine stoïcienne sont autant de conceptions humanitaires qui ont précédé l'égalité telle que l'entendit le christianisme ; mais qui, en aucune façon, n'en contiennent l'équivalent. N'oublions pas que la république gréco-latine est le patrimoine exclusif du citoyen et que la morale d'Aristote justifie l'esclavage. Les stoïciens sont ceux qui se rapprochent le plus du christianisme ; ils vont jusqu'à proclamer une espèce d'égalité idéale et à condamner l'esclavage ; mais ils manquent de cette *charité agissante*, qui contribue tant, dans la doctrine chrétienne, à améliorer le sort des faibles, des vaincus et des infortunés.

La charité est la première des vertus chrétiennes ; mais l'égalité est la base philosophique de la charité chrétienne. « Il n'y a plus d'esclave, ni d'homme libre, de Grec, ni de Juif, d'homme ni de femme, puisque vous êtes tous un en Jésus-Christ », s'écrie énergiquement saint Paul (*Ep. aux Galates*, III, 28). Poussant à l'extrême ce principe égalitaire, les premiers pères de l'église en arrivent à méconnaître la légitimité du droit de propriété ou, du moins, sa valeur morale. « La nature, dit saint Ambroise, a été donnée en commun aux riches et aux pauvres. Pourquoi, vous riches, vous arrogez-vous de la posséder seuls ? La nature a créé des droits communs à tous ; l'usurpation a produit les privilèges ». La distinction entre

riches et pauvres ne paraissait aux premiers docteurs de l'église ni plus juste ni moins juste que celle entre maîtres et esclaves » (1). « Devant Dieu, dit Lactance, il n'y a ni esclave ni maître, puisqu'il est notre père commun : tous, nous sommes libres. Devant Dieu, il n'y a pas de plus pauvre que celui qui manque de justice, ni de plus riche que celui qui l'est en vertu ». « De quel droit, demande saint Augustin, chacun possède-t-il ce qu'il possède ? N'est-ce pas par droit humain ? Selon le droit divin, Dieu a fait les riches et les pauvres du même limon et la même terre les porte. Ce n'est qu'en vertu du droit humain que l'on peut dire : « Cette ville est la mienne, cette maison est à moi, cet esclave m'appartient ». Mais le droit humain n'est autre chose que le droit impérial. Pourquoi ? Parce que c'est par l'intermédiaire des empereurs et des rois de ce monde que Dieu départit le droit humain au genre humain. Supprimez le droit des empereurs, qui osera dire : « cette ville est la mienne, cette maison est à moi, cet esclave m'appartient ? » Et, de même que ce texte, beaucoup d'autres soutiennent que « la propriété n'est pas de droit naturel ; mais seulement de droit positif, et, qui plus est, de droit impérial ».

C'est le cas de se demander si, réellement, dans le christianisme pur, tel que l'enseignera Jésus et que le propagera saint Paul, la propriété se trouve condamnée. A mon avis, la question doit être envisagée sous deux faces, intimement liées d'ailleurs : le *travail* et la *propriété*. On a souvent signalé, comme une « lacune » très curieuse des évangiles, leur silence sur le travail. Relativement à la propriété, il vient immédiatement à l'esprit la fameuse conclusion de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »...

On comprend parfaitement le silence des évangiles par rapport au travail. Le travail effectif et organisé suppose

(1) A. Fouillée, *Histoire de la philosophie*.

la division sociale du travail. Cette division implique l'inégalité sociale. Condamner les inégalités sociales, c'est condamner le travail comme *moyen de culture* politique et matérielle. Les évangélistes ne pouvaient donc justifier le travail sous la forme qu'il revêtait dans les civilisations antiques. Par contre, en faisant de la charité l'axe et le centre de la morale nouvelle, ils recommandaient tacitement tout travail, ayant comme fin la charité, tendant à un but de culture religieuse ou perfectionniste.

La propriété est en quelque sorte une forme de travail : c'est du « travail cristallisé ». Quand le travail se cristallise en vue de profits politiques ou matériels, il est condamnable. Il révèle l'inégalité et par suite l'injustice humaine. La propriété, pour se justifier, doit être employée en œuvres pieuses et charitables.

Il n'y a, à mon avis, dans le silence des évangélistes relativement au travail et dans la rareté de leurs déclarations explicites concernant la propriété, rien qui s'oppose à une claire compréhension de la véritable doctrine chrétienne à ce sujet. Dans cette doctrine, l'égalité est un idéal suprême réalisé dans le royaume de Dieu ; dans le royaume de l'Homme, il existe des inégalités dans le travail et la propriété qui doivent être tolérées par esprit de charité et dans la ferme espérance que cette charité sera récompensée dans le royaume de Dieu. La prédication de Jésus abonde en maximes et en paraboles qui exaltent la supériorité morale des pauvres et des humbles par rapport aux riches et aux puissants de la terre. C'est là que se trouve la véritable *transmutation des valeurs éthiques* élaborée par le christianisme. Pour les païens et relativement aussi pour les Hébreux, les riches et les puissants — prêtres, rois ou guerriers — étaient moralement supérieurs aux travailleurs et aux esclaves. La grande révolution opérée par le christianisme dans le monde antique n'est autre chose que la mise en valeur (l'attribution d'une valeur) aux qualités des faibles et des vaincus, qualités

considérées jusque-là comme négatives. Pour les Romains, les mots « bassesse d'âme » exprimaient l'existence de sentiments humanitaires chez les citoyens et spécialement chez les aristocrates de l'empire ; pour les chrétiens, le manque de sentiments humanitaires constitua la véritable « bassesse d'âme ».

De la vertu par excellence, je veux dire, de la Charité, découlent, pour le christianisme pur, une série de vertus secondaires et concomitantes : la chasteté, la résignation, la pureté de l'âme, la foi, l'espérance, etc. Et toutes, elles gravitent dans l'orbite du principe de l'égalité humaine et de la ferme assurance d'une justice qui compensera, après la mort, les inégalités de la vie de ce monde.

§ 10.

Ethique de la scolastique.

SAINT THOMAS, *Summa theologicæ*. — CH. JOURDAIN, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*.

La corruption des mœurs du monde antique et les grandes luttes économiques entre les classes riches et les classes pauvres, entre Rome et les provinces, amenèrent un état social déplorable, plein de misères et de douleurs. Dans une telle situation, les hommes, surtout les humbles, trouvèrent fréquemment, dans les théories évangéliques, la rédemption et la consolation. Et le christianisme se répandit rapidement. Loin de l'affaiblir, les persécutions lui donnèrent de la vigueur. Lors de l'irruption des invasions barbares, le christianisme dominait déjà dans la civilisation greco-latine. Les races germaniques trouvèrent, à leur tour, la nouvelle religion plus pure que leurs grossières croyances ; ils l'embrassèrent avec toute l'ardeur de leur tempérament mystique. Au moyen-âge, il n'y eut plus d'autre religion que le christianisme, compris et interprété par une Eglise universelle,

ayant sa tête, la papauté, dans la ville de Rome. La théorie éthique de l'Eglise peut se caractériser par deux conditions formelles : le *dogme* et la *dialectique*. Le dogme n'est qu'une des formes de ces liens si nombreux de vasselage, de sujétion ou de servitude qui s'imposaient, au moyen-âge, à tous les phénomènes de la vie sociale. En religion et en philosophie, la suzeraineté du dogme a pour objet de maintenir l'unité dans l'organisation de l'Eglise, de la purger des théories trop libérales ou s'écartant de son système. On ne peut croire que ce que l'Eglise autorise ; sa doctrine orthodoxe est l'unique interprétation permise des évangiles ; les évangiles eux-mêmes ne peuvent être traduits en langue vulgaire ni livrés à l'interprétation individuelle.

La dialectique scolastique est un procédé de raisonnement puéril et sophistique. Sans pénétrer au fond des choses, elle en commente les formes, elle glose interminablement sur les textes. Cette logomachie, ces discussions sur des mots qui constituent la scolastique ont leur explication dans l'incapacité des nouvelles races, issues des barbares, à comprendre la profondeur et la subtilité de la culture antique.

Cette culture intellectuelle du moyen-âge, appelée d'une façon générique et synthétique la scolastique, date de la diffusion générale du christianisme et se continue jusqu'à la Renaissance ; elle a trouvé son expression la plus adéquate et la plus complète dans la théologie ; et parmi les théologiens, son meilleur interprète est *saint Thomas d'Aquin*, dit le « Docteur angélique » ou « l'Ange de l'Ecole » (1225-1274). La conception religioso-philosophique de l'Eglise est exposée par lui sous toutes ses faces et dans toutes ses parties ; il fixe les idées et les doctrines. Pour saint Thomas, l'homme est un être raisonnable et libre, capable de recevoir la grâce divine et dont la conduite doit avoir pour but la perfection morale. L'Eglise a établi trois vertus théologales : la foi,

l'espérance et la charité. Indépendamment d'elles, selon saint Thomas, il y a des vertus humaines, qui concourent à la perfection morale, ou perfection de la volonté. Trois de ces vertus sont les vertus intellectuelles, à savoir : la sagesse (*sapientia*) ou connaissance des causes les plus sublimes ; l'intelligence (*intellectus*) ou connaissance des principes ; la science (*sciencia*) ou faculté de connaître les conséquences. Quant aux vertus morales, elles sont aussi nombreuses que leur objet ; les unes gouvernent nos actions, les autres, nos passions, etc. ; mais tout l'ensemble des vertus morales peut se réduire à quatre vertus cardinales, type et origine des autres : prudence, justice, tempérance et force. « Toute vertu, qui trouve le bien par des motifs tirés de la raison, s'appelle prudence (*prudentia*) ; toute vertu, qui tend à donner à chacun ce qui lui est dû et à pratiquer ce qui est juste, s'appelle justice (*justitia*) ; toute vertu qui modifie et réfrène les passions, se dit tempérance (*temperantia*) ; toute vertu qui fortifie l'âme contre toute espèce de passions, a pour nom la force (*fortitudo*). De la prudence découlent les préceptes moraux ; par la justice se règlent les rapports entre égaux ; par la tempérance se contient la concupiscence de la chair ; et, la force nous donne un appui contre le péril de la mort.

Saint Thomas nie toute liberté de penser. La pensée doit être subordonnée à l'Eglise, la science à la théologie. « Si les faussaires et autres malfaiteurs sont, dit-il, justement punis par les pouvoirs séculiers, à plus forte raison, les hérétiques endurcis doivent être, non seulement excommuniés, mais châtiés par la mort (*juste occidi*). L'Eglise commence par faire preuve de miséricorde en cherchant à convertir les égarés qu'elle ne condamne qu'après une première et une seconde réprimandes. Mais, si le coupable s'obstine, l'Eglise désespérant de le convertir et veillant au salut des autres fidèles, l'exclue de son sein par l'excommunication et le livre au bras sécu-

lier, pour qu'il soit mis à mort et retranché de ce monde. Et cela, comme dit saint Jérôme, parce que les chairs gangrenées doivent être amputées et la brebis galeuse séparée du troupeau, de peur que tout le corps ou tout le troupeau ne soit atteint de la contagion, ne s'infecte, ne se corrompe et ne se perde. Arius, à Alexandrie, n'était qu'une étincelle ; mais faute de l'avoir éteinte à temps, cette étincelle incendia le monde entier ». Avec une telle conception du pouvoir, on comprend que, pour saint Thomas, l'esclavage est de droit naturel, puisqu'il repose sur l'avantage qui en résulte pour le maître et l'esclave. Le principe égalitaire chrétien se réduit ainsi à une interprétation purement mystique. L'égalité n'existe pas dans le royaume des hommes ; elle est réservée au royaume de Dieu.

En revanche, saint Thomas regarde la propriété comme n'étant ni propre au droit naturel, ni contraire à ce droit ; elle lui a été ajoutée par une invention des hommes (*per adiventionem rationis humanæ*). Comme il n'y a pas d'âme à sauver dans la propriété des choses matérielles, à la différence de ce qui existe dans le cas de l'esclave, le droit naturel ne justifie pas cette propriété et ne la combat point davantage : elle lui est parfaitement indifférente.

Toutes ces conceptions éthiques de la philosophie thomiste dérivent d'une conception éminemment intellectuelle de Dieu et de l'Univers. Dieu est quelque chose comme une raison universelle qui se reflète et se manifeste dans la raison parcellaire de chaque homme.

Il y a lieu de prendre note que la morale chrétienne prit, pour s'édifier, des éléments très considérables dans la philosophie gréco-latine, spécialement chez Platon et Aristote. Les stoïciens, d'autre part, lui donnaient un exemple, qui n'était nullement à négliger, de la pratique des vertus et de la conception des idées perfectionnistes. Les théologiens du moyen-âge amalgamèrent tous ces

facteurs ; ils développèrent ainsi tout un système beaucoup plus vaste et plus compliqué, auquel les évangiles servirent seulement de germe, de point de départ et même, quelquefois de simple prétexte. La partie la plus neuve et la plus originale de leur conception est toujours le principe égalitaire, bien qu'il convienne de remarquer que ce principe ne revêt plus, dans la théologie, des formes aussi absolues et aussi catégoriques que dans les évangiles et chez les premiers pères du christianisme. La civilisation politique et matérielle n'est plus condamnée ; elle est simplement subordonnée, en théorie, au perfectionnisme ascétique, en pratique, à l'autorité suprême de l'Eglise.

§ II.

*Ethique perfectionniste de l'idéalisme
ou métaphysique rationaliste.*

SPINOZA, *Ethique* (trad. française). — LEIBNITZ, *Œuvres*. —
KANT, *Œuvres*.

On considère avec raison le système de Kant comme l'expression la plus typique et la plus générique de la métaphysique rationaliste, et, par conséquent, de la tendance perfectionniste dans l'éthique moderne. Il convient donc de traiter de préférence et d'une façon réfléchie la doctrine juridico-morale kantienne. Mais, entre la scolastique et ce système, entre saint Thomas et Kant, on vit fleurir plusieurs philosophes et plusieurs théories d'une importance universelle : l'école expérimentale et analytique anglaise de Bacon et d'Hobbes ; l'école de Descartes ; le système de Spinoza ; l'école de Leibnitz ; les conceptions modernes de la philosophie sensualiste anglaise, de Locke, Berkeley, Hume, Adam Smith et Bentham ; l'école écossaise ; le néo-humanisme français de Voltaire, Montesquieu et Rousseau... On pourrait classer tous ces auteurs et toutes ces écoles en deux groupes, en raison de la place qu'y

occupent les deux tendances opposées de la philosophie et de l'éthique : tendance spéculative et tendance positive en philosophie générale ; tendance perfectionniste et tendance eudémonique ou utilitaire en éthique. Aux théories et aux écoles idéalistes dont font partie Descartes, Leibnitz, sous certains rapports, et Kant, d'une façon absolue, correspond une éthique perfectionniste, qui est, en quelque sorte, la continuation du stoïcisme, du christianisme et de la scolastique ; au sensualisme de Bacon, de Hobbes, Locke, Berkeley et Bentham, une éthique eudémonique, nettement utilitaire, qui semble dériver des conceptions de Démocrite, des sophistes grecs et d'Epicure. Je traiterai, dans le présent paragraphe, de l'éthique perfectionniste de l'idéalisme, en y intercalant, de plus, la conception expérimentale de Spinoza, pour autant qu'elle peut servir de préliminaires à Kant ; dans le paragraphe suivant, je m'occuperai de l'éthique utilitaire et sensualiste particulière à l'école anglaise, et j'aborderai ensuite l'éthique positive du XIX^e siècle. Et, en ce qui concerne le néo-humanisme français, c'est-à-dire la philosophie matérialiste des encyclopédistes du XVIII^e siècle, précurseurs de la Révolution, je dirai, de suite, que leurs conceptions, au point de vue de l'éthique ne présentent pas d'innovations considérables, suffisamment claires et concrètes, et qu'elles tirent plutôt leur grande importance de leurs constructions politiques. Ces constructions politiques, je les exposerai aussi, mais plus tard, quand j'étudierai les diverses théories émises sur les origines et la nature de l'Etat.

On peut dire que la philosophie cartésienne n'a pas produit, en éthique, de conceptions vraiment originales et caractéristiques. Les points de vue principaux qu'a choisis Descartes (1596-1650) furent bien davantage : le doute, la certitude et la méthode ; l'existence, les facultés et la nature de l'âme ; l'existence et la nature de Dieu ; le monde et ses lois. Dans ce vaste plan, où se manifeste

la prétention d'harmoniser une philosophie de la matière, une philosophie de la pensée et une philosophie de la volonté, les considérations morales sont vagues et insuffisantes. La morale, peut-on dire, est une véritable lacune dans le système construit par Descartes. Et, pas plus que lui, les cartésiens qui lui ont succédé, comme Malebranche et Pascal, ne développèrent les conceptions éthiques. Quant à Bossuet et Fénelon, qui admettent et développent les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, ils ne professent d'autre éthique que celle de l'Eglise et de saint Thomas.

La philosophie de Spinoza (1632-1677) comprend deux parties bien distinctes, et difficiles à relier entre elles : d'une part, des conceptions métaphysiques sur l'âme, la nature et Dieu ; d'autre part, des conceptions réalistes sur le déterminisme universel et sur une éthique expérimentale et utilitariste. Pour Spinoza, l'âme est immortelle, parce qu'elle sent et « expérimente » son immortalité. Dieu est l'univers tout entier, ou, pour mieux dire, l'idée intellectuelle de l'univers. La nature est la forme sensible de l'univers, ou de Dieu même. Ces deux ou trois notions de l'âme, de la nature et de Dieu sont donc véritablement panthéistes ; on peut les regarder comme appartenant à un idéalisme métaphysique et même mystique. Mais, à côté d'elles, Spinoza conçoit, d'une façon positive et bien scientifique pour son époque, le déterminisme, au point de nier la liberté humaine, avec une logique et une rigueur que l'on n'avait jamais vues chez ses prédécesseurs. Nous agissons d'après des influences et des antécédents. Dès lors, où placer le bien ? Comment le constituer ? C'est que, pour Spinoza, tout bien est relatif : « Le bien et le mal ne signifie rien de positif ni de stable dans les choses ; ce sont de simples façons de penser ». Le bien est ce qui est utile ; l'utile est ce qui nous procure du plaisir. L'éthique qu'il expose dans le plus important de ses ouvrages, intitulé : *L'Ethique ou la Science des mœurs*,

est la science des mœurs et l'art du bonheur. Les causes de cette éthique sont uniquement efficientes. D'une façon plus catégorique, Spinoza nie l'existence des causes finales, qu'il suppose de simples idéalizations philosophiques des fins et des desseins humains. « Cet être éternel, dit-il, que nous appelons Dieu ou la Nature (il pourrait tout aussi bien l'appeler la Nature) agit comme il existe et avec une pareille nécessité. Et comme il n'existe pas de cause ayant une fin déterminée, il n'agit pas davantage en vue d'une fin quelconque. Le principe de l'action est le même que celui de l'existence, et il n'a rien à voir avec une finalité quelconque. L'espèce de cause que l'on appelle finale n'est autre chose que l'«*appétit humain*», en tant qu'on le rapproche du principe de la cause principale d'une chose quelconque déterminée (1) ». Une semblable recherche des causes finales et de la conception, que nous appellerions aujourd'hui anthropomorphique, de ce que l'on suppose les fins éthiques de Dieu ou de la Nature, constitue, à mon sens, la plus scientifique et la plus élevée des idées, dont on trouve une si grande variété dans les œuvres de Spinoza.

La partie métaphysique et panthéiste de la philosophie de Spinoza forme indiscutablement le précédent de l'idéalisme germanique de Kant, Hegel et Fichte ; inversement, sa morale eudémonique et son système politique le rapprochent plutôt de la philosophie analytique et sensualiste anglaise, et le placent dans le groupe formé par Hobbes, Locke et Bentham. De là résulte une véritable difficulté à classer le système complet de Spinoza, qui affecte un véritable dualisme, ayant un aspect en métaphysique et une autre en éthique ; de sorte qu'il faut un véritable effort d'imagination pour établir une corrélation entre son concept de l'immortalité de l'âme et sa notion morale du déterminisme absolu et de la non-liberté. En effet,

(1) *Ethique*. Préambule IV.

la preuve introspective de l'immortalité de l'âme nous mène facilement à l'idée de sa liberté ; la même introspection qui nous affirme notre existence éternelle ne nous affirmerait-elle pas notre liberté de nous déterminer et d'agir ?... Cette antinomie essentielle du spinozisme ne lui enlève pas les proportions d'un système admirable par ses profondeurs et son étendue. En raison de sa morale utilitaire et anti-métaphysique, ce système peut trouver place dans le présent paragraphe, parce qu'en outre de l'action produite, comme je l'ai dit, par sa partie idéaliste sur la philosophie allemande postérieure, son amoralité devait exercer sur l'esprit de Kant et de ses successeurs, une sorte d'*influence répulsive*, quelque chose d'analogue à celle des sophistes grecs sur la philosophie de Socrate, de Platon et d'Aristote. Spinoza établissait magnifiquement la relativité du bien et du mal, le caractère adjectif, expérimental et variable de la morale. Cette conception pouvait très bien justifier l'amoralisme et le sensualisme dans les mœurs, il pouvait les corrompre chez le vulgaire borné et mesquin. C'est comme pour éviter cette décadence des mœurs que d'abord Leibnitz, contemporain de Spinoza, propose sa morale perfectionniste, et que, plus tard, Kant fonde et développe solidement sa doctrine de la morale absolue, substantive, éternelle.

L'idéalisme de Leibnitz (1646-1716) est beaucoup plus défini et catégorique que celui de Spinoza. Il reconnaît en effet la liberté et admet l'existence des causes finales, de Dieu et de l'âme, et il s'efforce de les concilier avec les causes efficientes pures. « Les âmes agissent selon les lois des causes finales, par les appétits, les fins et les moyens ; les corps agissent selon les lois des causes efficientes et celles du mouvement. Une harmonie existe entre ces deux domaines, celui des causes finales et celui des causes efficientes ». Ayant ainsi concilié les causes efficientes et les causes finales, Leibnitz prétend concilier ces dernières avec la liberté. L'homme est un être intelligent et libre

parce que son intelligence lui accuse les motifs de ses actes. La liberté est la spontanéité intelligente. Dans la raison se trouve le *criterium* moral. Comprendre les *jugements* de la raison, c'est être vertueux ; le mal c'est l'ignorance et l'erreur. La vertu nous procure, en même temps, le bonheur et le perfectionnement indéfini de notre âme. L'éthique de Leibnitz est ainsi eudémonique et perfectionniste. Et, dans son livre sur le *Bonheur*, on voit s'accentuer, à côté de son eudémonisme, le caractère perfectionniste de cette éthique ; le bonheur, en effet, constitue la suprême perfection morale, la véritable cause finale de l'éthique, de la morale et du droit. Cette tendance au perfectionnisme moral se complète et se confirme par la notion métaphysique des causes finales et du bien absolu, qui s'incarne en Dieu, suprême force intellectuelle qui conçoit et enchaîne les causes de cet ordre. A la différence de Spinoza, Leibnitz peut en conséquence être regardé, dans ses conceptions morales, comme un véritable rationaliste métaphysicien et comme un perfectionniste.

Kant (1724-1804) prétend fonder une nouvelle philosophie, le *criticisme* ou critique de la raison qu'il veut placer à égale distance des doctrines extrêmes du dogmatisme et du scepticisme. La raison est la faculté de connaître *a priori*. Dans la *Critique de la Raison pure*, il étudie son usage théorique ; dans la *Critique de la Raison pratique*, son usage moral. Mais il faut être prévenu que ce criticisme kantien est toujours la méthode introspective de Spinoza et de Leibnitz, mais employée cette fois avec plus de subtilité et de pénétration, et de telle sorte que les assertions qui en résultent sont dogmatiques et catégoriques. L'influence profonde et générale exercée par le système philosophique de Kant peut être plutôt attribuée à ce qu'il y a d'efficace dans sa morale, et aussi à cette circonstance que cette morale concorde avec la morale scolastique et théologique, qu'elle renforce par des argu-

ments métaphysiques. Par rapport à Spinoza, Kant marque scientifiquement un pas en arrière, car il méprise l'observation et ranime le concept des causes finales. Mais, on peut, sans conteste, admirer dans sa philosophie, sa conception réaliste du dualisme constitué par le monde de la raison pure, des idées ou noumènes, domaine d'où est exclu le déterminisme et où règne la liberté absolue, et par le monde de la raison pratique, des phénomènes sensibles et tangibles, où tout est sujet au déterminisme résultant des causes et des effets. Pour Kant, il ne faut pas confondre le nouménal et le phénoménal. Les identifier implique une véritable erreur, un manque de suite dans le raisonnement, qu'il appelle « paralogisme ». On pourrait, je pense, interpréter cette notion du dualisme, comme l'indice de ce que Kant a eu relativement conscience que tout ne peut être connu par l'intelligence humaine. Et c'est là un progrès par rapport aux conceptions métaphysiques antérieures, dans le système desquelles on prétendait tout embrasser et tout résoudre. Sans doute, il y a là une antinomie, mais une antinomie franchement admise et reconnue entre le noumène et le phénomène ; et il ne faut pas oublier, au surplus, que, pour Kant, l'idée ou le noumène l'emporte en valeur et a même plus de réalité que le phénomène lui-même. C'est la pensée qui régit et règle les faits, et non, les faits, la pensée, comme on le suppose généralement.

Chez Kant, le moraliste se superpose au métaphysicien et le métaphysicien à l'observateur. La bonne volonté ou le devoir est l'unique chose qui ait une valeur absolue dans ce monde ; de sa connaissance on peut déduire les trois concepts fondamentaux de la métaphysique : l'immortalité de l'âme, le monde et Dieu. Nous sentons dans notre raison l'« impératif catégorique » de la bonne volonté ou du devoir, que nous ne pourrions accomplir, si nous ne possédions pas une âme immortelle, s'il n'existait pas un monde régi par les lois de la pen-

sée, s'il n'y avait pas un Dieu qui se propose, comme fin universelle, le perfectionnement moral de l'homme. Pour arriver à ce perfectionnement, Kant nous présente trois formules, synthétisant la loi morale. la première : « Agis de telle sorte que tu traites toujours la volonté rationnelle, c'est-à-dire l'humanité, comme une fin et non comme un moyen ». En autres termes, Kant établit que la liberté est la fin de la perfection, car c'est dans cette liberté que nous rencontrons les préceptes moraux que nous devons suivre, les points spontanés de la raison. La deuxième : « Agis comme si tu étais législateur en même temps que sujet de la république des volontés libres et raisonnables ». Et il est possible d'être à la fois législateur et sujet, parce que la raison, selon Kant, est une et unique pour tous les hommes et pour toutes les époques ; ses principes sont, par suite, universels et éternels, à tel point que si quelqu'un se donne des lois à lui-même, ces lois seront les mêmes que celles que se donneront ceux qui en feront autant et seront également « législateurs et sujets de la république des volontés libres et rationnelles ». La troisième, que l'on peut en quelque sorte trouver contenue dans la deuxième : « Agis de telle manière que la raison de ton acte puisse être érigée en loi universelle par toute volonté rationnelle et libre ».

Leibnitz, en insistant sur sa fin de perfectionnement, néglige un peu d'indiquer le moyen de se perfectionner, ou laisse la liberté ; Kant, à l'inverse, en insistant sur le moyen, la liberté, néglige un peu la fin de perfectionnement. C'est que la liberté, dans l'éthique de Kant, est une véritable fin morale, qui se suffit à elle-même. Comme nous le verrons en étudiant sa conception du droit, la théorie de Kant a des applications politico-juridiques importantes et progressistes, précisément à cause de son insistance à concevoir au-dessus de tout la liberté. Cette liberté est subjective parce qu'elle réside dans le sujet ; elle est formelle en tant qu'elle représente une forme abstraite de

la raison. En raison de ces caractères qu'a chez lui la notion de liberté, la philosophie de Kant, en plus du nom de rationalisme critique ou de criticisme rationaliste, prend fréquemment celui de rationalisme *subjectif et formel*.

§ 12.

Ethique eudémonique ou utilitaire du sensualisme.

LOCKE, *Œuvres*. — BENTHAM, *Œuvres*. — GUYAU, *La Morale anglaise contemporaine*.

Dans la conception de toutes nos idées, comme formes ou conséquences de nos sensations, il y a toujours en germe dans la sensation le principe de l'idée morale. L'éthique est donc expérimentale et utilitaire. Elle vient de nos sens ; elle s'est formée pour protéger nos intérêts humains. Voilà comment la conception sensualiste de la psychologie entraîne ou détermine une conception eudémonique de l'éthique. Comment pourrait-on superposer à l'éthique un ensemble d'idées innées et immanentes, si l'on nie l'existence et même la possibilité de semblables idées ?... La morale et le droit ne sont plus, dans ce cas, que les formes intellectuelles des mœurs.

Cette tendance sensualiste et utilitaire, dont on trouve une vague ébauche chez Démocrite et Aristote et qui prend un caractère bien défini chez Epicure, subit un long interrègne durant la civilisation romaine et celle du moyen-âge ; elle ne fut alors ni agissante, ni répandue. L'époque romaine vit le triomphe et la diffusion de la conception tout opposée du stoïcisme ; le moyen-âge, de la doctrine théologique. Cette doctrine et la précédente sont toutes deux, comme nous l'avons vu, perfectionnistes et idéalistes. Même, cette tendance perfectionniste et idéaliste persiste dans la métaphysique moderne : « Grattez